

Yasemin Dayıođlu-Yücel  
Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit

erschienen in der Reihe der Universitätsdrucke Göttingen 2005

---

Yasemin Dayıođlu-Yücel

# Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit

Integritätsverhandlungen in  
türkisch-deutschen Texten von  
Şenocak, Özdamar, Ađaođlu und der  
Online-Community *vaybee!*



Universitätsverlag Göttingen  
2005

## Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

### Abbildungsnachweis:

Zeichnung „Mercedes“ von Orhan Yücel

Broschüre „Wie geht man als Arbeiter nach Deutschland?“. Herausgegeben von der Türkischen Anstalt für Arbeit und Arbeitsvermittlung, 1963. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des DOMiT-Archivs, Köln

Screenshot vom Internetportal *vaybee!*, <http://www.vaybee.de>

Umschlaggestaltung: Margo Bargheer

© 2005 Universitätsverlag Göttingen

ISBN 3-938616-18-0

für Barış



## Danksagung

An erster Stelle möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Horst Turk für die jahrelange Förderung danken und dafür, dass er sich stets Zeit für meine Anliegen genommen hat und unermüdlich um die Verbesserung meiner wissenschaftlichen Arbeit bemüht war. Prof. Dr. Irmela von der Lühe hat mich sowohl jahrelang betreut und in meiner wissenschaftlichen Arbeit unterstützt als auch die Aufgabe der Zweitgutachterin übernommen, wofür ich ihr danke.

Am German Department der UC Berkeley habe ich nicht nur meinen germanistischen Horizont erweitern können. Für ihre Unterstützung und Motivation danke ich Prof. Dr. Anton Kaes, Prof. Dr. Hinrich Seeba und insbesondere Prof. Dr. Deniz Göktürk, die mir einen neuen Zugang zur Migrationskultur in Deutschland und Zugang zu ihrem Archiv ermöglicht hat. Von beidem konnte diese Arbeit maßgeblich profitieren.

Für ihre jeweilige Unterstützung während meiner Promotionsphase – sei es der wissenschaftliche Austausch, die kritische Revision oder andere wertvolle Hinweise und Unterstützung – danke ich Prof. Dr. Nilüfer Kuruyazıcı, Prof. Dr. Nilüfer Tapan, Prof. Dr. Tamcke, Sarah Bailey, Frauke Bergjohann, Orhan Dayıođlu, meinen Eltern Ayşe und Lütfi Dayıođlu, Silke Göttmann, Torsten Hoffmann, June Hwang, Simone Kiefer, Tilmann Köppe, Silke Lesemann,

Renate Namvar, Seyhan und Kadir Öztürk, Karina Sliwinski, Ricarda Sohr, Robert Stahr, Melanie Wepner, Birte Werner, Sibel Vurgun und Cornelia Zierau. Mein besonderer Dank gilt Nina Gülcher für die kritische Durchsicht des Gesamtdokuments.

Die zu Teilen überarbeitete Druckfassung profitiert von den Ergebnissen eines von Prof. Dr. Horst Turk und Dr. Andrea Albrecht geleiteten Gemeinschaftsprojektes, das unter dem Titel *Integrität* als Sonderheft in den Monatsheften für deutschsprachige Literatur und Kultur erschienen ist.<sup>1</sup> Kapitel 6 zum Roman *Die zarte Rose meiner Sehnsucht* ist in ähnlicher Form in die Gemeinschaftspublikation eingebracht worden.<sup>2</sup> Für die Anregungen zur Überarbeitung danke ich Dr. Andrea Albrecht.

Den Autoren Zafer Şenocak und Emine Sevgi Özdamar gilt mein Dank für die Bereitschaft mit mir über ihre Texte – und anderes – zu diskutieren.

Dem Education Abroad Program (EAP) und der Fulbright-Kommission, die mir den Studienaufenthalt in den USA ermöglicht haben, sei an dieser Stelle ebenso gedankt wie der Stiftung Bildung und Wissenschaft im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft für ihre finanzielle Unterstützung im Rahmen eines Promotionsstipendiums, mit dessen Hilfe die schriftliche Ausarbeitung dieses Projekts realisiert wurde.

Bei der Drucklegung hat mich Margo Bargheer vom Universitätsverlag Göttingen unterstützt. Das DOMiT-Archiv hat den Abdruck einer Broschüre auf dem Titelblatt genehmigt und Orhan Yücel hat die Zeichnung „Mercedes“ entworfen. Ihnen allen herzlichen Dank.

---

<sup>1</sup> Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. Hgg. v. Hans Adler/Andrea Albrecht/Horst Turk. 97 (2005) 2.

<sup>2</sup> Vgl. Yasemin Dayioğlu-Yücel: Mercedes, *mon amour* – *Integrität und Konsum in Adalet Ağaoğlu's Die zarte Rose meiner Sehnsucht*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. S. 270-288.



<i>Einleitung</i> .....	1
<b>1. Multikulturelles Deutschland? – Die Debatten um Integration</b>	<b>11</b>
<b>2. Im Spannungsfeld von Mehrheitsliteratur und Minderheitenliteraturen</b>	<b>21</b>
2.1 <i>Migrationsliteratur im deutschen literarischen Feld</i> .....	21
2.2 <i>„Tausendundeine Geschichten“ – Die Karawanserei im Spiegel der Presse</i> .....	28
<b>3. Theoretischer Hintergrund</b>	<b>34</b>
3.1 <i>Identität und Gesellschaft: Mead</i> .....	42
3.2 <i>Identität und Teilidentitäten: Krappmann</i> .....	47
3.3 <i>Identität und Essenzialisierung: Said</i> .....	55
3.4 <i>Identität und Hybridität: Bhabba</i> .....	59
3.5 <i>Narrative Identität: Hall</i> .....	64
3.6 <i>Identitätswahl: Giddens</i> .....	66
3.7 <i>Identitätsarbeit</i> .....	71
3.8 <i>Das Konzept der Integrität</i> .....	78
<b>4. Gefährliche Verwandtschaft – türkisch-deutsche     Vergangenheitsbewältigung</b>	<b>88</b>
4.1 <i>Der Mauerfall – Die versäumte Geschichte</i> .....	92
4.2 <i>Die Deportationen der Armenier – Schuldigwerden an der Geschichte</i> .....	99
4.3 <i>Anseinandersetzung mit der Übertragbarkeit von Schuld</i> .....	108
4.4 <i>Vergangenheitsbewältigung als Motiv der deutschen Literatur?</i> .....	116
4.5 <i>Zusammenfassung</i> .....	119

<b>5. „Im Theater bekam ich Applaus“ – Integritätsverhandlungen in Özdamars Trilogie</b>	<b>123</b>
5.1 Gewährleistung der Integrität durch Theater.....	125
5.2 Gewährleistung der Integrität durch Sprache.....	133
5.3 Gewährleistung der Integrität durch geschichtliche Ereignisse.....	145
5.3.1 Großvater-Geschichte.....	146
5.3.2 Mehmet Ali Bey-Geschichte.....	151
5.3.3 Commitment auf der Ebene des Imperialismus.....	159
5.4 Zusammenfassung.....	161
<b>6. Mercedes, mon amour – Integrität und Konsum in Adalet Ağaoğlus Die zarte Rose meiner Sehnsucht</b>	<b>163</b>
6.1 „Bayram mit Wagen“ als Identitätsentwurf.....	164
6.2 Die Integritätsverletzung eines Waisenkindes.....	167
6.3 Konsumgesellschaftliche Orientierungen.....	171
6.4 Parvenü und Deutschländer.....	174
6.5 Moralische Disqualifizierungen.....	177
6.6 Zusammenfassung.....	180
<b>7. Vaybee! – Transnationaler Lokalpatriotismus?</b>	<b>181</b>
7.1 Schöne virtuelle Welt – Virtualität und Identität.....	187
7.2 Vaybee!.....	192
7.2.1 Was ist vaybee?.....	192
7.2.2 Vaybee! – Identitätsarbeit in einer Online Community.....	195
7.2.3 Auswertung.....	205
7.3 Zusammenfassung und Ausblick.....	208
<b>8. „Wer vierzig Tage mit Leuten zusammenlebt wird einer von ihnen“ – ein Ausblick</b>	<b>211</b>
<b>9. Bibliographie</b>	<b>219</b>

## Einleitung

„Wenn Politiker über Integration reden, dann bauen sie sich erstmal einen Türken“.<sup>3</sup> Das Enfant Terrible der deutschen Migrationskultur hat gesprochen: provokativ – wie man es von ihm gewohnt ist und erwartet. Feridun Zaimoğlu spielt mit dieser Aussage gleich auf mehrere Aspekte an, die in dieser Arbeit relevant sind und eignet sich somit besonders gut als Einstieg. Die Möglichkeit, „sich einen Türken zu bauen“ – mit anderen Worten eigene und fremde Identitäten zu schaffen –, soll in dieser Arbeit unter anderem diskutiert werden. Inwiefern handelt es sich dabei um Selbstbeschreibung, Selbst-erzählung und Selbstinszenierung oder um Fremdbeschreibung, Fremderzählung und Fremdinszenierung?<sup>4</sup> Dass diese Fragen bedeutsam werden, wenn es um das Zusammenleben von Mehrheitskulturen und Minderheitskulturen geht, versteht sich von selbst. Ihre Beantwortung aber gestaltet sich wesentlich

---

<sup>3</sup> Feridun Zaimoğlu: *Dies ist unser Land*. In: Der Spiegel 20.11.2000. S. 72. Die Redewendung „einen Türken bauen“ wird im Deutschen ähnlich wie „getürkt“ verwendet. Sie könnte entstanden sein, weil sich herausstellte, dass der angebliche Schachautomat, den der österreichische Erfinder Wolfgang von Kempelen 1769 baute, und der einen Mann in traditioneller türkischer Kleidung darstellte, von einem Menschen bedient wurde.

<sup>4</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. Horst Turk: *Philologische Grenzgänge. Zum Cultural Turn in der Literatur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. S. 143ff.

schwieriger. Zunächst erscheint es paradox, dass gerade in Zeiten der Globalisierung, der internationalen Zusammenschlüsse und der Migrationsströme der Begriff Identität an Bedeutung gewinnt. Doch bereits auf den zweiten Blick erscheint es verständlich.

Je verwischter und relativer die Grenzen zwischen den Kulturen sind, umso stärker wird die Sehnsucht nach einer klaren Beziehungsstruktur, nach einer Hausordnung, die die Räume im eigenen Haus genau benennt und zuweist. Niemand will als schlechter Gastgeber gelten, oder gar in den Ruf kommen, ungestlich zu sein, aber man möchte schon wissen, wer bei einem ein und ausgeht.<sup>5</sup>

So heißt es in Şenocaks *Zungenentfernungen*. Bei der vorliegenden Arbeit steht die literaturwissenschaftliche Perspektive auf den Bereich der Migration nach Deutschland im Vordergrund – es wird also gefragt, wie Migration und damit verbundene Aspekte verarbeitet werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Migrationsliteratur, exemplarisch repräsentiert durch das Schaffen Emine Sevgi Özdamars und Zafer Şenocaks. Ergänzt wird die Textauswahl durch die Bearbeitung der Migrationsproblematik von Seiten einer türkischen Autorin, die in der Türkei wirkt: Adalet Ağaoğlu *Die zarte Rose meiner Sehnsucht*. In einem Exkurskapitel wird die Online Community *vaybee!* auf die für diese Arbeit relevanten Fragen hin analysiert – wobei auch die Unterschiede realweltlicher und fiktiver Auseinandersetzung mit diesen thematisiert werden.<sup>6</sup> Die Konzentration auf Texte aus dem türkisch-deutschen Bereich erklärt sich zum einen aus dem hohen Anteil kultureller Produktion der größten Minderheit in Deutschland, zum anderen aus der Tatsache, dass Türkeistämmige in deutschen Medien und der Politik am meisten Beachtung finden.

Integration erscheint als Zauberwort, um das Zusammenleben von Mehrheit und Minderheiten zu gestalten. Und unausgesprochen klingt der Begriff ‚Assimilation‘ mit, wenn dieses fällt. Assimilieren bzw. anpassen kann man sich aber nur an feste Strukturen – schwieriger wird es, wenn solche gar nicht vorhanden sind und alles im Fluss ist. So kann man sich nur an eine Kultur anpassen, die gemäß einem als veraltet geltenden Kulturbegriff definiert wurde.

---

<sup>5</sup> Zafer Şenocak: *Zungenentfernungen. Bericht aus der Quarantänestation*. München: Babel, 2001. S. 47.

<sup>6</sup> Auch die Online Community soll hier zunächst als Text verstanden werden, nicht nur aufgrund der überwiegend auf Text basierenden Kommunikationsform, sondern auch im Sinne der ‚Kultur als Text‘. Auch kulturelle Darstellungsformen wie Rituale und Inszenierungen können demzufolge auf ihre spezifische Art und Weise der Kulturdarstellung analysiert werden. Vgl. dazu Doris Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text. Zur anthropologischen Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/Main: Fischer, 1996. S. 9ff.

Wenn es um das ‚Aufgeben der eigenen Identität‘ geht, die im Integrationsprozess auf dem Spiel stehe, gilt dasselbe für den Identitätsbegriff, der hier nur in seiner veralteten Form Anwendung finden kann.<sup>7</sup>

So wie der Tod der Literatur zum wiederholten Male heraufbeschworen wurde, wurde auch der Begriff der Identität bereits zu Grabe getragen – ist aber immer wieder auferstanden und nimmt insbesondere in den von Cultural Studies beeinflussten Arbeiten eine prominente Rolle ein. Es scheint nicht mit ihm zu gehen, also wird er problematisiert, aber es scheint auch nicht ohne ihn zu gehen, somit wird er beibehalten. Dabei bleibt meiner Meinung nach oft unbeachtet, dass der Begriff Identität beibehalten werden muss, weil Individuen sich identifizieren wollen, dass er aber abgelehnt wird, wenn bestimmte Identifikationen oktroyiert werden. Letzteres führt zu einer Integritätsverletzung.

Der Begriff Integrität kann positiv über Merkmale wie Einheitlichkeit, Kohärenz, Autonomie und Souveränität oder ex negativo durch die Verletzung der Integrität, sei es durch die Oktroyierung von Identitäten oder die Diskriminierung aufgrund bestimmter Identitätsmerkmale, bestimmt werden. Deswegen erscheint es mir sinnvoll, mit einem begrifflichen Instrumentarium zu operieren, das sowohl den Begriff der Identität beibehält als auch den der Integrität verwendet. Identität ist immer auch eine (Selbst- und Fremd-)Bestimmungs- und Abgrenzungsinstanz. Integrität dagegen ist stärker auf die Anerkennung bzw. Missachtung der gewählten Selbstzuschreibung im gesellschaftlichen Prozess bezogen. Insofern kann das Begriffspaar auch für die Analyse kollektiver Phänomene verwendet werden, wie sich im Laufe der Analysen zeigen wird.<sup>8</sup>

Dieser Arbeit liegt die These zu Grunde, dass die in den Texten dargestellten Figuren um die Aufrechterhaltung ihrer Integrität bemüht sind – was zum einen durch die Organisation von Teilidentitäten zu einem funktionsfähigen Individuum Ausdruck findet; zum anderen aus dem Bedürfnis gegenseitiger Anerkennung im gesellschaftlichen Zusammenleben resultiert.

Wenn Individuen oder Gruppen aufgrund bestimmter Identitätsmerkmale diskriminiert werden, gewinnt das betreffende Teilmerkmal Priorität in der Selbstorganisation des betroffenen Individuums – Hannah Arendt nach einem

---

<sup>7</sup> Zum Wandel des Identitätskonzepts in Bezug auf Individuen und Kollektive vgl. Bernhard Giesen: *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991. Besonders S. 1-14.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Horst Turk/Andrea Albrecht: *Integrität, Europäische Konstellationen im Medium der Literatur*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. S. 161-167.

„leicht verständlichen Grundsatz“ entsprechend, wonach „man sich immer nur als das wehren kann, als was man angegriffen ist“.<sup>9</sup>

Integrität im Sinne von Unbescholtenheit, wie der Begriff alltagssprachlich Verwendung findet, ist im Rahmen dieser Arbeit insofern relevant, als sich das ‚Schuldigmachen‘ den Verstoß gegen die in einem und von einem Kollektiv anerkannten Werte, Normen und Regeln bedeutet und somit den Ausschluss aus dieser Gemeinschaft. Insofern verbindet der Begriff ‚Integrität‘ Phänomene wie Zugehörigkeit, Identität und Integration, die im Rahmen dieser Arbeit zentrale Kategorien darstellen.

Die ausgewählten Texte werden daraufhin befragt, wie die dargestellten Figuren ihre Integrität herstellen oder bewahren. Dabei wird sich herausstellen, wie relevant die Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven ist. Zentrale Frage ist dann aber, wie die Zugehörigkeit zu mehreren Kollektiven verhandelt wird und damit zusammenhängend wie Teilidentitäten organisiert werden. Darüber hinaus wird gefragt, über welche Symbole die Identifizierung mit einem bestimmten Kollektiv artikuliert wird.

Vergleicht man die Ergebnisse der Forschung zur Migrationsliteratur mit den Migrationstexten, lässt sich ein Missverhältnis erkennen. Während im akademischen Diskurs der Akzent auf Pluralität gelegt, die einheitliche Lebensgeschichte als Konstrukt entlarvt und die Mehrfachzugehörigkeit als Befreiung zelebriert wird, erscheint der literarische Text näher an der Lebenswirklichkeit zu sein, wenn sich darin zeigt, dass ein ‚zersplittertes Ich‘ auch Orientierungsprobleme mit sich bringt. In den letzten Jahren wurden zunehmend die Diversität und Hybridität von Kulturen betont und essenzialisierende Zuschreibungen mit Argwohn betrachtet. Diese Entwicklung, die maßgeblich von Theoretikern wie Edward Said und Homi Bhabha beeinflusst wurde, schlägt sich auch in der Behandlung der deutschsprachigen Literatur von Migranten nieder. Sprach man zu Beginn der Beschäftigung mit Migrationsliteratur noch von „Betroffenheitsliteratur“<sup>10</sup> und verfestigte Oppositionen – bildhaft durch das Sitzen „zwischen den Stühlen“ ausgedrückt<sup>11</sup> – betrachtete man ein paar Jahre später gerade diese Zwischenposition als Raum der Freiheit und Diversität. Auf diesem Stand scheint die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit deutschsprachiger Migrationsliteratur erstarrt zu sein. Dabei wird häufig aus

---

<sup>9</sup> Mit der Identifizierung als Jüdin erkannte Hannah Arendt nach eigenen Aussagen eine „politische Gegenwart“ an, die eine „Zugehörigkeit diktiert“ hatte. Vgl. Hannah Arendt: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. In: Dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. v. Ursula Ludz. München: Piper, 1989. S. 34.

<sup>10</sup> Franco Biondi/Rafik Schami: *Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur*. In Christian Schaffernicht (Hg.): *Zu Hause in der Fremde*. Reinbek: Rowohlt, 1984.

<sup>11</sup> Vgl. Nevfel Cumart: *Ein Schmelztiegel im Flammenmeer*. Frankfurt/Main: Dageyi, 1988. S. 61.

den Augen verloren, dass Hybridität nicht nur eine Befreiung von festen Zuschreibungen, sondern auch einen Zuwachs an Wahlmöglichkeiten bedeutet, mit denen die Romanfiguren umgehen müssen. Dieser Umgang gestaltet sich nicht immer problemlos.

In den frühen 1980er Jahren prägten Franco Biondi und Rafik Schami, selbst Migrationsautoren, den Begriff der „Betroffenheitsliteratur“. Problematisch ist dieser aus heutiger Perspektive, weil er die soziale Stellung der Autoren betont und sie in Opposition zur ‚Aufnahmegesellschaft‘ positioniert. Auch Horst Hamms Blickwinkel ist problematisch, wenn auch zeittypisch: Er liest Migrationstexte als „authentische Literatur“,<sup>12</sup> als Sozialdokumente, und konzentriert sich auf solche Texte, die die Problematik des Gastarbeiterdaseins darstellen. Material findet er dafür in den zahlreichen Anthologien, die in den 1980er Jahren erschienen.<sup>13</sup>

Heidi Rösch ist eine der ersten, die darauf hinweisen, dass sich in der Migrationliteratur eine „multiperspektivische Darstellung verschiedener Bevölkerungsgruppen“ niederschlägt, „die ethnizistische Zuschreibungen ad absurdum führt“.<sup>14</sup> Mittlerweile ist diese Position zum Allgemeingut geworden. Im Laufe der 1990er Jahre gab es einen starken Zuwachs der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Migrationsliteratur. Es entstanden zahlreiche Untersuchungen zu einzelnen Autoren. Als Fazit der meisten Arbeiten ergibt sich: Texte der Migrationliteratur entziehen sich essentialistischen Zuschreibungen und spiegeln eine hybride Mischkultur; oft zeigt sich dies auch auf sprachlicher Ebene.<sup>15</sup>

In Monographien und Beitragssammlungen wird Migrationsliteratur unter verschiedenen Aspekten untersucht; immer wiederkehrende Themen sind

<sup>12</sup> Horst Hamm: *Fremdgegangen – freigeschrieben. Eine Einführung in die deutschsprachige Gastarbeiterliteratur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988. S. 49.

<sup>13</sup> Vgl. Irmgard Ackermann (Hg.): *In zwei Sprachen leben. Berichte, Erzählungen, Gedichte von Ausländern*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983 und Irmgard Ackermann (Hg.): *Türken deutscher Sprache: Berichte, Erzählungen, Gedichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984. Der Fokus liegt bei diesen Anthologien auf Sozialdokumentation, und nicht auf ästhetischer Qualität. Die ästhetische Qualität ist in Hinblick auf die Migrationsliteratur ein wichtiges Thema. Wie jede Minoritätenliteratur stehen Argumente der Exklusion von Minderheiten durch die Hegemonialkultur Argumente der mangelnden literarischen Qualität gegenüber. Diesem Problembereich widmet sich Immacolata Amodeo. Vgl. Immacolata Amodeo: *Die Heimat heißt Babylon. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.

<sup>14</sup> Heidi Rösch: *Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami*. Frankfurt/Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992. S. 211.

<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang oft genannt wird Emine Sevgi Özdamars Werk. Vgl. u.a. Azade Seyhan: *Lost in Translation: Re-Membering the Mother Tongue in Emine Sevgi Özdamar's Das Leben ist eine Karawanserei*. In: *The German Quarterly* 69 (1996). S. 414-426.

Selbst- und Fremdzuschreibung,<sup>16</sup> Authentizität,<sup>17</sup> Stereotypisierung,<sup>18</sup> Hybridität<sup>19</sup> und Identitätsfindung.<sup>20</sup> Allen Untersuchungen gemeinsam ist die Feststellung, dass Migrationsliteratur eine hybride Kultur widerspiegelt. Die Phase der Polarität scheint abgelöst worden zu sein von der der Hybridität, die als Befreiung von stereotypisierenden Zuschreibungen angesehen wird.

Aber eben diese daraus resultierende Freiheit erfordert wiederum eine größere Orientierungskompetenz.<sup>21</sup> Wie Individuen konkret mit der ‚Qual der Wahl‘ von Identifikationsmöglichkeiten umgehen und inwiefern ein Selbstverständnis als ‚hybrid‘ lebbar ist, wurde bisher noch nicht ausdrücklich zum Thema der Migrationsliteraturforschung. An diesem Punkt setzt meine Arbeit an. Wichtig ist mir dabei, nicht auf den Stand der oben beschriebenen ‚Oppositionenverfestigung‘ zurückzufallen. Ich gehe von der Annahme aus, dass Kulturen und Individuen per se hybrid sind. Entscheidend scheint mir aber zu hinterfragen, wie die Auswirkungen einer komplexen, hybriden Welt auf das Selbstverständnis von Figuren literarisch umgesetzt werden bzw. wie sie innerhalb einer transnationalen Online Community verhandelt werden.

Arbeiten, die Migrationliteratur im Kontext um die Debatten um kollektive Identitäten behandeln, stammen meist aus dem angloamerikanischen Raum oder sind von der dortigen Forschungslage beeinflusst.<sup>22</sup> Mit Ausnahme von Bettina Baumgärtels Arbeit *Das perspektivierte Ich* ist mir jedoch keine Arbeit bekannt, die einen theoretisch fundierten Identitätsbegriff verwendet oder erarbeitet. Baumgärtel beanstandet gerade den Mangel an Ansätzen, die „Mo-

---

<sup>16</sup> Vgl. u.a.: Karin Yesilada: *Die geschundene Suleika. Das Eigenbild der Türkin in der deutschsprachigen Literatur türkischer Autorinnen*. In: Mary Howards (Hg.): *Interkulturelle Konfigurationen: zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft* München: iudicum, 1997. S. 95-114.

<sup>17</sup> Vgl. u.a.: Margrit Frölich: *Reinventions of Turkey: Emine Sevgi Özdamar's Life is a Caravanserai*. In: Karen Jankowsky/Caren Lowe (Hgg.): *Other Germanies. Questioning Identity in Women's Literature and Art*. New York: State University of New York Press, 1997. S. 56-73.

<sup>18</sup> Vgl. u.a. Iman Khalil: *Orient-Okzident-Stereotype im Werk arabischer Autoren*. In: Mary Howards (Hg.): *Interkulturelle Konfigurationen: zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft* München: iudicum, 1997. S. 77-94.

<sup>19</sup> Vgl. u.a. Hiltrud Arens: *Kulturelle Hybridität in der deutschsprachigen Minoritätenliteratur der achtziger Jahre*. Tübingen: Stauffenberg, 2000.

<sup>20</sup> Vgl. u.a. Anette Wierschke: *Schreiben als Selbstbehauptung. Kulturkonflikt und Identität in den Werken von Aysel Özakin und Emine Sevgi Özdamar*. Frankfurt/Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1996.

<sup>21</sup> Dies weist Gerhard Schulze auch für Personen mit monokulturellem Hintergrund nach. Vgl. Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Campus, 1992. S. 30.

<sup>22</sup> Vgl. z.B. Azade Seyhan, die den Identitätsbegriff im Kontext von Erinnerung betrachtet. Vgl. Azade Seyhan: *Writing outside the Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2001.



delle von Identität [...] von einem theoretisch ausgearbeiteten Standpunkt her hinterfragen“.<sup>23</sup> Sie selbst bezieht sich auf den symbolischen Interaktionismus nach Mead/Krappmann, der neben anderen Identitätstheorien auch in dieser Arbeit Erwähnung finden wird.<sup>24</sup> Eine Analyse der konkreten Identitätsarbeit, in der Symbole der Identifikation und der Identifikationsprozess systematisch analysiert werden, gibt es jedoch noch nicht. Mit meiner Arbeit möchte ich ein Instrumentarium für solche Untersuchungen liefern – denn die bloße Feststellung, dass Identitäten und Kulturen hybrid sind, so sehr diese auch der Wahrheit entspricht, wird den Texten nicht gerecht.

Mein Erkenntnisinteresse zielt somit u.a. auf die Verhandlung von (möglicherweise auch in Konflikt zueinander stehenden) Teilidentitäten und deren Integration zu einem Selbstbild. Deswegen empfiehlt es sich meiner Meinung nach, sowohl den Ansatz des symbolischen Interaktionismus, als auch aktuellere theoretische Positionen um den Begriff der Integrität zu erweitern.

Stuart Hall beispielsweise baut auf den sozialwissenschaftlich beeinflussten Identitätstheorien auf. Im Gegensatz zu diesen negiert er allerdings die Möglichkeit einer einheitlichen, statischen Identität. Beide Vorstellungen haben Vor- und Nachteile. Deswegen erscheint die Entwicklung eines Ansatzes, der die Vorteile hervorhebt und die Nachteile vermeidet, wie Andreas Reckwitz es fordert, viel versprechend:

Die neueren Identitätsanalysen müssen offenbar nicht nur dem Risiko des kulturalistischen Essentialismus, sondern genau umgekehrt auch dem Bild eines hyperflexiblen, seine Identitäten auswechselnden Subjekts entgehen, das den Boden der Alltagspraktiken zu verlassen scheint. [...] Von einem tragfähigen heuristischen Rahmen zur Analyse personaler und kollektiver Identitäten, das heißt, der Untersuchung der Entwicklung, Reproduktion und Veränderung von Mustern des individuellen und kollektiven Selbstverstehens in der Handlungspraxis, wäre es zu erwarten, dass er gewissermaßen die Vorzüge von Hermeneutik und Poststrukturalismus kombiniert und deren komplementäre Nachteile vermeidet, somit die historische und kollektive

---

<sup>23</sup> Bettina Baumgärtel: *Identitätsbalance in der Fremde*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. S. 57.

<sup>24</sup> Die Theorie des symbolischen Interaktionismus verwendet auch Zielke-Nadkarni: Andrea Zielke-Nadkarni: *Frauenfiguren in den Erzählungen türkischer Autorinnen. Identität und Handlungs(spiel)räume*. Pöf-fenweiler: Centauris-Verlagsgesellschaft, 1996.

Kontinuität der Bedeutungshorizonte sozialer Praktiken wie auch deren Fragilität, Mehrdeutigkeit und ständige Neukonstruktion berücksichtigt.<sup>25</sup>

Die skizzierte Problemlage lässt sich in jedem Kapitel dieser Arbeit auf andere Art und Weise veranschaulichen. Doch stets geht es um das Verhältnis von Kollektiven (Mehrheiten sowie Minderheiten) zueinander und um die Mehrfachzugehörigkeit von Individuen zu Kollektiven und den Umgang mit dieser. Die Fragmentierung der Gesellschaft und der persönlichen Lebenswelt hat eine intensive Beschäftigung verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen nach sich gezogen, vor allem die Psychologie, Soziologie und Kulturwissenschaft haben sich mit dem Phänomen individueller und kollektiver Identitäten auseinandergesetzt. Deswegen kommen in dieser Arbeit auch verschiedene Ansätze zum Tragen, die auf unterschiedliche Art und Weise das hier anzuwendende Integritätskonzept zu entwickeln helfen.

Gemeinsam ist allen hier zugrunde gelegten Theorien die Annahme, dass Identität sich im gesellschaftlichen Prozess ausbildet. Während beispielsweise Erikson davon ausgeht, dass dieser Prozess mit der Adoleszenz zum Abschluss käme, wird er bereits bei Krappmann als ständig zu leistender Prozess angesehen. Insbesondere Said weist auf den Identifizierungsmechanismus durch Abgrenzung hin. Beeinflusst durch dessen Arbeit, strebt Bhabha von dieser Darstellung der Dichotomien weg und betont die undifferenzierbar verwobenen Gemeinsamkeiten von Kulturen. Suids und Bhabhas Positionen eignen sich deshalb als Analyseansatz für Phänomene der (kulturellen) Essenzialisierung bzw. Hybridisierung. Mead und Krappmann geht es mehr um die Einheit eines Individuums. Dagegen richten Hall und Giddens den Fokus auf die fragmentartige, uneinheitliche Identität, die künstlich durch Selbsterzählungen („narratives of the self“) bzw. Lebenspläne („trajectories of the self“) zusammengehalten wird.

Die intensive Beschäftigung mit der Migrationsliteratur hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass Hybridität in Bezug auf diese zwar propagiert wird, die Texte selbst ihre Figuren aber durchaus mit der Kategorie Identität ‚kämpfen‘ lassen. Deswegen ist es unerlässlich, auf Identität als theoretisches Konzept einzugehen, bevor in Abgrenzung bzw. Ergänzung zu diesem das Konzept der Integrität näher erläutert wird.

Aus Gründen der Lesbarkeit ist die Arbeit in einen Theorie- und einen Analyseteil gegliedert, wobei an relevanten Punkten jeweils auf die entsprechenden

---

<sup>25</sup> Vgl. Andreas Reckwitz: *Der Identitätsdiskurs. Zum Bedeutungswandel einer sozialwissenschaftlichen Semantik*. In: Werner Rammert/Gunther Knauth/Florian Altenhöner (Hgg.): *Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001. S. 21-38. S. 35.

Theorien verwiesen wird. Diese Trennung soll es dem Leser ermöglichen, sich detailliert mit den Theorien auseinanderzusetzen, die im Analyseteil Anwendung finden. Gleichzeitig soll dadurch verhindert werden, dass die Analysen von langen Theorieexkursen unterbrochen werden.

Alle Teilbereiche dieser Arbeit setzen sich – in unterschiedlicher Akzentuierung – mit dem Zusammenhang zwischen Integration, Identität und Integrität auseinander.

Zunächst soll in Kapitel 1 kurz die öffentliche Diskussion um Zuwanderung nach Deutschland und Integration aufgegriffen werden, um die sozio-politische Ausgangslage und politische Relevanz dieser vornehmlich literaturwissenschaftlichen Arbeit darzulegen.

Darauf folgt in Kapitel 2 eine Darstellung aus literatursoziologischer Sicht, in der das Spannungsverhältnis zwischen Minderheiten- und Mehrheitsliteraturen im Vordergrund steht.

Nach der Darlegung theoretischer Positionen, die Aspekte der Identitätsschaffung und -organisation ebenso umfassen wie Essenzialisierung und Hybridität sowie Konzepte von Identitätswahl und narrativer Identität, wird in Kapitel 3 das Konzept der Identitätsarbeit eingeführt. Demnach identifizieren sich Individuen über bestimmte Symbole, die im Rahmen dieser Arbeit ‚Zugehörigkeitssymbole‘ genannt werden, mit bestimmten Kollektiven. Anhand dieser Zugehörigkeitssymbole sind die Analysekapitel strukturiert.

Als Zugehörigkeitssymbole fungieren in der *Gefährlichen Verwandtschaft* von Zafer Şenocak (Kapitel 4) die geschichtlichen Ereignisse ‚Mauerfall‘ und ‚Armenierdeportationen‘. Durch diese beiden Ereignisse wird der Protagonist Sascha Muhteschem dazu angeregt, sich mit Fragen der Übertragbarkeit von Schuld auf die Folgegenerationen auseinanderzusetzen und negativer Nationalismus erscheint als neues Zugehörigkeitssymbol, das eine wichtige Rolle beim Umgang mit Identität und Integrität spielt.<sup>26</sup>

Auch in Emine Sevgi Özdamars *Das Leben ist eine Karawanserei* (Kapitel 6) steht ein geschichtliches Ereignis, der türkische Befreiungskampf, im Mittelpunkt von Integritätsverhandlungen. Diese werden nicht nur narrativ oder diskursiv, sondern auch auf sprachlicher Ebene ausgetragen. Das organisierende Zugehörigkeitssymbol ist in Özdamars Werk das Theater.

In *Die zarte Rose meiner Sehnsucht* von Adalet Ağaoğlu (Kapitel 6) identifiziert sich der Gastarbeiter Bayram Ünal über seinen honiggelben Mercedes und sucht nach Anerkennung in seinem Heimatland, die ihm als ‚Deutschländer‘ jedoch verwehrt bleibt – was Folgen für seine persönliche Integrität hat.

---

<sup>26</sup> Zum Begriff des negativen Nationalismus vgl. Aleida Assmann/Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999. S. 66. Vgl. dazu auch S. 95. dieser Arbeit.

In der türkisch-deutschen Online-Community *vaybee!* (Kapitel 7) geht es um die Möglichkeiten des Mediums Internet in Bezug auf Identitäts- und Integritätsverhandlungen. Anhand des Forums ‚Integration‘ wird untersucht, welche Zugehörigkeitssymbole in diesem Rahmen eine Rolle spielen. Dabei geht es auch um die Frage, ob das Internet zu einem neuen Ort werden kann, über den Zugehörigkeit definiert wird.

## 1. Multikulturelles Deutschland? – Die Debatten um Integration<sup>27</sup>

Im April 1997 proklamierte der *Spiegel* unter dem Titel *Gefährlich fremd* das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft in Deutschland.<sup>28</sup> Die Reaktionen auf den Artikel waren vielfältig. Andrea Böhm beschrieb z.B. in der *tageszeitung*, wie sie am Zeitungskiosk den Spiegeltitel neben einer Ausgabe der *Newsweek* erblickte, die der Titel *Germany – a nation of immigrants* schmückte.<sup>29</sup> Während man in den USA über den Multikulturalismus in Deutschland positiv zu denken schien, wurde er zeitgleich in Deutschland für gescheitert erklärt. Wenige Jahre später entspann sich die Debatte um Zuwanderung in Deutschland. Johannes Rau mahnte in seiner Berliner Rede im Jahre 2000 zu friedli-

---

<sup>27</sup> Den Zugang zu vielen der hier zitierten Artikel verdanke ich Deniz Göktürk. Gemeinsam mit Anton Kaes arbeitet sie an der UC Berkeley an einem Projekt zum Themenfeld ‚multikulturelles Deutschland‘. Vgl. <http://german.berkeley.edu/mg/Contact.htm>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>28</sup> Der Spiegel, 14. 04.1997.

<sup>29</sup> Vgl. Andrea Böhm: *Die Mühen der Ebene*. In: die tageszeitung, 19.04.1997. Vgl. dazu Fatma Sarigöz: *Die multikulturelle Gesellschaft im Spiegel der Medien*. In: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hgg.): *Medien und multikulturelle Gesellschaft*. Opladen: Leske und Budrich, 1999. S. 9-28. S. 16f. In ihrem Beitrag geht Sarigöz ausführlich auf die Medienreaktionen auf den Spiegeltitel ein.

chem Zusammenleben von Mehrheits- und Minderheitenkulturen. „Zuwanderung, Einwanderung, Flüchtlingskontingente, Zuzugsbegrenzung, Integration, Green-Card, Asyl, Abschiebung, Rückführung“, so Rau, bestimmten seit langem die „politische Diskussion“.<sup>30</sup>

Viel wird insbesondere über das Schlagwort Integration diskutiert: und dies in allen politischen Lagern und mit unterschiedlichen Nuancen. Auch Rau betont in seiner Rede:

Zunächst ist eine schlichte Tatsache anzuerkennen: Dass Menschen unterschiedlicher Herkunft und Kultur in unserem Land zusammenleben, wird sich nicht mehr ändern. Integration ist daher die Aufgabe, die wir gemeinsam anpacken müssen, wenn wir das Zusammenleben erfolgreich und friedlich gestalten wollen.<sup>31</sup>

Augenfällig wird, dass Deutschlands Status als Einwanderungsland nicht mehr zur Diskussion steht. Das ist bei den lang anhaltenden Debatten um dieses Themengebiet durchaus ein Fortschritt – auch wenn die Wende in diesem Diskurs stagnierenden Geburtenraten zuzuschreiben ist. Wie die Studie der Zuwanderungskommission beweist, muss Deutschland zur langfristigen Wahrung seiner Integrität, insbesondere in demographischem und ökonomischem Sinn, Zuwanderer aufnehmen.<sup>32</sup> Probleme stellen sich bei der Forderung nach qualifizierten Zuwanderern. Im Zuge der Green-Card-Debatte stellte sich heraus, dass indische Computerexperten ein Leben in den USA einem Leben in Deutschland vorziehen.<sup>33</sup> Der neu ins Amt getretene Innenminister Otto Schily meinte noch 1998, dass „die Belastungsgrenze der Bundesrepublik“ durch Zuwanderer überschritten sei.<sup>34</sup> Bevölkerungsexperten schätzten die Situation anders ein.<sup>35</sup> Bevölkerungswissenschaftler Rainer Münz, der später vom ‚bekehrten‘ Innenminister als Experte in der Zuwanderungskommission eingesetzt wurde, sieht die Tatsache, dass Deutschland ein Zuwanderungsland ist, noch nicht im Bewusstsein der Bundesbürger verankert:

---

<sup>30</sup> Vgl. Johannes Rau: „*Berliner Rede*“ *im Haus der Kulturen der Welt*. In: Johannes Rau (Hg.): Bundespräsident Johannes Rau. Reden und Interviews. Bd. 1.2 (1. Januar – 30. Juni 2000). Berlin: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 2000. S. 251-270. S. 251.

<sup>31</sup> Rau: „*Berliner Rede*“ *im Haus der Kulturen der Welt*. S. 253.

<sup>32</sup> Vgl. Kommissionsbericht auf <http://www.zuwanderung.de>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>33</sup> Vgl. zu dieser Debatte: Manika Mehta: *Anti-Indian German Leader Changes Stance on Immigration*. In: *India Abroad*, 27.10.2000.

<sup>34</sup> Vgl. *Jenseits von Schuld und Sühne* In: *Der Spiegel*, Dossier: 23.11.1998.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Alexander Jungkurz: *Deutschland – bald nur ein Altersheim? Experten empfehlen im Gegensatz zu Otto Schily die gezielte, geregelte Zuwanderung*. In: *Nürnberger Nachrichten*, 25.11.1998.

Zwölf Prozent der hier lebenden Menschen sind im Ausland zur Welt gekommen. Im klassischen Einwanderungsland USA sind nur neun Prozent der Bevölkerung im Ausland geboren. Aber das Bewusstsein in Deutschland stimmt mit dieser Realität noch nicht überein. In unserer Gesellschaft dominiert die Vorstellung: Zuwanderung ist die Ausnahme und Sesshaftigkeit der Normalfall.<sup>36</sup>

Heiner Geißler hingegen hat bereits 1991 die Frage, ob Deutschland ein Einwanderungsland sei, positiv beantwortet.<sup>37</sup> Wichtiger als über diese Tatsache zu diskutieren, sei es, Regeln für ein Zusammenleben zu formulieren.<sup>38</sup> Was solche Regeln angeht, ist eine Positionierung bezüglich der Wahrung von Integritäten unerlässlich. Umso erstaunlicher ist es, dass der Begriff ‚Integrität‘ in öffentlichen Debatten nie fällt, obwohl Konflikte gerade dann aufkommen, wenn konfligierende Integritätsstandards von Mehrheitsgesellschaft, Minderheiten und Individuen bestehen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist der so genannte Kopftuchstreit.<sup>39</sup>

Integration wird zu einem Problem, weil es Interessenskonflikte gibt, die durch die Zugehörigkeit von Individuen zu verschiedenen Gruppen entstehen. So kommt es auf individueller wie auch auf kollektiver Ebene zu Integritätskonflikten. Sowohl Individuen als auch Kollektive brauchen die gelungene Integration von Teilidentitäten bzw. von Subgruppen, um ihre Integrität wahren zu können.

Die Konzepte des Kommunitarismus und des Universalismus bieten gegensätzliche Angebote zur Regelung der vorliegenden Konflikte. Während im Universalismus die rechtsstaatliche Ordnung ohne Rücksicht auf die kollektiven Lebensweisen von Minderheiten als Basis für das Zusammenleben gilt, wird im Kommunitarismus die Wahrung von Minderheitenrechten gegenüber den Rechten einzelner bejaht.<sup>40</sup> In beiden Fällen muss der Staats- oder Gesell-

---

<sup>36</sup> Rainer Münz: ‚Wir müssen uns öffnen. In: Die Zeit, 12.07.2001.

<sup>37</sup> Heiner Geißler: *Deutschland – ein Einwanderungsland?* In: Daniel Cohn-Bendit (Hg.): *Einwanderbares Deutschland oder Vertreibung aus dem Wohlstandsparadies*. Frankfurt/Main: Horizonte, 1991. S. 9-23.

<sup>38</sup> Heiner Geißler: *Multikulturelle Gesellschaft: Ja!* In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hgg.): *Miteinander – was sonst? Multikulturelle Gesellschaft im Brennpunkt Köln*: Böhlau, 1990. S. 57-59. S. 57.

<sup>39</sup> Dokumentiert und problematisiert ist dieser Fall ausführlich bei Carolin Emcke: *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*. Frankfurt/Main, New York: Campus, 2000. S. 280-285. Nachdem der Fall Fereshda Ludin vom Bundesverfassungsgericht verhandelt wurde, hat er neue Debatten nach sich gezogen. Vgl. dazu u.a. Martin Klingst: *Feige Richter. Karlsruhe hat sich gedrückt – und den Streit um das Kopftuch in der Schule an die Parlamente zurückgereicht*. In: Die Zeit, 25.09.2003.

<sup>40</sup> Vgl. dazu allgemein Emcke: *Kollektive Identitäten*.

schaftskörper handlungsfähig bleiben und in diesem Sinne seine politische bzw. seine ökonomische Integrität wahren. Dies kann konservative Stimmen in der Forderung unterstützen, Zuwanderung zu stoppen, denn ein Zerfallen der Gesellschaft in Subkulturen vermindert den Zusammenhalt. Dieses Argument wird unterstützt durch als unintegrierbar stilisierte Ausländer<sup>41</sup> – wenn allerdings die ökonomische Integrität Deutschlands ohne Zuwanderer nicht gewährleistet werden kann, wie es die Zuwanderungs-Kommission propagiert, widerspricht dies den Integritätsstandards konservativer Politiker. Jürgen Habermas gilt als Vertreter des „Verfassungspatriotismus“. Damit ist die Orientierung an Grundsätzen und Werten der Verfassung als Grundwerte eines Kollektivs gemeint. Jeder, der diese Gesetze akzeptiert und einhält, gehört somit zu dem Kollektiv.<sup>42</sup>

Die Forderung nach Integration setzt voraus, dass es eine kulturelle Einheit gibt, in die sich Einzelne integrieren können. An diesem Punkt setzen Ideen von einer „Leitkultur“ an. Den Begriff „Leitkultur“, der „reflexartige Empörung“ verursachte,<sup>43</sup> prägte Friedrich Merz:

Einwanderung und Integration können auf Dauer nur Erfolg haben, wenn sie die breite Zustimmung der Bevölkerung finden. Dazu gehört, dass Integrationsfähigkeit auf beiden Seiten besteht: Das Aufnahmeland muss tolerant und offen sein, Zuwanderer, die auf Zeit oder auf Dauer bei uns leben wollen, müssen ihrerseits bereit sein, die Re-

---

<sup>41</sup> Vgl. hierzu das Eingangszitat zur Einleitung dieser Arbeit: „Wenn Politiker über Integration reden, dann bauen sie sich erstmal einen Türken“. Zaimoglu: *Dies ist unser Land*. S. 72. Zur Stilisierung von Migranten zu ‚ethnischen Minderheiten‘ vgl. auch Frank-Olaf Radtke: *The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in so-called Multi-Cultural Society: The case of Germany*. In: John Rex and Beatrice Drury (Hgg.): *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*. Avebury: Aldershot, 1994. S. 30-37.

<sup>42</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Multiculturalism and the Liberal State*. In: *Stanford Law Review* 47 (1995). S. 849-855. Vgl. auch Jürgen Habermas: *Grenzen des Neohistorismus*. In: Ders.: *Kleine politische Schriften VII*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. S. 149-156. 152. Vgl. dazu auch Aleida Assmann/Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999. S. 67. Auch Cem Özdemir, türkischer Abstammung, fordert Integration. Allerdings dürfe nicht erwartet werden, dass Migranten sich selbst organisieren. Nach niederländischem Vorbild sollten Sprach- und Integrationskurse angeboten werden. Vgl. Cem Özdemir: *Sprache und Integration*. In: *Die Welt*, 3.12.1999.

<sup>43</sup> Vgl.: „Die Formulierung hat reflexartig Empörung ebenso ausgelöst wie breite Zustimmung. Nachdenklich macht besonders der Hinweis, die Kritik sei deshalb richtig und verständlich, weil es – möglicherweise wegen einer seit Jahren versäumten Debatte um Wertmaßstäbe und einen allgemeinen gesellschaftlichen Minimalkonsens – gar keine allgemein akzeptierte Definition dessen mehr gibt, was wir unter unserer Kultur verstehen, ja, eine Begrenzung gebe es nur noch durch die Gesetze, nicht mehr durch einen gemeinsamen, wertorientierten gesellschaftlichen Konsens.“ Vgl. Friedrich Merz: *Einwanderung und Identität*. In: *Die Welt*, 25.10.2000.



geln des Zusammenlebens in Deutschland zu respektieren. Ich habe diese Regeln als die „freiheitliche deutsche Leitkultur“ bezeichnet.<sup>44</sup>

Moshe Zimmermann nach ist „Leitkultur“ ein neuer Begriff, der gut dazu geeignet sei, Emotionen aufzuwirbeln. Problematisch sei er, weil viele ihn mit einem herablassenden Blick auf andere Kulturen verwenden könnten, auch wenn das nicht die Absicht der Politiker gewesen sei.<sup>45</sup> Eine Kompensation für den durch Emigration entstandenen Verlust deutscher Kultur in den 30er Jahren soll demnach durch aktuelle Immigration stattfinden und nicht durch die Proklamation einer nationalen deutschen Leitkultur.<sup>46</sup> Gerade wegen Deutschlands Geschichte nimmt das Ausland kritischen Anteil an der Leitkulturdebatte. In der *Washington Post* sprach Peter Finn sinnträchtig von Deutschlands „haunted past“. Dabei nimmt er auch Bezug auf die Äußerung von Laurenz Meyer („Ich bin stolz, ein Deutscher zu sein“), die dieser in Zusammenhang mit dem Thema Leitkultur artikuliert hatte:

Germany's never-ending struggle with its soul reached a new plateau this week when a leading opposition figure dared to say: “Ich bin stolz, Deutscher zu sein.” “I’m proud to be a German.” Unremarkable most anywhere else. But in history-haunted Germany, even the simplest expression of patriotism elicits a cold shiver in some quarters.<sup>47</sup>

In den *Arbeitsgrundlagen für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands* wurde der von Friedrich Merz lancierte Begriff bereits zum Parteiprogramm. „Multikulturalismus und Parallelgesellschaften“ seien kein Modell für die Zukunft, heißt es dort.<sup>48</sup> Darauf kontert Joachim Sartorius in seinem Artikel *Leidkultur, Light-Kultur und Leitkultur*: “[...] als ob wir nicht alle bereits parallele Identitäten hätten! [...]“<sup>49</sup> In der Berliner Rede 2000 von Bundespräsident Rau

---

<sup>44</sup> Vgl. Merz: *Einwanderung und Identität*.

<sup>45</sup> Vgl. Moshe Zimmermann: *Das Wortspiel ist aus: Mehr Einwanderung, weniger Leitkultur*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 18.11.2000.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Peter Finn: *Debate over a 'Defining Culture' Roils Germany*. In: *Washington Post* (Foreign Service), 2.11.2000.

<sup>48</sup> *Arbeitsgrundlagen für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands*. Abschnitt IV. 06.11.2000. [http://www.cdu.de/doc/pdfc/1100\\_arbeitsgrundlage.pdf](http://www.cdu.de/doc/pdfc/1100_arbeitsgrundlage.pdf). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>49</sup> Joachim Sartorius: *Leidkultur, Light-Kultur und Leitkultur*. In: *Frankfurter Rundschau*, 21.11.2000.

war von diesen allerdings nicht zu hören. Eher lässt sich eine Rhetorik festzumachen, die Identitäten polarisiert.

Nach diesem kurzen Überblick über verschiedene Positionen innerhalb der Debatten um Zuwanderung soll anhand der *Berliner Rede (2000)* von Bundespräsident Johannes Rau etwas detaillierter aufgezeigt werden, wie dort das Zusammenleben von Mehrheiten und Minderheiten imaginiert wird. Johannes Rau fordert politische Führungskräfte zu „Selbstdisziplin und Fingerspitzengefühl“ auf.<sup>50</sup> Integration sei nicht nur für Einwanderer, sondern auch für Deutsche anstrengend. „Welche Anforderungen müssen wir an uns selber stellen?“, fragt er.<sup>51</sup> Wie oben bereits zitiert, sei Integration die Aufgabe, die gemeinsam angegangen werden müsse.

Allerdings erscheint dies im Gesamtkontext der Rede nicht wie eine wechselseitige Integration im Sinne einer wechselseitigen Anpassung, sondern als Forderung nach einseitiger Anpassung der Einwanderer und nach Geduld seitens Deutscher, was auf einen gewissen Überlegenheitsduktus schließen lässt:

Integration braucht langen Atem und Geduld. Sie braucht die Offenheit der angestammten Bevölkerung. Noch mehr braucht sie aber – und das gilt heute besonders – die Bereitschaft und die Anstrengung der neu Dazukommenden – die Bereitschaft, nicht nur dazu zu kommen, sondern auch dazu gehören zu wollen.<sup>52</sup>

Es ist eine hierarchische, asymmetrische Struktur zu erkennen, in der letztlich von den Einwanderern Anpassung an das Gastland erwartet wird.<sup>53</sup> Aus der Perspektive eines nationalstaatlichen Denkens ist das nicht verwunderlich, wenn die Wahrung der politischen Handlungsfähigkeit das Hauptanliegen ist. Menschenrechtlich kann es so jedoch zu Integritätsverletzungen kommen. Rau betont in seiner Rede auch die Wichtigkeit der Funktionsfähigkeit der Bundesrepublik und damit ihre Integrität:

---

<sup>50</sup> Rau: „*Berliner Rede*“ *im Haus der Kulturen der Welt*. S. 259.

<sup>51</sup> Ebd. S. 252.

<sup>52</sup> Ebd. S. 256.

<sup>53</sup> Die Ablehnung der doppelten Staatsbürgerschaft, bestätigt die Forderung nach einseitiger Anpassung. Zur Debatte um die doppelte Staatsbürgerschaft vgl. Irina Wiesner, die mit gewagten Thesen (so z.B. die These, Türken würden von türkischen Medien manipuliert und ihr Wahlrecht in Deutschland gegen Deutschlands Interessen nutzen) gegen eine doppelte Staatsbürgerschaft argumentiert und Franco Foracis Antwort darauf. Irina Wiesner: *Konservativ und manipuliert*. In: die tageszeitung, 15.10.1994; Franco Foraci: *Dreigliedriges Hetzarsenal*. In: die tageszeitung, 29.10.1994. Für eine theoretische Auseinandersetzung zum Themengebiet Staatsbürgerschaft vgl. Yasemin Nuhoğlu Soysal: *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago, 1994.

Eine Gesellschaft, die in Fragmente zerfällt, kann keine wirklich demokratische Gesellschaft sein. Demokratie bedeutet ja auch, dass Minderheiten Mehrheitsentscheidungen akzeptieren, ja innerlich bejahen. Das setzt voraus, dass Mehrheit und Minderheit, jenseits aller tagespolitischen Konflikte und Kontroversen, gemeinsame Grundvorstellungen teilen. Dann können sie Wir-Gefühl entwickeln, das beide bindet und verbindet.<sup>54</sup>

Auf die Frage: „Was dürfen und müssen wir von denen verlangen, die auf Dauer in Deutschland leben und arbeiten wollen?“, gibt er unter anderem folgende Antwort:

Wer zu *uns* nach Deutschland kommt, der muss die demokratisch festgelegten Regeln akzeptieren. Sie sind Grundlage *unseres* Zusammenlebens. Diese Regeln sind auf Integration angelegt und nicht auf Ausgrenzung. Sie bieten genügend Raum für kulturelle Vielfalt. Sie sichern die Freiheit des Glaubens und die Rechte von Minderheiten. Diese Regeln setzen aber auch Grenzen, die niemand unter Hinweis auf seine Herkunft oder seine religiöse Überzeugung außer Kraft setzen darf. [Meine Hervorhebung; Y.D.]

Obwohl Rau aussagt, dass eine demokratische Gesellschaft den Gegensatz zwischen „wir hier“ und „die da“ auf Dauer nicht verträge,<sup>55</sup> dichotomisiert er in seiner Rede selbst. Wenn Rau von „wir“ spricht,<sup>56</sup> meint er damit Deut-

---

<sup>54</sup> Rau: „Berliner Rede“ *im Haus der Kulturen der Welt*. S. 261.

<sup>55</sup> Vgl. ebd. S. 261.

<sup>56</sup> Vgl.: „*Wir* müssen die Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen, wenn *wir* sie erfolgreich gestalten wollen – ohne Angst und ohne Träumereien. Gelungene Integration ist in *unserem* eigenen, vitalen Interesse. Sie mobilisiert Kräfte, die wir für eine gute Zukunft brauchen: Bestimmen wir klar *unsere* Interessen und Ziele. Entscheiden *wir*, wie *wir* Integration gestalten wollen. Legen *wir* realistische Ziele fest.“ [Meine Hervorhebung; Y.D.] Ebd. S. 269.

sche.<sup>57</sup> Das wird besonders akzentuiert, wenn er „ausländische Mitbürgerinnen und Mitbürger“ plötzlich persönlich auffordert, sich gesellschaftlich zu engagieren:

Beteiligen Sie sich am gesellschaftlichen Leben – in den Stadtteilen und den Schulen, in Gewerkschaften oder in Sportvereinen. [...] Mein dringender Appell ist: Lernen Sie Deutsch! Wenn wir miteinander leben, müssen wir einander verstehen. Wer in Deutschland aufwächst oder neu zu uns kommt, muss Deutsch sprechen und verstehen.<sup>58</sup>

Laviziano et al sehen in den Forderungen des Einwanderungslandes die Aberkennung jeglicher Handlungs- und Gestaltungsfähigkeit von Zugewanderten. Es werde vergessen, dass die Neugestaltung des Einwanderungsgesetzes auch auf die Initiative und das Engagement von Migrantenorganisationen zurückgehe.<sup>59</sup>

Einerseits weckt Rau Mitgefühl und Verständnis für die Lage von Einwanderern, indem er auf individuelle Schicksale eingeht oder darauf hinweist, dass auch Deutsche sich in der Vergangenheit in ähnlichen Situationen befunden haben.<sup>60</sup> Andererseits bringt er auch denjenigen Verständnis entgegen, die sich in bestimmten Situationen von Ausländern bedroht fühlen.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Diese Beobachtung teilen Laviziano et al: „Nach der Lektüre des Titels („Gemeinsam in Deutschland leben“) und in Kenntnis der expliziten Intention der Rede könnte man voraussetzen, dass dieses ‚wir‘ tatsächlich als gemeinsames gemeint ist, welches ‚Deutsche‘ und ‚Ausländer‘ einschließt, sich also an die gesamte Bevölkerung in Deutschland richtet. Das ist aber nicht der Fall. ‚Wir‘ (bzw. davon abgeleitete Pronomina wie ‚uns‘ oder ‚unser‘) ist eines der häufigsten Wörter in Raus Rede. In der ganz überwiegenden Zahl der Fälle meint dieses ‚wir‘ aber lediglich die ‚Deutschen‘ und setzt sie damit den ‚Ausländern‘ entgegen.“ A. Laviziano/C. Mein/M. Sökefeld: „*To be German or not to be...*“ Zur „Berliner Rede“ des Bundespräsidenten Johannes Rau. In: *EthnoScripts* 1 (2001). S. 39-53. S. 46.

<sup>58</sup> Dazu kommentieren Laviziano et al: „Fraglich bleibt auch, wie realistisch eine Integrationsforderung ist, wenn selbst die Kinder und Kindeskiner von Migranten, die hier aufgewachsen sind und einen deutschen Pass besitzen, weiterhin als „nicht-deutschstämmige Jugendliche“ (X) oder „junge Ausländer“ (XI) klassifiziert werden. Deutsch zu werden scheint schwieriger, als Raus Aufruf zur Integration („Lernen Sie deutsch!“ – XIV) erwarten lässt.“ Ebd. S. 50.

<sup>59</sup> Ebd. S. 47.

<sup>60</sup> Vgl.: „Am Beginn aller Diskussionen muss klar sein: „Die“ Ausländer gibt es nicht. Es geht immer um einzelne Menschen: Um Menschen mit ihren individuellen Wurzeln: ob als Arbeitssuchende aus Anatolien, ob als Spätaussiedler aus einem kleinen Dorf im Herzen von Kasachstan, ob auf der Flucht vor Verfolgung und Folter im Sudan, ob als Vertriebene aus den zerstörten Städten und Dörfern des Kosovo.“ Rau: „*Berliner Rede*“ *im Haus der Kulturen der Welt*. S. 254. Vgl. auch „Und wie wurden unsere Landsleute aufgenommen, die in die Fremde gegangen sind? Deutschland war in seiner Geschichte nicht nur ein Einwanderungsland. Armut und Not, aber auch Abenteuerlust und Unternehmungsgeist haben in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts viele unserer Vorfahren nach Kanada und Amerika geführt – Jahr für Jahr die Einwohnerzahl einer Großstadt. Auch

Auf „ausgrenzende Diskurselemente“ in Raus Rede machen auch Laviziano et al aufmerksam.<sup>62</sup> Sie kritisieren, dass Rau traditionelle Vorstellungen nationaler Identität als kulturelle Einheit reproduziere und Wahrnehmungs- und Redeweisen bestätige, die man als rassistisch bezeichnen könne.<sup>63</sup> Somit bleibt für Laviziano et al die Frage, „ob das ‚Problem‘ des Zusammenlebens [...] im Sinne einer [...] ‚Integration‘ überhaupt gelöst werden kann, solange es unter der Prämisse der binären Ordnung artikuliert wird [...].“ Sie befürchten, dass der „an der binären Logik ausgerichtete Diskurs“ diejenigen ausschließe, „die doch vorgeblich ‚integriert‘ werden sollen“.<sup>64</sup> Bestätigt wird diese Beobachtung dadurch, dass innerhalb der Rede von Rau, die auf gegenseitiges Verständnis plädiert, stark polarisiert wird. So wie Habermas und Derrida die Besinnung auf eine gemeinsame europäische Identität forderten, um ein politisches Gegengewicht zu den USA auf die Waage zu bringen,<sup>65</sup> sieht Rau in der Besinnung auf die „eigene Identität“ eine Chance zur besseren Integration von „Neuankömmlingen“.

Als Integritätsstandards lassen sich in den Debatten als Mindestanforderung Sprache und das Beachten der in Deutschland geltenden Gesetze nennen. Aus konservativen Kreisen kommt der Aspekt der Religion hinzu. In den in Deutschland geführten öffentlichen Debatten wird eine entschiedene Anpassung der Minderheiten an die Mehrheitsgesellschaft gefordert.

Ob dies langfristig die politische, ökonomische und demographische Integrität Deutschlands gewährleisten wird, oder ob es ein Zeichen für ein Festhalten am

---

Deutsche waren einmal Wirtschaftsflüchtlinge. Auch Deutsche sind vor politischer Verfolgung geflohen. Auch Deutsche haben zum Aufbau anderer Länder beigetragen.“ Ebd. S. 255f.

<sup>61</sup> Vgl.: „Im klimatisierten Auto multikulturelle Radioprogramme zu genießen, ist eine Sache. In der U-Bahn oder im Bus umgeben zu sein von Menschen, deren Sprache man nicht versteht, das ist eine ganz andere. Ich kann Eltern verstehen, die um die Bildungschancen ihrer Kinder fürchten, wenn der Ausländeranteil an der Schule sehr hoch ist. Ich kenne das aus eigener Erfahrung. Ich kann auch verstehen, wenn überdurchschnittlich hohe Kriminalität junger Ausländer und Aussiedler vielen Menschen Angst macht. Ich kann verstehen, wenn nicht nur Mädchen und junge Frauen Angst vor Anmache oder Einschüchterung durch Cliques von ausländischen Jugendlichen haben. Ebd. S. 258.

<sup>62</sup> Laviziano/Mein/Sökefeld: „*To be German or not to be...*“ S. 41.

<sup>63</sup> Vgl.: „Wiederholt bezeichnet er [Rau; Y.D.] „die Ausländer“ mit Hinweis auf ihre ‚kulturelle Differenz‘ als Quelle von „Sorgen“, „Schwierigkeiten“ und „Problemen“. Eine soziale Situation, in der Menschen „mit sehr unterschiedlichem kulturellen und religiösen Hintergrund“ zusammenleben, führe (naturgemäß) zu „Angst“ und „Unsicherheit“, die es zu überwinden gelte, um Ausschreitungen gegenüber Ausländern zu verhindern. [...] Andere mögliche Ursachen für die so genannte ‚Fremdenfeindlichkeit‘ werden von Rau nicht genannt.“ Ebd. S. 42f.

<sup>64</sup> Ebd. S. 48.

<sup>65</sup> Vgl. Jacques Derrida/Jürgen Habermas: *Unsere Erneuerung nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.05.2003.

status quo ist, das den Zusammenhalt von Mehrheit und Minderheitengesellschaften erschwert, wird sich zeigen. In den USA sind Nachweise von englischen Sprachkenntnissen für die Einbürgerung ebenso Usus wie chinesische Straßenzeichen in San Franciscos Chinatown oder spanischsprachige Schilder in öffentlichen Gebäuden.

Vielleicht kann ein wahrer Zusammenhalt nur erreicht werden, wenn auch die Vergangenheit der Einwanderer als Teil der eigenen Gesellschaft akzeptiert wird.<sup>66</sup> Das ist ein Gedanke, der in Kapitel 4 in Rahmen der Analyse von Zafer Şenocaks *Gefährlicher Verwandtschaft* fortgeführt wird.

---

<sup>66</sup> Vgl.: „Die Identität einer Gesellschaft beruht auf der immer wieder zu inszenierenden, in verschiedenen symbolischen Medien (Bilder, Architektur, Rituale) verkörperten Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit.“ Dietrich Harth: *Die literarische als kulturelle Tätigkeit: Vorschläge zur Orientierung*. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hgg.): *Literatur und Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt, 1996. S. 320-340. S. 332.

## 2. Im Spannungsfeld von Mehrheitsliteratur und Minderheitenliteraturen

### 2.1 Migrationsliteratur im deutschen literarischen Feld

Das ist ohnehin eines der großen Probleme der zweiten (Schriftsteller-) Generation: Die Vereinnahmung als Ausländer, die Zuordnung zur „Ausländer-Literatur“. Dabei wollen diese Autoren gerade nicht als Vorzeige-Exoten bei Multikulti-Wochen herhalten. Einfach scheint das nicht zu sein, und manchmal tragen die Autoren wohl auch selbst dazu bei.<sup>67</sup>

Äußerst treffend formuliert Antje Weber die Situation der „Autoren[...], die aus fremden Ländern stammen“<sup>68</sup> oder „Autoren anderer Muttersprache“,<sup>69</sup> um einige der umständlichen Bezeichnungen für Migrationsautoren zu nen-

---

<sup>67</sup> Antje Weber: *Der Aufstand der Vorzeige-Exoten*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 17.04.1999.

<sup>68</sup> Irmgard Ackermann (Hg.): *Fremde AugenBlicke. Multikulturelle Literatur in Deutschland*. Bonn: Inter Nationes, 1996 S. 7.

<sup>69</sup> Ackermann (Hg.): *Fremde AugenBlicke*. S. 168.

nen. In Bezug auf das Verhältnis von Mehrheitsliteratur und Minderheitenliteraturen steht allerdings weniger eine Identitätsfrage, auf die sich beispielsweise anhand der Schwierigkeit diese Literatur zu benennen schließen ließe, sondern vielmehr eine Integritätsfrage – die Frage nach Anerkennung, Annahme oder Ausschluss.

Fragen wie „Wir sprechen ihre Sprache und sie hören uns doch nicht zu! Sind wir zu schlecht für ihre Sprache?“ leiten kulturelle Veranstaltungen und wissenschaftliche Tagungen, die sich mit Migrationsliteratur auseinandersetzen. Die Beiträge zur Diskussionsrunde im Rahmen der *1. Mainzer Migranten Literatour*,<sup>70</sup> dem das obige Diskussionsthema entstammt, sollen im Folgenden stellvertretend für das ‚Dauerthema‘ rund um Migrationsliteratur kritisch betrachtet werden, da die Hauptpunkte sich hier besonders gut herauskristallisieren.

Obwohl kritisiert wird, dass Migrationsliteratur aus dem deutschen Literaturbetrieb ausgegrenzt werde, finden sich Migrationsautoren immer wieder zusammen und bestätigen durch die Teilnahme an Veranstaltungen, die Diskussionsthemen wie das oben zitierte formulieren – in denen „wir“ (Migrationsautoren) und „sie“ (deutsches literarisches Feld im allgemeinen) klar voneinander abgegrenzt werden – die Sonderstellung, gegen die sie sich wehren. Zum einen wird die kategorisierende Fremdzuschreibung abgelehnt – auch wenn sie sich mit der Selbstwahrnehmung deckt, wie beispielsweise im Fall von Bahman Nirumand, der sich durchaus als „ausländische[n]“ Autor versteht.<sup>71</sup> Zum anderen kann die Teilnahme an spezifischen Veranstaltungen zur Migrationsliteratur in reiner Notwendigkeit begründet sein, weil sich kein anderes Forum bietet, um die eigenen Texte einer Öffentlichkeit vorzustellen – was diese Haltung allerdings nicht rechtfertigt.

Was auch immer die Gründe sein mögen, festzuhalten bleibt, dass viele Migrationsautoren in eben dem „Reservat“<sup>72</sup> festzusitzen scheinen, das vielen von ihnen so verhasst ist. Şenocak beispielsweise spricht sich äußerst kritisch dem oben genannten Titel der Diskussionsrunde gegenüber aus – dennoch diskutiert er in dieser mit.

José F.A. Oliver übernimmt eine Position, die im Laufe dieser Arbeit immer wieder eine wichtige Rolle spielen wird: Man werde zum Ausländer „gemacht“. Damit greift er ein gemeinsames Problem von so genannten ‚Minderheitenlite-

---

<sup>70</sup> Das Thema einer weiteren Diskussionsrunde derselben Veranstaltung lautete „Migrantenliteratur – Stigma und Etikett für Billigware?“. Vgl. Nasrin Amirsedghi/Thomas Bleicher (Hgg.): *Literatur der Migration* Mainz: Donata Kinzelbacher, 1997. S. 139.

<sup>71</sup> Vgl. Amirsedghi/Bleicher (Hgg.): *Literatur der Migration*. S. 130f.

<sup>72</sup> *Gegen die Verortung ins Reservat. Migrationsliteratur 2000 – eingewanderte Autoren äußern sich zu Deutschland, ihrer Literatur ihren Perspektiven*. In: die tageszeitung, 17.10.1995.



aturen<sup>6</sup> auf: „[M]an wird ja auch zu einer Vertreterin der Frauenliteratur gemacht, man wird zu einem Vertreter der Schwulenliteratur gemacht [...]“.<sup>73</sup> Fraglich bleibt jedoch, ob man diese von außen zugeschriebene Identität annehmen muss, was letztlich bei der Frage nach literarischer Qualität endet: Wird die literarische Qualität nicht anerkannt, weil Migrationsautoren zu Ausländern „gemacht“ werden oder fehlt die Anerkennung, weil es an literarischer Qualität mangelt? Sind Özdamar und Terézia Mora Ausnahmerecheinungen was die literarische Qualität von Migrationstexten angeht? Oliver hat die Frage nach seiner Identität im Übrigen wie folgt gelöst: „Ich habe gar nicht die Absicht deutscher Autor zu werden, weil ich keiner bin. Ich bin deutschsprachiger Autor.“<sup>74</sup>

Adel Karasholi, der lange Zeit in der DDR lebte, sah sich dort nicht mit einer Kategorisierung konfrontiert: „Man nannte meine Gedichte weder Ausländerliteratur, noch Migranten- oder Gastarbeiterliteratur, sondern schlicht und einfach Gedichte: [...] Erst nach der Einheit bin ich auf einmal wieder nur noch Ausländer.“<sup>75</sup> Aus dieser „Schublade“ könne er nur in den neuen Bundesländern, wo er noch als Lyriker bekannt sei, „ausbrechen“.<sup>76</sup> In Bezug auf seine Rezeption nach der deutschen Wiedervereinigung spricht er ein Phänomen an, das sich im Kapitel zur *Gefährlichen Verwandtschaft* wieder finden wird: das veränderte Klima bezüglich Zugehörigkeiten und Identitäten nach der deutschen Einheit 1990.

Şenocak wendet sich gegen die Zusammenfassung aller Migrationsautoren in einem ‚wir‘ und betont die individuelle schriftstellerische Leistung eines jeden. In der Pauschalisierung sieht er den Grund für die fehlende Anerkennung der Migrationsautoren:

Weil so lange pauschalisiert wurde, werden diese Literatur und diese Schriftsteller nicht in ihrem Wert anerkannt, und das wirft sogar einen Schatten auf einen Dichter wie Adel Karasholi. Solange man nicht merkt, was für eine meisterhafte Verwendung der Sprache in der literarischen Sprache eines Dichters Karasholi steckt und solange man lieber über die Identität von Herrn Karasholi spricht, wird man diese Literatur nicht wahrnehmen.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Vgl. S. 119.

<sup>74</sup> Amirsedghi/Bleicher (Hgg.): *Literatur der Migration*. S. 120.

<sup>75</sup> Ebd. S. 119.

<sup>76</sup> Ebd. S. 119.

<sup>77</sup> Ebd. S. 122.

Dieses Statement kann genauso als Kritik an der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit den Texten von Migrationsautoren gelesen werden, die häufig den Aspekt der Identität der Autoren in den Vordergrund stellen. Şenocak vermisst die ästhetische Ebene der Debatten.

Später benutzt Şenocak selbst das ‚wir‘ in Bezug auf Migrationsautoren, woran sich offenbart, wie schwer es ist, aus dem Rahmen der kritisierten binären Oppositionen auszurechnen:

Im Grunde genommen sollten wir [...] über Werke sprechen, über einzelne Werke. Aber wir sind noch nicht einmal an den Punkt gelangt, dass wir über einzelne Autoren sprechen. Wir sprechen über Autoren noch immer als eine völlig undefinierbare und aus der Situation heraus konstruierte Gruppe. Daran finde ich uns selber auch nicht unschuldig. Über all die Jahre hinweg [...] haben wir es uns einfach zu leicht gemacht. Wir haben nicht genügend die Frage gestellt, wie sie wahrgenommen wird und was man dagegen tun kann. [...] <sup>78</sup>

Mit seiner Position stellt Şenocak ein Musterbeispiel für die widersprüchliche Haltung der Migrationsautoren dar<sup>79</sup> – die Suleman Taufiq auf den Punkt bringt:

Es gibt ein „Wir“ und Şenocak macht dabei mit. Solange wir vom „Wir“ profitieren, sagen wir „Wir“. Wenn wir nicht mehr davon profitieren, sagen wir nicht mehr „Wir“. Das ist nicht richtig, denn wir haben auch in der Vergangenheit von diesem Bonus profitiert. Wir sind selbst Schuld an der Misere – daran, dass unsere Literatur bis heute entweder als Folklore dargestellt wird oder, um zu beweisen, wie schlecht es uns in dieser Gesellschaft geht, für die Argumentation von Sozialarbeitern missbraucht wird.“<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Ebd. S. 122.

<sup>79</sup> Dieses Phänomen beschränkt sich nicht auf die deutschsprachige Migrationsliteratur. Auch anhand österreichisch-jüdischer Literatur lässt sich das Spannungsverhältnis zwischen Selbst- und Fremdkategorisierung aufzeigen. Vgl. dazu ein Interview mit Robert Menasse, Doron Rabinovici und Robert Schindel. Paul Jandl: *Ein Gepeinigtessein von Peinlichkeiten. Jüdisch sein in Österreich – ein Dreiergespräch*. In: Neue Zürcher Zeitung, 11.07.1998.

<sup>80</sup> Ebd. 132f. Zum ‚Ausländerbonus‘ vgl. auch Tayfun Erdem: *Schluß mit dem „Türkenbonus“*. In: Pflasterstrand, 23.09.1989.

Auch in der *Gefährlichen Verwandtschaft* unterlässt Şenocak es nicht, auf die Situation als Migrationsautor hinzuweisen. In einem Abschnitt, der an Zaimoğlu *Kanak Sprak* erinnert und gegen Ende der *Gefährlichen Verwandtschaft* in den Roman montiert ist, lässt er den Schriftsteller Şenocak zu Wort kommen:<sup>81</sup>

Ich bin Schriftsteller. Für manchen bin ich ein türkischer Schriftsteller. Dieser türkische Schriftsteller schreibt seine Arbeiten auf Deutsch. Mittlerweile hat er auch einen deutschen Pass, trägt aber gleichzeitig immer noch einen unaussprechlichen Namen, der in der Regel wie folgt buchstabiert werden muß: S wie Samuel – E wie Emil – N wie Nordpol – O wie Otto – C wie Cäsar – A wie Anton – K wie Kaufmann. So werden aus einem exotisch klingenden Namen sieben vertraute. (GV 102)

Hier definiert sich der Autor Şenocak in erster Linie als Schriftsteller; Zuordnungen zu nationalen Kollektiven werden von außen getroffen („Für manchen bin ich ein türkischer Schriftsteller“). Die Sprache, in der er schreibt, ist allerdings Deutsch – was ihn zumindest als deutschsprachigen Autor, wie sich auch F.A. Oliver kennzeichnet, auszeichnet. Offensichtlich wird aber, dass Şenocak sich gegen klare Zuschreibungen wehrt. Anhand des Buchstabierens seines Namens veranschaulicht er, dass dieser „unaussprechlich“, „exotisch“ und „vertraut“ zugleich ist. Auf literarischer Ebene geht Şenocak mit dem Phänomen Migrationsliteratur, dessen Teil er ist, spielerisch um. Auf Debattenebene wird seine widersprüchliche Haltung allerdings offensichtlicher.

Das Beispiel Emine Sevgi Özdamars zeigt, dass die aktive Wahrnehmung im deutschen literarischen Feld nicht ausgeschlossen ist; was nicht automatisch vor gleichzeitiger Ausgrenzung schützt. Auf diesen Punkt soll im folgenden Unterkapitel in Bezug auf die Debatten um den Ingeborg-Bachmann-Preis ausführlicher eingegangen werden. Es würde wohl zu weit gehen, einen Zusammenhang sehen zu wollen, zwischen der Tatsache, dass von Emine Sevgi Özdamar keine Äußerungen über Ignoranz des deutschen literarischen Feldes

---

<sup>81</sup> Der Schriftsteller ‚Zafer‘ gehört zu den „junge[n] Türken“, die Sascha porträtiert: „Ich porträtiere junge Türken in Deutschland, schreibe Texte, in denen sie selbst sprechen.“ (GV 94). Ähnliches hat Feridun Zaimoğlu in *Kanak Sprak* getan, als er die geführten Interviews ‚nachdichtete‘. Vgl. Feridun Zaimoğlu: *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch, 1995. S. 18. Analogien zwischen Sascha Muhteschems und Zaimoğlu Porträts gibt es auch in deren visueller Darstellung. So erscheint in beiden Fällen oberhalb des Protokolls Vorname und Berufsstand des porträtierten und eine kurze Überschrift. Hinter dieser intertextuellen Anspielung mag sich eine Kritik verbergen, die ebenfalls von Sascha in der *Gefährlichen Verwandtschaft* geäußert wird. Er kritisiert, dass literarischer Erfolg durch das „zur Schau“ stellen der Herkunft erreicht würde: „Vielleicht bin ich als Schriftsteller deswegen erfolglos geblieben, weil ich meine Herkunft nicht genügend zur Schau gestellt habe. Ich hätte ein zweisprachiger Autor sein können, und dadurch interessant. Aber ich bin nicht zweisprachig.“ (GV 127)

oder über die Nationalität ihrer Dichter-Identität bekannt sind, und der Tatsache, dass gerade sie als erste Autorin nicht-deutscher Muttersprache den Ingeborg-Bachmann-Preis zugesprochen bekommt und gemeinsam mit Günter Grass zur Lesung beim Bundeskanzler eingeladen wird.

Es gibt allerdings einen Preis, der jedem Migrationsautor einmal zu Teil werden zu scheint: der speziell für „deutsch schreibende Autoren, deren Muttersprache nicht die deutsche ist“ ausgeschriebene Adelbert-von-Chamisso-Preis.<sup>82</sup> Seitdem er 1985 erstmals von der Robert Bosch Stiftung ausgeschrieben wurde, hat fast jeder Autor, der in Chiellinos Lexikon der interkulturellen Literatur Erwähnung findet,<sup>83</sup> den Preis erhalten; auch Emine Sevgi Özdamar, 9 Jahre nach ihrer Ehrung in Klagenfurt.<sup>84</sup> Dabei verstärkt die gesonderte Preisvergabe wieder die ‚Gettoisierung‘ der Migrationsliteratur und auch den Eindruck, sie könne sich nicht mit deutscher Literatur messen. Der Adelbert-von-Chamisso-Preis wird als Förderpreis der ‚Mehrheit‘, der dominanten Kultur an die ‚Minderheit‘ vergeben.<sup>85</sup> Der Wettbewerb impliziert, dass Migrationssautoren der deutschen Sprache noch nicht ausreichend mächtig sind und gefördert werden müssen. Den Autoren nichtdeutscher Herkunft wird von vornherein nur die Möglichkeit gegeben, in einem bestimmten Raum, dem „ethnic pigeon hole“ aktiv zu sein.<sup>86</sup> Das impliziert auch, dass die Migrationsliteratur mit einem Rabatt gemessen wird. Reich-Ranicki, der sich diesbezüglich

---

<sup>82</sup> Vgl. *Viele Kulturen – Eine Sprache. Adelbert-von-Chamisso-Preisträgerinnen und –Preisträger 1985-2003*. Stuttgart: Robert Bosch Stiftung, 2003. S. 4.

<sup>83</sup> Vgl. Carmine Chiellino (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland: ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2000.

<sup>84</sup> Terezia Mora erhielt ebenfalls zuerst den Ingeborg-Bachmann-Preis (1999) und dann den Adelbert-von-Chamisso-Förderpreis (2000). Sie ist die zweite Autorin nichtdeutscher Muttersprache, die den Ingeborg-Bachmann-Preis verliehen bekam.

<sup>85</sup> Vgl.: „However the Institute [für Deutsch als Fremdsprache; Y.D.] also played a part in the stereotyping of this literature through a range of normative pronouncements. This was still patronage by the dominant culture.“ Sabine Fischer/Moray McGowan: *From Pappkoffer to Pluralism*. In: David Horrocks/Eva Kolinsky (Hgg.): *Turkish Culture in German Society Today*. Providence: Berghahn, 1996. S. 1-22. S. 4. Sigrid Weigel spricht von einer „kleinen Literatur“ und bezieht sich damit auf Deleuze und Guattari. Vgl. Sigrid Weigel: *Literatur der Fremde*. In: Klaus Briegleb/Sigrid Weigel: *Hansers Sozialgeschichte der Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Bd. 12. München: Hanser, 1992. S. 182-229. Als Merkmale einer „kleinen Literatur“ definieren diese die Deterritorialisierung der Sprache, die Koppelung des Individuums ans unmittelbar Politische und eine kollektive Aussagenverkettung. Vgl. Gilles Deleuzes/Félix Guattari: *Kafka: Für eine kleine Literatur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996. S. 27. Allerdings trifft das erste Merkmal der Deterritorialisierung der Sprache nur auf Migrationsautoren wie Aras Ören und Güney Dal zu, die zwar in Deutschland, aber auf Türkisch schreiben.

<sup>86</sup> Diesen Ausdruck verwendet Göktürk in Anlehnung an den englischen Sprachraum, wo er für eine ‚ethnische Nische‘ steht. Deniz Göktürk: *Multikulturelle Zungenbrecher*. Literatürken aus Deutschlands Nischen. In: Sirene. Zeitschrift für Literatur 12/13. S. 77-93. S. 86.

bereits gegen den vorsichtigen und dadurch herabwürdigenden Umgang der westdeutschen Literaturkritik mit DDR-Autoren wandte, bezieht dieses Argument auch auf Özdamar.<sup>87</sup> Auch Tayfun Erdem kritisiert eine gewisse „Ausländerfreundlichkeit“ in Bezug auf ausländische Künstler und fordert: „Schluß mit dem ‚Türkenbonus!‘“<sup>88</sup> Ein solcher Umgang sei keine Anerkennung als Künstler, sondern eine Missachtung, die unter dem Namen „Solidarität“ firmiere.

Özdamars Sieg in Klagenfurt kann insofern eine Wende in der Aufnahme der Migrationsliteratur bedeuten. Dieser Gedanke findet sich pointiert bei Göktürk. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einer symptomatischen Veränderung in der Wahrnehmung der „Ausländerliteratur“.<sup>89</sup> Bisher sei die so genannte „Gastarbeiterliteratur [...] wohlwollend gehegt [worden] in der Nische der Sozialfürsorge, doch als Literatur selten ernst genommen [worden].“<sup>90</sup> In der Verleihung des Ingeborg-Bachmann-Preises zeichnet sich nach Göktürk „möglicherweise ein Aufhorchen ab, das weiterreicht, als das überhebliche Wohlwollen von Ausländerförderprogrammen, obgleich der Exotismus immer noch die treibende Kraft für das Interesse an Emine Sevgi Özdamars Text zu sein scheint.“<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Vgl. Marcel Reich-Ranicki anlässlich einer Besprechung der *Brücke vom Goldenen Horn* in der Sendung „Literarisches Quartett“, die am 06.06.1998 im ZDF ausgestrahlt wurde. Vgl. auch Marcel Reich-Ranicki: *Ohne Rabatt. Über Literatur aus der DDR*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1991.

<sup>88</sup> Vgl. Tayfun Erdem: *Schluss mit dem Türkenbonus*.

<sup>89</sup> Göktürk: *Multikulturelle Zungenbrecher*. S. 78.

<sup>90</sup> Ebd. S. 78. In der „Nichtrezeption“ sieht Johnson eine Parallele zwischen Exilanten- und Migrantenliteratur. Vgl. Sheila Johnson: *Literatur von deutschschreibenden Autorinnen islamischer Herkunft*. In: *German Studies Review* 20 (1997). S. 262-278. S. 264f.

<sup>91</sup> Göktürk: *Multikulturelle Zungenbrecher*. S. 79.

## 2.2 „Tausendundeine Geschichten“<sup>92</sup> – Die *Karawanserei* im Spiegel der Presse

Obwohl Emine Sevgi Özdamar durch den Erhalt des Ingeborg-Bachmann-Preises in das deutsche literarische Feld aufgenommen wurde, wurde sie gleichzeitig durch eine orientalisierende Rezeption der *Karawanserei* ausgegrenzt. Diese Ausgrenzung kann darin begründet sein, dass in gewisser Weise die Integrität der deutschen Literatur ‚geschützt‘ werden sollte.

An dieser Stelle soll untersucht werden, inwiefern ein Ausschluss aus dem deutschen literarischen Feld durch Orientalisierung vorliegt. Dabei werden sowohl das Urteil der Jury des Ingeborg-Bachmann-Wettbewerbes als auch die Kritiken in den großen deutschen Zeitungen betrachtet. Obwohl durchaus auch das ‚Deutsche‘ an Özdamars Roman bemerkt wurde,<sup>93</sup> überwiegt eine Kennzeichnung als ‚orientalisch‘ und ‚märchenhaft‘.

Beim Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb 1991 trug Özdamar Passagen vor, die weitestgehend den Anfang des später erschienenen Romans bilden. Mit dem Ende der Erzählung des Großvaters auf der Reise nach Malatya (vgl. K 48) beendete sie auch ihre Lesung.<sup>94</sup> In der Diskussion der Jury wurde der Text als „voll von originalen, archaisch-altertümlichen Elementen“<sup>95</sup> und als „märchenhaft gefiltert und mit Bildern türkischen Ursprungs vermengt“ bezeichnet.<sup>96</sup> Er liefere „in märchenhaft zupackender Weise Bilder aus einer fremden Welt“.<sup>97</sup> Diese steht im Gegensatz zur ‚bekannteren‘ also der westlichen Welt. So sagt beispielsweise Hage: „Und ich finde es gerade bemerkenswert an dieser Erzählung, wie unsere und die fremde Welt in diesem Erzählteppich verwoben werden.“<sup>98</sup> In dieser Äußerung erscheint die „fremde Welt“ als notwendiger

---

<sup>92</sup> Eva Pfister: *Ein Roman wie ein Teppich – gewebt aus unendlich vielen Geschichten*. In: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, 8.4.1993.

<sup>93</sup> Harro Zimmermann entdeckt in Özdamars Text den „geradezu lapidaren Surrealismus der sinnlichen deutschen Prosa“ und wird damit auf dem Klappentext der *Karawanserei* zitiert. Vgl. Harro Zimmermann: *Spinnennetz der Tradition. Emine Sevgi Özdamars erster Roman*. In: Frankfurter Rundschau, 10.2.1993.

<sup>94</sup> Ein Abdruck ihrer Lesung findet sich in Heinz Felsbach/Siegbert Metelko (Hgg.): *Klagenfurter Texte. Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb 1991*. München: Piper, 1991. S. 15-28.

<sup>95</sup> Felsbach/Metelko (Hgg.): *Klagenfurter Texte*. S. 147.

<sup>96</sup> Ebd. S. 147.

<sup>97</sup> Ebd. S. 167. Diesen Ausdruck benutzt nicht nur Hage, sondern auch Karasek, der im übrigen behauptet, dass sich die „fremde“ Geschichte „aufs Müheloseste“ erschließe.

<sup>98</sup> Ebd. S.151.

Gegenpol zur eigenen, westlichen Welt. Diese fremde Welt wird charakterisiert als voll von „Erzähllust“ und „Fabulierlust“,<sup>99</sup> voller Märchen und Mythen<sup>100</sup> und einem großen „Metaphernschatz“.<sup>101</sup> Eine andere Seite stellt Karasek in den Vordergrund. Er thematisiert die „schreckliche“ türkische Geschichte.<sup>102</sup> Neben einem märchenhaften Bild erscheint hier also auch ein despotisches. Beiden Bildern ist aber gemeinsam, dass sie einer „fremden“ Welt entstammen, die als Gegenbild zu „unserer“ Welt fungiert.

Auch im Spiegel der Presse zum Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb erscheint die *Karavanserei* mehr orientalisches Märchen als ein qualitativ hochwertiger literarischer Text. Von „exotischer Kost“ wird in der *Süddeutschen Zeitung* geredet.<sup>103</sup> Eine „märchenhafte Türkeigeschichte“ heißt es in der *Neuen Zürcher Zeitung*.<sup>104</sup> Auch von einem „Knüpfwerk märchenhaft mythischer Bilder [...] wie ein fliegender Teppich aus 1001 Nacht“ ist die Rede.<sup>105</sup> Orientalische Zuschreibungen prägen durchgehend die Rezensionen bei Erscheinen des Romans. Weitere Beispiele dafür sind, dass Özdamar „Tausendundeine Geschichten“ vorlese,<sup>106</sup> die Sprache „die der archaischen Bilderwelt des Orients“<sup>107</sup> sei und die Zugfahrt mit dem Großvater zu „einem Lehrstück orientalischen Geschichtenerzählens“ werde.<sup>108</sup> Sartorius von der *tageszeitung* meint, in dem Buch gebe es „zehntausendundzehn Episoden, die dieses Buch prall machen wie ein mit Ayran gefülltes Hammelbalg“ und das Wort Bismillahirah-

---

<sup>99</sup> Ebd. S.148.

<sup>100</sup> So sagt Cazzola: „Große Märchenstoffe werden da bearbeitet und Mythos.“ Ebd. S. 148.

<sup>101</sup> Ebd. S.148.

<sup>102</sup> Ebd. S. 148.

<sup>103</sup> Verena Auffermann: *Die Schöne und der Unbold: Speisereste und Tiefkühlkost oder der 15. Klagenfurter Bachmann-Wettbewerb*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 2.7.1991.

<sup>104</sup> Heini Vogler: „Schreiben wollen ist nicht schwer...“. *Der 15. Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb in Klagenfurt*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 2.7.1991.

<sup>105</sup> Ulrich Baron: *Teufelskreis der Namenslosigkeit. Der 15. Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb in Klagenfurt: Ein Wettlesen der literarischen Newcomer*. In: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt*, 5.7.1991.

<sup>106</sup> Pfister: *Ein Roman wie ein Teppich – gewebt aus unendlich vielen Geschichten*.

<sup>107</sup> Meike Fessmann: *Als gingen die Wörter von Mund zu Mund. Nach dem Prosaband „Mutterzunge“ erscheint Emine Sevgi Özdamars erster Roman*. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 226 (Beilage).

<sup>108</sup> Ebd.

manirahim sei „einhundertundeinmal über den ganzen Text verteilt“.<sup>109</sup> Nicht nur Episoden und ‚Bismillahirrahmanirahims‘ werden gezählt, auch Figuren treten 1001 mal auf.<sup>110</sup>

Auffällig ist, dass die Rezensenten mit gängigen Klischees arbeiten. Die Bilder, die herangezogen werden, sind die der Welt von 1001 Nacht. Zahlenspiele mit dem Titel der berühmten Märchensammlung und Inhalte wie der fliegende Teppich werden assoziiert. Begriffe wie „westliche und östliche Erzähltradition“ werden verwendet, ohne die Unterschiede genauer zu spezifizieren. Die *Karawanserei* wird somit primär als fremdes Gegenbild zum Westen ausgezeichnet. Dieses Fremde wird in ein statisches Bild gepresst. Immer wieder wird beispielsweise die Archaik des Romans betont.

Volker Hage warnt allerdings davor, „einem umgekehrten Eurozentrismus [zu verfallen] und alles gut zu finden, was ungewohnt ist.“<sup>111</sup> In einem solchen Fall würde vor allen Dingen der ‚exotische Reiz‘ der Literatur im Vordergrund stehen, ähnlich wie es bei den Märchen aus 1001 Nacht der Fall war, die in Deutschland eine Orientalismus-Welle auslösten.<sup>112</sup> Diese Aussage impliziert zusätzlich, dass diese Literatur nicht mit einem „Rabatt“ gemessen werden soll, der die ästhetische Qualität unberücksichtigt lässt.<sup>113</sup>

Neben orientalischen Zuschreibungen wird in Rezensionen immer wieder der Eindruck erweckt, dass der Text von Urs Allemann mit dem Titel *Babyficker*, der ebenfalls in der engeren Wahl war, der im Vergleich zur *Karawanserei* literarisch bessere gewesen sei:

Sie [die Jury; Y.D.] hätte den Skandal wählen und Urs Allemanns virtuose, aber als obszöne Sensation gehandelte Etüde „Babyficker“ mit dem ersten Preis auszeichnen können. [...] Statt dessen wählte die Jury die Flucht in die Unglaubwürdigkeit und nominierte den hilflosen Text einer deutsch schreibenden Türkin, der mit folkloristischen Elementen aus der Märchentradition ihrer Heimat spielt, die von den Juroren gutmütigerweise für Surrealismus gehalten

---

<sup>109</sup> Joachim Sartorius: *Mit Bismillahirrahmanirahim in seine zitternden Arme*. In: die tageszeitung, 30.9.1992. Wierschke lobt zwar seine Mühe, das nachgezählt zu haben, sie selber hat es aber anscheinend versäumt. Denn dann hätte sie bemerkt, dass Sartorius sich darauf beschränkte, Anspielungen auf 1001 Nacht zu machen. Vgl. Wierschke, Anette: *Schreiben als Selbstbehauptung*: S. 175.

<sup>110</sup> Eva Pfister: *Ein Land wie eine Tür*. In: Der Standard, 25.9.1992.

<sup>111</sup> Felsbach/Metelko (Hgg.): *Klagenfurter Texte*. S.150.

<sup>112</sup> Vgl. dazu Robert Irvin: *Die Welt von Tausendundeiner Nacht*. Frankfurt/Main: Insel, 1997.

<sup>113</sup> Vgl. Anm. 87.



wurden. [...] Nur aus Pietät, wie es sich für einen Nachruf gehört, sei hier der Name der Autorin genannt [...].<sup>114</sup>

Aufgrund seines provokanten Inhalts löste Allemanns Text allerdings heftige Diskussionen innerhalb der Jury aus und führte sogar dazu, dass der Juror Roberto Cazzola entrüstet das Podium verließ.

Wenn es auch Stimmen gibt, die die Bedeutung von Özdamars Text für den deutschen Sprachraum hervorheben,<sup>115</sup> so wird er trotzdem als fremd empfunden. Die „fremde“ Kultur wird zwar vielfach als „Bereicherung“<sup>116</sup> angesehen, aber die eigene westliche Kultur wird als ‚rein‘ und dominierend betrachtet, woran sich auch ein Überlegenheitsduktus ablesen lässt:

[...] es hat ja auch in unserer europäischen, in der deutschen Kultur immer wieder Tendenzen gegeben, die orientalischen Kulturen hereinzulassen. [...] Und es zeigt sich ja dann, was da für fruchtbare Synthesen entstehen.<sup>117</sup>

Es liegt also im Ermessen der ‚europäischen Kulturen‘, ihr Gegenbild, die ‚orientalischen Kulturen‘, „hereinzulassen“.<sup>118</sup> Die „fruchtbare Synthese“, von der hier die Rede ist, kann eigentlich nicht aus gleichwertigen Teilen entstehen,

---

<sup>114</sup> Jens Jessen: *Lockruf der Eitelkeit: Klagenfurt wickelt sich ab: Der fünfzehnte Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2.7.1991. Ähnlich klingt es in der Stuttgarter Zeitung an: „Özdamars Preis ist verständlich, wenn man weiß, dass Urs Allemanns „Babyficker“ sonst unausweichlich geworden wäre. Dank der deutschen Märcheninterpretation einer multikulturellen Gesellschaft, die Özdamars Worte zuließen, konnte Allemanns Provokationstext mühsam auf den zweiten Platz geschoben werden.“ Helmut Böttiger: *Nicht mit Babys. Bemerkungen zum Klagenfurter Bachmann-Wettbewerb*. In: Stuttgarter Zeitung, 2.7.1991. Vgl. auch: „Gegen die Entscheidung, der türkischen Autorin und Schauspielerin Özdamar für ihre märchenhaft-folkloristische Erzählung aus der Heimat den Ingeborg-Bachmann-Preis zu verleihen, spricht vielleicht vor allem, daß diese Entscheidung wie eine Notlösung erscheinen musste. Der Skandal sollte verhindert werden und war doch längst da.“ *Skandalon in Klagenfurt*. In: Der Spiegel (28) 1991. S. 172-176. S. 173.

<sup>115</sup> So Corino: „Ich postuliere indes, dass diese Literatur für den deutschen Sprachraum insgesamt in den nächsten Jahren, Jahrzehnten immer wichtiger werden wird. Diese Literatur, die sozusagen von den Rändern herkommt, – und das ist möglicherweise ein problematisches Bild-, kann der manchmal doch etwas dünnen deutschen Sprache, neues, frisches Blut zuführen.“ Vgl. Felsbach/Metelko (Hgg.): *Klagenfurter Texte*. S. 149.

<sup>116</sup> So z.B. Volker Hage: „Ich stimme für den Prosatext ‘Das Leben ist eine Karawanserei‘ von Emine Sevgi Özdamar, weil er in märchenhaft zupackender Weise Bilder aus einer fremden Welt gibt und so die neue deutsche Literatur um neue Töne und Sujets bereichert.“ Vgl. ebd. S. 167.

<sup>117</sup> So urteilt Corino. Vgl. ebd. S. 150.

<sup>118</sup> Als Gegensatzpaare vorgestellt werden u.a. „archaisch-altertümliche Elemente“ gegen ein „modernes Bewußtsein“ und europäische Erzähltechnik gegen „märchenhaft gefilterten“ und mit „Bildern türkischen Ursprungs“ vermengten Surrealismus. Vgl. ebd. S. 147.

weil die westliche Kultur als dominant angesehen wird. Sie entscheidet, in welchem Maße welche Kulturen akzeptiert werden. Der vorgetragene Text und somit auch die Autorin Özdamar werden mit dieser Aussage eindeutig als fremd, als nichteuropäisch markiert.

Nun ist es aber nicht so, dass die Rezensenten Elemente an den Roman herantragen, die dort nicht vorkommen. Wenn Özdamar das Bild eines Teppichs verwendet, den der Großvater im Erzählen benutzt, so liegt es nahe, den ganzen Roman mit einem Teppich zu vergleichen, wie das Sigrid Löffler<sup>119</sup> und Eva Pfister<sup>120</sup> beispielsweise tun. Allerdings konzentrieren sich die meisten Kritiker ausschließlich auf eben diese Elemente.

Helmut Böttiger gehört zu den wenigen Kritikern, die nicht bei der Beschreibung orientalischer Bilder bleiben, sondern orientalisierende Momente ansprechen: „Mit der Türkei, mit der Kultur dort hat dieser Text weniger zu tun als mit einer Projektion deutscher Kulturbeteiligter, wie der Orient bitteschön vorzustellen sei – märchenhaft.“<sup>121</sup> Dieser Beurteilung stimme ich bedingt zu: In dieser Arbeit wird kritisiert, dass die Rezensenten in den Roman ihr eigenes Orientbild projizieren. Die Aussage Böttigers impliziert aber auch, dass Özdamar tatsächlich keine authentische Darstellung in Bezug auf die Türkei vornimmt, sondern den Erwartungen des westlichen Publikums entspricht – was ihr auch von türkischer Seite vorgeworfen wurde.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> „Aber wie dieses Bild von dem webenden, gewebten, sich selber webenden Erzählteppich gleichzeitig auf die Erzählung, auf die erzählte, gewebte, geknüpfte Erzählung umgelegt wird, das geht hier wunderschön zusammen.“ Vgl. ebd. S. 149.

<sup>120</sup> Pfister: *Ein Roman wie ein Teppich – gewebt aus unendlich vielen Geschichten*.

<sup>121</sup> Böttiger: *Nicht mit Babys*.

<sup>122</sup> Zafer Şenocak wirft Özdamar offenkundige Orientalisierung vor. Die Anpassung an deutsche Leseerwartungen steigere die Verkaufszahlen. Vgl. Zafer Şenocak: *Atlas des tropischen Deutschland*. Berlin: Babel, 1993. S. 69. Er verfasste auch einen persifizierenden Gedichtessay auf die *Karavanserei*. Vgl. Zafer Şenocak: *War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas*. Berlin: Babel, 1994. S. 55-58. Die Schriftstellerin und Literaturkritikerin Sennur Sezer kritisiert ebenfalls, dass Özdamar einen Roman in Hinblick auf hohe Verkaufszahlen geschrieben habe. Sennur Sezer: *Emine Sevgi Özdamar'dan iki ödüllü bir kitap: „Hayat bir kervansaray“*. In: Cumhuriyet Kitap, 23.09.1993. Dagegen lobt der angesehene türkische Schriftsteller Can Yücel die universell „kindliche“ Sprache der *Karavanserei*. Yücel betont, dass er mit „kindlich“ nicht „kindisch“ meine. Bei der Bezeichnung als „kindlich“ bezieht er sich auf eine Aussage von William Wordsworth. Demnach sind Kinder die Ahnen der Menschen. (Vgl.: „Onun için Sevgi'nin yazdığı roman ne Türkçedir, ne Almandır. ÇOCUKCADIR [Hervorhebung im Text]. Bu hiçbir zaman çocukluk anlamını taşımaz. Asıl mucizeyi yaratan çocukların büyüdüklerinde de ne kadar „çocuk denen büyüün“ yani William Wordsworth'ün – *çocuk insanın atasıdır* – sözünün yaşanması davasıdır...“) Can Yücel: *Tanıtma* In: Adam Sanat. S. 38-42. S. 42.

Diese Ausführungen zeigen, dass die Rezensenten die *Karawanserei* als einen ‚märchenhaften orientalischen‘ Roman lesen,<sup>123</sup> ohne dieses Attribut näher zu definieren. Auch wenn vereinzelt darauf hingewiesen wird, dass moderne Elemente enthalten sind, überwiegt im Allgemeinen die Charakterisierung als orientalisches. Dabei wird zumeist die Türkei mit dem Orient gleichgesetzt. Die *Karawanserei* als orientalisches Roman erscheint als undifferenziertes Gegenbild zur westlichen Welt, die mit Bezeichnungen wie ‚unsere Welt‘ von der ‚fremden Welt‘ abgegrenzt wird. Als ein Text ‚unserer Welt‘ und somit der deutschen Literatur, wird die *Karawanserei* so gut wie nie bezeichnet.

Die große Menge an Aussagen, die die *Karawanserei* als fremd identifizieren, bestätigt die These, dass die *Karawanserei* aus dem deutschen literarischen Feld ausgegrenzt wird.<sup>124</sup> Die fremden Elemente scheinen betont zu werden, um spezifische Elemente des deutschen literarischen Feldes differenzieren und somit in dieser Distanz wahren zu können. Insofern liegt es nahe, darin eine Taktik zu sehen, die die Integrität des deutschen literarischen Feldes als Nationalliteratur schützen soll. Die ‚fremde‘ Kultur wird zwar als mögliche Bereicherung der ‚deutschen‘ Kultur eingestuft, aber diese behält das Attribut ‚deutsch‘ und die ‚fremde‘ Kultur hat sich dieser Kategorie anzupassen. Damit lässt sich ein ähnlicher Mechanismus feststellen wie er bereits in Bezug auf die Zuwanderung nach Deutschland aufgezeigt wurde. Sei es die Integrität des deutschen literarischen Feldes oder die des Staates Deutschland, sie muss gewährleistet bleiben. Fremde Einflüsse werden akzeptiert, so lange sie diese Nationalkategorien nicht aufweichen.

---

<sup>123</sup> Zu diesem Ergebnis kommt auch Kuruyuzacı: : „Fast alle Kritiker haben den Roman als ein neues Beispiel des orientalischen Märchenerzählens gelesen.“ Vgl. Nilüfer Kuruyuzacı: *Emine Sevgi Özdamars Das Leben ist eine Karawanserei im Prozeß der interkulturellen Kommunikation*. In: Mary Howard (Hg.): *Interkulturelle Konfigurationen. Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft* München: 1997. S. 179-188. S. 185.

<sup>124</sup> Der armenisch-amerikanische Schriftsteller William Sorayan wird laut Shirinian im US-amerikanischen literarischen Feld in ähnlicher Position wie Özdamar klassifiziert. Kategorisiert als „ethnic American“ wird er unter vorgegebener Eingliederung doch ausgegrenzt. Vgl.: „The ethnic label on Sorayan was a way for the dominant American culture to locate him within its own system, and thus the semblance of cultural diversity that the ethnic revival in North America in the 1960s and 1970s appeared to accept was instead a form of containment of cultural difference.“ Lorne Shirinian: *Writing Memory. The Search for Home in Armenian Diaspora Literature as Cultural Practice*. Kingston: Blue Heron Press, 2000. Shirinian. S. 6. Shirinian interpretiert Darbinians Aussage, dass Armenier der amerikanischen Literatur vielleicht nicht die „greatest riches“ zukommen lassen werden, aber doch das Beste, das sie haben, als eine der ersten Aussagen an, die Hybridisierung thematisiert. Vielmehr verbirgt sich doch aber in dieser Äußerung Darbinians eine demütige Geste dem Einwanderungsland gegenüber. Obwohl von der armenischen Literatur behauptet wird, dass sie vielleicht nicht viel zu bieten habe, wird doch die Bereitschaft gezeigt, trotz des möglichen Mankos alles in der Hand liegende zu tun, um dem Gastland zu dienen. Vgl. ebd. S. 27.

### 3. Theoretischer Hintergrund

Die Migrationsliteratur in Deutschland ist seit ihrem Bestehen Thema wissenschaftlicher Beschäftigung. Sowohl die Migrationsliteratur, als auch das literaturwissenschaftliche Interesse kann in drei Phasen eingeteilt werden. Dabei kann die erste Phase als Phase der Essenzialisierung bezeichnet werden. Sie handelte vorwiegend von den Lebensbedingungen der Gastarbeiter in Deutschland. Diese wurden meist in einer Opferrolle dargestellt. Sowohl die Produktion als auch die Rezeption bediente sich stereotypisierender und essenzialisierender Beschreibungsmuster, in der ‚die Gastarbeiter‘ als feste Gruppe auf nationale bzw. kulturelle Symbole festgelegt wurden. Darauf folgte eine Phase, in der die literarischen Figuren als gefangen zwischen den Kulturen aufgefasst wurden, also Teilidentitäten hatten, die sie nicht vereinbaren konnten. Dagegen herrscht nun eine Phase vor, in der die in Migrationstexten dargestellten Kulturen und Identitäten als nicht genau definierbare Mischung verschiedener soziokultureller Elemente beschrieben werden. In dieser gegenwärtigen Phase wird Hybridität nicht nur diagnostiziert, sondern vielfach auch zelebriert. Nur selten wird darauf hingewiesen, dass sie auch problematisch sein kann. Eine der wenigen, die auf diesen Umstand hinweisen, ist Caren Kaplan:

Just as the solid association between national spaces and identities becomes loosened and, in some cases, dissolves, the attribution of identity for subjects in modernity is uneven, increasingly differentiated, and, quite often, contradictory. To make this assertion, however, is not to claim a celebratory hybridity in a world culture of heterogeneity. To put it bluntly, few of us can live without a passport or an identity card of some sort. Each interaction with the institutional and cultural and, especially, governmental operates in tandem with our varied participation in economies of production and consumption to foster myriad possibilities of identity, not all of them liberating. These possibilities are not reducible to “choice” or “freedom” even as they are not always equal to “coercion” or “imprisonment.” They are articulated evidence of the limits and possibilities of the age we live in.<sup>125</sup>

Kaplan nach sollten also die spezifischen Umstände betrachtet werden anstatt von einem allgemein vorherrschenden Zustand der Hybridität auszugehen, der durchweg als positiv aufzufassen ist. So sollten Immigrationerfahrungen nicht pauschalisiert, sondern spezifisch betrachtet werden.<sup>126</sup> Die Erfahrung der räumlichen Trennung werde zum Verbindungselement mit anderen gemacht und die tatsächlich bestehenden Differenzen und Eigenarten außer Acht gelassen. Dabei sei Migration weder eine allgemeine, wünschenswerte Erfahrung noch werde sie einheitlich erfahren.<sup>127</sup>

Wie im Laufe dieser Arbeit ersichtlich werden soll, wollen die untersuchten literarischen Figuren sich bezüglich ihrer Zugehörigkeit zu Kollektiven definieren, weil sie so ihre soziale Anerkennung sichern; soziale Missachtung allerdings liegt vor, wenn sie von außen festgelegt werden.

Meine These ist, dass die dargestellten Figuren zwar nicht ihre Identität im Sinne einer einheitlichen, definiten Entität suchen, jedoch um die Herstellung und Wahrung ihrer Integrität bemüht sind – was nicht zuletzt ihr Recht dar-

---

<sup>125</sup> Caren Caplan: *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke University Press, 1996. S. 9.

<sup>126</sup> Vgl.: „Euro-American discourses of displacement tend to absorb difference and create ahistorical amalgams; thus a field of social forces becomes represented as a personal experience, its lived intensity of separation marking a link with others.“ Ebd. S. 2.

<sup>127</sup> Vgl.: „[...] displacement is not universally available or desirable for many subjects, nor is it evenly experienced.“ Ebd. S. 1.

stellt, selbst zu definieren, wer sie sind; autonom und handlungsfähig zu sein. Der Begriff der Integrität birgt vielfältige Möglichkeiten, dem Dilemma des fortwährenden Definierens unterschiedlicher Identitätsbegriffe zu entkommen. Während Identität auf Abgrenzung durch Exklusion oder Inklusion zielt, ist Integrität eine Integrationsinstanz, die auf die Organisation und den Zusammenhalt von Teilen, die durchaus inkompatibel erscheinen können, ausgerichtet ist und die Handlungsfähigkeit des Individuums bzw. Kollektivs gewährleistet.<sup>128</sup> Obwohl neuere Identitätstheorien durchaus mit der Balance der Teilidentitäten operieren, gehen sie darin meines Erachtens nicht weit genug. Um meine Position zu konkretisieren, ist es unerlässlich, auf die wichtigsten Punkte der relevanten Identitätstheorien einzugehen. Bei der Darstellung der Identitätstheorien steht ein systematisches Interesse im Vordergrund: Es geht in erster Linie darum, ein brauchbares Instrumentarium zur Analyse literarischer Texte zu erstellen. Dabei liegt mein Fokus auf modernen Theorien, obwohl es bereits im deutschen Idealismus Verweise auf die Wichtigkeit von Reflexion und Selbstreflexion gibt – etwa bei Hegel, Jean Paul oder Fichte. Die Funktion und Bedeutung der Fremdeinschätzung durch andere findet jedoch keine Erwähnung.<sup>129</sup> Auch Schiller konstatiert eine Fragmentierung der Gesellschaft und des Einzelnen, die durch einseitige Ausbildung von Fähigkeiten und Übernahme funktionaler Rollen im bürokratischen Staat entstanden war.<sup>130</sup> Er hatte die Vorstellung, dass zwei Elementartriebe des Menschen in Einklang gebracht werden müssen. Der sinnliche, der die physischen Bedürfnisse angeht und der Formtrieb, der „Harmonie in die Verschiedenheit“ bringt.<sup>131</sup> Über eine „höhere Kunst“ sollte die zerstörte Einheit wieder hergestellt werden. Es gehöre zu den Aufgaben eines jeden Menschen, eine Identität zu schaffen, in der die Fragmente zu einer Einheit verbunden seien. Die Widerspruchsfreiheit sei der „ästhetische Zustand“ des Menschen:

Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen

---

<sup>128</sup> Vgl. dazu auch Turk/Albrecht: *Integrität. Europäische Konstellationen im Medium der Literatur*. Bei Albrecht/Turk liegt der Akzent nicht auf der Organisation von Teilidentitäten, sondern auf Aspekten der wechselseitigen Anerkennung.

<sup>129</sup> Vgl. dazu Turk: *Philologische Grenzgänge*. S. 382-402 und S. 432ff.

<sup>130</sup> Vgl. Arndt Richter. *Die Jagd nach Identität*. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 1997. S. 34.

<sup>131</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Ders: *Schillers Werke*, Bd 4. Hg. v. Hans Mayer. Frankfurt/Main: Insel, 1966. S. 226.

seinen Abwechslungen übereinzustimmen, die große Aufgabe seines Daseins ist.<sup>132</sup>

Zentrale Positionen des modernen Identitätsdiskurses gibt Andreas Reckwitz in einem kompakten Überblicksartikel wieder. Seine besondere Leistung liegt in dem Vergleich zwischen modernen und post- bzw. hochmodernen Positionen. Die Unterteilung in Moderne und Hochmoderne verwendet er in Anlehnung an Giddens.

Während sich in der Moderne vornehmlich die Frage gestellt habe, ob Eigenschaften gleich seien oder bleiben, werde heute gefragt, welche Eigenschaften überhaupt vorliegen und wer man sei. Selbstreflexivität und Selbstverstehen stehen also im Vordergrund. Identität bezeichne „die Problematik der Kontingenz des Selbstverstehens in der Hochmoderne“ welches erst in zweiter Linie ein Problem der Konstanz des Selbstverstehens sei.<sup>133</sup>

Die Entwicklung reflexiver oder multipler persönlicher Identitäten und neuer partikularer kollektiver Identitäten erscheinen als Phänomene der Hochmoderne, wie sie in der organisierten Moderne gar nicht hätten vorkommen dürfen.<sup>134</sup>

Das klassische Identitätskonzept sei universalistisch und kompetenztheoretisch orientiert und wesentlich auf das Problem zwischen Individuum und sozialen Zwängen sowie auf das Problem der temporalen Konstanz konzentriert. Das hochmoderne Identitätskonzept sei im Gegensatz dazu hermeneutisch und historisch orientiert und auf das Problem des kontingenten Selbstverstehens bezogen.

Reckwitz konstatiert für Erikson und Mead eine gemeinsame Problemstellung, die sie von Theoretikern der „Hochmoderne“ abgrenzt:

Das Problem der Identität besteht für die Theoretiker aus der Phase der klassischen, organisierten Moderne darin, ei-

---

<sup>132</sup> Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. S. 165f. Für eine ausführlichere Darstellung von Schillers Position und einen Vergleich mit Rousseau vgl. Richter. *Die Jagd nach Identität*. S. 28-38.

<sup>133</sup> Vgl. Reckwitz: *Der Identitätsdiskurs*. S. 35. Dinzelbacher sieht die Neigung zur Selbstreflexivität als „typisch europäische Befindlichkeit“ an und sieht sie in der „als Beichtvorbereitung geforderten Arbeit am – schlechten – Gewissen“ begründet“. Vgl. Peter Dinzelbacher: *Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte*. In: Richard van Dülmen (Hg.): *Entdeckung des Ich: die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart* Köln: Böhlau, 2001. S. 41-60. S. 58. Vgl. dazu auch die Ausführungen zum Zusammenhang von Identität und Schuld in Kapitel 4.3.

<sup>134</sup> Reckwitz: *Der Identitätsdiskurs*. S. 25.

ne Konstanz des Ich angesichts institutionalisierter sozialer Erwartungen bzw. eine Balance zwischen Ich und sozialen Erwartungen zu erreichen. Das klassisch-moderne Problem der Identität wird in der Frage gesucht, wie sich individuelle Dispositionen im Kontext sozialer Rollenanforderungen ausbilden können. Das ‚Risiko‘ besteht dann in einer Unbalanciertheit zwischen individuellem Ich und sozialen Rollen oder in einer Fragmentierung des Ich angesichts verschiedener sozialer Erwartungen. Dieses Problem wird als ein überhistorisch-universales vorausgesetzt – und das Modell seiner Beschreibung ist konsequenterweise eine allgemeine ‚Theorie der Identität‘.<sup>135</sup>

Hochmoderne Theorieansätze fragen weniger nach der Positionierung eines von sozialen Zwängen umgebenen Menschen, sondern danach, als wer oder was die Handelnden sich selbst verstehen sollen, „wenn sie eine als subjektiv sinnvoll interpretierte Lebensführung vollziehen wollen“.<sup>136</sup>

Während der Aspekt des Selbstverstehens in den klassisch-modernen Identitätstheorien zugunsten des formalen Konstanzinteresses als unproblematisch vorausgesetzt worden war, sei er nun in den „Mittelpunkt des Interesses“ gerückt.<sup>137</sup>

Im Folgenden sollen einschlägige Theorien zu individueller und kollektiver Identität referiert werden, die zum Abschluss des Theorieteils zur Entwicklung des Konzepts der Integrität führen sollen (Vgl. Kapitel 3.8). Dieses Konzept, das sich als Erweiterung des Identitätsdiskurses versteht, kann nicht ohne den symbolischen Interaktionismus nach George Herbert Mead auskommen (Vgl. Kapitel 3.1). Wenn es heute eine Selbstverständlichkeit ist, dass Identität sich im sozialen Kommunikationsprozess ausbildet, ist das George Herbert Mead zu verdanken. Er war es, der einen Identifikationsbildungsprozess beschrieb, in dem Individuen durch die Reaktion auf die Haltung anderer Identität ausbilden. Somit sieht Mead Identität nicht als Zustand an, sondern als einen Prozess. Über die Kommunikation von signifikanten Symbolen werde die Haltung der Gesellschaft, deren Anerkennung für das Individuum zentral ist, vermittelt. Trotz der Übernahme der wahrgenommenen gesellschaftlichen Haltung bergen Individuen Innovationspotential, das zu gesellschaftlichen Veränderungs-

---

<sup>135</sup> Ebd. S. 28f.

<sup>136</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>137</sup> Ebd. S.30.



prozessen führt. Mead vermerkt die Existenz von mehrschichtigen Persönlichkeiten, geht aber von der einheitlichen Persönlichkeit als Normalfall aus.

Mit einem starken Akzent auf der Aushandlung von Teilidentitäten hat Lothar Krappmann den Mead'schen symbolischen Interaktionismus weitergeführt (Vgl. Kapitel 3.2). Nach Krappmann muss ein Individuum einerseits auf Erwartungen anderer eingehen und andererseits die eigene Individualität hervorheben. Für eine gelingende Interaktion, die er als lebensnotwendig erachtet, müsse die eigene Identität zu jeder Zeit als Ganzes repräsentiert werden – also trotz der Einbindung in verschiedene soziale Gruppen und verschiedene Lebensstationen. Dabei gehe es nicht darum, künstlich Harmonie herzustellen. Vielmehr müssten Diskrepanzen ausgehalten werden. Krappmann hält die transparente Integration von Teilidentitäten für unbedingt notwendig zur Wahrung der eigenen Identität. Diese besitze man allerdings, wie auch bei Mead, nur, wenn sie von außen anerkannt werde.

Stuart Hall kritisiert an Mead, dass dieser von einer einheitlichen Identität ausgehe (diese Kritik lässt sich auf Krappmann übertragen), während diese in Wahrheit dezentriert sei und nur künstlich durch eine Selbsterzählung („narrative of the self“) zusammengehalten werde; eine ‚master identity‘ (wie noch bei Mead oder Krappmann vorhanden) gebe es nicht mehr (Vgl. Kapitel 3.3).

Während sich die Selbsterzählung bei Hall hauptsächlich auf die vergangenen Ereignisse bezieht, spielt das Vorausplanen zukünftiger Projekte und Lebensentwürfe für Anthony Giddens eine gleichgewichtige Rolle (Vgl. Kapitel 3.4). Nach Giddens ist ein Hauptcharakteristikum der „high“ oder „late modernity“,<sup>138</sup> diese Begriffe verwendet er in Ablehnung des Begriffes der Postmoderne, die reflexive Konstruktion von Identität. Sein Identitätsbegriff ist an Meads symbolischen Interaktionismus angelehnt. Auch er betrachtet Identität als sozial konstruiert und interaktionsabhängig. In der Hochmoderne komme allerdings die bewusst reflexive Konstruktion der Identität hinzu. Nach Giddens ist Identität selbst gemacht und planbar. Die Verantwortung tragen die Individuen alleine. Außeneinflüsse müssen zwar bei der Lebensplanung beachtet werden, haben aber weniger Einfluss als in traditionellen Gesellschaften. Die Identitätsgestaltung wird zur lebensnotwendigen Aufgabe.

Mead, Krappmann, Hall und Giddens geht es primär um die Ausbildung der individuellen Identität im gesellschaftlichen Prozess. Prozesse kollektiver Identitätsbildung kommen bei den postkolonialen Kritikern Edward Said und Homi Bhabha zum Tragen.

Die Mechanismen der Identitätsbildung durch Abgrenzung von anderen Individuen und Kollektiven zeigt Edward Said anhand seiner Orientalismuskritik

---

<sup>138</sup> Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. S. 3.

(Vgl. Kapitel 3.5). Mit dem wissenschaftlichen Interesse der westlichen Welt am Orient ging nach Said ein imperialistisches Interesse einher. Der Orient wurde zum tragenden Gegenbild der westlichen Welt stilisiert. Indem negative Attribute auf dieses Gegenbild projiziert wurden, erschien der Westen in einem positiven Bild. Der Westen sprach sich die Autorität zu, für den Orient zu sprechen, weil dieser es nicht vermöge, sich selbst zu repräsentieren. Der Orient wurde auf bestimmte, unveränderliche Attribute reduziert und somit essenzialisiert.

Edward Said kann mit seinem Antiessenzialismus als Wegbereiter für Homi Bhabhas Hybriditätstheorie angesehen werden. Diesem nach ermöglicht das Zusammentreffen verschiedener Kulturen das Entstehen von Zwischenräumen, die zu Orten hybrider Kulturen werden können, in denen die bislang vorherrschenden Dichotomien als undurchdringbar verwobene Gemeinsamkeiten hervortreten (Kapitel 3.6).

Begreift man Saids und Bhabhas Theorien in erster Linie als politisches Statement gegen Dichotomien, dann kann behauptet werden, dass alle Identitätstheorien Mead modifizieren, denn immer geht es um die Ausbildung eines Selbstes in Wechselwirkung mit der Gesellschaft.<sup>139</sup>

Auf die Theoretiker Stuart Hall, Anthony Giddens, Edward Said und Homi Bhabha wird in der Forschung oft als postmoderne Autoren rekurriert. Das Infragestellen von ‚master identities‘ und ‚master narratives‘ passt ebenso zu den geläufigen Definitionen der Postmoderne wie Giddens‘ Hinweis auf die Lockerung gesellschaftlicher Zwänge. In dieser Arbeit wird auf eine solche Klassifizierung verzichtet, da die ‚aktuelleren‘ Theoretiker durchaus auf dem ‚modernen‘ Theoretiker Mead aufbauen und eine klare Grenze zwischen Moderne und Postmoderne schwer zu ziehen ist.<sup>140</sup> So spielt die Anerkennung

---

<sup>139</sup> Auch wenn für Hepp das Konzept der Hybridität zunächst als Abgrenzung zu Mead erscheint, ist es doch eher als eine Erweiterung zu fassen. Denn auch die aktive Vermischung von Kulturen vollzieht sich im gesellschaftlichen Prozess. Trennungspunkt ist allerdings ganz richtig die Abkehr vom einheitlichen Individuum. Jedoch halte ich es für bestreitbar, in Bezug auf das Subjekt im symbolischen Interaktionismus von einem „Identitätskern“ und „essentielle[m] Zentrum“ zu sprechen. Ich würde diese Sichtweise entschärfen, indem ich formuliere, dass der Akzent im Mead’schen Schema auf der Erhaltung eines einheitlichen Ichs liegt, während er in den Cultural Studies auf die fragmentierte Identität gelegt wird. Wenn Hepp formuliert, dass „jedes Subjekt [...] zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen diskursiven Kontexten unterschiedliche Identitäten“ annimmt, so trifft das auch auf Interaktionisten wie Mead und Krappmann zu. Dass diese Identitäten „sich nicht um ein kohärentes – und damit artikulationsunabhängiges – ‚Ich‘ herum vereinheitlichen lassen“, ist der Aspekt, in dem beispielsweise Hall von Mead abweicht. Vgl.: Andreas Hepp: *Cultural Studies und Medienanalyse*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999. S. 55.

<sup>140</sup> Zum Begriff der Postmoderne vgl.: Stuart Sim: *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2002; Peter V. Zima: *Moderne – Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tübingen: Francke, 2001; Terry Eagleton: *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

auch in weniger traditionell orientierten Gesellschaften, in denen Individuen sich eine ‚Peer-group‘ aussuchen können, immer noch eine zentrale Rolle und eine Missachtung kann für das Individuum schwerwiegende Folgen haben.<sup>141</sup> Eine solche Integritätsverletzung kann vorliegen, wenn Individuen bzw. Kollektive aufgrund bestimmter Identitätsmerkmale diskriminiert werden. Erschwerend kann hinzukommen, dass die Teilidentität aufgrund derer sie diskriminiert werden, in ihrer ‚Selbstorganisation‘ keine besondere Rolle spielt. Ein Instrumentarium, um die Organisation von Teilidentitäten und die Zugehörigkeitssymbole zu Kollektiven zu untersuchen, bietet das Konzept der Identitätsarbeit an, das im Anschluss an den Überblick über die Identitätstheorien referiert werden soll (Vgl. Kapitel 3.7)

---

<sup>141</sup> Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. S. 13f.

### 3.1 Identität und Gesellschaft: Mead

„[Identität] ist bei der Geburt anfänglich nicht vorhanden“,<sup>142</sup> heißt es bei George Herbert Mead am Anfang der Abhandlung über Identität. Mead gehört zu den einflussreichsten Wissenschaftlern des 20. Jahrhunderts. Wenn heute behauptet wird, dass Identität sich im sozialen Interaktionsprozess ausbilde, dann geschieht dies mit Bezug auf ihn. Bis heute hält die Aktualität seiner Theorie für Disziplinen wie die Philosophie, Soziologie und Psychologie an. Im Folgenden sollen nur die im Rahmen dieser Arbeit wichtigen Hauptpunkte seiner Theorie referiert werden.

Mead geht davon aus, dass Menschen nur in Interaktion mit ihren Mitmenschen Identität ausbilden, so ist auch die Aussage zur Identitätslosigkeit bei der Geburt zu verstehen.<sup>143</sup> Indem ein Individuum die Haltung anderer gegenüber sich selbst einnehme und darauf reagiere, entwickle es erst eine Identität. Das „I“ und das „Me“ würden zu einem „Self“ verschmelzen.<sup>144</sup> Während das „Me“ die antizipierte Fremdwahrnehmung darstellt, ist das „I“ eine Spontaneitätsinstanz. Zentral für Meads Theorie der Antizipation der Fremdwahrnehmung ist ein „generalized other“<sup>145</sup>, ein „verallgemeinerter Anderer“<sup>146</sup>. Die Summe der wahrgenommenen Haltungen einer Gesellschaft zeigt sich in diesem „generalized other“, dessen Wahrnehmung durch das Selbst mit der Spontaneität des „I“ abgeglichen werde zu einer Identität. Dabei ist der „gene-

---

<sup>142</sup> George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. S. 177. Originalausgabe: *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago. University of Chicago Press, 1934. Dieser Band wurde posthum aus Vorlesungsmitschriften und unveröffentlichten Manuskripten zusammengestellt.

<sup>143</sup> Identität entwickle sich zunächst durch spielerische Rollenübernahme, etwa durch das Übernehmen der Rolle der Mutter gegenüber der Stoffpuppe oder der Rolle des Arztes. Später, im Erwachsenenalter, werde diese Rollenübernahme abgelöst von der organisierten Rollenübernahme, etwa in Spielen und Wettkämpfen. Lothar Krappmann verweist wiederholt auf das von Mead gebrauchte Beispiel des Baseballspielers, der immer die Erwartungen seiner Mitspieler und Gegner und auch deren Reaktionen antizipieren und sich so seinen Weg auf dem Spielfeld bahnen müsse. Lothar Krappmann: *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000. S. 60.

<sup>144</sup> In der deutschen Übersetzung ist das „I“ durch „Ich“ und „Me“ durch „ICH“ wiedergegeben, um eine scharfe Trennung zu gewährleisten, übernehme ich die von Mead im Original gebrauchten englischen Termini.

<sup>145</sup> George Herbert Mead: *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1965. S. 144. Das „generalized other“ tritt sozusagen an die Stelle des Selbstbewusstseins; etwa bei Fichte. Vgl. dazu Turk: *Philologische Grenzgänge*. S. 384.

<sup>146</sup> Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. S. 239.

ralized other“ keine konkrete Person, sondern ein Konstrukt, das symbolisch die Einstellung vertritt, von der man glaubt, dass die Gemeinschaft sie teile. Mead umschreibt diesen Prozess wie folgt:

Trifft man auf der Straße einen Menschen, den man nicht wieder erkennt, so reagiert man auf ihn genauso wie auf jedes andere Mitglied der Gemeinschaft. Er ist der Andere, der organisierte, verallgemeinerte Andere, wenn man so will. Man stellt seine Haltung der eigenen Identität gegenüber.<sup>147</sup>

Gesellschaftliche Zwänge wiegen bei Mead viel stärker als beispielsweise bei Giddens.<sup>148</sup> Welche (Teil-)Gesellschaft zur Identitätskonstitution des Individuums beiträgt, hängt von den individuellen Dispositionen ab. Somit können die „verallgemeinerten anderen“ auch aus der inneren Phantasiewelt stammen. Dies trifft auf den Erzähler von Aras Örens *Verspäteter Abrechnung* zu.<sup>149</sup> Sieht sich dieser doch auf einer Zugfahrt nach Deutschland ständig mit Gestalten aus seiner Vergangenheit konfrontiert und richtet sein Verhalten danach aus. Mead betont immer wieder die Wichtigkeit der Gesellschaft für die persönliche Identitätsentwicklung und setzt die Struktur von Individuum und Gesellschaft nach dem Mikrokosmos/Makrokosmos-Modell gleich, womit sogleich noch das Problem der gesellschaftlichen Entwicklung an Kontur gewinnt.<sup>150</sup> Von einem Individuum erwartet Mead, dass es im „Dialog“ die Haltung der Gemeinschaft, in der es sich bewegt – diese Haltung bezeichnet er als „verallgemeinerte Haltung“ – zu übernehmen in der Lage ist. Dieses ermögliche ihm größere Kontrolle über die Situation und Einflussnahme auf die Gesellschaft:

---

<sup>147</sup> Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. S. 239.

<sup>148</sup> Vgl. Kapitel 3.6 dieser Arbeit.

<sup>149</sup> Vgl. Aras Ören: *Eine verspätete Abrechnung oder Der Aufstieg der Gündoğdu*. Frankfurt/Main: Dağyeli, 1988.

<sup>150</sup> Vgl.: „Die Einheit und Struktur der kompletten Identität spiegelt die Einheit und Struktur des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzen. Jede der elementaren Identitäten, aus denen er gebildet wird, spiegelt die Einheit und Struktur eines der verschiedenen Aspekte dieses Prozesses, in den der Einzelne eingeschaltet ist. Mit anderen Worten, die verschiedenen elementaren Identitäten, die eine vollständige Identität konstituieren oder zu ihr organisiert werden, sind die verschiedenen Aspekte der Struktur dieser vollständigen Identität, die den verschiedenen Aspekten des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzen entsprechen. Die Struktur der vollständigen Identität ist somit eine Spiegelung des vollständigen gesellschaftlichen Prozesses. Die Organisation und Vereinheitlichung einer gesellschaftlichen Gruppe ist mit der Organisation und Vereinheitlichung einer jeden Identität identisch, die sich aus dem gesellschaftlichen Prozess heraus entwickelt, in den diese Gruppe eingeschaltet ist oder den sie ablaufen lässt.“ Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. S. 186.

Der Dialog setzt voraus, daß der Einzelne nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, zur Gemeinschaft zu sprechen, deren Mitglied er ist, um jene Veränderungen herbeizuführen, die durch das Zusammenspiel der Individuen zustande kommt. Das ist die Art und Weise, in der sich die Gesellschaft weiterentwickelt, nämlich durch eine wechselseitige Beeinflussung [...] <sup>151</sup>

Für den gesellschaftlichen Ablauf der gegenseitigen Einflussnahme spielt Sprache eine elementare Rolle. Nur durch Sprache, durch signifikante Symbole, werde die gesellschaftliche Situation in das Verhalten des Einzelnen übernommen. <sup>152</sup> Mead sieht Identität nur durch Kommunikation gewährleistet. Problematischer scheint jedoch der Zusammenhang von „Selbstbehauptung“ und dem „Eintreten für die Sache der Gemeinschaft“. <sup>153</sup> Letztere ist laut Mead ein wesentlicher Charakterzug der bewussten Identität. <sup>154</sup> Allerdings ist sein Argument im weiteren Verlauf nicht leicht nachzuvollziehen. Der Einzelne könne sich im gesellschaftlichen Prozess entweder anpassen oder diese Anpassung ablehnen. Als Gegenbeispiel nennt Mead einen Ameisenhaufen in den eine fremde Ameise hineinkomme. Sie werde zerrissen ohne die Wahl zu haben, ob sie sich anpasst oder nicht. <sup>155</sup>

Höchst fraglich ist angesichts der aktuellen Debatte um Zuwanderung, d.h. im Spannungsfeld mehrerer Sprachen und Kulturen, ob Menschen die Möglichkeit zur bewussten Anpassung oder bewussten Ablehnung tatsächlich gegeben ist und ob nicht mehr zu verlangen sowie einzuräumen ist. So sehr sich ein Mensch anderer Hautfarbe im heutigen Deutschland auch anpasst an Sprache und Gepflogenheiten, wird er doch ‚auffallen‘ und höchst gewagt ist obige Behauptung Meads, wenn man sie im Kontext fremdenfeindlicher Übergriffe betrachtet. Vor Gewalt schützt auch die Einnahme einer Ablehnungs- oder Anpassungshaltung nicht.

---

<sup>151</sup> Ebd. S. 211.

<sup>152</sup> Vgl. ebd. S. 230. Auf Meads Überlegungen in Bezug auf die Rolle der Sprache soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Nur so viel soll gesagt sein: Genau so wie das Individuum von der Gesellschaft beeinflusst werde und diese wechselseitig beeinflusse, ermögliche Sprache die Einbindung des Einzelnen in den gesellschaftlichen Prozess und entwickle sich in diesem auch (weiter).

<sup>153</sup> Vgl. ebd. S. 236.

<sup>154</sup> Ebd. S. 236.

<sup>155</sup> Ebd. S. 237.

Mead fasst Identität bereits als einen Prozess auf und nicht als eine Substanz.<sup>156</sup> Obwohl er von der einheitlichen Persönlichkeit als „Normalfall“ ausgeht, gesteht er doch die Existenz einer „mehrschichtigen Persönlichkeit“ zu.<sup>157</sup> Erst wenn diese dazu führt, dass die Handlungsfähigkeit eingeschränkt wird, spricht er von Persönlichkeitsspaltung:

Eine mehrschichtige Persönlichkeit ist bis zu einem gewissen Grade etwas Normales [...]. Gewöhnlich gibt es eine Organisation der ganzen Identität im Hinblick auf die Gemeinschaft, der wir angehören, und auf die uns umgebende Situation. Welcher Art diese Gesellschaft ist, ob wir mit gegenwärtigen Menschen leben, mit Menschen unserer eigenen Phantasie, mit Menschen der Vergangenheit, hängt natürlich vom jeweiligen Individuum ab. Normal, jedenfalls für die Gesellschaft, zu der wir gehören, ist die einheitliche Identität, doch kann sie auch aufgesplittert werden. Für eine nervenschwache und in sich zwiespältige Person werden bestimmte Tätigkeiten unmöglich, und diese Tätigkeiten können sich loslösen und eine andere Identität entwickeln. [...] unter diesen Voraussetzungen besteht die Tendenz zur Spaltung der Persönlichkeit.<sup>158</sup>

Im Abschnitt *Die Verwirklichung der Identität in der gesellschaftlichen Situation* geht Mead auf die Rolle der Anerkennung für die Ausbildung einer Identität ein. Um der gewünschten Identität zu entsprechen, reicht es nicht aus, allein für sich situativ, symbolisch und reflexiv selbst auf entscheidende Punkte hinzuarbeiten, die für wichtig erachteten Orientierungen oder Werte müssen auch von anderen anerkannt sein bzw. von ihnen anerkannt werden: „Da es sich um eine gesellschaftliche Identität handelt, wird sie in Beziehung zu anderen verwirklicht. Sie muss von anderen anerkannt werden, um jene Werte zugeschrieben zu bekommen, die wir ihr gerne zugeschrieben sehen möchten.“<sup>159</sup> Von dieser Anerkennung der Werte hängt der Selbstrespekt ab. Bei bestehender Anerkennung kann sich ein „Überlegenheitsgefühl“ gegenüber Mitmenschen einstellen, das Mead dem Minderwertigkeitsgefühl bei fehlender Anerkennung gegenüberstellt.<sup>160</sup> Mead geht an dieser Stelle

---

<sup>156</sup> Vgl. ebd. S. 222.

<sup>157</sup> Vgl. ebd. S. 185.

<sup>158</sup> Ebd. S. 185.

<sup>159</sup> Ebd. S. 248.

<sup>160</sup> Im Normalfall ist von einem ‚Gleichwertigkeitsgefühl‘ auszugehen.

allerdings nicht auf die Möglichkeit ein, dass das Individuum sich selbst die Anerkennung verweigert und sich aufgrund erhöhter Erwartungen in Minderwertigkeitskomplexe treibt. Die Aufrechterhaltung hinge allerdings auch von Faktoren wie der Erfüllung von Pflichten und dem Einhalten von Versprechen ab. Sich selbst als „selbstbewusste[n] Bürger“ zu betrachten,<sup>161</sup> trage zum Selbstbewusstsein ebenso bei wie der eigene wirtschaftliche und gesellschaftliche Status. Wichtig seien jedoch in jedem Fall auch die Aspekte, die das Individuum von anderen unterscheidet. Das daraus resultierende „Überlegenheitsgefühl“ – das vielleicht besser als ‚Singularitäts‘-, oder ‚Eigentümlichkeitsgefühl‘ zu kennzeichnen wäre – trage maßgeblich zu Entstehung von Selbstrespekt bei. Es bestehe ständig die Forderung „die eigene Identität durch irgendeine Art der Überlegenheit über die uns umgebenden Mitmenschen zu realisieren.“<sup>162</sup> Verstärkt werde das „Überlegenheitsgefühl“, wenn es an eine Gruppe gebunden sei, als Beispiel nennt Mead den Patriotismus, die Zugehörigkeit zu einer Partei oder religiösen Gruppe. Mead erklärt dieses Verhalten, wie üblich, aus der Evolution nach dem Freund/Feind-Schema. Selbstbehauptung und -bewahrung ist die maßgebliche Kategorie, nicht Selbstverwirklichung (des Individuums wie der Gesellschaft bzw. der Gruppe) bzw. Selbstgestaltung. Wenn sich Gruppen gegen einen gemeinsamen Feind so organisieren konnten, dass sie „wie ein Mann handelten“<sup>163</sup>, stiegen ihre Überlebenschancen beträchtlich.<sup>164</sup> Nur durch Anpassung in eine Gruppe wird man also ein gleichberechtigtes Mitglied, das die gleichen Rechte teilt wie jedes andere Mitglied der Gruppe auch. Um dies zu erreichen, müsse das Individuum in der Lage sein, die Haltungen der anderen zu antizipieren:

Die jeweiligen Werte von »ICH« und »Ich« hängen weitgehend von der Situation ab. Wenn man sein Eigentum in der Gemeinschaft bewahren will, ist es von größter Wichtigkeit, daß man ein Mitglied dieser Gemeinschaft ist, da die Übernahme der Haltung der anderen garantiert, daß die eigenen Rechte anerkannt werden.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> Ebd. S. 249.

<sup>162</sup> Ebd. S. 250.

<sup>163</sup> Ebd. S. 252.

<sup>164</sup> Eine ähnliche Erklärung bietet Dieter E. Zimmer an. Vgl. Dieter E. Zimmer: *Die Angst vor dem Anderen*. In: *Die Zeit*, 9.07.1993.

<sup>165</sup> Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. S. 242f.



### 3.2 Identität und Teilidentitäten: Krappmann

Wie soll sich der Einzelne angesichts der in unserer Gesellschaft vielfach miteinander konkurrierenden Normen, Erwartungen und Interpretationen für Personen und Situationen verhalten? Besteht angesichts des Widerstreits zwischen mächtigen Institutionen überhaupt noch eine andere Möglichkeit als die, auf Konsistenz und Integration im Auftreten weitgehend zu verzichten? Wird sich das Individuum nicht leichter durch Konflikte hindurchwinden, wenn es sich in Fragmente zerteilt, um diskrepanten Erwartungen ungehindert genügen zu können, wenn es folglich in der einen Situation verleugnet, wer es in der anderen ist? Entgeht es nicht den Schwierigkeiten, wenn es möglichst keine besonderen, dauerhaften Erwartungen und Bedürfnisse zeigt? Anders gesagt: Ist Individualität nur unter Verhältnissen zu erwarten, die das Individuum nicht zwischen diskrepanten Erwartungen zu zerreißen drohen?<sup>166</sup>

Stärker als bei Mead geht es bei Krappmann um die Aushandlung in Konflikt stehender Teilidentitäten – das macht den Krappmannschen Ansatz so interessant für die vorliegende Arbeit. Dass das Individuum in Fragmente zerteilt ist, scheint heute weithin akzeptiert zu sein. Während zunächst gerade die Einheit und Unteilbarkeit des Individuums, die bereits in seinem Namen verankert ist, sein Wesensmerkmal darstellte, wird nun gerade diese Einheitlichkeit und Unteilbarkeit in Frage gestellt. In dieser Arbeit wird anhand der analysierten Texte gezeigt, dass die Protagonisten nach der Organisation und nicht nach der Vereinheitlichung der Fragmente streben. Die Diskrepanz zwischen Einheitlichkeit und Fragmentiertheit und auch zwischen Essenzialisierung und Hybridität ist das Spannungsfeld, das Krappmann beschreibt und auch das, was die Entwicklung der Forschung zur Migrationsliteratur charakterisiert. Am Ende der oben zitierten Passage spricht Krappmann von diskrepanten Erwartungen, die das Individuum zu zerreißen drohen. Genau dieses Szenario wurde zur Entstehungszeit der Migrationsliteratur literarisch dargestellt bzw. heraufbeschworen. Abgelöst wurde dieses Zerrissensein ‚zwischen den Stühlen‘<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> Krappmann: *Soziologische Dimensionen der Identität*. S. 8.

<sup>167</sup> Cumart: *Ein Schmelzriegel im Flammenmeer*. S. 61.

durch ein Konzept von Hybridität, das aufzeigt, dass die Welt und die Individuen in Fragmente aufgeteilt sind und ein und derselbe Mensch z.B. in einer Situation religiös handeln kann, während er das in einer anderen möglicherweise nicht tun wird. Scheinbar problemlos vereinbart ein hybrides Individuum unterschiedliche religiöse Einflüsse, politische Diskrepanzen und gesellschaftliche Anforderungen zu einer Symbiose.

Zur Fragmentiertheit gehört jedoch nach Krappmann, in der einen Situation zu verleugnen, wer man in der anderen ist.<sup>168</sup> Ob dies tatsächlich der Fall ist, ob man noch von Identität sprechen kann, wenn man vorgibt mehrere Identitäten zu haben, sind zentrale Fragen im Rahmen dieser Arbeit, denen sich auch Krappmann nähert. Im Folgenden werden die Hauptpunkte seiner Arbeit kurz skizziert.

Krappmann erweitert den Mead'schen symbolischen Interaktionismus. Ihm nach hat das Individuum einerseits die Aufgabe, mit anderen zu kommunizieren und auf deren Erwartungen einzugehen, gleichzeitig muss es sich selbst als erkennbare Person mit individuellen Besonderheiten darstellen. Identität setzt sich also aus der interpretativen Integration dieser beiden Komponenten zusammen. In Anlehnung an Goffman unterteilt Krappmann Identität in zwei Ebenen. Die horizontale Ebene der sozialen Identität beinhaltet das Problem des gleichzeitigen Umgangs mit unterschiedlichen Bezugsgruppen und deren Erwartungen. Auf vertikaler Ebene, der der persönlichen Identität, müssen divergente Erfahrungen im Lebenslauf als kontinuierlich interpretiert werden, um so Einzigartigkeit und Kontinuität zu gewinnen. Dass diese Ebenen ausgewogen sein müssen, hat Krappmann unter dem Begriff „Identitätsbalance“ zusammengefasst.

Zentral ist für Krappmanns Werk die These, dass die soziale Interaktion eine lebenswichtige Funktion für die Individuen hat. Eine Voraussetzung für erfolgreiche soziale Kommunikation, auf die der Mensch unausweichlich angewiesen sei, sei wiederum das Wahre von Identität. Je besser es einem Individuum gelinge, „die Besonderheit seiner Identität an der interpretativen Integration gerade divergenter Erwartungen und widersprüchliche Handlungsbeteiligungen in den Systemen sozialer Interaktion zu erläutern“, desto mehr Möglichkeiten zur sozialen Interaktion stünden ihm offen.<sup>169</sup>

Krappmann kritisiert, dass in soziologischen Ansätzen wie z.B. bei Parsons, die Identität während der Ich-Instanz keine Berücksichtigung finde, sondern die Auswahl von Rollen und deren Einbindung in die „innere Konsistenz des

---

<sup>168</sup> Vgl. Krappmann: *Soziologische Dimensionen der Identität*. S. 8.

<sup>169</sup> Ebd. S. 10.

gesellschaftlichen Rollen- und Normensystems“ im Vordergrund stünde.<sup>170</sup> Ähnlichkeiten zu seiner eigenen Theorie entdeckt Krappmann bei der Psychoanalyse. Auch bei Freud gibt es beispielsweise eine „Konflikte bewältigende Ich-Instanz“, die zugleich die Ereignisse im Leben biographisch organisiert.<sup>171</sup> Krappmann betont stets, dass sich ein Individuum trotz der Einbindung in viele verschiedene Interaktionszusammenhänge als identisch zu präsentieren vermag.<sup>172</sup> An anderen Forschungsarbeiten bemängelt Krappmann u.a., dass „Identität, als das Problem, sich mit konfligierenden Identifikationen in Interaktionen zu behaupten“ nicht ins Blickfeld trete.<sup>173</sup> Auch werde Identität meist nicht an „Fähigkeiten kreativer, der Situation angemessener Selbstrepräsentation, die Diskrepanzen und Konflikte nicht verleugnen“, festgemacht.<sup>174</sup> Krappmann geht es nicht nur um Anpassungsvorgänge, sondern auch um das Potential, das aus der Ablehnung bestehender sozialer Bedingungen erwächst, worin eine Überschneidung mit Mead vorliegt. Drei Aspekte sind für die von Krappmann vorgeschlagene „Identitätsbalance“ von zentraler Bedeutung: biographische Organisation, subjektive Interpretation diskrepanter Erwartungen sowie Autonomie gegenüber Zwängen.<sup>175</sup>

An Mead kritisiert Krappmann, dass immer noch offen sei, wie sich die Spontanitätsinstanz „I“ gegen das gesellschaftliche Zwänge repräsentierende „Me“ durchsetze. Ebenso wie Parsons unterschätze Mead die interpretatorische Kraft des Ich und betone die Integration des Individuums durch die Einheit des sozialen Prozesses. Krappmann grenzt sich von Mead dahingehend ab, dass er die Übernahme von Erwartungen als nicht ausreichend erachtet, um an Interaktion teilzunehmen; „Subjektive Interpretation“ sei von gleichwertiger Bedeutung.<sup>176</sup>

Die Anerkennung durch andere nimmt so wie bei Mead eine prominente Rolle bei Krappmann ein:

Verlässlich kann Identität nur gewahrt werden, wenn sie durch freie Anerkennung der anderen legitimiert wurde, denn dann sind die Aussichten des Individuums größer,

---

<sup>170</sup> Vgl. ebd. S. 17.

<sup>171</sup> Vgl. ebd. S. 17.

<sup>172</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>173</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>174</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>175</sup> Vgl. ebd. S. 20.

<sup>176</sup> Vgl. ebd. S. 42.

auch unter veränderten Verhältnissen wieder einen Platz für seine mit den anderen „ausgehandelte“ Balance zwischen den verschiedenen Anforderungen zu finden.<sup>177</sup>

Immer wieder betont Krappmann, dass man Identität nur besitze, wenn diese auch anerkannt werde.<sup>178</sup> Für die Anerkennung bzw. Missachtung spielen eindeutige Symbole eine entscheidende Rolle. Sie können zu einer schnellen Identifikation führen. Im Fall einer negativ besetzten Identifikation können sie aber auch den Weg für eine Interaktion versperren, weil gegen die Gruppe, als deren Teilhaber das Individuum identifiziert worden ist, Vorurteile gehegt werden.<sup>179</sup>

Krappmann geht es nicht um ein Harmonie stiftendes Integrationsideal, dass sich in feste Strukturen einpasst, sondern um die Fähigkeit, Diskrepanzen und divergierende Erwartungen aushalten zu können bzw. nicht zu verdrängen.<sup>180</sup> In Hinblick auf die Identität fordert er Transparenz, wenn diese trotz unterschiedlicher Erwartungshaltungen gewahrt bleiben sollte. Gerade die Artikulation der Fähigkeit, an verschiedenen Lebensbereichen teilnehmen zu können, mache dann das Einzigartige der Person aus:

Will der einzelne dennoch Identität gegen den Erwartungsdruck aus den verschiedenen Interaktionssystemen behaupten, so muss er in der Lage sein, deutlich zu machen, daß er je nach Interaktion verschieden auftreten kann und daß seine Identität widersprüchliche, logisch oft nicht miteinander vereinbarende Elemente enthält. Diese Leistung, die die Struktur des Systems sozialer Beziehungen dem Individuum aufbürdet, bedeutet gleichzeitig die Chance, mit Hilfe der Diskrepanz zwischen Anforderungen und Selbstinterpretationen die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit seiner Identität zu manifestieren.<sup>181</sup>

Ein Individuum, das solch eine komplexe Identität habe, müsse eine Sprache sprechen, die „Inkompatibles“ aufnehmen könne. Krappmann schließt die Möglichkeit aus, eine gelungene, „gewahrte“ Identität zu haben, wenn ein In-

---

<sup>177</sup> Ebd. S. 29.

<sup>178</sup> Vgl. ebd. S. 35.

<sup>179</sup> Vgl. ebd. S. 36.

<sup>180</sup> Vgl. ebd. S. 30.

<sup>181</sup> Ebd. S. 48.

dividuum nicht in allen Bereichen zugleich darstellt, welche Facetten es in sich trägt. Die Forderung, die Krappmann hier stellt, halte ich für schwer zu verwirklichen wie auch unnötig.

Krappmann räumt zwar ein, dass die Fragmentierung erst dann zum Problem werde, wenn die verschiedenen Interaktionssysteme, in die der Einzelne eingebunden ist, miteinander in Kontakt treten. Er führt dann aber weiter aus, dass er diesen Zustand für einen Zustand des „Verzicht[s] auf Identität“ hält.<sup>182</sup> Obwohl dieser besonders in repressiven Gesellschaften dem Schutz der eigenen Person diene, nütze doch „weder Persönlichkeitsspaltung noch Unterdrückung vergangener Selbstinterpretation dem Fortgang von Interaktion“.<sup>183</sup> Krappmann setzt voraus, dass es für eine gelingende Interaktion notwendig ist, seine Identität zu jeder Zeit „als Ganzes“ zu präsentieren. Indem die Teilhabe an verschiedenen Lebensbereichen und Lebensphasen artikuliert werde, werde Konsistenz und Kontinuität hergestellt:

Verlangt ist also interpretatorische Kraft (die nicht mit der Fähigkeit zur bewussten Verfälschung gleichzusetzen ist). Aber sogar wenn gewisse Phasen des Lebenslaufes überhaupt nicht zu integrieren sind, wird es die Interaktion vor unliebsamen Zwischenfällen bewahren und den Horizont der in ihr zu antizipierenden Erwartungen klarer abgrenzen, wenn das Individuum diese Bereiche seines Handelns nicht vor anderen verbirgt und auch für sich nicht verdrängt, sondern sich zurechnet, und sei es als „Jugendsünde“, „menschliches Versagen“ oder einfach als heute unverständliches Ereignis. Welche Strategie das Individuum im Einzelnen wählt, hängt von der Struktur des jeweiligen Interaktionsprozesses ab. Sie bestimmt die Form, in der ein vergangenes Ereignis plausibel gemacht werden kann, weil die Interpretation der Übersetzung bedarf, um die Anerkennung der Partner zu erlangen.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Ebd. S. 49.

<sup>183</sup> Ebd. S. 50.

<sup>184</sup> Ebd. S. 50. Vgl. auch S. 52: „Gerade an den nicht-integrierbaren Fällen wird deutlich, daß das Individuum, viele vergangene Handlungen zwar in seine Biographie aufnimmt, sich aber nicht voll mit ihnen identifiziert. Es braucht Spielraum für Umdeutungen. Ein vergangenes Ereignis wird einmal als Argument dafür benutzt, daß das Individuum tatsächlich nur so handeln kann, wie es jetzt auftritt; ein anderes Mal aber wird dasselbe Ereignis als unwesentlich abgetan, um die Interaktion mit dem gegenüber zu sichern. Zwischen diesen Selbstinterpretationen eine Balance zu halten und dem Interaktionspartner verständlich zu machen, ist das schwierigste Problem des Individuums.“

Vasco Miranda aus Salman Rushdies *Des Mauren letzter Seufzer* tut alles andere als Klarheit über seine Vergangenheit zu schaffen. Wegen der fehlenden Transparenz wird er vom Koch Lambajan auch als „Gauener“ bezeichnet.<sup>185</sup> Über Familie und Freunde spricht der Künstler Vasco Miranda nicht und „sogar sein Heimatdorf Loutolim mit den Häusern aus roten Lateritsteinen und den Fenstern mit Scheiben aus Muschelschalen war etwas, das wir ihm einfach glauben mussten“,<sup>186</sup> erklärt der Erzähler Moor. So schafft sich Vasco Miranda eine Vergangenheit, die man in Frage stellen kann, weil sie nicht nachweisbar ist. Trotzdem werden mit der Existenz dieser Vergangenheit Kontinuität und Konsistenz im Lebenslauf Vasco Mirandas fingiert.

Auch bei Krappmann werden Kontinuität und Konsistenz als anfechtbare Behauptungen aufgefasst, dennoch seien sie notwendig, um den Interaktionspartner zu überzeugen. Die ‚Selbsterfindung‘ des Vasco Miranda überzeugt in Rushdies Roman allerdings nur den Mauren und seine Mutter Aurora:

Er [Vasco Miranda] war seine eigene Erfindung, und Aurora hätte merken müssen – genauso wie Abraham, viele Mitglieder ihres Bekanntenkreises und sogar meine Schwestern es merkten, ich jedoch niemals –, daß diese Erfindung nicht funktionieren würde, daß sie letztendlich in Scherben gehen würde.<sup>187</sup>

Moor sieht in Vasco eine Art Verbündeten, der ihm Trost spendet, weil er sich auch als ein klein wenig anders darstellt oder ihm eine „Traumhand“ anstelle der verkrüppelten Hand schenkt.<sup>188</sup> Aus dieser Liebe für Vasco heraus erkennt Moor erst spät „das Kreuzfeuer, das in ihm wütet, den Kampf zwischen seinem quälenden Ehrgeiz und seiner Oberflächlichkeit, zwischen Loyalität und Karrieredenken, zwischen Fähigkeit und Wunschdenken. Ich begriff nicht, welchen Preis er auf dem Weg zu unserem Tor bezahlt hatte.“<sup>189</sup> Um Zugang zum Haus und Herzen von Aurora zu erlangen und somit auch zu dem damit verbundenen Prestige, gibt Vasco seine Vergangenheit auf, ebenso wie er seine

---

<sup>185</sup> Salman Rushdie: *Des Mauren letzter Seufzer*. München: Knaur, 1998. S. 226.

<sup>186</sup> Ebd. S. 223.

<sup>187</sup> Ebd. S. 223.

<sup>188</sup> Vgl.: „Ich bin wie du. Das war seine liebevolle, brüderliche Botschaft. Ich habe auch nicht mehr viel Zeit. Und vielleicht versuchte er einfach, mich von diesem Gefühl, ganz allein im Universum zu sein, zu erlösen [...]“. Ebd. S. 220.

<sup>189</sup> Ebd. S. 223.

Bilder aus der Zeit vor Aurora vernichtet, „weil er, wie er erklärte, ein neuer Mensch geworden sei, der jetzt erst sein wahres Leben beginne; der eigentlich jetzt erst, wie er es ausdrückte, geboren worden sei.“<sup>190</sup>

Schließlich zerbricht Vasco Miranda aber gerade daran, dass er die Balance zwischen (vorgespiegelter) Vergangenheit und Gegenwart, zwischen „seinem quälenden Ehrgeiz und seiner Oberflächlichkeit, zwischen Loyalität und Karrieredenken, zwischen Fähigkeit und Wunschdenken“<sup>191</sup> nicht aufrecht erhalten kann.

Der bei Krappmann so zentrale Balanceakt gelingt Vasco nicht. Gemeint ist damit bei Krappmann stets die Balance zwischen den unterschiedlichen, sich teilweise widersprechenden Teilbereichen des Lebens und der biographischen Einordnung dieser sowie der Balance zwischen Selbstinterpretation und den Erwartungen der Interaktionspartner. Krappmanns Ansatz, in dem der Begriff Integrität nicht fällt, weist Ähnlichkeit zum „identity view of integrity“ auf.<sup>192</sup> Demnach gelangt ein Individuum zu Integrität, wenn es alle Teilidentitäten integriert und ehrlich in Bezug auf sich und seine Vergangenheit ist. Krappmann sieht in einem Individuum, das um die Wahrung seiner Identität bemüht ist, einen „ständig jonglierenden und balancierenden Artisten“, einen Schauspieler, einen Händler, der geschickt kalkuliert und dann „alles auf eine Karte setzt“ und letztlich „fast einen Scharlatan, der sich in seinen vieldeutigen Äußerungen letztlich auch nicht festlegen lässt“.<sup>193</sup> Dieser letzte Vergleich scheint allerdings etwas zu weit gehend, da Krappmann gerade Ehrlichkeit und Transparenz in Bezug auf die Einbindung in unterschiedliche Interaktionssysteme fordert. Auch wenn die Formulierung durch ein „fast“ entschärft ist, so erscheint sie dennoch innerhalb Krappmanns Position als nicht stimmig. Im folgenden Zitat konkretisiert Krappmann zusammenfassend, was von einem Individuum, „das sich an Interaktionen erfolgreich beteiligen will“, erwartet wird:

Es soll divergierende Erwartungen in seinem Auftreten berücksichtigen und dennoch Konsistenz und Kontinuität behaupten. Es soll einem vorläufigen Konsens über Interpretation der Situation zustimmen, aber seine Vorbehalte

---

<sup>190</sup> Ebd. S. 224.

<sup>191</sup> Vgl. Rushdie: *Des Mauren letzter Seufzer*. S. 223.

<sup>192</sup> Vgl. Damian Cox/Marguerite La Caze/Michael Levine: Integrity. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sommer 2001.

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/integrity/>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>193</sup> Vgl. Krappmann: *Soziologische Dimensionen der Identität*. S. 56.

gleichzeitig deutlich machen. Es soll sich um gemeinsame eindeutige Handlungsorientierung durch identifizierbare Präsentation seiner eigenen Erwartungen bemühen und zugleich anzeigen, daß vollständige Übereinstimmung gar nicht denkbar ist. Es soll sich an der jeweiligen Interaktion beteiligen, aber in seiner Mitwirkung zugleich zum Ausdruck bringen, daß es auch an anderen partizipiert. Es soll als Interaktionspartner zuverlässig erscheinen und zugleich sichtbar machen, daß es auch anders handeln kann, anders gehandelt hat und anders auch wieder handeln wird. Dies alles soll Platz in der Identität finden, mit der das Individuum an Interaktionen teilnimmt und die es für jede Interaktion neu formuliert.<sup>194</sup>

„Wozu dieser Aufwand?“, fragt Krappmann ganz richtig, „[w]oher die Kraft, dies alles durchzuhalten?“<sup>195</sup> Krappmann sieht das Individuum dazu gezwungen, die oben beschriebenen Kompetenzen zu entwickeln, weil es nur so erfolgreich an Interaktionsprozessen teilnehmen könne, über die es sich wiederum „die Teilhabe an den Gütern und Werten seiner sozialen Umwelt“ sichere.<sup>196</sup> Die Teilhabe an diesen wiederum sei lebenswichtig für Individuen.

---

<sup>194</sup> Ebd. S. 56f.

<sup>195</sup> Ebd. S. 57.

<sup>196</sup> Vgl. ebd. S. 57.



### 3.3 Identität und Essenzialisierung: Said

Die Begriffe ‚Orient‘ und ‚orientalisch‘ lassen sich spätestens seit der von Said initiierten Debatte um den Orientalismus nicht mehr wertfrei verwenden.<sup>197</sup> Die Funktion eines Gegenbildes zum ‚Westen‘, wie es sich auch in der Rezeption zur *Karawanserei* abzeichnet, erfüllte der Orient nach Edward Said seit der Antike, aber vor allem in den Zeiten des Kolonialismus.<sup>198</sup> Dabei wurde unter dem Orient insbesondere der islamische Orient verstanden.<sup>199</sup> Saims Kritik an der Repräsentation des Orients seitens westlicher Ethnographen und Schriftsteller soll im Folgenden ausführlicher dargestellt werden. Saims Orientalismuskritik ist im Rahmen dieser Arbeit wichtig, weil sie die Funktionalisierung von Fremdzuschreibungen, die Gefahr, die von Essenzialisierung ausgeht und die Rolle von Machtverhältnissen veranschaulicht.

Said setzte mit seiner 1978 erschienen Studie *Orientalism* eine Diskussion frei, die, obwohl auch negative Kritiken laut geworden sind, noch bis heute anhält.<sup>200</sup> In seiner Untersuchung widmet sich Said hauptsächlich Texten englischer und französischer Autoren aus dem späten 18. bis 20. Jahrhundert. Er untersucht Reiseberichte sowie ethnographische und literarische Werke und sieht dabei Parallelen zwischen dem wissenschaftlichen und literarischen Interesse und dem materiellen kolonialistischen Interesse Englands und Frank-

---

<sup>197</sup> Nach MacKenzie handelt es sich bei dem Begriff ‚Orientalismus‘ um „one of the most ideologically charged words in modern scholarship.“ Vgl. John M MacKenzie: *Orientalism. History, Theory and the Arts*. New York: Manchester University Press, 1995. S. 4. Ich behalte im Folgenden den Begriff ‚Orient‘ bei, um die Said’sche Kritik zu erklären. Gemeint ist damit stets die westliche Vorstellung, kein authentisches Gebiet bzw. keine authentische Kultur.

<sup>198</sup> Vgl.: „Consider how the Orient, and in particular the Near Orient, became known in the West as its great complementary opposite since antiquity.“ Edward Said: *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. S. 58.

<sup>199</sup> Vgl. Said: *Orientalism*. S. 74.

<sup>200</sup> Vgl.: „Indeed, few books have at the same time stimulated so much controversy or influenced so many studies,“ MacKenzie: *Orientalism*. S. 4. Er nennt Beispiele von der Medien- bis zur Frauenforschung. Als Kritikpunkte zählt er folgende auf: „There have been at least four areas of challenge to Said: his binary approach to the ‘Other’ or ‘Alterity’ as colonial discourse jargon has it; his notion of unchallenged western dominance and his handling of the character of imperial hegemony; his vacillations between truth and ideology and his lack of theoretical consistency [...] and his identification of a monolithic and predominantly male-originated discourse, which equally subjects the East to ‘Occidentalism’.“ Ebd. S. 11.

reichs am Orient.<sup>201</sup> Somit konnte der Orientalismus, eigentlich eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Orient, zu einer „imperial institution“ werden.<sup>202</sup> Insbesondere durch das Aufzeigen der engen Verflechtung von „kultureller und literarischer Definitionsgewalt“, hat er der Postkolonialismus-Debatte den Weg gebahnt.<sup>203</sup>

Als „intellectual authority“,<sup>204</sup> sozusagen als geistigen Kolonialismus, bezeichnet Said das wissenschaftliche und literarische Interesse am Orient. Europäer nahmen demnach für sich das Recht und die Autorität in Anspruch, den Orient zu repräsentieren. Diese Repräsentationen möchte Said aber nicht mit einer authentischen Beschreibung gleich gesetzt wissen: „My analysis of the Orientalist text [...] places emphasis on the evidence, which is by no means invisible, for such representations as representations, not as „natural“ depictions of the Orient.“<sup>205</sup> Diese Repräsentationen sind also vielmehr Fremdschreibungen. Der Westen gibt sich selbst die Autorität, für den Orient zu

---

<sup>201</sup> Vgl.: „I doubt that it is controversial, for example, to say that an Englishman in India or Egypt in the later nineteenth century took an interest in those countries that was never far from their status in his mind as British colonies. To say this may seem quite different from saying that all academic knowledge about India and Egypt is somehow tinged and impressed with, violated by, the gross political fact – and yet *that is what I am saying* [Hervorhebung im Text] in this study of Orientalism.“ Said: *Orientalism*. S. 11. Siehe auch: „[...] Orientalism reinforced, and was reinforced by, the certain knowledge that Europe or the West literally commanded the vastly greater part of the earth’s surface. The period of immense advance in the institution and content of Orientalism coincides exactly with the period of unparalleled European Expansion [...].“ Ebd. S. 41.

<sup>202</sup> Vgl.: „[...] Orientalism had accomplished its self-metamorphosis from a scholarly discourse to an imperial institution.“ Ebd. S. 95.

<sup>203</sup> Vgl. Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text*. S. 37f. Unter Postkolonialismus wird in dieser Arbeit die Selbstrepräsentation derer verstanden, die zuvor von den Kolonialmächten repräsentiert wurden. Said wird als Wegbereiter der Postkolonialismus-Debatte bezeichnet, als „self-representing consciousness of what had formerly been suppressed and distorted in learned texts of a discourse specifically designed to be read not by Orientals but by other Westerners.“ Vgl. Said: *Orientalism*. S. 335. Eine umfassendere Definition der „postkolonialen Konstellation“ gibt Lützelner: „[...] *erstens* die Auseinandersetzung mit der Erblast des ehemaligen Kolonialregimes, *zweitens* die Konfrontation mit neuen parakolonialen Abhängigkeiten von industrialisierten Ländern und *drittens* die Thematisierung von Konflikten und Problemen, die mit den eigenen kulturellen Traditionen und eigenen Modernisierungsbestrebungen zu tun haben.“ Vgl. Paul Michael Lützelner: *Europäische Identität und Multikultur: Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik*. Tübingen: Stauffenberg, 1997. S. 141.

<sup>204</sup> Said: *Orientalism*. S. 19.

<sup>205</sup> Ebd. S. 21.

sprechen und sein reales Abbild zu liefern.<sup>206</sup> Orientalismus wird zu einem „western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“<sup>207</sup>

Der Wunsch, den Orient zu repräsentieren, entsteht aus dem Gedanken, dass der Orient sich nicht selbst repräsentieren könne.<sup>208</sup> „Oriental silence“<sup>209</sup> ist nur ein Motiv des Orientbildes, das sowohl aus verallgemeinerten Einzelbeobachtungen<sup>210</sup> wie auch aus imaginierten Traumwelten besteht.<sup>211</sup> Die Motive werden als typisch für den Orient angesehen und essenzialisiert, der Orient wird auf diese reduziert.<sup>212</sup>

Für Deutschland schließt Said materielles Interesse am Orient aus,<sup>213</sup> spricht es aber nicht vom Vorwurf der „intellectual authority“<sup>214</sup> frei.

[...] the German Orient was almost exclusively a scholarly. Or at least a classical Orient; it was made the subject of lyrics, fantasies, and even novels, but it was never actual, the way Egypt and Syria were actual for Chateaubriand [...].<sup>215</sup>

Dargestellt wird der Orient als tragendes Gegenbild zu Europa, als „one of its [Europe’s; Y.D.] deepest and most recurring images of the Other“.<sup>216</sup> Wenn

---

<sup>206</sup> Vgl.: „Philosophically [...] the kind of language, thought, and vision that I have been calling Orientalism very generally is a form of radical realism; anyone employing Orientalism, which is the habit for dealing with questions, objects, qualities, and regions deemed Oriental, will designate, name, point to, fix what he is talking or thinking about with a word or phrase, which then is considered to have acquired, or more simply to be, reality.“ Ebd. S. 72.

<sup>207</sup> Vgl. ebd. S. 3. Als ein Beispiel kann die Rede von Lord Balfour betrachtet werden. Vgl. ebd. S. 34f.

<sup>208</sup> Vgl. ebd. S. 21.

<sup>209</sup> Vgl. ebd. S. 94.

<sup>210</sup> Vgl.: „As a system of thought about the Orient, it always rose from the specifically human detail to the general transhuman one; observation about a tenth-century Arab poet multiplied itself into a policy towards (and about) the Oriental mentality in Egypt, Iraq or Arabia. Similarly a verse from the Koran would be considered the best evidence of an ineradicable Muslim sensuality.“ Ebd. S. 96.

<sup>211</sup> Vgl. ebd. S. 184.

<sup>212</sup> Vgl. ebd. S. 97.

<sup>213</sup> Vgl.: „[...] at no time in German scholarship during the first two-thirds of the nineteenth century could a close partnership have developed between Orientalists and a protracted sustained *national* [Hervorhebung im Text] interest in the Orient.“ Ebd. S. 19.

<sup>214</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>215</sup> Said: Ebd. S. 19.

<sup>216</sup> Ebd. S. 1.

Europa beispielsweise als „powerful and articulate“ beschrieben wird, so werden dem Orient genau diese Eigenschaften abgesprochen, er erscheint als „defeated and distant“<sup>217</sup>. Den Oppositionen von „different“ und „normal“<sup>218</sup> entsprechen die von „strange“ (the Orient, the East, „them“) und „Europe“ (the West, „us“).<sup>219</sup> Besonders durch die Benutzung der Personalpronomen ‚us‘ versus ‚them‘ wird die Entgegensetzung sprachlich akzentuiert. Dem klar definierten, artikulierten Westen steht ein mysteriöser und exotischer Orient gegenüber.<sup>220</sup> Über diesen wird im Rahmen eines bestimmten Diskurses kommuniziert, worunter Said die Verwendung spezifischen Vokabulars meint, mit dem über den Orient gesprochen oder geschrieben wird:<sup>221</sup>

Underlying all the different units of Orientalist discourse – by which I mean simply the vocabulary employed whenever the Orient is spoken or written about – is a set of representative figures or tropes. These figures are to the actual Orient [...] as stylized costumes are to a character in a play.<sup>222</sup>

Said geht auf diese Sprachbilder nicht detailliert ein, sondern gibt dem generellen Orientbild, das diese beschreiben, mehr Raum. Allgemein bezeichnet er die Beschreibung des Orients als ungenau<sup>223</sup> und auf zeitlose Gültigkeit rekurrierend.<sup>224</sup>

Mit dieser Beschreibung wird ein einheitliches und homogenes Orientbild gezeichnet. Gegen solche Essenzialisierungen jeder Art richtet sich Saids Orientalismus-Kritik. In dem 1994 neu erschienenen Nachwort zu *Orientalism* betont er, dass Kulturen „hybrid and heterogenous“ seien. Diese Erkenntnis bezeichnet er als „one of the great advances in modern cultural theory“.<sup>225</sup>

---

<sup>217</sup> Ebd. S. 57. Wenn andererseits der Orientale als „irrational, depraved (fallen), childlike“ beschrieben wird, erscheint der Europäer als „rational, virtuous, mature“. Vgl. Said: *Orientalism*. S. 40.

<sup>218</sup> Vgl. ebd. S. 40.

<sup>219</sup> Vgl. ebd. S. 42.

<sup>220</sup> Vgl. Said: *Orientalism*. S. 51.

<sup>221</sup> Vgl. ebd. S. 71:

<sup>222</sup> Vgl. ebd. S. 94: Auf die Machtstrukturen, die bei der Art und Weise über den Orientalismus zu sprechen eine Rolle spielen, geht Said in Anlehnung an Foucault erst später ein.

<sup>223</sup> Vgl. ebd. S. 71.

<sup>224</sup> Vgl. ebd. S. 72.

<sup>225</sup> Ebd. S. 347.

### 3.4 Identität und Hybridität: Bhabha

Einer der Wegbereiter der „modern cultural theory“, die Said in seinem Nachwort anspricht, ist Homi K. Bhabha, der sich selbst als einen „anglisierten postkolonialen Migranten [...] bezeichnet, der zufällig ein Literaturwissenschaftler mit leicht französischem Einfluß ist.“<sup>226</sup> Seinem Konzept der Hybridität verdanken viele fruchtbare Analysen im Bereich transnationaler Literaturen ihre theoretische Grundlage. Durch das Zusammentreffen verschiedener Kulturen entstehen nach Bhabha Zwischenräume, von denen aus „Strategien – individueller oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können.“<sup>227</sup> Diese Zwischenräume können als Ort einer neuen Kultur angesehen werden, die Elemente beider Ursprungskulturen in sich trägt. Bhabha veranschaulicht seine Idee durch das Bild eines Treppenhauses. Als Zwischenraum zwischen Ober- und Untergeschoß bietet es die Möglichkeit zur Entwicklung einer hybriden Kultur:<sup>228</sup>

Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeiten einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt [...].<sup>229</sup>

Diesen Zwischenraum bezeichnet Bhabha auch als „Third Space“.<sup>230</sup> Durch das Zusammentreffen von Kulturen und der „Artikulation von kulturellen

---

<sup>226</sup> Homi K. Bhabha: *Die Frage der Identität*. In: Benjamin Marius/Elisabeth Bronfen/Therese Steffen (Hgg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* Tübingen: Stauffenberg, 1997. S. 97-122. S. 97.

<sup>227</sup> Homi K. Bhabha: *Verortungen der Kultur*. In: Marius/Bronfen/Steffen (Hgg.): *Hybride Kulturen*. S. 123-148. S. 124.

<sup>228</sup> Vgl. ebd. S. 126f.

<sup>229</sup> Ebd. S. 127.

<sup>230</sup> Homi Bhabha: *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. S. 36.

Differenzen<sup>231</sup> kann also eine dritte Kultur entstehen, die Elemente beider Kulturen in sich zu einer neuen Kultur verschmilzt. Auch diese dritte Kultur ist keine homogene – charakteristisch ist ihre Hybridität.

So erscheint es nahezu unmöglich, Spezifika einer bestimmten Kultur herauszuarbeiten, wenn man Kulturen grundsätzlich als hybrid betrachtet. Denn in jeder Verallgemeinerung liegt wieder die Gefahr der Essenzialisierung. Allenfalls ließen sich machtvoll durchgesetzte Dominanzen samt Essenzialisierung feststellen.

Während Said zu klaren Polarisierungen neigt, sieht Bhabha die Grenzen zwischen Kolonisator und Kolonisiertem als sehr viel komplexer an. Ihre Positionen sind für Bhabha insbesondere durch die Mimikry nicht klar voneinander trennbar. Indem Kolonisierte die Kolonisatoren nachahmen vermischen sich die Grenzen stärker. Koloniale Machtentfaltung kulminiere demnach eher in Hybridität als in kolonialer Autorität: „Colonial power results in the production of hybridity rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions.“<sup>232</sup> Insbesondere Künstler könnten dazu beitragen, vorhandene Dichotomien abzubauen. Der Raum, in dem dies geschieht, ist der so genannte ‚Dritte Raum‘. In diesem herrsche eine wechselseitige Durchdringung von scheinbar dichotomischen Beziehungen (wie Kolonisator und Kolonisiertem, Zentrum und Peripherie etc.).<sup>233</sup>

Bhabhas Optimismus, was den Dritten Raum anbetrifft, wird im folgenden Zitat, in dem er die Produktivität der Hybridität gegenüber Konzepten wie dem Multikulturalismus hervorhebt, evident:

It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial and postcolonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory [...] may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international* culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*.<sup>234</sup> [Hervorhebung im Text]

---

<sup>231</sup> Bhabha: *Verortungen der Kultur*. S. 124.

<sup>232</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. S. 112.

<sup>233</sup> Mary Louise Pratt spricht von „contact zones“ und geht auf die ungleichmäßige Machtverteilung ein, die bei Bhabha relativ unberücksichtigt bleibt. Vgl. Mary Louise Pratt: *Imperial Eyes*. London: Routledge, 1992.

<sup>234</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. S. 38.

Bhabha grenzt sich vom Konzept des Multikulturalismus ab. In diesem erscheinen Kulturen zwar als gleichgestellt, aber zugleich als getrennte Entitäten. In Bhabhas Konzept der Hybridität ist aber gerade die unentwirrbare Vermischung zentral.

Eine Erweiterung des multikulturellen Anliegens sieht er im Entstehen einer Gemeinschaft, die als Projekt angesehen wird. Dass dieses Projekt zunächst nur eine Vision und Konstruktion sein kann – im Übrigen eine oft an sein Hybriditätskonzept herangetragene Kritik – räumt Bhabha ein. Trotz dieser Einschränkung ermögliche es aber „einen über sich selbst hinaus“ zu führen und „mit einer Haltung, die auf Revision und Rekonstruktion abziele, zu den politischen Bedingungen der Gegenwart“ zurückzukehren.<sup>235</sup> Er betont also das gesellschaftskritische Potential dieses Konzepts.

Kulturelle Hybriditäten, so Bhabha, kommen in „Augenblicken historischen Wandels“ auf. Minderheiten seien stets darum bemüht, diese kulturellen Hybriditäten zu autorisieren. Zur Rolle von Minderheitenliteraturen führt Bhabha aus, dass sie dazu einladen, „über ungleiche, asymmetrische Welten nachzudenken, die anderswo existieren“.<sup>236</sup> Die Weltliteratur könne „das Studium der Art und Weise sein, in der Kulturen sich durch ihre Projektion von „Andersheit“ (an)erkennen.“ Weltliteratur transportiere nicht mehr nationale Besonderheiten und Traditionen, sondern „transnationale Geschichten“ – verfasst von ehemals Marginalisierten: Migranten, Kolonisierten oder politischen Flüchtlingen.<sup>237</sup> Während das Übermitteln nationaler Werte und Traditionen die Integrität nationaler Kultur stärkte, stehen im Fokus der neuen Weltliteratur die „verrückten sozialen und kulturellen De-plazierungen“.<sup>238</sup>

Homi Bhabha hat nicht nur viel Aufmerksamkeit und Lob geerntet, sondern auch viel Kritik auf sich gezogen. Der Optimismus mit dem er den ‚Dritten Raum‘ beschreibt, lässt sich anhand meiner Analysen von Migrationstexten nicht durchgehend bestätigen. Wie anfangs dargestellt, setzt meine Kritik am gegenwärtigen Forschungsstand zur Migrationsliteratur genau an dieser teilweise unreflektierten Übernahme theoretischer Konzepte wie der Hybridität und der Vernachlässigung anderer Zwischentöne an.

Auch Bachmann-Medick sieht die Gefahren eines euphorischen Feierns von Hybridität. Sie fordert, dass das Konzept des ‚Dritten Raums‘ nicht „in der Weltfremdheit eines glatten Interkulturalitäts-Designs“ erstarren solle:

---

<sup>235</sup> Bhabha: *Verortungen der Kultur*. S. 126.

<sup>236</sup> Ebd. S. 129.

<sup>237</sup> Ebd. S. 139.

<sup>238</sup> Ebd. S. 139.

[Man] sollte sich von der überschwänglichen Behauptung lösen, der „dritte Raum“ zwischen den Kulturen wäre der reinste Hort von grenzenloser Produktivität und Erfindungsreichtum. Diese Behauptung findet man in ökonomischen Verschmelzungsphantasien, aber auch in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von „Hybridität“ mit ihrer Übertreibung von Handlungsspielräumen. Die alltäglichen Leidenserfahrungen der zwischen den Kulturen lebenden Menschen stehen einer euphorischen Sicht von Hybridität und deren Kreativitätspotentialen entgegen.<sup>239</sup>

Auf einen weiteren wichtigen Punkt weist Andreas Hepp hin, der sich anhand der Verortung von Migrationsliteratur exemplifizieren lässt: Individuen wie auch Kollektive (beispielsweise das Kollektiv der deutsch-türkischen Migrationsautoren<sup>240</sup>) wehren sich gegen eine fremdbestimmte Identitätszuschreibung; sie selbst möchten jedoch das Recht haben, sich zu identifizieren.<sup>241</sup>

Einen weiteren, oft formulierten Kritikpunkt an Bhabhas Konzept bringt Robert Young vor:

Hybridity may be used in different ways, given different inflections and apparently discrete references, but it always reiterates and reinforces the dynamics of the same conflictual economy whose tensions and divisions it re-enacts in its own antithetical structure.<sup>242</sup>

Worauf sich Youngs Kritik bezieht, lässt sich beispielsweise demonstrieren, wenn Bhabha behauptet, die Randgruppen, die „entorteten und diasporischen Völker“, die den Müll durchsuchen, den „postimperialen Westen“ stän-

---

<sup>239</sup> Doris Bachmann-Medick: *Andersheit in der Selbsterfahrung*. In: Frankfurter Rundschau, 17.08.1999. S. 18.

<sup>240</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

<sup>241</sup> Zu diesem „Spannungsverhältnis zwischen ‚innen‘ (dem Selbstverständnis der kulturellen Identität) und ‚außen‘ (der Fremdzuschreibung)“ vgl. Hepp: *Cultural Studies und Medienanalyse*. S. 57. Hepp hebt weiterhin hervor, dass hybride Identitäten nicht als ein „semiotisches Spiel“ verstanden werden sollten. „Vielmehr wird Hybridität häufig von den Betroffenen als problematisch empfunden, indem gerade Hybridität die diskursive Kraft des [sic] artikulatorischer Positionierungsprozesse greifbar macht.“ Ebd. S. 56f.

<sup>242</sup> Robert Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995. S. 27. Darüber hinaus kritisiert Robert Young mit Bezug auf die biologistische Herleitung des Hybriditätskonzepts folgendes: „[...] Hybridity as a cultural description will always carry with it an implicit politics of heterosexuality, which may be a further reason for contesting its contemporary pre-eminence.“ Ebd. S. 25.



dig an „die Heterogenität seines nationalen Raums“ erinnerten.<sup>243</sup> Bhabha argumentiert, dass die Existenz von Randgruppen im „postimperialen Westen“ beweise, dass es sich um eine hybride Kultur handele. Allerdings bleiben die Randgruppen und die Wohlhabenden, deren Müll durchsucht wird, getrennt. Zwar klingt seine Utopie für den Dritten Raum und die Möglichkeiten, die er ihm beimisst, viel versprechend. Ein Beispiel für die gelungene Umsetzung sind die im Müll der Reichen wühlenden Randgruppen allerdings nicht. Allenfalls bestätigen sie eine multikulturelle Kultur, in der verschiedene Entitäten nebeneinander leben – aber gerade gegen diese wendet sich Bhabha in seinem Konzept.

---

<sup>243</sup> Vgl. Bhabha: *Die Frage der Identität*. S. 119.

### 3.5 Narrative Identität: Hall

Aus soziologischer Perspektive – die die Bedeutung der Umwelt für die Entwicklung einer subjektiven Identität betont (vgl. die Synthese von „I“ und „Me“ zum „Self“ bei Mead) – wird noch von einer singulären Identität ausgegangen, die sich immer in einem einzigen ‚Ich‘ manifestiert. Zwar wird dieses in Interaktion mit der Umwelt kontinuierlich verändert, zu jedem Zeitpunkt gibt es aber immer nur eine einzige Identität.<sup>244</sup> Dagegen fasst Stuart Hall das Subjekt als Träger von verschiedenen Identitäten auf.

The fully unified, completed, secure and coherent identity is a fantasy. Instead, as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with – at least temporarily.<sup>245</sup>

Diese vielen möglichen Identitäten („possible identities“) werden laut Stuart Hall, einem der Begründer der britischen Cultural Studies, nur über konstruierte Geschichten, über eine „narrative of the self“, zusammengehalten.<sup>246</sup> Hall vertritt die Auffassung, dass moderne Identitäten „de-centred“, „dislocated“ und fragmentiert sind, wobei mit de-centring und dislocation von Individuen der Verlust eines stabilen Selbstbildes gemeint ist.<sup>247</sup> Im späten 20. Jahrhundert, so Hall, hätten Individuen sowohl ihren festen Platz als soziale Subjekte als auch die Stabilität in sich selbst verloren:

A distinctive type of structural change is transforming modern societies in the late twentieth century. This is fragmenting the cultural landscapes of class, gender, sexuality, ethnicity, race and nationality which gave us firm locations as social individuals. These transformations are also shifting our personal identities, undermining our sense of ourselves as integrated subjects.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> Vgl. dazu Krappmanns Forderung nach Transparenz und Authentizität; S. 50 dieser Arbeit.

<sup>245</sup> Stuart Hall: *The Question of Cultural Identity*. Paul du Gay/Stuart Hall (Hgg.): *Modernity and its Futures* Cambridge: Polity Press, 1996. S. 274-316. S. 277.

<sup>246</sup> Vgl. ebd. S. 277.

<sup>247</sup> Vgl. ebd. S. 275.

<sup>248</sup> Ebd. S. 275. Als fünf wichtige Ereignisse, die dazu geführt haben, dass die Vorstellung einer einheitlichen und kohärenten Identität überholt ist, nennt Hall den Marxismus, die Entdeckung von

Genau diese Auffassung vom nicht mehr existenten integrierten Subjekt soll in dieser Arbeit kritisch hinterfragt werden. Denn, wie gezeigt werden soll, sind die Figuren in Migrationstexten gerade um ihre Integrität, also auch um die Integriertheit ihrer Teilidentitäten bemüht – was keineswegs im Widerspruch zur immer wieder postulierten Fragmentierung steht, mit der sich Individuen heute konfrontiert sehen. Ich stimme mit Hall darin überein, dass wir „post’ any fixed or essentialist conception of identity“ sind, werde aber anhand der untersuchten literarischen Texte zeigen, dass diese Erkenntnis noch nicht Teil des alltäglichen Lebens und Bewusstseins ist. Dies räumt Hall in gewisser Weise selbst ein, wenn er davon spricht, dass diese Einheit künstlich wieder hergestellt werden müsse, indem Geschichten über sich selbst erzählt werden. Diese Ansicht rückt ihn in die Nähe von Paul Ricoeur,<sup>249</sup> Kenneth Gergen<sup>250</sup> und Anthony Giddens, auf den im nächsten Teilkapitel näher eingegangen werden soll.

Bei Hall findet sich ein ansprechendes Beispiel für das Zusammenspiel von konfligierenden Identitäten. Darin bezieht er sich auf den von Präsident George Bush Senior eingesetzten, schwarzen und konservativen Richter Clarence Thomas. Dieser wurde 1991 von Bush für den US Supreme Court nominiert. Damit erhoffte Bush sich die Stimmen schwarzer Wähler (die in der Regel liberal wählen), ohne seine konservativen Wähler abzuschrecken. Thomas aber wurde bald darauf beschuldigt, eine schwarze Frau sexuell belästigt zu haben. Auf Seiten der Wähler und Wählerinnen gerieten nun viele Teilidentitäten in Konflikt. Während einige Wähler aufgrund ihrer schwarzen Teilidentitäten oder ihrer konservativen Überzeugung zu Thomas hielten, wendeten sich andere von ihm ab, weil sie überzeugte Frauenrechtler waren. Je nachdem, welche Teilidentität überwog, wurde anders entschieden.<sup>251</sup> Dieses Beispiel interpretiert Hall dahingehend, dass es keine singuläre Identität gegeben habe, die vorhandene unterschiedliche Identitäten zu einer Hauptidentität habe zusammenschließen können – was seine ablehnende Position gegenüber ‚master identities‘ nochmals pointiert.

---

Freuds ‚Unbewusstem‘, die Saussure’sche Arbitrarität, Foucaults Diskursanalyse und den Feminismus. Vgl. ebd. S. 285-291.

<sup>249</sup> Vgl. u.a. Paul Ricoeur. *Narrative identity*. In: *Philosophy Today*, 35 (1991). S. 73-81.

<sup>250</sup> Vgl. Gergen, Kenneth J.: *Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktivistische Darstellung*. In: Jürgen Straub (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein: die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998. 170-202. Vgl. auch Kapitel 4 dieser Arbeit.

<sup>251</sup> Vgl. Hall: *The Question of Cultural Identity*. S. 279f. Zur Organisation von Teilidentitäten vgl. Kapitel 3.7 dieser Arbeit.

### 3.6 Identitätswahl: Giddens

„We are, not what we are, but what we make of ourselves“,<sup>252</sup> heißt es programmatisch bei Anthony Giddens. Dieser vertritt die Meinung, dass Individuen immer die Möglichkeit haben, ihre sozialen Umstände zu ändern, selbst wenn diese aufgrund spezieller sozialer Kontexte eingeschränkt sind.<sup>253</sup>

The self is not a passive entity, determined by external influences; in forging their self-identities, no matter how local their specific contexts of action, individuals contribute to and directly promote social influences that are global in their consequences and implications.<sup>254</sup>

Dass Giddens sich von radikalen postmodernen Positionen abgrenzt, zeigt sich bereits in der von ihm gewählten Begrifflichkeit für den gemeinten Zeitraum. Giddens spricht nicht von der Postmoderne, sondern von der Hoch- oder Spätmoderne.<sup>255</sup> Zwar stimmt Giddens mit postmodernen Theoretikern darin überein, dass im späten 20. Jahrhundert erhebliche Veränderungen stattgefunden hätten, die eine Neustrukturierung von sozialer Erfahrung, Identität und Wissen eingeleitet haben. Auch für seine Theorie ist es wesentlich, dass die Fragmentierung der Lebensbereiche und das Entstehen verschiedener Lebensangebote zu einer Vielzahl an Wahlmöglichkeiten geführt hat. Einen vollkommenen Bruch mit der Moderne sieht er hierin aber nicht.<sup>256</sup> Was die Moderne von anderen Epochen klar abgrenze, sei der Aspekt der Dynamisierung. Sozialer Wandel vollziehe sich schneller als je zuvor und verändere bestehende soziale Praktiken und Verhaltensregeln tief gehend.<sup>257</sup>

Darüber hinaus habe Reflexivität eine zentralere Bedeutung als in der Moderne bekommen:

---

<sup>252</sup> Giddens: *Modernity and Self-Identity*. S. 75.

<sup>253</sup> Zur Frage, welche Möglichkeiten sich Unterprivilegierten bieten, vgl. ebd. S. 86.

<sup>254</sup> Ebd. S. 2.

<sup>255</sup> Ebd. S. 3.

<sup>256</sup> Vgl.: „It has become commonplace to claim that modernity fragments, dissociates. Some have even presumed that such fragmentation marks the emergence of a novel phase of social development beyond modernity – a postmodern era. Yet the unifying features of modern institutions are just as central to modernity – especially in the phase of high modernity – as the disaggregating ones.“ Ebd. S. 27.

<sup>257</sup> Vgl. ebd. S. 16.

In the settings of what I call 'high' or 'late' modernity – our present-day-world – the self, like the broader institutional contexts in which it exists, has to be reflexively made. Yet this task has to be accomplished amid a puzzling diversity of options and possibilities.<sup>258</sup>

Mehr noch als das bloße reflektieren über sich selbst werde auf einer Metaebene über diese Reflexionen reflektiert.<sup>259</sup> Man müsse sich also fragen, wer man sein wolle:

[...] everyone is in some sense aware of the reflexive contribution of modern social activity and the implications it has for her or his life. Self-identity for us forms a *trajectory* across the different institutional settings of modernity over the *durée* of what used to be called 'life circle', a term which applies much more accurately to non-modern contexts than to modern ones. Each of us not only 'has', but *lives* a biography reflexively organized in terms of flows of social and psychological information about possible ways of life. Modernity is a post-traditional order, in which the question, 'How shall I live?' has to be answered in day-to-day decisions about how to behave, what to wear and what to eat – and many other things – as well as interpreted within the temporal unfolding of self-identity.<sup>260</sup>

Teil dieser reflexiven Welt sei es, dass persönliche Beziehungen wie Freundschaft und Ehe auf der reinen Erfüllung individueller Wünsche basierten. Unter so genannten „pure relationships“ versteht Giddens eine freundschaftliche oder erotische Beziehung, die rein auf der Befriedigung individueller Bedürfnisse beruhe und nicht durch monetäre oder soziale Zwänge beeinflusst sei.<sup>261</sup> Sobald die Beziehung in dieser Hinsicht nachlasse, könne die Verbindung aufgelöst werden. Während persönliche Beziehungen früher stark auf sozialen

---

<sup>258</sup> Ebd. S. 3.

<sup>259</sup> Die Reflexivität der Moderne operiere auch auf einer Ebene des methodologischen Zweifels. Selbst Experten widersprechen sich gegenseitig und liefern eine große Zahl an Lösungsmöglichkeiten, zwischen denen dann wiederum gewählt werden muss. Vgl. ebd. S. 84.

<sup>260</sup> Ebd. S. 14.

<sup>261</sup> Vgl.: „One might become friendly with a colleague, and the proximity at work or shared interest generated by work might help instigate the friendship – but it *is* a friendship only in so far as the connection with the other person is valued for its own sake.“ Ebd. S. 90.

oder ökonomischen Verpflichtungen und Zwängen beruhen, übernehme jetzt allein das reflexive Ich die Auswahl von Beziehungspartnern.

Obwohl die Idee, dass jedes Individuum einzigartig ist und spezielle Potentiale hat, die ausgeschöpft werden können, oft erst als Phänomen der Moderne betrachtet wird, sieht Giddens in der Preisung der Individualität kein rein modernes Phänomen:

[...] I do not think it is the existence of the ‚individual‘ that is at stake, as a distinctive feature of modernity, and even less so the self. ‚Individuality‘ has surely been valued – within varying limits – in all cultures and so, in one sense or the other, has been the cultivation of individual potentialities.<sup>262</sup>

Zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Relevanz der Selbstreflexivität nimmt Giddens Selbsthilfebücher, weil er sie als paradigmatisch für das existierende Bild von Identität ansieht.<sup>263</sup> Insbesondere fokussiert er sich auf *Self-Therapy* von Janette Rainwater.<sup>264</sup> Rainwater nach sei das Selbst bzw. Ich („self“) ein reflexives Projekt („reflexive project“), für das das Individuum Verantwortung trage.<sup>265</sup> Weiterhin forme das Selbst bzw. Ich eine ‚Flugbahn‘ von der Vergangenheit zur antizipierten Zukunft (daher der Titel des Kapitels „The trajectory of the self“). Auf dieser ‚Flugbahn‘ kommt der Möglichkeit zu wählen, eine entscheidende Rolle zu.

On the level of the self, a fundamental component of day-to-day activity is simply that of *choice*. Obviously, no traditions are effectively choices among an indefinite range of possible behaviour patterns. Yet, by definition, tradition or established habit orders life within relatively set channels. Modernity confronts the individual with a complex diversity of choices and, because it is non-foundational, at the same time offers little help as to which options should be selected.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Ebd. S. 75.

<sup>263</sup> Vgl.: „Therapy is not simply a means of coping with novel anxieties, but an expression of the reflexivity of the self [...]“ Ebd. S. 34.

<sup>264</sup> Janette Rainwater: *Self-Therapy*. London: Crucible, 1989.

<sup>265</sup> Ebd. S. 75.

<sup>266</sup> Ebd. S. 80.

Die einzige Wahl, die modernen Individuen verwehrt bliebe, sei die, nicht zu wählen: „[...] in conditions of high modernity, we all not only follow lifestyles, but in an important sense are forced to do so – we have no choice but to choose.“<sup>267</sup> Man müsse also stets eine Wahl treffen, wobei die getroffenen Entscheidungen gleichzeitig Entscheidungen darüber seien, wer man sein wolle: „All such choices [...] are decisions not only about how to act but who to be. The more post-traditional the settings in which an individual moves, the more lifestyle concerns the very core of self-identity, its making and remaking.“<sup>268</sup> Zu diesen Entscheidungen gehöre auch die Wahl eines bestimmten Lebensstils,<sup>269</sup> der einem Wunsch nach Sicherheit („ontological security“) entspringen kann: „A lifestyle involves a cluster of habits and orientations, and hence has a certain unity – important to a continuing sense of ontological security – that connects options in a more or less ordered pattern.“<sup>270</sup> Giddens spricht von einem schützenden Kokon („protective cocoon“), der den Wunsch nach Sicherheit und Unversehrtheit – die körperliche und psychologische Integrität<sup>271</sup> – symbolisiert. Dieser Kokon ist auch für Giddens ein Idealkonstrukt, das keineswegs die Wirklichkeit widerspiegelt.<sup>272</sup> Weiterhin kann ein Lebensstil eine Art ‚Form‘ für die eigene Lebensgeschichte bilden, weil sie bestimmte Handlungsweisen vorgibt:

A lifestyle can be defined as a more or less integrated set of practices which individuals embrace, not only because such practices fulfil utilitarian need, but because they give material form to a particular narrative self-identity.<sup>273</sup>

Zur reflexiv ausgearbeiteten persönlichen ‚Flugbahn‘ gehört ein strategischer Lebensplan für zukünftige Projekte. Diese, wie auch in der Vergangenheit liegende Ereignisse und Daten, können in einem persönlichen Kalender, einem Lebensplan-Kalender („life-plan calendar“), organisiert werden. Für die reflexive Konstruktion von persönlicher Identität sei die Vorausplanung der

---

<sup>267</sup> Ebd. S. 81.

<sup>268</sup> Ebd. S. 81.

<sup>269</sup> Vgl.: „The reflexive project of the self, which consists in the sustaining of coherent, yet continuously revised, biographical narratives, takes place in the context of multiple choice as filtered through abstract systems, In modern social life, the notion of lifestyle takes on a particular significance.“ Ebd. S. 5.

<sup>270</sup> Ebd. S. 82.

<sup>271</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.8 dieser Arbeit.

<sup>272</sup> Vgl. Giddens: *Modernity and Self-Identity*. S. 40.

<sup>273</sup> Ebd. S. 81.

Zukunft genauso wichtig wie die Nacherzählung der Vergangenheit. Dies erweitert Halls Konzept der Selbsterzählung, die sich auf zurückliegende Ereignisse im Leben bezieht.

Giddens schließt sich Ulrich Beck an, der den Begriff der „Risikogesellschaft“ geprägt hat.<sup>274</sup> Keine unserer Aktivitäten hätten einen vorbestimmten Kurs, alle seien von kontingenten Geschehnissen leit- und veränderbar.<sup>275</sup> In der Risikogesellschaft zu leben, bedeute gegenüber den vielen verschiedenen – positiven wie negativen – Möglichkeiten, eine taxierende Haltung („calculative attitude“) zu entwickeln.<sup>276</sup> Zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu entscheiden, sei immer auch eine Wahl zwischen möglichen Welten („possible worlds“).<sup>277</sup> Traditionelle Gesellschaften seien gekennzeichnet durch eine Orientierung an der Vergangenheit, Moderne dagegen durch eine Orientierung an der Gegenwart und Zukunft.<sup>278</sup> Die Identität eines Individuums hänge weniger vom Verhalten und den Reaktionen der ‚anderen‘ ab, sondern entschieden von der Fähigkeit, eine Lebensgeschichte zu entwickeln: „the capacity to keep a particular narrative going“.<sup>279</sup> In dieser Lebensgeschichte müssen kontinuierlich vergangene und antizipierte Ereignisse integriert werden. Giddens spricht in Bezug auf die Integration von Geschehnissen von „chronic ‘work‘“.<sup>280</sup> Auf diese ‚Arbeit‘ an der Identität soll im nächsten Teilkapitel näher eingegangen werden.

---

<sup>274</sup> Vgl. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990.

<sup>275</sup> Vgl. Giddens: *Modernity and Self-Identity*. S. 28.

<sup>276</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>277</sup> Ebd. S. 29.

<sup>278</sup> Vgl. ebd. S. 29.

<sup>279</sup> Ebd. S. 54.

<sup>280</sup> Er vermutet, dass diese ‚chronische Arbeit‘ möglicherweise in Träumen geleistet wird: „There is surely an unconscious aspect to this chronic ‘work’, perhaps organised in a basic way through dreams.“ Ebd. S. 54.



### 3.7 Identitätsarbeit

Unter Identitätsarbeit fasse ich in Anlehnung an David Snow Prozesse auf, durch die individuelle wie auch kollektive Identitäten kreiert, artikuliert, erhalten und verändert werden. Snow geht es bei seinem Konzept des „identity work“ vordergründig um Engagement in Gruppen („social movements“).<sup>281</sup> In dieser Arbeit wird es erweitert um die Zugehörigkeit zu soziokulturellen und ethnischen bzw. nationalen Gruppen, da es ein ideales Analyseinstrumentarium für den Umgang mit komplexen Identitäten liefert.

Im Zentrum der Identitätsarbeit steht die Generierung, Invokation und Aufrechterhaltung von symbolischen Ressourcen, die ein Kollektiv von innen zusammenhalten und nach außen abgrenzen, indem sie Gemeinsamkeiten innerhalb der Gruppe bzw. Unterschiede zu anderen Kollektiven aufzeigen. Zu diesen symbolischen Ressourcen gehören u.a. bestimmte Erzähl-, Kleidungs- und Musikstile. Als konkrete Beispiele nennt Snow verschiedene Formen von „identity talk“ wie Kriegsgeschichten, die sowohl innerhalb der Gruppe als auch gegenüber potentiellen Gruppenmitgliedern und den Medien erzählt werden; bestimmte Lieder und Musikrichtungen, die zur Teilnahme einladen und politisch sowie emotional wirken; Schlagwörter und Slogans, die eine ähnliche Wirkung haben und Gesten und Zeichen – wie beispielsweise eine erhobene Faust. Das Zusammenspiel all dieser Elemente, das Snow als „semiotic bricolage“ bezeichnet, gibt der Gruppe eine symbolische Substanz.<sup>282</sup>

Snow kommt auf einen oft übersehenen Aspekt zu sprechen: auf die Schnittstelle zwischen persönlicher und kollektiver Identität. Problematisch ist dieser Übergang insbesondere, weil es Individuen mit multiplen Gruppenzugehörigkeiten gibt. Eine zentrale Frage ist, wie die Teilhabe eines Individuums zu mehreren Kollektiven, die zumal in Konflikt zueinander stehen können, auf

<sup>281</sup> David A. Snow/Doug McAdam: *Identity Work Processes in the Context of Social Movements: Clarifying the Identity/Movement Nexus*. In: Sheldon Stryker/Timothy Owens/Robert White (Hgg.): *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000. S. 41-67. S. 41.

<sup>282</sup> Vgl. David Snow: *Collective Identity and Expressive Forms*. In: Neil Smelser/Paul B. Baltes (Hgg.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Bd. 4. Amsterdam: Elsevier, 2001. S. 2212-2219. S. 2216. Vgl. auch: „Available cultural resources – consumer goods, leisure activities, popular culture in the form of music and dress – are appropriated and reassembled through a process of ‘bricolage’ [...] into meaningful patterns – styles – which can be understood in terms of the meanings, responses and strategies through which youth copes with its contradictory situation.“ Don Slater: *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1997. S. 165.

individueller Ebene vereinbart wird. Hierzu können zwei Strategien eingeschlagen werden: die Identitätskonvergenz oder die Identitätskonstruktion.

Im Falle von Identitätskonvergenz wird davon ausgegangen, dass eine weitgehende Kongruenz zwischen persönlicher und kollektiver Identität vorhanden ist; dass die Werte des Kollektivs beispielsweise nicht in Widerspruch zu den persönlichen Überzeugungen stehen. Diesem Aspekt kommt im Konzept der Integrität besondere Relevanz zu. Die Übereinstimmung von persönlicher und kollektiver Identität wird durch verschiedene rationale Wahlprozesse („rational choice processes“) erleichtert. Nach dem „tipping“ oder „threshold“-Modell beispielsweise kommen Individuen zu der Überzeugung, dass sie mehr Vorteile haben, wenn sie den Werten und Normen eines bestimmten Kollektivs gemäß handeln, als wenn sie dies unterlassen.<sup>283</sup> Weiterhin können bestimmte Kollektive eine Art Forum sein, um den eigenen Überzeugungen Ausdruck zu verleihen und Bestätigung für diese zu finden.

Wenn eine Übereinstimmung zwischen persönlicher und kollektiver Identität nicht vorhanden ist, müssen Individuen Identitätsarbeit betreiben, um diese herzustellen. In diesem Fall spricht Snow von Identitätskonstruktion und unterscheidet vier Hauptvarianten: „identity amplification“, „identity consolidation“, „identity extension“ und „identity transformation“.<sup>284</sup>

„Identity amplification“ kann mit Identitätsverstärkung übersetzt werden und bezeichnet die Hervorhebung einer Teilidentität. Als Beispiel gibt Snow die Frauenbewegung an. Erst nachdem die Teilidentität ‚Frau‘ die Priorität in der persönlichen Identität gewinnt, steht diese (persönliche Identität) in Kongruenz zu der Teilnahme an der Frauenbewegung:

Identity amplification affects a change in an individual's identity salience hierarchy, such that an existing but lower-order identity becomes sufficiently salient to ensure engagement in collective action, as in the many cases in which the identity of women was elevated and expanded in conjunction with the Women's movement.<sup>285</sup>

Unter „identity consolidation“ (Identitätszusammenschluss) versteht Snow die Aneignung einer Teilidentität, die eine Mischung aus zwei bereits existierenden, aber unkompatibel erscheinenden Identitäten ist und an Bhabhas Hybriditätskonzept erinnert:

---

<sup>283</sup> So erklärt Snow z.B. den Sprachenwechsel bei russischen Immigranten. Vgl. ebd. S. 2216f.

<sup>284</sup> Ebd. S. 2216.

<sup>285</sup> Ebd.

The process of identity consolidation refers to the adoption of an identity that combines two prior identities that appear to be incompatible because they are typically associated with strikingly different subcultures or traditions, be they political or religious.<sup>286</sup>

Bei der so genannten „identity extension“ (Identitätsausweitung) wird eine Teilidentität so wichtig genommen, dass sie auf alle Lebensbereiche übertragen wird. Als Beispiel führt Snow an, dass ‚ein guter Christ‘ dies nicht nur am Sonntag sei, sondern auch in der Familie und am Arbeitsplatz.<sup>287</sup>

Als letzte Variante nennt Snow „identity transformation“ (Identitätstransformation). Diese kennzeichnet eine tiefgehende Veränderung im Selbstverständnis von Individuen und kann beispielsweise im Falle einer religiösen Konversion der Fall sein. Individuen nehmen eine biographische Rekonstruktion vor, die beschrieben wird als:

double-edged process involving the dismantling of the past, on the one hand, and its reconstitution, on the other. Some aspects of the past are jettisoned, others are redefined, and some are put together in ways that would have previously been inconceivable. One's biography is, in short, reconstructed in accordance with [a] new or ascendant universe of discourse and its attendant and vocabulary of motives.<sup>288</sup>

Diese Beschreibung der biographischen Rekonstruktion weist Parallelen auf zu den von Krappmann, Hall und Giddens genannten Selbsterzählungen. Die verschiedenen Varianten der Identitätskonstruktion vollziehen sich durch so genannte „framing processes“ und/oder direktes Engagement in einer Gruppe.<sup>289</sup> Mit „framing processes“ sind gegenüber anderen (Anhängern der Gruppe, Gegnern oder neutralen Zuhörern) getätigte Äußerungen gemeint, die die Zugehörigkeit zu der entsprechenden kollektiven Identität bejahen, ableh-

<sup>286</sup> Snow/McAdam: *Identity Work Processes in the Context of Social Movements*. S. 50. Den Ausdruck „identity consolidation“ übernehmen Snow/McAdam von David Gordon, der ihn in den 1970er Jahren auf die „Jesus people“ anwendete. Die Verfasser selbst liefern das Beispiel religiöser Psychotherapie.

<sup>287</sup> Weiterhin nennt er die „Nichiren, Shoshu Buddhist“-Bewegung in den USA. Die Mitglieder dieser Gruppe wurden dazu aufgefordert die Interessen der Bewegung stets im Bewusstsein zu haben und in allen Lebensbereichen danach zu handeln. Vgl. ebd. S. 51.

<sup>288</sup> Snow/Machalek zitiert ebd. S. 52.

<sup>289</sup> Snow: *Collective Identity and Expressive Forms*. S. 2217.

nen oder modifizieren. Das einmalige Engagement in Kollektiven kann die entsprechende Teilidentität erstarken lassen und ein dauerhaftes Engagement nach sich ziehen.

Snow kritisiert, dass in der Forschung meist nur die Entstehung kollektiver Identitäten Beachtung fände: Variationen in der Form dieses Phänomens kämen kaum zur Sprache. Er selbst betont, dass es Formen und Dimensionen von kollektiven Identitäten gebe:

The concept is most often invoked as if it is an invariant uniform collective phenomenon. This is not the case, however as collective identities can be multi-dimensional and be multi-layered within a specific locus, and they may also vary by type.<sup>290</sup>

Je nachdem, wie stark ein Kollektiv auf kognitiver, emotionaler und moralischer Ebene die Grenzen zwischen der eigenen Gruppe und anderen Gruppen zu profilieren vermag, desto mehr kann sie sich gegenüber anderen behaupten.<sup>291</sup>

Mit dem Begriff Identitätsarbeit operiert auch die Forschungsgruppe um Heiner Keupp. Das Erkenntnisinteresse ist ähnlich wie das Krappmanns gelagert:

Wie organisieren Subjekte ihre Kohärenzerfahrung angesichts der Vielfalt lebensweltlicher Selbsterfahrungen und der Abnahme gesellschaftlich verfasster Kohärenzmodelle?<sup>292</sup>

Florian Straus und Renate Höfer liefern einen Katalog von wichtigen Elementen der Identitätsarbeit – allerdings beschreiben sie die Identitätsarbeit auf eine andere Art und Weise als Snow. Die Verfasser beanstanden den Mangel an empirisch überprüfbarer Theorie.<sup>293</sup> Deswegen baut ihr Konzept der alltäglichen Identitätsarbeit auf einer empirischen Untersuchung auf. Ähnlich wie bei der interaktionistisch ausgerichteten Identitätsforschung wird der Selbstwahrnehmung eine prominente Rolle zugeschrieben. Diese „situative Selbstthema-

---

<sup>290</sup> Ebd.

<sup>291</sup> Ebd. S. 2217f.

<sup>292</sup> Florian Straus/Renate Höfer: *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*. In: Renate Höfer/Heiner Keupp (Hgg.): *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997. S. 270-307. S. 270.

<sup>293</sup> Das sehen sie im Konzept der Identität selbst begründet: „Dafür verantwortlich ist scheinbar das Konstrukt Identität selbst, umfasst es doch gerade auch jene Teile menschlicher Selbstwahrnehmung, die weder den Subjekten noch den Forschern und Forscherinnen über Fragebogen oder/und Interview einfach zugänglich sind.“ Ebd. S. 270.

tisierung [...]“ gehöre zu den Basisakten der Arbeit an der Identität.<sup>294</sup> In Anlehnung an Ottomeyer unterscheiden Straus/Höfer zwischen vier Modi der Selbstwahrnehmung, die sich gegenseitig beeinflussen: die Selbstwahrnehmung des Subjekts auf kognitiver und emotionaler Ebene, die Wahrnehmung der Einschätzung der eigenen Person durch andere und die Wahrnehmung des Produkts des Handlungsakts.<sup>295</sup> Die Mead'sche Unterteilung in „Me“ und „I“ wird hier also noch weiter untergliedert.<sup>296</sup>

Die subjektiven Selbstthematizierungen werden zu Teilidentitäten gebündelt. Die Form, in der sich diese Bündelung vollzieht, wird „Identitätsperspektive“ genannt.<sup>297</sup> Dabei stehen Perspektiven und Teilidentitäten in einem Verhältnis von Form und Inhalt zueinander. Mithilfe dieser Perspektive reflektieren sich Individuen generalisierend.<sup>298</sup> Die Entwicklung der jeweiligen Perspektive ist bedingt durch den „historisch bedingten Differenzierungsgrad der Lebenswelt(en)“,<sup>299</sup> durch die jeweilige Lebensphase und Biographie, durch die soziale und gesellschaftliche Umgebung und die Optionsräume, die diese eröffnet und nicht zuletzt durch subjektive Entscheidungen; also sozusagen durch den Habitus. Mit der letztgenannten Ebene der subjektiven Entscheidung kommt hier eine ähnliche Instanz wie das Mead'sche „I“ ins Spiel, allerdings bleibt unklar, ob und wie sich diese subjektive Entscheidung aus den vorher genannten Bedingungen entwickelt oder ob sie völlig von diesen losgelöst ist. Somit bleibt fraglich, wie ihre Entstehungsbedingungen aussehen. Ganz richtig weisen Straus/Höfer darauf hin, dass diese Optionsräume wesentlich von sozialen, personalen und kulturellen Ressourcen (bzw. Kapitalien im Sinne von Bourdieu) abhängen.<sup>300</sup>

---

<sup>294</sup> Vgl. ebd. S. 273.

<sup>295</sup> Vgl. ebd.

<sup>296</sup> Es wird zudem explizit um einen zeitlichen Horizont erweitert. Frühere Selbstthematizierungen werden mit aktuellen abgeglichen. Vgl. ebd. S. 275.

<sup>297</sup> Ebd.

<sup>298</sup> Vgl. ebd. S. 278.

<sup>299</sup> Ebd.

<sup>300</sup> „Für eine sozialhistorische Identitätsanalyse besonders relevant ist die Frage, welche Perspektiven den Subjekten gesellschaftlich vordringlich angeboten werden und welche Freiheitsgrade Subjekte haben, mit diesen Perspektiven umzugehen. Beispielsweise erlaubt eine historische Phase, in der Traditionen und ihre sozialen Träger nicht mehr jene Integrationsmacht wie früher haben, mehr eigenständige Entscheidungen. So können heute angebotene Perspektiven weit eher ausgeschlagen oder/und verändert werden. Andererseits erfordert der Individualisierungsprozess vom Subjekt umgekehrt auch permanente Entscheidungsprozesse hinsichtlich der Fragen, welche Perspektiven man übernimmt und wie man sie für sich ausgestaltet. In diesem Zusammenhang ist natürlich auch die Erosion der Integrationsmacht sozialer Großgruppen relevant. Kleinere soziale Netzwerke über-

Individuen müssen sich bestimmten Handlungsaufgaben stellen, die insbesondere geschlechtsspezifisch differieren. In Anlehnung an Burke gehen die Verfasser davon aus, dass „Personen ein Set von angewandten Bedeutungen entwickeln, die definieren, wer man glaubt zu sein [...]. Wir gehen davon aus, daß Teilidentitäten wesentlich durch ein solches Set, das als Standard beziehungsweise Bezugsrahmen für das Selbst dient, geprägt werden.“<sup>301</sup>

Sehr wichtig erscheint Straus/Höfers Betonung der Zukunftsorientierung. Die zukunftsbezogene Reflexion findet gegenüber der Veränderung der Lebensgeschichte (vgl. Krappmann oder Hall) nur selten Beachtung (z.B. bei Giddens). Nach Straus/Höfer entwirft das Individuum „optionale Selbst“<sup>302</sup>. Darunter sind erwünschte oder unerwünschte Selbstrepräsentationen zu verstehen. Diese können zum einen als Motivatoren oder aber zur „Affirmation und Verteidigung des gegenwärtigen Selbst“ dienen.<sup>303</sup> Reift ein solcher Identitätswurf zu einem konkreten Vorhaben, wird er zu einem Lebensprojekt und somit zu einem Bestandteil der Lebensbiographie. Es kann also Rekurs auf die Erreichung oder Nicht-Erreichung dieser Projekte genommen werden.<sup>304</sup> Die Motivationskraft eines Lebensprojekts und die Folgen von dessen Nicht-Erreichung werden in Kapitel 6 besonders relevant werden.

Straus/Höfer fassen Kohärenz und Kontinuität zwar als nötige Bestandteile eines Selbstkonzepts auf, allerdings meinen sie, dass ein „Verständnis von Kohärenz und Kontinuität im Sinne der mathematischen Formel  $>A=A<$  eine nicht sinnvolle Verkürzung“ darstelle.<sup>305</sup> Sie schlagen dagegen vor, von mehreren Bezugspunkten auszugehen. Demnach besteht das Identitätsmanagement

---

nehmen – so unsere These – zunehmend Funktionen, insbesondere bei der Gewichtung und konkreten Ausformung identitätsrelevanter Perspektiven.“ Ebd. S. 279.

<sup>301</sup> Ebd. S. 281.

<sup>302</sup> Ebd. S. 282.

<sup>303</sup> Ebd. S. 283.

<sup>304</sup> Straus und Höfer referieren auch einen Katalog von Identitätsprojekten, der von Siegert/Chapman vorgelegt wurde. Demnach können Lebensprojekte fünf Ziele haben: die Aufrechterhaltung des gegenwärtigen Status, die Realisierung von Lebensplänen, die selbstbezogene Aktualisierung des eigenen Potentials, die reflexive Konstruktion des eigenen Selbstverständnisses und die Identifikation mit zukünftigen Generationen. Vgl. ebd. S. 283f. Vgl. Michael T. Siegert/Michael Chapman: *Identitätstransformationen im Erwachsenenalter*. In: Hans-Peter. Frey/Karl Haußer (Hgg.): *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*. Stuttgart: Enke, 1987. S. 139-150. S. 146.

<sup>305</sup> Straus/Höfer: *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*. S. 285.

eines Subjekts aus einer Kombination „retro- und prospektiver Anteile“<sup>306</sup>. Organisiert würde das Leben in einer Mischung aus Kontinuität und Kohärenz und Entwicklung und Flexibilität.

Im Identitätsmodell von Keupp et al ist die aktive Steuerungsleistung der Individuen von zentraler Bedeutung. Während die Identitätsprojekte die Struktur bieten, entsprechen ihnen auf prozessualer Seite Identitätsstrategien bzw. das Identitätsmanagement des Subjekts. Je nach Identitätsstatus können verschiedene Identitätsstrategien angewandt werden.<sup>307</sup>

Mit dem Begriff „Metaidentität“ unternehmen Straus/Höfer den Versuch, eine Ebene zu benennen, auf der die Teilidentitäten gebündelt werden.<sup>308</sup> „Die Reflexion auf einer Metaebene“ könne bei Orientierungskrisen zwischen divergierenden Teilidentitäten vermitteln. Hier schließen sich die Überlegungen von Straus/Höfer an Snow an, der sein Augenmerk von vornherein auf die Aushandlung verschiedener Teilidentitäten legt. Teilidentitäten, die den Individuen in Bezug auf Anerkennung, Selbstachtung, Autonomie und Originalität mehr Sicherheit geben, seien dadurch besser organisiert und dominieren auf der Metaebene gegenüber anderen Teilidentitäten. Eine andere Erklärung für die Dominanz einer Teilidentität kann in ihrer spezifischen Relevanz in einem bestimmten Lebensabschnitt liegen. Deswegen arbeiten Individuen auch nicht gleichzeitig an allen Teilidentitäten.<sup>309</sup>

Die Bündelung von Teilidentitäten ist ein Aspekt, der auch im Integritätskonzept eine zentrale Rolle spielen wird.

---

<sup>306</sup> Ebd. S. 285.

<sup>307</sup> Als Identitätszustände bzw. -status werden „Moratorium“, „Foreclosure“, und „Diffusion“ unterschieden. Vgl. ebd. S. 290ff.

<sup>308</sup> Vgl. ebd. S. 296ff.

<sup>309</sup> Vgl. ebd. S. 299.

### 3.8 Das Konzept der Integrität

Nachdem die wichtigsten Aspekte einschlägiger Identitätstheorien dargelegt wurden, soll im Folgenden mit deren Hilfe das dieser Arbeit zugrunde liegende Integritätskonzept eingeführt werden. Anfangs soll ein Überblick über die Verwendung des Begriffes Integrität anhand lexikalischer Bestimmungen und seiner Verwendung in Bereichen vom Recht bis zur Psychologie gegeben werden. Zunächst werden also bestehende Konzepte von Integrität referiert. Axel Honneths Überlegungen dienen dabei als Verbindungselemente von mehreren Bereichen, insbesondere der psychologischen und sozialpolitischen Ebene. Die Vorteile von bestehenden Identitätstheorien zu nutzen und ihre Nachteile zu vermeiden fordert Reckwitz:

Die neueren Identitätsanalysen müssen offenbar nicht nur dem Risiko des kulturalistischen Essentialismus, sondern genau umgekehrt auch dem Bild eines hyperflexiblen, seine Identitäten auswechselnden Subjekts entgegen, das den Boden der Alltagspraktiken zu verlassen scheint.<sup>310</sup>

Diese Forderung kann erfüllt werden, so meine These, wenn die einschlägigen Identitätstheorien um das Konzept der Integrität erweitert werden.

In einer in den USA durchgeführten Umfrage wurde nach dem Allgemeinverständnis von Integrität gefragt. Das Spektrum der Antworten umfasste u.a. ein Verständnis von Integrität als den respektvollen Umgang mit Mitmenschen und sich selbst, den eigenen Werten im Leben bewusst zu sein, sich treu zu bleiben und ehrlich zu sein. Außerdem wurde angegeben, dass ein Ausschluss aus dem „mainstream“ einen direkten, negativen Einfluss auf die Integrität habe und Integrität mit dem Wort ‚integriert‘ zusammenhänge und ‚ganz‘ bedeute.<sup>311</sup>

Im Ergebnis der Umfrage lassen sich viele Aspekte, unter denen Integrität in dieser Arbeit behandelt wird, wiederfinden. Dabei ist allerdings zu beachten, dass sich bei einer Umfrage in Deutschland möglicherweise nicht die gleiche

---

<sup>310</sup> Reckwitz: *Der Identitätsdiskurs*, S. 35. Vgl. auch S. 7 dieser Arbeit.

<sup>311</sup> Vgl. Anita Spencer: *A Crisis of Spirit. Our Desperate Search for Integrity*. New York: Insight Books, 1996. S. 84f. Anita Spencer geht es im Verlauf ihrer Abhandlung hauptsächlich um den moralischen Aspekt von Integrität.



Bandbreite an Aspekten herauskristallisiert hätte, da *integer* in Deutschland alltagssprachlich im Sinne von „charakterlich unverdorben“ gebraucht wird.<sup>312</sup>

In dieser Arbeit werden aber auch die anderen Aspekte, die dem Begriff innewohnen, beachtet. So stehen als zentrale Kategorie die wechselseitige Anerkennung von Individuen und Kollektiven sowie die Integration von Teilidentitäten im Vordergrund. Wie bereits darauf hingewiesen wurde, liegt dem hier vorgestellten Konzept der Integrität die Annahme zugrunde, dass eine Form von Integritätsverletzung vorliegt, wenn Individuen aufgrund der Essenzialisierung auf eine Teilidentität diskriminiert werden. Damit werden sie nicht nur ungerecht behandelt, sondern es wird auch ihre selbst gewählte Organisation von Teilidentitäten gestört – denn man beginnt sich mit dem zu identifizieren, zu dem man gemacht wurde.

### Lexikalische Bestimmungen

In Meyers Konversationslexikon von 1896 wird Integrität als „Zustand der »Ganzheit und Vollständigkeit«“ definiert.<sup>313</sup> Sowohl der Begriff ‚Integrität‘ als auch der der ‚Integration‘ entstammen demselben lateinischen Wortstamm.<sup>314</sup> Während Integrität den Zustand selbst darstellt, ist Integration die Handlung, die zu diesem Zustand führt. Eine Definition, die im Sinne von Lebensfähigkeit verstanden werden kann, findet sich bereits im *Zedler* von 1735. Dort wird „*integer*“ hauptsächlich gleichbedeutend mit „*gesund*“ verwendet:

Gesund, Sanus, Integer, Valens, Französisch Sain. Wird eigentlich gesagt von dem Zustand eines Körpers, der ein Leben hat, und sich in dem, nach der Natur ihm gehörigen, guten Zustand befindet, daß er seine natürliche Verrichtungen ungehindert ausüben kann. Also wird es

<sup>312</sup> *Brockhaus-Enzyklopädie*. Bd. 9. Wiesbaden: Brockhaus, 1970.

<sup>313</sup> Dies entspricht der mathematischen Verwendung des Begriffs. In der Mathematik ist eine ganze Zahl im Gegensatz zu einer fraktierten *integer*: „INTEGER, in arithmetic, a whole number, in contradistinction to a fraction.“ *Encyclopædia; or, a Dictionary of Arts, Sciences, and Miscellaneous Literature*. Philadelphia: Dobson, 1798. S. 273.

<sup>314</sup> Vgl.: „Integer, gra, grum: unberührt, unangetastet: 1. (physisch) a) unverwundet, unverletzt; b) frisch; unvermischt, rein [vinum]; c) unbefleckt, unbescholten, jungfräulich; d) ungeschwächt, frisch, gesund; e) ungeschmälert, noch ganz, vollständig; 2. (geistig) a) vorurteilslos; b) unwissend, unerfahren; 3 (moralisch) a) unverdorben, unbescholten; b) unbestechlich, redlich; c) unwandelbar [fides]; 4./ (von äußeren Umständen) a) frisch, neu;/b) noch unerledigt, unentschieden[causa]; subst. –um, i n 1. unverletzter Rechtszustand, früherer Zustand; freie Hand; 2. de, ex, ab –o von neuem.“ *Langenscheidt-Wörterbuch: Lateinisch-Deutsch, Deutsch-Lateinisch*. Bearbeitet v. Erich Pertsch. Berlin: Langenscheidt, 1973. S. 216. Vgl. auch: „Integrität (lat.), Unversehrtheit, Ganzheit, bes. im Sinne von Makellosigkeit, Unbescholtenheit.“ Wilhelm Hehlmann: *Wörterbuch der Psychologie*. Stuttgart: Kröner, 1974. S. 235.

vom Menschen, Thieren und Blumen gebraucht. Oder es bedeutet alles, was so beschaffen ist, daß es zu der Gesundheit, dieselbe zu erhalten oder zu befördern helfen kann. Also werden Speise und Tranck, Lufft und Gewitter etc. gesund oder ungesund genennet. In uneigentlichem Verstand wird es genommen von denen Kräfften und Würckungen der Seele, wenn man einen gesunden Verstand, Urtheil und dererselben, wenn man eine Lehre, einen Schluß u.s.w. gesund nennet.<sup>315</sup>

Rund ein Jahrhundert später findet sich im *Brockhaus* von 1970 folgende Definition:

integer [lat.], unverletzt, charakterlich unverdorben, unversehr. Integrität, körperliche oder moralische Unverletzttheit, Vollständigkeit; rechtlich die Unversehrtheit des Staatsgebietes.<sup>316</sup>

Es hat eine Bedeutungsverschiebung stattgefunden, die sich bei näherer Betrachtung als Perspektivenwechsel erweist. Der positive Zustand, der ein Jahrhundert zuvor mit „Ganzheit“ definiert wurde, wird jetzt durch „Unverdorbenheit“, „Unversehrtheit“ ausgedrückt. Als zusätzliche Komponente kommt in der Definition von 1970 die Moral und Politik hinzu. Diese moralische Perspektive findet sich neben der der Einheit auch in einer Definition aus dem *Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*:

Integrity: n.1. the quality of being whole or undivided, hence, 2. moral consistency; honesty and truthfulness. Integrative attitude: the tendency to strive to perceive a field as having wholeness or unity.<sup>317</sup>

Im Oxford Dictionary of Philosophy wird Integrität allgemein als Synonym für „Harmonie des Selbst“ verwendet:

Integrity is most simply a synonym for honesty. But integrity is frequently connected with the more complicated notion of a wholeness or harmony of the self, associated with

---

<sup>315</sup> Johann Heinrich Zedler (Hg.): *Zedler. Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 14. Halle, 1735. S. 1306.

<sup>316</sup> *Brockhaus-Enzyklopädie*. Bd. 9. Wiesbaden: Brockhaus, 1970.

<sup>317</sup> Horace B. English/Ava C. English: *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*. New York: Longmans, 1958. S. 266.

a proper conception of oneself as someone whose life would lose its unity, or be violated by doing various things.<sup>318</sup>

### **Integrität in verschiedenen Bereichen**

Im Sinne von Autonomie und Souveränität wird Integrität in Bezug auf Staatsgrenzen definiert. In einer ähnlichen Bedeutung hat der Begriff der kulturellen Integrität Eingang in die Ethnologie gefunden. Marianne Nürnberger meint in ihrer Untersuchung über Tanz und Ritual dabei die „Unverletzbarkeit eines Volkes, seine nach außen und nach innen hin intakte ethische Makellosigkeit.“<sup>319</sup> Unter dem Aspekt der moralischen Unverletztheit, metaphorisch durch das Bild der ‚weißen Weste‘ ausgedrückt, hat diese Verwendung Eingang in den alltäglichen Sprachgebrauch gefunden. Sogar in Bezug auf Amputierte wird von einem ‚Integritätsgefühl‘ gesprochen, wenn sie beispielsweise noch Schmerzen in ihrem amputierten Körperteil verspüren.

Unter der lateinischen Umschreibung „in integrum restitutio“ oder „integri restitutio“, seltener auch „restitutio in integrum“ genannt, wird **juristisch** die Wiedereinsetzung eines Verurteilten in den vorherigen Stand, d.h. den Stand vor der Urteilsverkündung, verstanden. Es soll „der nach der Rechtssatzung bereits eingetretene Zustand beseitigt und der frühere wieder hergestellt werden“.<sup>320</sup> Diese Restitution kam im römischen Strafrecht unter anderem dann zum Tragen, wenn ein Verurteilter zur Tat durch Nötigung gezwungen wurde, wenn er nicht voll zurechnungsfähig war (z.B. aufgrund jugendlichen Alters), wenn die Richter bestochen oder anderweitig beeinflusst worden waren, ein Irrtum vorlag oder wenn die Gegenpartei „einen reduzierten Rechtsstatus besaß“.<sup>321</sup>

Der Begriff der „restitutio in integrum“ spielt auch **religionsgeschichtlich** eine Rolle, und zwar in Bezug auf Israel:

<sup>318</sup> Simon Blackburn: *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996. S. 195.

<sup>319</sup> Marianne Nürnberger: *Tanz/Ritual – Integrität und das Fremde*, 2001. <http://homepage.univie.ac.at/marianne.nuernberger/Tanz-1.htm#Habilitationsschrift>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>320</sup> Vgl. Wilhelm Kroll/Kurt Witte (Hgg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd. IA, I. Stuttgart: Alfred Duckenmüller Verlag, 1914. S. 676f.

<sup>321</sup> Vgl. dazu Hubert Cancik (Hg.): *Der Neue Pauly*, Bd. 10. Stuttgart: Metzler, 2001. S. 933f. Ähnliche Gründe für eine Urteilsaufhebung finden sich nach aktueller Gesetzgebung auch heute. Vgl. Strafprozessordnung zu Berufungs- und Revisionsgründen. STPO § 312ff., § 333ff.

Dieses Ziel, eine *restitutio in integrum* [...] wird gewiss erst durch eine völlige Umgestaltung des zu einem Rest geläuterten Israel erreicht werden. Zugleich aber die Bedeutung Israels sichern, wie es die großen Verheißungen ankündigen [...].<sup>322</sup>

Wenn Israel die „verloren gegangene Einheit wiederherstellen wird“,<sup>323</sup> wird es sich restituieren. Hier wird Integrität auch im politischen Sinne thematisiert.<sup>324</sup> Darüber hinaus wird auch bezüglich der Eingliederung heidnischen Brauchtums in die katholische Kirche von einer „*restitutio ad integrum*“ gesprochen:

Die katholische Kirche weiß einerseits um die Notwendigkeit der konkreten Symbolisierung des Abstrakt-Metaphysischen, andererseits kennt sie die Gefahr des Missbrauchs. Sie ist bestrebt, dem zu wehren und das Wertvolle aus vor- und außerchristlichem religiösen Brauchtum durch Akkomodation (*restitutio ad integrum*) einzugliedern.<sup>325</sup>

So seien vor- und außerchristliche Religiosa in den „*statuts liturgicus*“ erhoben worden. Zu diesen Elementen gehören Blumen, heidnische Kerzen, Öl und Weihrauch, das aus heidnischen und israelitischen Ritualen stammt.<sup>326</sup>

**Soziologisch** ist mit Integrität von Kollektiven die erfolgreiche Integration von Subgruppen in eine Gesellschaft gemeint. Überhaupt wird mehr vom Begriff Integration gesprochen, als von Integrität. Allerdings wird Integration von gesellschaftlichen Subgruppen gefordert, um die Handlungsfähigkeit einer Gesellschaft aufrecht zu erhalten und nach außen hin als eine Einheit aufzutreten. Somit definiert sich Integrität aus soziologischer Perspektive im Sinne von

---

<sup>322</sup> Kurt Gallig (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1958. S. 1475.

<sup>323</sup> Ebd. S. 1474.

<sup>324</sup> Vgl.: „So ist es begreiflich, dass die Deutung der geschichtlichen Ereignisse durch die großen Vertreter der »klassischen« Prophetie [...] die staatliche Existenz Israels voraussetzte, ja erst in dem Augenblick ein schärferes Profil erhielt, als nach einer längeren Stagnation das Vordringen altorientaler Großmächte die Existenz Israels bedrohte und so sein Selbstverständnis unsicher zu werden begann, so dass abstelle einer aus dem Glauben erwachsenen Deutung der geschichtlichen Begebenheiten der Weg des politischen Paktierens mit den miteinander rivalisierenden Großmächten empfehlenswerter erscheinen musste.“ Ebd. S. 1474.

<sup>325</sup> Kurt Gallig (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 1960. S. 1452.

<sup>326</sup> Vgl. ebd. S. 1454.

Handlungsfähigkeit und nach außen demonstrierter Einheitlichkeit. Diese muss nicht einhergehen mit einer Forderung nach strikter uniformer Einheit innerhalb der Gesellschaft.<sup>327</sup>

Integrität im **psychologischen** Sinn meint zum einen die Integration von Teilidentitäten zu einem Ganzen.<sup>328</sup> Dabei handelt es sich um die Integration von der Teilhabe an verschiedenen Gruppen, bis zu der Integration von sich möglicherweise widersprechenden Wünschen.<sup>329</sup> Hinzu kommt der Aspekt des ‚sich selbst treu Seins‘ oder des Lebens gemäß Prinzipien und Commitments.<sup>330</sup> Dabei stehen einerseits allgemeingültige Moralvorstellungen im Vordergrund, andererseits das Einhalten von selbst gewählten Prinzipien, die moralischen Vorstellungen widersprechen können. So heißt es bei Williams: „[...] Vielmehr ist es so, dass jemand, der Integrität an den Tag legt, aus den Dispositionen und Motiven handelt, die in tiefgreifender Weise die seinigen sind.“<sup>331</sup> Dabei ist der moralische Wert der Handlung nicht entscheidend. Ganz im Gegensatz zum alltäglichen Gebrauch des Begriffes Integrität wird er hier nicht moralisch verwendet.<sup>332</sup>

Von Integrität im **ästhetischen** Sinne ist die Rede, wenn es um die organische Stimmigkeit oder Ganzheit eines Kunstwerkes geht. Neben der Norm der Stimmigkeit oder Ganzheit gibt es noch andere ästhetische Normen, die sich je nach Epoche unterscheiden; so z.B. in der Kantischen Ästhetik die ‚reflexive Stichhaltigkeit‘ oder der ‚progressiven Innovation‘ in der Romantik. Die ‚Reinheit‘ und das Funktionieren (intactness) eines Objektes, die künstlerische Einheit und das ‚in sich geschlossen Sein‘ können durch unkoordinierte

---

<sup>327</sup> Für einen Überblick vgl. Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski: *Soziale Integration*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.

<sup>328</sup> Vgl.: „On the self-integration view of integrity, integrity is a matter of persons integrating various parts of their personality into a harmonious, intact whole. Understood in this way, the integrity of persons is analogous to the integrity of things: integrity is primarily a matter of keeping the self intact and uncorrupted.“ Cox/Caze/Levine: *Integrity*.

<sup>329</sup> Ebd.

<sup>330</sup> Wer nach seinen Grundüberzeugungen handelt, ist integer. Dabei müssen die Grundüberzeugungen nicht moralischer Natur sein. Ebd.

<sup>331</sup> Bernard Williams: *Moralischer Zufall*. Königstein/Ts.: Hain, 1984. S. 59.

<sup>332</sup> In der Stanford Encyclopedia of Philosophy wird eine solche Definition unter dem Namen ‚identity view of integrity‘ vorgeschlagen: „On the identity view of integrity, to act with integrity is just to act in a way, that accurately reflects your sense of who you are; to act from motives, interests and commitments that are most deeply your own.“ Cox/Caze/Levine: *Integrity*. S. 4.

oder unmotivierte Ideen und Kunstgriffe gestört werden.<sup>333</sup> Dann kann vom Fehlen einer ästhetischen Integrität die Rede sein. Die Reinheit und Funktionalität kann aber auch, weniger ‚geschlossen‘, eine Sache der Reflexion und der Interpretation (etwa fiktionaler Interpretation geltender Werte) sein. Dies ist kompatibel mit Kriterien des postmodernen Romans, für die gerade solche unkoordinierten Eingriffe das postmoderne Leben spiegeln.<sup>334</sup> Von ästhetischer Integrität im oben beschriebenen Sinne zu sprechen, ist also auch problematisch, denn ein der postmodernen Zeit gerecht werdender Roman beispielsweise mag gerade seine Integrität wahren, indem er im klassischen Sinne nicht integer ist. Die Kriterien für die ästhetische Integrität, wenn man sie als in sich geschlossene Gesamtheit eines Kunstwerkes bestimmt, können sich also je nach Epoche verändern.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Integrität auf physischer Ebene die Funktionsfähigkeit, auf moralischer und juristischer Ebene Unbescholtenheit auf politischer Ebene die Selbstbestimmtheit von Individuen und Kollektiven meint.

Der Habermas-Schüler **Axel Honneth** gehört zu den wenigen, für die der Integritätsbegriff eine zentrale Rolle in seinen Überlegungen spielt. Deswegen und weil er die soziologischen, psychologischen und juristischen Dimensionen des Integritätsbegriffs vereint, eignet sich sein Ansatz besonders zur Analyse für die Fragestellung dieser Arbeit. Honneth baut seine Überlegungen zu Integrität und Integritätsverletzungen auf Hegel und Mead auf. Er beschreibt Integritätsverletzungen als Form der „verweigerten Anerkennung“<sup>335</sup>. Und unterscheidet drei Arten der Missachtung, die zur Zerstörung von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung führen können. Als „elementarste Art einer persönlichen Erniedrigung“<sup>336</sup> bezeichnet Honneth die Verletzung der leiblichen Integrität, also „[...] jene Formen der praktischen Mißhandlung, in denen einem Menschen alle Möglichkeiten der freien Verfügung über seinen Körper gewaltsam entzogen werden [...]“.<sup>337</sup> Weiterhin nennt er die „persönliche Missachtung“. Diese Art der Integritätsverletzung trete ein, wenn be-

---

<sup>333</sup> Vgl. ebd.

<sup>334</sup> Vgl. dazu Barry Lewis: *Postmodernism and Literature (or: Word Salad Days, 1960-90)*. In: Stuart Sim: *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2002. S. 121-133. S. 123ff.

<sup>335</sup> Axel Honneth: *Integrität und Missachtung*. In: *Merkur* 501 (1990). S. 1043-1054. S. 1044.

<sup>336</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994. S. 214.

<sup>337</sup> Honneth: *Integrität und Missachtung*. S. 1045f.

stimmten Individuen der Anspruch auf allgemeingültige Rechte verwehrt bleibe und sie infolgedessen nicht als „vollwertiges Mitglied eines Gemeinwesen“ anerkannt würden.<sup>338</sup> Eine dritte Form der Integritätsverletzung ist laut Honneth die Herabwürdigung individueller oder kollektiver Lebensweisen, die eintritt, wenn die „soziale Zustimmung“ zu einer gewählten Lebensform, wie Giddens sie beschreibt, verweigert wird. Mit dem Grad an sozialer Wertschätzung der gewählten Lebensweise steige das Maß an „Ehre“, „Würde“ oder „Status“ einer Person; bei Missachtung der Lebensform liege eine Beleidigung oder Entwürdigung zugrunde.<sup>339</sup>

Die Differenzierung der drei Missachtungsformen gebe „einen Schlüssel an die Hand, um zwischen ebenso vielen Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung zu unterscheiden“. Liebe, Recht und Anerkennung legen laut Honneth „die moralische Infrastruktur einer sozialen Lebenswelt fest, in der die Individuen ihre Integrität als menschliche Personen zugleich erwerben als auch erhalten können.“<sup>340</sup> Die Missachtung kann zu einer ‚Motivationsquelle‘ für politischen Widerstand werden. Der verwehrt Zugang zu ökonomischen und/oder psycho-sozialen Ressourcen kann zur Ausbildung einer Gegenbewegung führen, in der die hegemoniale Gruppe zum Feindbild wird. Manuel Castells spricht in diesem Fall von einer „resistance identity“.<sup>341</sup>

Honneths Ansatz kann – wenn bei ihm auch der Fokus auf personaler Integrität liegt – sowohl auf Individuen wie auf Kollektive übertragen werden.<sup>342</sup> Denn, wenn Individuen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Kollektiven diskriminiert werden, wird zwar die personale Integrität jedes einzelnen verletzt, zu Grunde liegt aber eine intendierte kollektive Integritätsverletzung. In diesem Zusammenhang ist es zu sehen, wenn in dieser Arbeit kollektive Integritätsver-

<sup>338</sup> Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 215.

<sup>339</sup> Honneth weist darauf hin, dass die Folgen von Integritätsverletzungen oft mit Metaphern beschrieben werden, die „Verfallszustände des menschlichen Körpers“ bezeichnen, so wie „psychischer Tod“, „sozialer Tod“ oder „Kränkung“. Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 218. Vgl. dazu auch: „[...] durch die Erfahrung von sozialer Erniedrigung und Demütigung sind menschliche Wesen in ihrer Identität ebenso gefährdet wie in ihrem physischen Leben durch das Erleiden von Krankheiten.“ Honneth: *Integrität und Missachtung*. S. 1048.

<sup>340</sup> Ebd. S. 1049.

<sup>341</sup> Vgl. dazu Manuel Castells: *The Power of identity*. The information age: economy, society and culture, Bd. 2. Cambridge: Blackwell, 1997. S. 8.

<sup>342</sup> Mit dem Aspekt der kollektiven Integrität hat sich Honneth vor allem in der Kontroverse mit Nancy Fraser beschäftigt. Nancy Fraser/Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische Kontroverse. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003. Vgl. dazu Wolfgang Ranke: *Integrität und Anpassung bei Axel Honneth*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. S. 168-183.

letzungen thematisiert werden. Wenn es nicht um eine auf rein persönlichen Gründen basierende Integritätsverletzung geht, ist immer auch die historisch-politische Ebene des Integritätsbegriffs impliziert.

Bei Honneth heißt es, dass es bestimmte Weisen der Missachtung gibt, die „die praktische Selbstbeziehung einer Person dadurch erschüttern können, dass sie ihr die Anerkennung bestimmter Identitätsansprüche entziehen“.<sup>343</sup> In der vorliegenden Arbeit wird der Fokus nicht auf den Entzug von Identitätsansprüchen, sondern gerade auf die fremdbestimmte Identitätszuschreibung gelegt, die eine bestimmte Teilidentität in den Vordergrund hebt und das Individuum auf diese reduziert und aufgrund dessen diskriminiert wird.

Konzeptualisierungen von Identität – so sehr sie auch die Vorstellung von einheitlichen Identitätskernen verurteilen und auf die Fluidität und den Prozesscharakter der Identität hinweisen – zielen noch immer auf Inklusion und Exklusion durch Abgrenzung, selbst wenn diese sich nur auf einen bestimmten Zeitpunkt beziehen. Integrität hingegen bezweckt nicht Abgrenzung, sondern Zusammenhalt. Es geht vordergründig um die Anerkennung von Differenzen, wobei die Betonung auf der Anerkennung liegt und nicht auf der Benennung der Differenzen. So kann es bei der Missachtung eines Individuums oder Kollektivs aufgrund eines bestimmten Identitätsmerkmals zu einer Integritätsverletzung kommen; nicht jedoch zu einer Identitätsverletzung. Ohne Identität kann es keine Integrität geben, aber Identität kann nicht integer sein.

Die persönliche Integrität wird zum einen durch den Zusammenhalt der verschiedenen Teilidentitäten gewahrt, zum anderen durch die Anerkennung der eigenen Person durch andere. Wird ein Individuum jedoch auf ein Identitätsmerkmal reduziert und aufgrund dessen ausgegrenzt und missachtet, wird die Organisation der Teilidentitäten aufgebrochen und somit auch die persönliche Integrität einer Person verletzt. Wie Hannah Arendt treffend formuliert hat, ist es nur möglich, sich als das zu wehren, „als was man angegriffen [wurde]“.<sup>344</sup> Das durch andere hervorgehobene Identitätsmerkmal, das in der eigenen Selbstorganisation von Teilidentitäten eine untergeordnete Rolle spielen mag, wird dadurch auch in der Selbstorganisation hervorgehoben.

Die von Mead und Krappmann betonte Identitätsausbildung im gesellschaftlichen Prozess und die Rolle der gesellschaftlichen Anerkennung für die erfolgreiche Identitätsausbildung lässt sich auf das Konzept der Integrität übertragen – Honneth baut es selbst, wie bereits erwähnt, auf Mead auf. Die Verwendung

---

<sup>343</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 213.

<sup>344</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 34. Vgl. auch S. 3f. dieser Arbeit. Feridun Zaimoğlu übernimmt beispielsweise in *Kanak Sprak* die Fremdzuschreibung und macht sie sich zu eigen, indem er von der zweiten und dritten Generation der türkischen Migranten als Kanaken spricht (damit auch von sich selbst). Vgl. Feridun Zaimoğlu: *Kanak Sprak*.



des Integritätsbegriffs aus psychologischer Sicht, derzufolge Teilidentitäten, selbst wenn sie in Konflikt stehen, einen Zusammenhalt benötigen, bestätigt Krappmanns Theorie. Allerdings muss dieser Zusammenhalt nicht auf der Herstellung eines mit sich zu jeder Zeit identischen Subjekts beruhen. Auch mag es schwierig sein, das eigene Ich als Fragment zu begreifen, das nur als Konstrukt zusammengehalten wird, wie es Hall formuliert. Die Gefahren einer Essenzialisierung, die von Said aufgezeigt wurden, werden unter dem Gesichtspunkt der Integrität umso gewichtiger. So zutreffend die Beschreibung einer hybriden und fragmentierten Welt ist, die Wahlmöglichkeiten in Bezug auf den persönlichen Lebensweg eröffnet (Giddens), so wichtig ist es auch, nicht bei deren Feststellung zu verharren, sondern Formen des Umgangs mit diesen Umständen aufzuzeigen.

Nicht zuletzt weil das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit ein zentrales Grundrecht ist, sollte die Identitätsdebatte um das Konzept der Integrität erweitert werden. Eine selbstbestimmte Identifizierung mit Kollektiven scheint für Individuen ebenso notwendig zu sein wie die Ablehnung einer fremdbestimmten Identitätszuschreibung. Letzteres kann zu einer Integritätsverletzung führen. Integrität ist kein statisches Konzept – aufgebaut und aufrechterhalten wird Integrität durch den Prozess der ständigen Identitätsarbeit, in der die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kollektiven verhandelt wird.

#### 4. *Gefährliche Verwandtschaft* – türkisch-deutsche Vergangenheitsbewältigung

Als ich in Berlin ankam, war alles vorbei, von der Stimmung der Wende nichts mehr übrig. Man sprach darüber wie über ein historisches Ereignis, das bereits in ferner Vergangenheit lag. [...]. Ich hatte also das historische Ereignis verpasst. Gehörte ich noch hierher? (GV 120f.)

Erstaunlicherweise stellt sich der Ich-Erzähler in Zafer Şenocaks *Gefährlicher Verwandtschaft*, Sascha Muhteschem – in Deutschland aufgewachsener Sohn einer deutsch-jüdischen Mutter und eines türkischen Vaters –, die Frage nach seiner Zugehörigkeit erst nach dem Mauerfall. Bemerkenswert ist, dass er nicht danach fragt, wer er ist, sondern ob er noch dazu gehört. Sascha unterstellt nicht, dass ihn das Verpassen des historischen Ereignisses verändert habe. Stattdessen fragt er sich, ob das ‚Nicht-Teilhaben‘ an diesem – er lebte zur ‚Wendezeit‘ in den USA – ihn von der Gruppe derjenigen, die es erlebt haben, ausschließt.<sup>345</sup>

---

<sup>345</sup> Über Saschas Zeit in den USA kann man in Şenocaks *Prärie* nachlesen. Zusammen mit *Der Mann im Unterhemd*, *Gefährliche Verwandtschaft* und *Der Erottomane* bildet sie eine Tetralogie. Vgl.: Zafer Şenocak: *Der Mann im Unterhemd*. Berlin: Babel, 1995; Ders.: *Die Prärie*. Hamburg: Rotbuch, 1997; Ders.:

Wenn eine Figur eine derart komplizierte Herkunft hat wie Sascha, erwartet man eine Konzentration auf Fragen der Identität. Tatsächlich ist Identität in der *Gefährlichen Verwandtschaft* ein sehr präsentenes Thema. Wie jedoch gezeigt werden soll, geht es Sascha Muhteschem in erster Linie um die Gewährleistung seiner Integrität. Der Zusammenhang zwischen Zugehörigkeit, Integration und Integrität wird das zentrale Thema in diesem Kapitel sein.

Die Frage nach Integrität durchzieht den Roman *Gefährliche Verwandtschaft* schon aufgrund von Saschas vielen Teilidentitäten, die er organisieren muss. Seine Familie mütterlicherseits floh während der Nazi-Diktatur in die Türkei, wo sich seine Eltern kennen lernten. Aufgewachsen ist er in Deutschland, im während der Abwesenheit der jüdischen Familie zum Hitlerjugendtreff umgewandelten Haus – mit Minen im Garten und Hitler-Fotos auf dem Dachboden.<sup>346</sup> Obwohl er sich im folgenden Zitat ausdrücklich gegen die Teilhabe an einer Schicksalsgemeinschaft wendet, erscheint es ihm unausweichlich, sich mit der Mitschuld seines Großvaters bei den Armenierdeportationen während des Ersten Weltkrieges auseinanderzusetzen:

Eigentlich fühle ich mich wohler, wenn ich nicht Teil einer Schicksalsgemeinschaft bin. Ich komme mir verantwortungsloser vor. Wer erwartet schon etwas von einer Person wie mir? Wer kann mir vertrauen? Ich muss mich für nichts entschuldigen, ich kam später dazu. Ich bin nichts Ganzes. Mir fehlt eine Hälfte, um für ganz genommen zu werden. Ich ersetze die andere Hälfte mit einer prothesenartigen Identität, etwas Geborgtem, das ich je nach Zeit und Ort wechseln kann. (GV 121)

---

*Gefährliche Verwandtschaft*. München: Babel, 1998; Ders.: *Der Erottomane. Ein Findelbuch*. München: Babel, 1999.

<sup>346</sup> Auch wenn sie nicht ganz so komplex ist wie die Identität seines Protagonisten, lebt auch der Schriftsteller Zafer Şenocak mit mindestens zwei Kulturen. 1961 in Ankara geboren, kam er 1970 mit seiner Familie nach Deutschland. Seine literarische Karriere begann er mit Gedichten, später profilierte er sich als Essayist. Heute gehört er zu den international bekanntesten türkisch-deutschen Autoren. Besonders im angloamerikanischen Raum wird er als hoffnungsvoller Autor der türkisch-deutschen Literatur gehandelt, was sich u.a. in Gastdozenturen am MIT und an der University of California, Berkeley bemerkbar macht. Vgl.: „Zafer Şenocak is one of Germany’s most prolific Turkish German writers [...]“. Katharina Hall: *'Bekanntlich sind Dreiecksbeziehungen am kompliziertesten': Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Senocak's Gefährliche Verwandtschaft*. In: *German Life and Letters* 56 (2003) 1. S. 72-88. S. 72; Nach Leslie A. Adelson ist Şenocak „[arguably] the most versatile writer in the field“. Leslie Adelson: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature and Memory Work*. In: *The Germanic Review* 77 (2002) 4. S. 326-338. S. 330. Für eine erste Monographie zum Werk Şenocaks vgl. Tom Cheesman/Karin Yeşilada (Hgg.). *Zafer Şenocak*. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

Identität ist eine Voraussetzung für die Ausbildung von Integrität. Insbesondere unter den Bedingungen, in die Sascha zurückkehrt. Im wiedervereinigten Deutschland, so Sascha, habe Identität als Kategorie der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv und Abgrenzung von anderen Kollektiven enorme Wichtigkeit erhalten.

Dabei erscheint das geteilte Deutschland als eine offene Gesellschaft, die keine Diskriminierungen aufgrund ethnischer, kultureller oder konfessioneller Zugehörigkeit kannte. Im wiedervereinigten Deutschland hingegen, so wird es in der *Gefährlichen Verwandtschaft* dargestellt, spielt die Zugehörigkeit zu eben diesen Kollektiven und auch die Abgrenzung von ihnen eine große Rolle.

Wenn Sascha von sich sagt: „Ich bin nichts Ganzes“, kann das auch so viel heißen wie ‚Ich bin nicht integer‘. In der obigen Textpassage führt Şenocak nicht ohne Ironie vor, in welchem Wechselspiel persönliche Identität und Integrität ausgebildet werden. Die körperliche Integrität, die hier metaphorisch für die psychologische steht, wird durch ein „Ganzes“ ausgedrückt. Dass man auch „für ganz genommen werden muss“, dass es nicht ausreicht, sich selbst als Ganzes zu empfinden, offenbart die Rolle der Anerkennung von außen für die Ausbildung von Identität und Integrität. Seine körperliche und psychische Ganzheit, seine Integrität, schafft sich Sascha durch die Hinzunahme von „etwas Geborgtem, das ich je nach Zeit und Ort wechseln kann“. Wenn man Integrität hat, wird man „für ganz genommen“, man repräsentiert also ein Ganzes. Fehlende Teile müssen ersetzt werden, man kann nicht einfach ohne sie leben. In Saschas Fall wird die fehlende Hälfte mit einer „prothesenartigen Identität“ ersetzt. Identität ist also ein Teil der Integrität. Integrität und Identität sind nicht durch einander ersetzbar. Integrität setzt Identität voraus.

Folgt man dem obigen Zitat kann Sascha seine Identitäten frei wählen<sup>347</sup> – an anderer Stelle heißt es dann wiederum, dass die Akzeptanz dieser Identitäten von außen gewährleistet sein muss, um sein zu können „wer oder was man ist“ (GV 39)<sup>348</sup>. In diesem Sinne ist die obige Stelle auch gut geeignet, um die Schwierigkeit darzustellen, die *Gefährliche Verwandtschaft* ‚ernst zu nehmen‘, denn offensichtlich spielt der Text mit verschiedenen theoretischen Positionen wie der These der freien Wählbarkeit von Identitäten und der Auseinandersetzung mit der Übertragbarkeit von Schuld – ohne eine klare Stellung innerhalb dieser Debatten zu beziehen. Gerade der spielerische Umgang mit inhaltlichen Elementen, zudem sehr brisanten, führt zu Aussagen des Textes auf der Meta-Ebene über die Darstellbarkeit von Geschichte, über den Umgang mit Genoziden, über die Unmöglichkeit der Übertragbarkeit von Schuld und des gleichzeitigen Schuldigfühlers.

---

<sup>347</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.6 dieser Arbeit.

<sup>348</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

Anspielungen auf die Schlagworte des Gedächtnisdiskurses wie ‚Schlusstrich‘, ‚Kollektivschuld‘, ‚Schuldkomplex‘, ‚Normalisierung‘ und ‚negative Symbiose‘ sind in den Text verwoben, ohne dass sie explizit genannt werden. Aufgrund der Problematik, die sich mit dem Begriff der ‚Kollektivschuld‘ verbindet, wird im Folgenden die Umschreibung ‚Übertragbarkeit von Schuld‘ gewählt.<sup>349</sup> Wenn es um die „kollektive Haftung für die Verbrechen, die im Namen des Staates begangen wurden“ geht, wird in Anlehnung an Karl Jaspers Schuldkategorien von „politischer Schuld“ die Rede sein.<sup>350</sup> Reparationszahlungen in Folge von politischer Schuld sind nach Jaspers von der ganzen Nation zu tragen. Neben der kriminellen Schuld, mit der der Verstoß gegen Gesetze gemeint ist und der moralischen Schuld, die mit dem eigenen Gewissen ausgehandelt werden muss, ist mit der metaphysischen Schuld die Beziehung zu Gott betroffen.<sup>351</sup>

Zunächst sollen im Folgenden die Konsequenzen des ‚verpassten‘ Mauerfalls für Sascha Muhteşems Integrität dargestellt werden. Im Anschluss daran wird die Bedeutung der Armenierdeportationen im Jahre 1915 und die Übertragbarkeit von Schuld als Zugehörigkeitssymbol zum deutschen Kollektiv thematisiert. Zum Abschluss wird die *Gefährliche Verwandtschaft* in Bezug zur so genannten ‚Väterliteratur‘ gesetzt, denn als solche erscheint sie, wenn davon ausgegangen wird, dass auch die Vergangenheit von Migranten mit ihnen in die deutsche Gesellschaft migriert ist.

---

<sup>349</sup> Vgl. dazu Assmann/Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. S. 84ff.

<sup>350</sup> Vgl. ebd. S. 84f.

<sup>351</sup> Vgl. Karl Jaspers: *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich: Artemis, 1947. S. 10f. Vgl. dazu auch Assmann/Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. S. 84f.

#### 4.1 Der Mauerfall – Die versäumte Geschichte

Sascha kommt in vielerlei Hinsicht „später dazu“ und hat Nachteile dadurch. Im Fall der Mauer versäumt er ein gemeinschaftsstiftendes Ereignis und fühlt sich nicht mehr zugehörig zu ‚den Deutschen‘. Im Fall der Armenierdeportationen kommt er zwei Generationen zu spät – beschließt aber dennoch, sich mit dieser Thematik auseinanderzusetzen. Die Integration von Individuen in bestehende soziale Systeme verläuft über die Einhaltung bestimmter gesetzlicher und moralischer Werte.<sup>352</sup> Die Auseinandersetzung mit der Übertragbarkeit von Schuld auf die Folgegenerationen ist – folgt man der *Gefährlichen Verwandtschaft* – in Deutschland zu solch einem Wert, sozusagen zu einem Integritätsstandard, avanciert.

Wie Zafer Şenocak selbst hat auch Sascha Muhteschem einige Jahre in den USA verbracht. Nach seiner Rückkehr nach Berlin hat sich die Stadt für ihn von einer Stadt der Fremden zu einer fremden Stadt entwickelt. Welche Folgen der Mauerfall für Saschas Leben hat, soll im Folgenden gezeigt werden:

Menschen stellen sich immer gegen einen Zeitenwechsel. Sie haben das Gefühl, als würde ihnen der Boden unter den Füßen entgleiten. Bei einem Zeitenwechsel wird man entweder neu geboren oder hat das Gefühl, dass die eigene Zeit abgelaufen ist. Ein tiefer Riss geht durch die Gesellschaft. (GV 70)

Einen oben beschriebenen Zeitenwechsel stellt für Sascha ohne Zweifel der Fall der Berliner Mauer dar:

Als ich aus Amerika nach Berlin zurückkam, staunte ich über die Stimmung in Berlin. Die Mauer war weg, und schon im nächsten Augenblick war ein neues, vereintes Deutschland entstanden, kein loser Bund von Ländern, sondern ein richtiger deutscher Nationalstaat. (GV 33)

Sascha selbst hat dieses Ereignis versäumt und fühlt sich durch diesen Akt des Versäumens als nicht zugehörig. Sascha fühlt sich nicht mehr als gleichwertiger

---

<sup>352</sup> Integration kann mit einem Schwerpunkt auf der Ebene des Rechts, der Religion oder auch der Wirtschaft oder Politik erfolgen. Für einen Überblick über Hauptaspekte und Problemfelder sozialer Integration vgl. Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski: *Soziale Integration*.

Teil der deutschen Gesellschaft, die nach seinem Empfinden durch den Mauerfall zusammengeschweißt worden ist.<sup>353</sup>

Es muss etwas Außergewöhnliches geschehen, damit Menschen zusammenrücken. Wenn etwas Außergewöhnliches geschehen ist, sei es eine Katastrophe oder ein historisches Ereignis, haben viele plötzlich das Gefühl, auf dieses Ereignis hin gelebt zu haben. Sie interpretieren dieses Ereignis als schicksalhaft. Das ist etwas ganz anderes als das Schicksal anderer nachzulesen. Man ist unmittelbarer Teil eines Projekts, man ist Teilhaber. Man kann nicht unbeteiligt sein. Und was passiert, wenn man ein solches Ereignis verpasst hat? Man ist ein Fremder. Erst jetzt versteht man, was es heißt, ein Fremder zu sein. (GV 120)

Die Teilhabe an historischen Ereignissen vermittelt Individuen das Gefühl, Teil einer Gruppe zu sein – ist also gemeinschaftsstiftend. Auf solche Ereignisse kann Bezug genommen werden, um beispielsweise den Bürgern eines Staates ein Nationalgefühl zu vermitteln. Dann werden sie zur Erinnerungsfiguren. So bezeichnet Jan Assmann u.a. historische Ereignisse in Anlehnung an Halbwegs, der von Erinnerungsbildern spricht. Erinnerungsfiguren sind kulturelle Symbole, die Individuen daran erinnern, dass sie zu einem bestimmten Kollektiv gehören. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie durch ihre konkrete Form leicht memorierbar sind und zudem eine bestimmte – gemeinschaftsstiftende – Bedeutung tragen.<sup>354</sup>

Das Erleben der Wiedervereinigung ist solch ein gemeinschaftsstiftendes Moment. Der Fall der Mauer festigt aber nicht nur Identitäten, sondern irritiert diese auch:

Es war als hätte der Fall der Mauer, der Zusammenbruch der alten Ordnung, nicht nur eine befreiende Funktion gehabt. Ohne Mauer fühlte man sich nicht mehr geborgen. Identität ist zum Ersatzbegriff für Geborgenheit geworden. (GV 47)

---

<sup>353</sup> Wichtig ist im Kontext des Romans, dass Sascha sich nicht nur außerhalb Berlins aufhielt, sondern im Ausland. Obwohl die Wiedervereinigung in ganz Deutschland als Ereignis die gleiche Funktion gehabt haben mag, wird sie dennoch in Berlin stärker zu spüren gewesen sein bzw. immer noch zu spüren sein.

<sup>354</sup> Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Beck, 1997. S. 37ff. Pierre Nora bezog sich bei seiner Studie auf für die französische Gesellschaft wichtige Erinnerungsorte. Vgl. Pierre Nora (Hg.): *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1992. Zu den französischen *Lieux de mémoire* hat Etienne François das deutsche Pendant herausgegeben. Vgl. Etienne François/Hagen Schulze (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte*. München: Beck, 2001.

Sascha teilt ein Identitätsverständnis, das zum „Ersatzbegriff für Geborgenheit“ minimiert wird, nicht. Dennoch muss er sich damit auseinandersetzen, weil er in der Gesellschaft, zu deren Integritätsstandard diese Geborgenheit bietende Identität geworden ist, als „vollwertiges Mitglied“ akzeptiert werden will.<sup>355</sup> Andernfalls käme es zu einer Integritätsverletzung Saschas.

Obwohl die Mauer eigentliche Komplexität im Sinne von kultureller Vielfalt und Austausch zwischen ‚Ost‘ und ‚West‘ unterminierte und die Öffnung dieser Grenze eben diese Vielfalt im Sinne einer multikulturellen, multikonfessionellen und multipolitischen Gesellschaft begünstigt hätte, geschieht – folgt man der *Gefährlichen Verwandtschaft* und auch den Debatten um verstärkten Nationalismus nach 1989/90 – das genaue Gegenteil.<sup>356</sup>

Durch das Wegfallen der offiziell anerkannten Grenze fehlen nun die Strukturen, fehlt der Rahmen für die eigene Identität. Der Wegfall einer Grenze löst also die Suche nach einer neuen aus, wobei der Wegfall einer physischen Grenze das Aufkommen psychischer Grenzen zu begünstigen scheint. Geborgenheit scheint nach dem ironisch wahrgenommenen Diskurs nur innerhalb von Mauern empfunden werden zu können, bzw. in einem relativ kleinen überschaubaren Raum. Und so wäre dann auch der gängige Identitätsbegriff zu verstehen: als Instanz, die durch Abgrenzung im Sinne der Fremd- und Selbstwahrnehmung Klarheit schafft. Menschen mit komplexen Identitäten, die sich in mehreren konvergierenden Räumen nicht nur befinden, sondern auch geborgen fühlen, fallen aus diesem Schema heraus.<sup>357</sup> Um zu wissen, wo das Eigene aufhört und das Fremde beginnt, um die Grenze der eigenen Identität zu erfahren, brauche der Mensch andere Menschen. „Man fixiert sich, den anderen, seine Herkunft, um Nähen und Distanzen zu bestimmen.“ (GV 47) Seitdem die Berliner Mauer diese Aufgabe nicht mehr erfüllt, fällt sie auf einzelne Gesellschaftsmitglieder zurück.<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, S. 215. Vgl. auch S. 85. dieser Arbeit.

<sup>356</sup> Zum verstärkten Nationalismus nach 1989/90 vgl. u.a.: Jürgen Habermas: *Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein?* In: Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. S. 157-166. Vgl. auch May Ayim: *Das Jahr 1990: Heimat und Einbeit aus afro-deutscher Perspektive*. In: May Ayim: *Grenzenlos und unverschämt*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1997.

<sup>357</sup> Vorgreifend sei an dieser Stelle gesagt, dass dies Saschas Wahrnehmung wiedergibt. Die Ansicht, dass eine solche Darstellung Oppositionen verfestige, teile ich im Gegensatz zu Monika Shafi nicht. Diese ignoriert die ironische Auslegung des Romans. Vgl.: Monika Shafi: *Joint Ventures: Identity Politics and Travel in novels by Emine Sevgi Özdamar and Zafer Şenocak*. In: *Comparative Literature Studies* 40 (2003) 2. S. 193-214. S. 211.

<sup>358</sup> Vgl.: „Überall konnte man auf unsichtbare Mauern stoßen, die nach dem Fall der Mauer errichtet worden waren. Die Welt war komplizierter geworden, die Wege labyrinthiger. Früher hätte man



Bis zu seiner Rückkehr nach Berlin lebte Sascha relativ problemlos mit seiner komplexen Identität. Aber fortan scheinen die Berliner ein Problem damit zu haben, dass er keine Identität mehr hat. (Vgl. GV 47) Nach der Wende scheint die nationale Zugehörigkeit größere Wichtigkeit zu erhalten. Diese Tendenz spiegelt sich in der Debattenlage und in der wissenschaftlichen Beschäftigung wieder. Dass gerade nach der Wiedervereinigung Deutschlands Debatten um den „Schlussstrich“ entstanden, verstärkt den Eindruck, als habe Deutschland seine während des Nationalsozialismus auf sich geladene Schuld mit der Wiedervereinigung abgetragen, also seine „Normalität“ wieder erlangt bzw. sei in den Stand vor 1933 zurück versetzt worden (*restitutio in integrum*).<sup>359</sup> Harald Schmid spricht von Nation als Referenzrahmen<sup>360</sup> und Aleida Assmann nach stellt sich nach der Wende „auf ganz neue Weise die Frage nach der Nation“.<sup>361</sup> Sie fragt, auf welche Art der nationalen Identität „die Deutschen Anspruch erheben könnten“,<sup>362</sup> und nennt drei Modelle für die nationale Identität. Den positiven und den negativen Nationalismus sowie den Verfassungspatriotismus. Der positive Nationalismus setzt auf die Kontinuität positiv besetzter deutscher Geschichte, in der der Nationalsozialismus als Ausnahmeerscheinung verbucht und durch Vergleiche mit anderen Genoziden zu relativieren versucht wird. Im negativen Nationalismus liegt eine „Sakralisierung des

---

sich sorglos dem Spieltrieb hingeeben, sich auf Irrwegen wohlfühlt, die Mauer schützte einen vor dem Abgrund. Heute achtete jeder auf seinen Schritt, schon die nächste Begegnung könnte einen aus dem Tritt bringen. Mein Weg würde mich also unweigerlich in die Vergangenheit führen. Ihre Vergegenwärtigung schien unvermeidbar.“ (GV 47)

<sup>359</sup> Eine solche Tendenz kann auch Habermas feststellen. Die „Epochenwende von 1989/90“ habe eine „vorübergehende Anomalie beendet, die scheinbare Zäsur von 1945 eingeebnet und den Zivilisationsbruch wohltuend relativiert“. Vgl. Jürgen Habermas: *1989 im Schatten von 1945. Zur Normalität einer künftigen Republik*. In: Jürgen Habermas (Hg.): *Die Normalität der Berliner Republik* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. S. 167-188. S. 173. Zum Begriff der „Normalisierung“ Vgl.: Harald Schmid: *Vagabundierende Normalisierung. Gedanken zur politischen Historisierung des Nationalsozialismus*. In: Johannes Heil/Rainer Erb (Hgg.): *Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen* Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1998. S. 328-343.

<sup>360</sup> Vgl. Harald Schmid: *Vagabundierende Normalisierung*. S. 333; Zur „Normalisierung“ des Nationalismus vgl.: Peter Glotz: *Die Bewaffnung mit Identität. Eine ethnologische Analyse des deutschen Normalisierungs-Nationalismus am Beispiel Hans-Jürgen Sybergs*. In: Peter Glotz (Hg.): *Die falsche Normalisierung. Die unmerkliche Verwandlung der Deutschen 1989 bis 1994* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994. S. 44.

<sup>361</sup> Vgl.: „Mit der Wiedervereinigung wurde in Deutschland die Nachkriegszeit und damit die historische Phase der Abstinenz von nationaler Identität abgeschlossen. Nach der Wende stellte sich in ganz neuer Weise die Frage nach der Nation. [...] Zur Konstituierung einer nationalen Identität gehört die Verankerung in einer positiv gedeuteten Vergangenheit und die Ressource eines kulturellen Erbes, das die Integrität der Gruppe verbürgt.“ Assmann/Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. S. 65.

<sup>362</sup> Ebd. S. 65.

Holocaust“ vor, die den Holocaust als „negative Sinnstiftung“ ansieht.<sup>363</sup> Als drittes Modell gilt der Verfassungspatriotismus. Für die „nachklassische“, multikulturell durchmischte deutsche Gesellschaft bietet sich als einzig mögliches Zugehörigkeitskriterium die Achtung der demokratischen Verfassung. Die Berufung auf ein geteiltes Schicksal könne nicht mehr als Zugehörigkeitsmerkmal gelten.<sup>364</sup>

Folgt man der *Gefährlichen Verwandtschaft*, griff das Modell des Verfassungspatriotismus eher in der geteilten Bundesrepublik. Sascha konnte ‚ohne Identität‘ (vgl. GV 47) also ohne klare Zugehörigkeit zu einer nationalen oder ethnischen Gruppe leben. Zuvor identifizierte sich Sascha weder mit der jüdischen, noch mit der deutschen oder türkischen Abstammung, obgleich die Eltern Wert darauf legten, dass er in Deutschland als Deutscher aufwuchs.<sup>365</sup> Mit seinen blonden Haaren und blauen Augen fällt er durch sein Äußeres nicht als ‚fremd‘ auf: „neither his appearance nor his accent marks him out as ‘other’“.<sup>366</sup> Saschas Nachname Muhteschem,<sup>367</sup> der ihn fremd kennzeichnet, spielt als Zugehörigkeits- bzw. Ausgrenzungssymbol erst nach der Maueröffnung eine Rolle.<sup>368</sup> Auch der Schriftsteller Şenocak, der in der *Gefährlichen Verwandtschaft* in Johnson’scher Manier zu Wort kommt, muss seinen Namen buchstabieren.<sup>369</sup>

---

<sup>363</sup> Vgl. ebd. S. 66.

<sup>364</sup> Vgl. dazu Ebd. S. 67.

<sup>365</sup> Ähnlich wie Lisbeth Cresspahl in Johnsons *Jahrestagen* möchte Saschas Mutter ihr Kind in Deutschland zur Welt bringen und reist in dessen Geburtsjahr aus der Türkei zurück nach Deutschland: „Meine Mutter wollte mich in Deutschland zur Welt bringen. Sie gab viel darauf, aus mir einen Deutschen zu machen.“ (GV 58) Katharina Hall weist darüber hinaus auf Saschas wohlhabende türkische Familie hin, die ihn aus der Gruppe der Gastarbeiter ausschließt: „Sascha comes from a Jewish German family in which the Holocaust is not discussed and from a wealthy, middle-class Turkish background. As a result he finds it difficult to relate to the majority of Jewish Germans, who define themselves in relation to the traumatic history of the Holocaust, and the majority of Turkish Germans, with predominantly working class ‘Gastarbeiter’ roots.“ Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 73.

<sup>366</sup> Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 73.

<sup>367</sup> Saschas Nachname ist im Roman bereits so geschrieben wie er sich ausspricht. Das türkische ‚ş‘ in ‚muhtesem‘ (zu Deutsch: großartig) wird durch das deutsche ‚sch‘ ersetzt.

<sup>368</sup> Vgl.: „Sind Sie Ausländer?“ wurde ich gefragt, wenn ich meinen Nachnamen buchstabierte. Früher buchstabierte ich ihn ohne diese Frage.“ (GV 128)

<sup>369</sup> Zu den Bezugnahmen der *Gefährlichen Verwandtschaft* hinsichtlich der Migrationsliteratur im deutschen literarischen Feld, vgl. Kapitel 2.1. Allerdings laboriert Sascha Muhteschem anders als Johnson an der traditionellen Nationalsprachlichkeit literarischer Zugehörigkeiten und ist damit dem Typus nach eher Migrant als Exilant.

Obwohl es sich zunächst paradox anhören mag, betont Sascha Muhteschem die türkischen Seiten seines Selbst, um seine Integrität in Deutschland aufrecht zu erhalten. Der Grund hierfür liegt in der Frage nach einer Schuld und der Möglichkeit diese zu erben. Sascha bezeichnet die deutsche Gesellschaft als „Schicksalsgemeinschaft“ (GV 121). Ein Teil von ihr zu sein, bedeutet dasselbe Schicksal zu teilen.<sup>370</sup> Aufgrund seiner Herkunft kann Sascha wenn auch nicht dasselbe, dann doch das gleiche Schicksal (der Schuldigen) haben bzw. teilen. Deswegen konzentriert er sich auf die Möglichkeit der Teilhabe an einer anderen ‚historischen Schuld‘.

Bereits bevor Sascha sich der Biografie seines türkischen Großvaters zuwendet, beschäftigt er sich mehr mit der deutschen Täter- als mit der jüdischen Opfergeschichte. Letzterer steht er eher kritisch gegenüber. Katharina Hall nach glauben viele Leser der *Gefährlichen Verwandtschaft*, dass Şenocak Juden und deren Beziehung zum Holocaust missverstehe.<sup>371</sup> Eine solche Leseweise drängt sich auf, wenn man die Ironie des Romans aus den Augen lässt. Halls Erklärung für Şenocaks Vorgehensweise ist sein Anliegen, nur eine persönliche Biografie darstellen zu wollen, ohne zu verallgemeinern.

Den Grund für Saschas kritische Haltung gegenüber der Trauerarbeit sieht Hall im fehlenden Zugang zu seiner jüdischen Familie:

[...] Sascha lacks access to an important part of his family history, which means that part of his own identity remains unexplored and unknown. As the memory of his lost relatives does not figure in his present, he is also left unable to relate to them as individuals. This in turn makes him largely unsympathetic to survivors who tried to raise awareness of the Holocaust in Germany after the war [...].<sup>372</sup>

Die ersten Nazi-Dokumente, die Sascha im Haus der Eltern fand, vernichteten die Eltern.<sup>373</sup> Nun hat er die Vergangenheit wieder hergestellt, indem er neu erworbene Dokumente aus der Nazi-Zeit dort aufbewahrt. Das unerklärte

---

<sup>370</sup> Der Begriff Schicksalsgemeinschaft stammt aus der Rassistheorie und wurde sowohl mit positiver als auch mit negativer Konnotation verwendet. Für Şenocak stellt er somit einen weiteren Begriff dar, den er provozierend einspielen kann. Vgl. dazu Manfred Schneider: Schicksalsgemeinschaft. Wie die deutschen Konservativen Weltoffenheit demonstrieren. Frankfurter Rundschau Online. [http://www.fr-aktuell.de/uebersicht/alle\\_dossiers/politik\\_inland/welche\\_auslaender\\_wollen\\_die\\_deutschen/deutschland\\_einwanderungsland/?cnt=474746&](http://www.fr-aktuell.de/uebersicht/alle_dossiers/politik_inland/welche_auslaender_wollen_die_deutschen/deutschland_einwanderungsland/?cnt=474746&). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>371</sup> Vgl. Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak's Gefährliche Verwandtschaft*. S. 78.

<sup>372</sup> Vgl. ebd. S. 77.

<sup>373</sup> Das Haus der Eltern wurde während der Nazi-Zeit für Treffen der Hitlerjugend benutzt. (GV 9)

Verbrennen seines ersten Fundes durch die Eltern scheint ihn nicht mehr losgelassen zu haben bis er diesen ersetzen konnte.<sup>374</sup> Dieses Haus, das einen Ort darstellt, „der [Saschas] Vergangenheit aufbewahrt und für mich [Sascha; Y.D.] erreichbar bleibt“, repräsentiert seine Vergangenheit als „post-war German“.<sup>375</sup> Während Katharina Hall Saschas Faszination für den Nationalsozialismus plausibel erklärt, wird die Exploration der Großvaterfigur und seine Verstrickung bei den Armenierdemonstrationen referiert, ohne – anders als in dieser Arbeit – einen Grund hierfür zu nennen.<sup>376</sup> Für Sascha bedeutet die ‚Wende‘ nicht nur ein historisches Ereignis, sie regt ihn auch zur Auseinandersetzung mit einer in seinem Leben bisher unerforschten Vergangenheit an.

Jetzt wo die Mauer gefallen ist und man mich nach meiner Zugehörigkeit fragt, kommt alles wieder hoch. Man vergisst nie, man verdrängt. Es bedarf nur eines einzigen Anlasses wie das Buchstabieren eines fremd klingenden Namens, um das Verdrängte wieder zu erinnern. (GV 129)

Was Sascha zu erinnern beschließt, ist die Rolle seines türkischen Großvaters bei der Deportation der Armenier während des ersten Weltkrieges.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> „Ich spielte gerne im Speicher unter dem Dachboden, weil der Garten zu gefährlich war. Man vermutete dort vergrabene Minen. Eines Tages fand ich in einer verstaubten Kiste, die unter einem Haufen Handwerkszeug versteckt lag, eine Reihe von Photos. Sie zeigten alle einen Mann mit einem komischen Schnurrbart. Als ich die Photos meinen Eltern zeigte, wurden sie unverzüglich im Kamin verbrannt.“ (GV 9).

<sup>375</sup> Saschas Leidenschaft für Nazi-Dokumente sieht Hall in der schweigenden Haltung seiner Mutter begründet.: „This ‘Sammelleidenschaft’ (GV 63) may be motivated by the desire to gather documentary proof of the implementation of the Holocaust or ‘zu begreifen, was geschehen war’, something his mother could or would not do (GV 60).“ Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 77. Das Schweigen der Opfer wie auch der Täter ist typisch. Darauf weist auch Dan Diner hin. Vgl.: Dan Diner: *Negative Symbiose. Deutsche Juden nach Auschwitz*. In: Dan Diner (Hg.): *Hat der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt/Main: Fischer, 1988. S. 185-197. S. 195. Zum Schweigen der Täter vgl. Assmann/Frevort: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. S. 77ff.

<sup>376</sup> K. Hall konstatiert lediglich, die Exploration dieses geschichtlichen Ereignisses werde durch die größere generationale und geografische Distanz erleichtert. Vgl. Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 78.

<sup>377</sup> Vgl.: „Geschichte hat immer eine verbrauchte und eine unverbrauchte Seite. An der verbrauchten Seite sind die Historiker am Werk. Sie versuchen zu rekonstruieren. An der unverbrauchten Seite wollte ich tätig sein. Ich verknüpfte die Fäden in meinem Kopf zu einem Roman, dessen zentrale Figur mein Großvater sein sollte. Meine Aufgabe war es zu konstruieren, was nicht zu rekonstruieren war.“ (GV 51)

## 4.2 Die Deportationen der Armenier – Schuldigwerden an der Geschichte

Während Sascha sich mit der Figur seines Großvaters und dessen Schuld auseinandersetzt, arbeitet seine Frau Marie an einem Dokumentarfilm über Talat Pascha.<sup>378</sup> Sascha sieht seine Arbeit als Schriftsteller im direkten Gegensatz zu Maries Tätigkeit. Immer wieder betont er, dass er nicht rekonstruieren, sondern erfinden wolle. Talat Pascha nimmt im Roman die Rolle der historischen Figur ein, über die es nachlesbare Fakten gibt. Der Großvater dagegen ist wichtig für die persönliche Geschichte Sascha Muhteschems. Und diesem geht es nicht um die Rekonstruktion der Fakten, sondern um Dichtung und Erfindung.<sup>379</sup>

Die Erinnerung an den Großvater löst bei Sascha Irritationsmomente aus. Die Verwandtschaft zu einem Menschen, der Deportationslisten erstellt hat, empfindet er als Belastung. Als Schriftsteller beschließt er, mit der Vergangenheit auf kreative Weise umzugehen, sie neu zu erfinden:

Ich hatte Informationen über ihn, die ich zu vergessen versuchte. Sollte ich seine Tagebücher vernichten, um mich gänzlich frei zu machen? Waren sie nicht Teil meines Gedächtnisses, obwohl ich sie nicht lesen konnte? Ich konnte diese Fragen nicht beantworten, solange ich die Figur meines Großvaters nicht erfunden hatte. (GV 38)

In Saschas Abwehr gegen Gattungen wie Tagebücher und Dokumentarfilme und seine Präferenz für Fiktion lässt sich eine allgemeine Kritik an der Möglichkeit, objektiv zu sein, bzw. die Vergangenheit objektiv darzustellen, erkennen. Erinnern allein scheint kein adäquater Weg zu sein, um die Vergangenheit zu rekonstruieren – selbst wenn Erfindung auch in Erinnerungsprozesse hineinspielt.<sup>380</sup>

---

<sup>378</sup> Dieser war ein führendes Mitglied der Osmanischen Regierung von 1913 bis 1918. Als Innenminister während des Ersten Weltkrieges war er verantwortlich für die Deportation der Armenier. Einige Historiker sprechen ihm die Schuld für die verheerenden Folgen der Operation zu. Talat Pascha wurde 1921 von einem Armenier in Berlin umgebracht.

<sup>379</sup> Ein Vergleich zwischen Talat Pascha und der Großvaterfigur scheint eine viel versprechende Untersuchung in Bezug auf persönliche und kollektive Geschichte und den Umgang mit kollektiver Geschichte zu sein. Dieser kann im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht geleistet werden.

<sup>380</sup> Vgl. dazu Salman Rushdie: „It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must do so in the knowledge – which gives

Sascha will sich vielmehr im Sinne Gergens „richtig erinnern“, was demnach bedeutet, eine Geschichte zu bilden, „die reich ausgestattet [ist] mit all den Kennzeichen einer wohlgeformten Erzählung“<sup>381</sup> – und genau das versucht Sascha zu tun. Anstatt das Tagebuch des Großvaters verstehen zu wollen,<sup>382</sup> beschließt er, dessen Leben neu zu erfinden und in einem Roman nieder zu schreiben. Einer seiner Hauptbeweggründe hierfür, so meine These, ist die Gewährleistung seiner Integrität.

Nach Gergen muss der Protagonist einer wohlgeformten Geschichte eine kohärente Identität haben. Er kann nicht Schurke und Held zugleich sein.<sup>383</sup> Aber genau als solcher erscheint der Großvater. 1896 geboren, war er während des Ersten Weltkrieges und in den Jahren vor der Republikgründung ein Agent auf türkisch-nationaler Seite. Der Leser erfährt, dass der Großvater mit 25 Jahren als Erster eine Deportationsliste mit armenischen Namen aufgestellt habe. Im Alter von 35, also 1931, ist er ein bekannter Politiker und wird Bürgermeister („Ein Mann, den seine Schuld mächtig gemacht hat.“ (GV 40)). 1936 reist er als Mitglied der türkischen Delegation zu den Olympischen Spielen nach Berlin, wo er Selbstmord begeht, so die Eckdaten, die man aus dem Roman ziehen kann.

„Führt ein Mann, der unter falscher Identität lebt, ein Tagebuch?“ (GV 30), fragt sich Sascha und stellt damit eine vielschichtige Frage. Bezweifelt wird hier nicht nur die ‚Echtheit‘ der falschen Identität, sondern auch die Authentizität des Tagebuchs. Scheinbar kann ein Tagebuch nur ‚ehrlich‘ geschrieben werden. Im Tagebuch wird dieser Aussage nach nicht gelogen. Dabei ist gerade ein Tagebuch ein Medium, um Geschichten über sich selbst zu erzählen. Verschiedene Strategien greifen bei dieser Form der Selbsterzählung: bestimmte Dinge können beschönigt, weggelassen, vielleicht sogar erfunden werden, um ein besseres Selbstbild zu kreieren.<sup>384</sup> Eine Tagebuchnotiz des Großvaters die

---

rise to profound uncertainties – that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind. *Imaginary Homelands*.“ Salman Rushdie: *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. New York: Penguin, 1991. S. 10.

<sup>381</sup> Gergen: *Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein*. S. 191.

<sup>382</sup> Dieses ist in mehrfacher Hinsicht verschlüsselt. Teile sind in kyrillischer Schrift geschrieben und entpuppen sich als Romananfänge (z.B. von *Anna Karenina*).

<sup>383</sup> Vgl. Gergen: *Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein*. S. 175.

<sup>384</sup> Bei diesen Verfahren der narrativen Glättung im weitesten Sinne handelt es sich auch um Elemente, die in der Autobiographieforschung Berücksichtigung finden. Vgl. dazu: Michael Holdenried: *Autobiographie*. Stuttgart: Reclam, 2000. S. 42ff.

Schuld und Sünde mit kulturellen Mustern erklären will, erscheint, wie gezeigt werden soll, als ein Versuch, sich von Schuld freizusprechen.

Dennoch kann die obige Frage positiv beantwortet werden. Ein Mann, der unter falscher Identität lebt, kann ein Tagebuch führen, wenn er davon ausgeht, dass es geheim bleibt oder wenn er es verschlüsselt (wie dies auch der Großvater tut) – oder wenn er die falsche Identität in seiner Lebensgeschichte integrieren will, was nach Krappmann ein Muss, nach Hall eine Konstruktion ist.<sup>385</sup>

Was auch immer im Tagebuch steht – vollständig erfährt der Leser es nie – der Großvater ist augenscheinlich in drei Gemeinschaften zugleich integriert, obwohl er bei zweien nur vorgibt, zu ihnen zu gehören:

Großvater mit neunzehn. Er hält sich in seinem Geburtsort Kars auf. Er ist ein Agent hinter der Front. Er spricht perfekt Armenisch und Russisch und ist hellhäutig. „Du bist wie drei Mann.“, bemerkt der Kommandant und lässt ihn kundschaften. (GV 39)

Der Großvater macht seinen Job gut, denn er fällt nirgendwo durch Nicht-Zugehörigkeit auf.<sup>386</sup> Der Großvater scheint als Spion Glück zu haben, er wird von allen Seiten akzeptiert und gehört dazu. Eine freie Wahl von (in diesem Fall fingierten) Identitäten gelingt ihm.<sup>387</sup> Damit macht er eine andere Erfahrung als Sascha selbst, der sich nach der Maueröffnung als nicht mehr zugehörig empfindet. Sascha kann mit der Wahl ‚keiner‘ Identität (vgl. GV 47) nicht in Deutschland bestehen. Die Determiniertheit der Zugehörigkeit durch Fremdzuschreibungen wird ihm zum Verhängnis. Aber auch der Großvater soll aus Saschas Sicht nicht völlig frei von äußeren Zwängen zu sein, sondern angewiesen auf die Anerkennung der (in seiner Funktion als Agent) frei gewählten Identität:

Großvater wollte kein Osmane mehr sein. Doch was war er dann? Ein Mann mit Melone und Schirm und einer Feder, mit der er schrieb. Wäre er gern ein Engländer gewesen oder ein Deutscher? Wer oder was man ist, kann man sich nicht aussuchen, das entscheiden die anderen, die einen

---

<sup>385</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.2 und 3.3.

<sup>386</sup> „Niemand hielt ihn für einen durchtriebenen, machtbesessenen Opportunisten oder einen Helden der Nation, denn er war von allem etwas und beherrschte es meisterhaft, die eine Eigenschaft hinter der anderen zu verbergen.“ (GV 27)

<sup>387</sup> Zur freien Wahl von Identität vgl. Kapitel 3.6.

nicht zu sich zählen. Diese Erfahrungen macht jeder, der einmal in seinem Leben die Seite wechseln will. (GV 39)

Der Großvater hat sich zwar ‚ausgesucht‘, wer er jeweils sein wollte, indem er die Zugehörigkeit zu Armeniern oder Russen vorgab. Wäre er von diesen jedoch diskriminiert worden, hätte er nicht an seinen vermeintlichen Identitäten festhalten können. Der Ausschluss aus einem Kollektiv kann somit ähnliche Integritätsverletzungen nach sich ziehen wie die Oktroyierung von Identitäten. Erst als Sascha Muhteschem sich nur auf das Schreiben konzentriert, „fühlt er [sich] in der Lage, die Geschichte so zu erzählen, wie sie sich ereignet hat“, also ohne Irritationsmomente zu beschönigen, scheint es, da folgt der Nachtrag: „Sie könnte ungefähr so enden:[...]“ (GV 134) Wie sich die Geschichte tatsächlich ereignet hat, legt also der Schriftsteller und Enkel Sascha Muhteschem fest. Diese Passage erinnert an eine der Narration vorgeschaltete Instanz, die versichert, dass sich die vorgetragene Geschichte tatsächlich auf eine bestimmte Weise ereignet hat – mit dem feinen Unterschied, dass der Erzähler diese Aussage gleich selbst destruiert, indem er die fiktiven Momente durch die Nutzung des Konditionals hervorhebt. So wird betont, dass es sich nicht um die Geschichte, wie sie sich tatsächlich ereignet hat, handelt, falls es eine solche überhaupt gibt. Damit wird hier Katharina Hall widersprochen, die davon ausgeht, dass die Geschichte Saschas die absolute Wahrheit enthalte.<sup>388</sup> Vielmehr lässt sich zeigen, dass Sascha sich der Fiktivität der vermeintlichen Wahrheit bewusst ist.

Nach Saschas Version, die dem Prozess der narrativen Glättung unterworfen wurde, hat der Großvater damals den Namen einer Frau von der Liste gestrichen und ihr geschworen, er werde sich umbringen, wenn sie nicht zusammen bleiben könnten. Zwanzig Jahre nach diesem Schwur erreicht ihn ein Brief von dieser Frau, der ihn an sein Versprechen erinnert. Erst jetzt gerät der Mann, den seine Schuld mächtig gemacht hat, „ins Schwitzen“, „die Vergangenheit kommt ihn holen“ (GV 136).

In einer fragmentierten Welt scheint es enorm wichtig zu sein, eine für sich kohärente Geschichte aus diesen Fragmenten zu formen – das betrifft auch die persönliche Lebensgeschichte. Die Integrität einer Person bezieht sich also nicht nur auf die ‚Rechtschaffenheit‘ einer Person, sondern auch auf die Kohärenz und Repräsentanz einer Lebensgeschichte.

Obwohl eine Faszination von der Vergangenheit bereits vorliegt, bevor er das Erbe des Großvaters antritt (wie bereits erwähnt, sammelt Sascha Dokumente aus der Nazizeit), beginnt sich sein Leben nach Erhalt einer Schatulle mit den

---

<sup>388</sup> Vgl. „The ending [...] does contain the essential truth of his grandfather’s death.“ Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 86.



Tagebüchern des Großvaters zu ändern. Mit dem Erbe der Tagebücher wird Sascha symbolisch die Vergangenheit und auch die Schuld des Großvaters übertragen bzw. ‚vererbt‘.<sup>389</sup> Sascha tritt das Erbe also auch insofern an, als er für den Großvater dessen Vergangenheit aufarbeitet. Durch die Beschäftigung mit der Vergangenheit will er aber auch persönliche Irritationsmomente ausschalten.

Infolge der Auseinandersetzung mit der Übertragbarkeit von Schuld integriert Sascha seine deutschen, jüdischen und türkischen Teilidentitäten, indem er sie unterschiedlich gewichtet. Sascha spricht kein Türkisch und hat zur jüdischen Kultur kaum Zugang, dennoch sind diese Kulturen ein Teil seiner Identität, die ihm von seinen Eltern vererbt worden sind. Sein Großvater hingegen gab nur vor, mehrere Identitäten zu haben. Er spricht mehrere Sprachen perfekt und eignet sich u.a. deswegen zum Spion. Während die Frage der Integrität sich für Sascha auf psychologischer Ebene stellt, im Sinne der Integration von Teilidentitäten, stellt sie sich für den Großvater vornehmlich auf der Ebene des Handelns nach politischen oder allgemeingültigen moralischen Prinzipien. Als Spion kämpft er auf türkischer Seite, gibt sich aber auch als Russe oder Armenier aus. Dies sind allerdings keine moralisch fixierten Teilidentitäten von ihm, sondern pragmatisch vorgespülte Identitäten und zudem solche, die die Existenz der anderen jeweils ausschließen. Anders als Sascha ist der Großvater nicht tatsächliches Produkt eines ‚Triologs dreier Ethnien‘, sondern jemand, der verschiedene Identitäten nur einnimmt, um die türkische Seite während des Ersten Weltkrieges zu unterstützen; die Seite, mit der er sich allein voll und ganz identifiziert.

Der Großvater stellt politische Integritätsstandards über moralische Integritätsstandards – insofern als sein Verhalten sich daran orientiert, der türkischen Seite zu dienen, kann man sein Verhalten als in diesem Sinne integer bezeichnen; integer nach Maßgabe einer partikular anerkannten *Maxime*.<sup>390</sup> Gemessen an allgemeingültigen Maßstäben ist es allerdings fraglich, ob ein Spion bzw. Doppelspion überhaupt eine moralisch integere Persönlichkeit sein kann.

---

<sup>389</sup> Zur Reichweite der Metapher vgl. Horst Turk: *Gewärtigen oder Erinnern?: Zum Experiment der Jahrestage*. In: Johnson-Jahrbuch 2 (1995). S. 134-154. S. 149ff. Horst Turk nimmt u.a. Bezug auf das Haus, das Lisbeth Cresspahl erbt. Parallelen lassen sich neben den Tagebüchern des Großvaters auch zum Haus von Saschas Großeltern ziehen, das ihm ebenfalls vererbt wurde.

<sup>390</sup> Vgl zu diesen Punkten Cox/Caze/Levine: *Integrity* und Keupp: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg: Rowohlt, 2002. S. 226. Der Großvater verhält sich in gewisser Weise utilitaristisch. Kritiker des Utilitarismus bemängeln bekanntlich, dass er akzeptierten moralischen Auffassungen widerspreche und Ungerechtigkeit dulde, wenn möglichst vielen Menschen ein Vorteil aus einer an sich ungerechten Handlung erwachse. Vgl. dazu Bernard Williams: *Utilitarismus und moralische Selbstgefälligkeit*. In Bernard Williams: *Moralischer Zufall*/Königstein/Ts.: Hain, 1984. S. 50-64.

Das ‚Erbe‘ des Großvaters nimmt für Sascha, der sich im wiedervereinigten Deutschland als nicht mehr zugehörig empfindet, eine besondere Funktion ein – was im Folgenden expliziert werden soll.

Ein Gehirn könne man sich nicht teilen, hat James Young treffend festgestellt.<sup>391</sup> Und dennoch bildet sich Erinnerung kollektiv aus. Halbwachs formulierte die gesellschaftliche Prägung von Erinnerung 1925.<sup>392</sup> So ist es nicht verwunderlich, dass auch bestimmte kollektive Zugehörigkeitssymbole erinnert werden und somit ein Bewusstsein für eine gemeinsame Vergangenheit vermittelt wird. Das heißt allerdings lediglich, dass man sich der Bedeutung von gemeinschaftsstiftenden Ereignissen bewusst ist, nicht dass man tatsächlich eine gemeinsame Vergangenheit erinnert.<sup>393</sup> Was passiert aber, wenn man sich über bestimmte Zugehörigkeitssymbole mit einer Gesellschaft identifiziert, diese im Fall von geschichtlichen Ereignissen aber nicht zu einer Vergangenheit gehören, an der die eigenen Vorfahren aktiv teilhatten, wie das etwa für Migrantenkinder in Deutschland in Bezug auf den Holocaust zutrifft.<sup>394</sup> In gewisser Weise setzt sich die *Gefährliche Verwandtschaft* auch mit diesem Phänomen auseinander, obwohl Sascha über seine jüdisch-deutsche Mutter einen engen Bezug zum Holocaust hat.<sup>395</sup> Eines der Hauptargumente, die in diesem Kapitel verfolgt werden, lautet, dass Sascha sich über die Teilhabe an der Auseinandersetzung mit der Übertragbarkeit von Schuld in der deutschen Gesellschaft integriert fühlt. Eine ähnliche Strategie konnte Viola Georgi in ihrer empirischen Studie bei Migrantenkindern feststellen:

Die Erinnerungsarbeit gewinnt [...] nicht selten verpflichtenden Charakter. Es geht darum, sich durch ein bereitwilliges Antreten des ‚negativen historischen Erbes‘ der Deut-

---

<sup>391</sup> Vgl.: „Individuals cannot share another’s memory any more than they can share another’s cortex.“ James Young: *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press, 1993. S. XI.

<sup>392</sup> Vgl. Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.

<sup>393</sup> Zum problematischen Umgang mit dem Modewort ‚Erinnerung‘ vgl. Kerwin Lee Klein. Dieser kritisiert, dass es nicht bei der Feststellung geblieben sei, dass Erinnerung im gesellschaftlichen Prozess ausgebildet werde. ‚Erinnerung‘ sei zu einem Sammelbecken für vielfältige Phänomene (wie zum Beispiel zu einem Gegenstück zu traditionellen, machtbesetzten Darstellungen von Geschichte) geworden. U.a. werde psychologisches Vokabular auf Kollektive angewendet. Vgl. Kerwin Lee Klein: *On the Emergence of Memory Discourse*. In: *Representations* 69 (2000). S. 127-150. S. 135.

<sup>394</sup> Vgl. dazu: „Die Identität einer Gesellschaft beruht auf der immer wieder zu inszenierenden, in verschiedenen symbolischen Medien (Bilder, Architektur, Rituale) verkörperten Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit.“ Harth: *Die literarische als kulturelle Tätigkeit*. Vgl. auch S. 20 dieser Arbeit.

<sup>395</sup> Leslie Adelson sieht sogar eine Art Tendenz in der Migrationsliteratur, die sich spezifisch durch die Auseinandersetzung mit und Teilhabe an deutscher Geschichte ausmacht. Leslie Adelson: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature and Memory Work*. S. 328ff.

schen als ‚vollwertiger‘ Deutscher zu legitimieren und zu qualifizieren.<sup>396</sup>

In einer sozialwissenschaftlichen Studie hat Georgi Migrantenkinder in Deutschland aus unterschiedlichen Herkunftsländern zu ihrem Umgang mit dem Holocaust befragt. Dabei konnte sie verschiedene Typen des Umgangs unterscheiden. Eine Gruppe bilden diejenigen, die sich mit den Opfern identifizieren und in deren Erfahrungen Parallelen zu eigenen Ausgrenzungserfahrungen sehen, während andere sich stärker auf das kollektive Gedächtnis der eigenen ethnischen Gruppe beziehen. Eine weitere Gruppe identifiziert sich mit den Tätern und Mitläufern des NS-Verbrechens:

Paradoxerweise führt also ausgerechnet die Identifikation mit dem bösesten Teil der deutschen Vergangenheit zum empathisch erlebten Gefühl, „rein Deutscher“, also voll integriert zu sein.<sup>397</sup>

Sascha Muhteschems Strategie kann als eine Mischform des zweit- und des dritt- genannten Typus angesehen werden.<sup>398</sup> Das Berlin, in das er nach der Wiedervereinigung zurückkehrt, weckt in ihm den Wunsch nach Auseinandersetzung mit der Vergangenheit:

Ich sehnte mich danach, tiefere Schichten meiner Selbst zu finden. Diese Tiefe war nur durch Entdeckung meiner Herkunft zu erreichen. Ich wollte nicht mehr wurzellos sein, unverantwortlich für alles, was länger als zwanzig Jahre her war. Plötzlich erschien mir mein Großvater als das Geheimnis, das zwischen mir und meiner Herkunft stand. Ich musste sein Geheimnis lüften, um zu mir selbst zu kommen. (GV 118)

Sascha kann in seiner ‚Parteilosigkeit‘ nicht mehr bestehen. Während der Großvater sich der Seite Atatürks angeschlossen und die anderen Gruppen, in denen er sich ungezwungen bewegte, ausspioniert hat, hat sich Sascha sein

---

<sup>396</sup> Viola Georgi: *Entliebene Erinnerung: Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition, 2003. S. 320.

<sup>397</sup> Vgl. Harald Welzer: *Deutsches Eintrittsbillet. Was die Kinder von Einwanderern über den Holocaust denken*. In: Süddeutsche Zeitung, 22.10.2003.

<sup>398</sup> Für einen vierten Typus, von Georgi als hoffnungsvollster ausgewiesen, stehen nicht ethnische Zugehörigkeit, sondern universale Menschenrechte im Vordergrund. Vgl. dazu auch Viola Georgi im Interview mit Stefan Reinecke: Stefan Reinecke: „*Deutschland braucht neue Erzählungen des Holocausts*“, sagt Viola B. Georgi. In: die tageszeitung, 13.02.2004.

bisheriges Leben lang geweigert, Position zu beziehen – bis zur Rückkehr ins wiedervereinigte Deutschland. Hatte er noch zu Beginn abgestritten, dass die Vergangenheit etwas mit seiner Person zu tun habe,<sup>399</sup> bleibt ihm jetzt nichts anderes als der Wunsch, seine Vergangenheit zu entdecken. Obwohl er sich auf die jüdischen Teile seiner Identität konzentrieren, also die Rolle der Opfer übernehmen könnte, entschließt er sich für die in diesem Kontext schuldige, türkische Seite. Er betont eine Teilidentität stärker als andere, was David Snow als „identity amplification“ bezeichnet.<sup>400</sup> Er tut das, so meine These, um sich in Berlin bzw. Deutschland reintegrieren zu können. Gleichzeitig führt das zu einer Charakterisierung von Türken, die sich in deutscher und auch deutsch-türkischer Literatur selten findet, nämlich der als Täter.<sup>401</sup> Ganz richtig weist Hall darauf hin, dass die fast vollständig fehlende Darstellung von Juden und Türken in Opferrollen bestimmten sozialen und kulturellen Erfahrungen ‚trotze‘.<sup>402</sup> Besonders in den frühen Phasen der Migrationsliteratur, darauf wurde bereits hingewiesen, wurden Türken in Deutschland häufig zu Opfern stilisiert, denen die Migration nach Deutschland auf die eine oder andere Weise wesentliche Probleme bereitet oder ihr Leben negativ beeinflusst hat.

Obwohl Sascha noch lange nicht geboren war, als die Armenierdeportationen stattfanden, gerät er über die mögliche Teilhabe und Mitschuld seines Großvaters an diesem Ereignis zu einem Nachdenken über die Übertragbarkeit von Schuld und die Bedeutung der kollektiven Vergangenheit für seine persönliche Integrität. Sascha inkorporiert verschiedene Vergangenheiten und bezeichnet sich selbst als „Enkel von Opfern und Tätern“. (GV 40) Um sich als Deutscher fühlen zu können, geht Sascha einen Umweg über die Armenierdeportationen im Jahr 1915. Damit ‚sucht‘ er sich sozusagen einen Schuldkomplex. Die Deportationen der Armenier im Jahre 1915 sind bis heute ein strittiges Thema. Anders als der Holocaust werden sie nicht von allen Nationen als Genozid anerkannt – schon gar nicht von türkischer Seite. Besonders in den USA gibt es eine starke armenische Lobby, die auch über das Internet ihre Interes-

---

<sup>399</sup> Vgl. auch: „Eigentlich fühle ich mich wohler, wenn ich nicht Teil einer Schicksalsgemeinschaft bin. Ich komme mir verantwortungsloser vor.“ (GV 121)

<sup>400</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.7.

<sup>401</sup> Vgl. dazu auch Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak's Gefährliche Verwandtschaft*. S. 72.

<sup>402</sup> Ebd. S. 73. Weiterhin teile ich ihre Kritik an Leslie Adelsons Behauptung, die Gefährliche Verwandtschaft sei ein Roman in dem „victimized Turks“ in Kontakt mit „victimized Jews“ kommen. Vgl. Adelson: *Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s*. In: *New German Critique* 80 (2000). S. 93-124.S. 102.

sen vertritt.<sup>403</sup> Literarisch sind die Deportationen in mehreren Werken behandelt worden. Franz Werfels *Die vierzig Tage des Musa Dagh* ist in Bezug auf die vorliegende Arbeit die interessanteste Auseinandersetzung mit dem Thema.<sup>404</sup> In den dreißiger Jahren erschien das umfassende Werk Werfels und wurde (und wird) als Analogie zum nahenden Schicksal der Juden in Europa gelesen. Lässt sich über einen Roman sprechen, der die Zwangsdeportation der Armenier während des Ersten Weltkrieges zum Thema hat, ohne dabei Stellung zu beziehen? In der *Gefährlichen Verwandtschaft* wird nicht explizit Stellung bezogen. Dem Text geht es vielmehr um die Thematisierung und Hinterfragung von Phänomenen wie der Vererbbarkeit von Schuld auf die Folgegenerationen. Den Hintergrund bilden sowohl der Holocaust als auch die Zwangsdeportation der Armenier im Jahre 1915

Schon in der Wortwahl distanzieren mich in dieser Arbeit von Schuldzuschreibungen. Nicht weil ich eine bestimmte Seite einnehmen möchte, sondern weil die armenische Zwangsumsiedlung noch heute ein höchst brisantes Thema ist, zu dem es von türkischer und armenischer Seite eine Vielzahl von Material gibt, das jeweils ganz unterschiedliche Dinge aufdeckt.<sup>405</sup> Meine Aufgabe in dieser Arbeit ist nicht die einer Historikerin, mir geht es um den literarischen Umgang und die literarische Umsetzung von bestimmten Phänomenen, zu denen nicht nur, aber auch, geschichtliche gehören.

Eine ähnliche Position nimmt im Übrigen auch Sascha Muhteschem als Schriftsteller ein, wenn er es ablehnt, die Tagebücher seines Großvaters zu entziffern und stattdessen seine Geschichte erfinden will.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> Vgl. dazu <http://www.armeniandiaspora.com>, <http://www.armeniadiaspora.com> und <http://www.mousaler.com>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>. Auf Integritätsverhandlungen über das Medium Internet soll im letzten Kapitel detailliert eingegangen werden.

<sup>404</sup> Ein weiterer Autor, der sich mit der Thematik der Armenierdeportationen auseinandersetzt, ist Edgar Hilsenrath. Vgl. Edgar Hilsenrath: *Das Märchen vom letzten Gedanken*. München: Piper, 1989.

<sup>405</sup> Auch internationale Beziehungen sind von den armenisch-türkischen Problemen betroffen. Als in Potsdam das Geburtshaus des deutschen Pfarrers Lepsius, der sich für die Belange der Armenier eingesetzt hatte – dokumentiert in Franz Werfels *Die vierzig Tage des Musa Dagh* – als Gedenkstätte saniert werden sollte, gab es von türkischer Seite starken Protest.

<sup>406</sup> Zürcher konstatiert drei Kontroversen in Bezug auf die Deportationen. Dabei gehe es um die Frage nach der militärischen Notwendigkeit der Aktion, nach der Anzahl der Toten und der Frage nach der Absicht und somit nicht zuletzt darum, ob ein Genozid verübt worden ist. Die Frage nach militärischer Notwendigkeit stellt sich wie von selbst. Von armenischer Seite wird kritisiert, dass die Deportationen sich nicht auf das Kriegsgebiet beschränkten, sondern dass es auch Verfolgungen von Armeniern im westlichen Anatolien und Istanbul gab. Von türkischer Seite wird die Notwendigkeit der Massenumsiedlung gesehen, weil nicht abzuschätzen gewesen sei, welche Armenier loyal bleiben und welche sich gegen die ‚eigene‘ Armee wenden würden. Den Grund für die Schwankungen in Bezug auf die Anzahl der Toten sieht Zürcher in Unsicherheiten, was die Gesamtzahl von Armeniern im Osmanischen Reich betrifft. Er selbst schätzt sie auf 10% der anatolischen Bevölkerung, ungefähr 1,5 Millionen. Es gibt aber auch armenische Stimmen, die von 2 Millionen Toten

#### 4.3 Auseinandersetzung mit der Übertragbarkeit von Schuld

Sascha entzieht sich der Verantwortung für zuvor Gesagtes oder Getanes, indem er seine Identitäten „je nach Zeit und Ort“ (GV 121) ändert.

Das Fehlen einer dauerhaften Identität kommt, so Morris, einem Freispruch von Schuld gleich.<sup>407</sup> Selbst wenn Sascha in dem Moment, in dem er etwas sagt oder tut, von seinen Interaktionspartnern ernst genommen wurde, ist eine Identifizierung oder Solidarität mit einem Kollektiv schwer möglich, da beim ständigen Wechsel der Identitäten, und damit auch Zugehörigkeiten, Konflikte vorprogrammiert sind. Gerade die Widersprüche, die paradoxen Aussagen Saschas, machen die *Gefährliche Verwandtschaft* zu dem, was sie ist: einer ironischen Abrechnung mit dem deutschen ‚Schuldbewusstsein‘. Zugleich wird mit Sascha ein Paradebeispiel einer postmodernen Figur konstruiert und zugleich dekonstruiert, wenn diese auf die Suche nach ihrer Vergangenheit geschickt wird, „um tiefere Schichten [s]einer selbst zu finden“ (vgl. GV 118). In Analogie zu Krappmann und Morris argumentiert Schwan, dass personale Identität nur solange vorhanden sei, wie Selbstwidersprüchlichkeiten vermieden bzw. korrigiert würden.<sup>408</sup> Schuld entstehe aus der „Nicht-Koinzidenz“ des Menschen mit sich selbst. Das Gewissen setze sich die Aufgabe, die „durch normative Verfehlungen gestörte Selbst-Übereinstimmung wiederherzustellen“.<sup>409</sup>

---

sprechen. Zürcher meint, dass weder diese Zahl, noch die von türkischer Seite angegebene Zahl von 200 000 realistisch erscheint und schätzt das Ausmaß auf 600 000 bis 800 000. Vgl. Erik J. Zürcher: *Turkey. A Modern History*. New York: Tauris, 1994. S. 120. Matuz spricht ganz klar von Völkermord. Josef Matuz: *Das Osmanische Reich*. Darmstadt: Primus-Verlag, 1985. S. 269. Weiterhin heißt es: „ob die Zahl der umgekommenen Armenier bis über eine halbe Million betrug, wie in Europa meist angenommen wird, ob ‚nur‘ 200 000 bis 300 000, wie von protürkischer, oder gar zwei Millionen, wie von armenischer Seite angegeben wird, ändert am Faktum des Genozids dem Wesen nach nichts.“ Ders. S. 265. Für detailliertere Analysen vgl. Vahakn N. Dadrian: *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Providence: Berghahn Books, 1997; Martin Tamcke: *Armin T. Wegner und die Armenier: Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen*. Göttingen: Cuvillier, 1993.

<sup>407</sup> Vgl. Herbert Morris: *Nonmoral Guilt*. In: Ferdinand Schoeman (Hg.): *Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology* Cambridge: Cambridge University Press, 1987. S. 220-240. S. 220.

<sup>408</sup> Gesine Schwan: *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*. Frankfurt/Main: Fischer, 2001. S. 44. Dass nicht eingestandene Schuld zur Zerrüttung der Identität führe, erinnert an Krappmanns Forderung nach Transparenz in Bezug auf die eigene Vergangenheit und die Einbindung in verschiedenste soziale Gruppen. Vgl. S. 50 dieser Arbeit.

<sup>409</sup> Schwan: *Politik und Schuld*. S. 42. Vgl. auch: „Für die mittelalterlichen Anfänge dieses Prozesses [des Bewusstwerdens der eigenen Person; Y.D.] war eine der wichtigsten Komponenten der Komplex Wissensbildung, Beichte und Geständnis.“ Dinzelsbacher: *Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte*. S. 41

Die Übernahme der Verantwortung „für sich und seine Taten“ verschaffe einem Menschen Würde, also Integrität. Schuld könne sich aber auch in einer „falschen Einheitlichkeit“ bzw. „unehrlichen Identität“, die sich als „falsche Homogenität“ äußere, zeigen.<sup>410</sup> Dies ist der Fall, wenn Schuld aus der persönlichen Identität ausgeblendet wird.<sup>411</sup>

Den ironischen Umgang der *Gefährlichen Verwandtschaft* mit dem ‚deutschen Schuldbewusstsein‘ repräsentiert eine Textstelle, die ans Ende einer längeren Passage über den Trauerdiskurs gestellt ist:

Wenn die Trauer nicht von Einzelnen ausgedrückt, sondern von einer Gruppe nachgestellt wird, hat sich die Betroffenheit über die Trauer durchgesetzt. Es ist die Geburt der Farce aus der Tragödie. (GV 61f.)

Auch Şenocaks Erzähltext erscheint in seiner paradoxen Schlüssigkeit als Farce, die auf der Tragödie von Völkermorden beruht. Obwohl Sascha die Trauermentalität in Deutschland kritisch sieht, begibt er sich selbst auf die Suche nach einer solchen Vergangenheit, will Verantwortung übernehmen und relativiert damit überhaupt den Schuld-Verantwortungs-Diskurs.<sup>412</sup>

„Wir trauern nicht nach unseren Empfindungen, sondern nach dem Kalender. Wir müssen Trauer nachstellen.“ (GV 61) Nachgestellte Trauer aber sei keine.<sup>413</sup> Vielmehr müsse man von „Betroffenheit“ (GV 62) sprechen. Teil davon seien auch diejenigen, die „aus ihrer jüdischen Identität einen Beruf [machen]“:

Sie redeten. Das Gewissen der Deutschen musste immer ansprechbar bleiben und belastet werden. Sie reisten von Gedenkort zu Gedenkort, hielten Reden, sammelten Men-

---

<sup>410</sup> Ebd. S. 45.

<sup>411</sup> Nach Schwan liegt Schuld dann vor, wenn diese nicht in die persönliche Identität mit einbezogen wird, wenn also keine Übernahme von Verantwortung und Auseinandersetzung mit dieser geschieht. Vgl. ebd. S. 46. Diesen Gedanken kann man so weit treiben, dass „das individuelle Schuldgefühl zum letztentscheidenden Kriterium von Schuld erklärt werden könnte“. Vgl. ebd. S. 54. Wie Schwan bereits gezeigt hat, kann Schuld nur zugesprochen werden, wenn die Person sich bewusst schuldig gemacht hat. Es ist also streitbar, ob eine Person, die an klinischer multiple personality disorder leidet, für eine Tat zurechnungsfähig gehalten werden kann, die eine *Teil*persönlichkeit begangen hat.

<sup>412</sup> Vgl.: „Ich wollte nicht mehr wurzellos sein, unverantwortlich für alles, was länger als zwanzig Jahre her war.“ (GV 118)

<sup>413</sup> In diesem Sinne wird in Christoph Ransmayrs *Morbus Kitabara* Erinnerung inszeniert, indem u.a. den Tätern aufgezwungen wird, die Leiden der Opfer nachzustellen. Vgl. Christoph Ransmayr: *Morbus Kitabara*. Frankfurt/Main: Fischer, 1995. Für einen kritischen Überblick über den Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust vgl. Thomas Lackmann: *Die globalisierte Erinnerung*. In: Der Tagesspiegel, 27.01.2003.

schen um sich. Erinnerung war die Lingua franca, die sie alle verband. (GV 60)

Wie steht es aber mit Sascha selbst? Leistet er Trauerarbeit, wenn er sich mit der Rolle seines Großvaters im Ersten Weltkrieg auseinandersetzt? Obwohl Sascha proklamiert, dass er nicht an die Übertragbarkeit von Schuld glaube, scheint er den Großvater von Schuld befreien zu wollen (vgl. GV 40).<sup>414</sup> Welchen Grund sollte er dafür haben, wenn sich diese nicht auf Sascha überträgt und der Großvater schon lange tot ist? Ein ähnliches Erkenntnisinteresse hat Morris:

I have [...] been concerned with the now familiar, though not less perplexing because of that, phenomena of “survivor” and associated kinds of guilt. Here, as in the former case, individuals with no culpable involvement report feeling guilty. Still more strangely, they may claim they are guilty. I wondered what sense could be made of this and whether they might be correct. Finally, individuals report feeling guilty in circumstances where not they but others have acted wrongly and where they have no culpable relationship to the wrongdoing; they too, despite apparent moral innocence, seem prepared to say not just that they feel guilty, but that they are guilty.<sup>415</sup>

Man könne, so Morris, Schuld empfinden aufgrund von Taten, die Angehörige eines Kollektivs begangen haben, mit dem man sich identifiziert.<sup>416</sup> Im Prozess der Identifikation begibt man sich mental an die Stelle desjenigen, mit dem man sich identifiziert. Versäumt es dieser nun, sich schuldig zu fühlen für eine Tat, für die er sich unserer Meinung nach schuldig fühlen sollte, fühlen wir uns an seiner statt schuldig. Das kann zu pathologischen Extremfällen führen, in denen man von der eigenen Schuld überzeugt ist, obwohl man diese nur identifikatorisch auf sich nimmt.<sup>417</sup> Genauso wie ein Individuum sich im Nachhi-

---

<sup>414</sup> Vgl.: „Ich glaube nicht, daß Schuld übertragbar ist. Auch nicht von den Tätern auf die Opfer. Schuld versinkt in der Erde, auf der die Tat verübt worden ist. Sie lagert dort unter den Füßen des Täters. Ich werde die Erde unter den Füßen meines Großvaters aufreißen, ihn freischaufeln von seiner Schuld. Ich muss diesen Flecken Erde finden, der in keinem Atlas verzeichnet ist.“ (GV 40)

<sup>415</sup> Vgl. Morris: *Nonmoral Guilt*. S. 221.

<sup>416</sup> Vgl. ebd. S. 238.

<sup>417</sup> In Doron Rabinovici's *Suche nach M.* übernimmt einer der Protagonisten unter dem Namen Mulleman, Sohn österreichischer Juden, die Verantwortung für Straftaten, die von anderen begangen werden. Er kann Tathergänge detailgetreu beschreiben und Täter aufspüren und wird so zum wich-



nein mit seinem Ich, das eine Schuld tat begangen hat, identifizieren müsse, könne es diese „identifikatorische Kohärenz“ auch zu anderen Individuen aufbauen, mit denen es sich aufgrund bestimmter Verbindungen identifiziert.<sup>418</sup>

Als „Enkel von Opfern und Tätern“ hat Sascha verwandtschaftliche und emotionale Verbindungen zu zwei Parteien, die sich in den meisten Fällen gegenseitig ausschließen – es sei denn, man ist Opfer und Täter zugleich wie in Dürrenmatts *Der Richter und sein Henker*. Sascha bescheinigt Deutschen und Türken ein unterschiedliches Verständnis von Schuld. Schuld sei in Deutschland in erster Linie moralisch zu nehmen, nach dem Holocaust sei sie geradezu gleichbedeutend mit Völkermord. Schuldigkeit oder Schulden im pekuniären Sinn seien aber kategorisch davon zu unterscheiden. Im Fall von Reparationszahlungen und anderen Arten pekuniärer ‚Wiedergutmachungen‘ wird moralische Schuld sozusagen in materielle Schuld ‚umgeformt‘: „Wenn man in Deutschland von Schuld spricht, denkt man nicht an ein überzogenes Bankkonto. Schuld ist gleichbedeutend mit Völkermord.“ (GV 40) Dagegen heißt es in einem Auszug aus dem Tagebuch des Großvaters:

In unserer Kultur existiert kein Begriff von Schuld. Wir kennen nur die Sünde. Sie umreißt unsere Verantwortung einem göttlichen Wesen gegenüber. Aber wir haben keine Verantwortung vor uns selbst. Schuld ist eine persönliche Frage. Man ist mit seiner Schuld immer allein. Wir sind es nicht gewohnt, allein zu sein. (GV 119)

In diesem Eintrag vom 21. 2. 1921 bezieht sich „unsere Kultur“ auf die türkische Kultur und – führt man den Gedanken weiter – auf den Islam als Religion. „Schuld“ – im Horizont der Kollektivschuld – bezieht sich auf die deutsche Kultur und – führt man auch diesen Gedanken weiter – auf das Christentum als Religion. Sünde ist religiös konnotiert und wurzelt im Glauben an Gottes Gericht, während im Schuldbegriff diese religiöse Ebene säkularisiert wurde. „Wir sind es nicht gewohnt, allein zu sein“, schreibt der Großvater. Er kennzeichnet somit die Angehörigen seiner Kultur als Menschen, die nach wie vor in Gemeinschaft leben. Sie empfinden, wenn man so will, keine gemein-

---

tigen Helfer der Polizei. Seine Motivation scheint darin zu liegen, dass von offizieller österreichischer Seite kein Schuldbekenntnis für die Nazi-Verbrechen vorliegt. Vgl. Doron Rabinovici: *Suche nach M.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.

<sup>418</sup> Vgl.: „Individuals may assume a responsibility to be what they see themselves as being. Because they have defined themselves in a manner that reveals identification with others, the actions of those others are granted a power over them, determining their feelings and their obligations, Individuals may in these circumstances believe themselves guilty.“ Morris: *Nonmoral Guilt*. S. 240.

same Schuld – im Gegensatz zu Deutschen, für die der Holocaust, folgt man Aleida Assmanns Modell des negativen Nationalismus, geradezu zu einem gemeinschaftsstiftenden Merkmal geworden ist<sup>419</sup> – wohl aber eine gemeinsame Sündhaftigkeit.

Der Tagebucheintrag ist offensichtlich im Blick auf das Skandalon einer kollektiven Verschuldung fingiert. Es sei vermeidbar, wenn man „unsere Verantwortung einem göttlichen Wesen gegenüber“ nicht durch eine „Verantwortung vor uns selbst“ ersetzt, sondern die letztere in der ersteren inbegriffen denkt. Wenn der Großvater in seinem Tagebucheintrag weiter geht und den „Begriff von Schuld“ für „unsere Kultur“ schlechterdings bestreitet, dann erhält der Eintrag einen Anstrich von Verdrängung. Denn tatsächlich lässt sich weder für den Islam, noch für das Judentum eine solche Basisopposition zwischen „Schuld“ und „Sünde“ behaupten.<sup>420</sup> „Schuld“ und „Sünde“ sind viel-

---

<sup>419</sup> Vgl. Assmann/Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. S. 66f. Besonders provokativ formuliert Maxim Biller diese Auffassung. Der „Gott Holocaust“ habe „diesem seit Jahrhunderten geographisch, geistig und mental uneinigen, unfertigen Volk“ einen „nationalen Topos“ verschafft: „den Schlüsselbegriff, der alle, egal ob Linke oder Rechte, Bayern oder Friesen, Aufklärer oder Romantiker, mit einer solchen Wucht und Gewalt zusammenband wie kein Goethestück, kein Hambacher Fest, keine Bismarckverordnung vorher. Und darum lieben die Deutschen den Holocaust so [...]“ Vgl. Maxim Biller: *Heiliger Holocaust*. In: Die Zeit Magazin 8.11.1996. S.6. Zur Funktion des Nationalsozialismus für die nationale Identität Deutschlands vgl. auch: Michael Zimmermann: *Negativer Fixpunkt und Suche nach positiver Identität. Der Nationalsozialismus im kollektiven Gedächtnis der alten Bundesrepublik*. In: Hanno Loewy (Hg.): *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte* Reinbek: Rowohlt, 1992. S. 128-143. Dan Diner sieht Auschwitz gerade als „absolute Schranke“ für eine „nationale Identität der Deutschen nach Auschwitz“ an, die nur überkommen werden könne, wenn Auschwitz „nicht nur in seiner Bedeutung als Judenmord, sondern auch als Zivilisationsbruch beiseite geschoben oder durch Historisierung abgetan“ werde. Vgl. Dan Diner: *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz*. In: Dan Diner (Hg.): *Hat der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988. Habermas nimmt nicht Bezug auf die nationale Identität Deutschlands, sondern auf die „liberale politische Kultur“, die sich erst nach Auschwitz habe ausbilden können, was eine „schwer zu fassende Wahrheit sei.“ Dass sich diese „durch Auschwitz“ ausgebildet habe, sei verständlich, wenn man sich die Bedeutung von Menschenrechten und Demokratie „im Kern“ verdeutliche: „nämlich die einfache Erwartung, niemanden aus der politischen Gemeinschaft auszuschließen und die Integrität eines jeden in seiner Andersheit gleichermaßen zu achten.“ Vgl. Habermas: *1989 im Schatten von 1945*. S. 170. Nach Moshe Zuckermann rechtfertigte der Holocaust als „Legitimationsinstanz“ die Gründung des Staates Israel. Darin sieht er eine Verdrängungsstrategie des Holocaust. Vgl. dazu Moshe Zuckermann: *Fluch des Vergessens. Zur Instrumentalisierung des Holocaust in Israel*. In: Moshe Zuckermann (Hg.): *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands* Göttingen: Wallstein, 1999. S. 18-37. S. 22.*

<sup>420</sup> Weltreligionen, die eine personale Gottesvorstellung haben, bezeichnen neben dem Abfallen vom Glauben die Lüge und die Verletzung der „physischen und psychischen Integrität der Mitmenschen“ als Schuld: „Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht als falscher Zeuge gegen deinen Nächsten auftreten – in diesen vier Geboten des Dekalogs kristallisieren sich die wesentlichen Verletzungen der Umgangsnormen, die Jahrhunderte als Kernbestand der Sittlichkeit, d.h. der objektiv geltenden Moral überdauert haben. Sie differenzieren sich entweder in Einzelhandlungen, oder sie werden zu abstrakten Regeln zusammengefasst: der Gerechtigkeit, der

mehr schwer zu trennen, zumal sie unter dem Dach der Religion auch die rituellen Vergehen mit umfassen.<sup>421</sup> Der Tagebucheintrag soll aus dem Jahr 1921 stammen. Bezogen auf die Armenierdeportation, käme er einer Zurückweisung der politischen und moralischen Schuld gleich. Nur als Sünde, nicht als Schuld könnte sie geahndet werden. Zugleich impliziert die Gegenüberstellung aber auch einen Unterschied im Selbstverständnis der Gemeinschaft: als Gemeinschaft von Sündern in der „Verantwortung einem göttlichen Wesen gegenüber“ und als ‚Schuld‘- bzw. „Schicksalsgemeinschaft“ in der „Verantwortung“ eines jeden vor sich „selbst“.

Die Verwendung der Tagebuchstelle im Roman trägt der üblichen Restriktion Rechnung, die mit dem Schuldigwerden einhergeht, jedoch nicht mit dem Sündigsein, und sie zielt damit auf das Paradoxon einer die Gemeinschaft fundierenden Kollektivschuld. Auch nach dem biblischen Verständnis ist „Sünde die Verletzung einer personalen und kommunitären Beziehung“ sowohl Gott als auch den Menschen gegenüber.<sup>422</sup> Man kann sich nicht gegen Gott wenden, ohne sich auch gegen die Gemeinschaft und die Mitmenschen zu wenden, und jede Wendung gegen die Gemeinschaft und die Mitmenschen ist auch eine Wendung gegen Gott.

Sünde bedeutet damit auch die Aufhebung der Einheit einer Gemeinschaft (zwischen Gott und Mensch oder zwischen Gemeinschaft und Mensch). Sünde und Schuld zerstören also sowohl die spirituelle Gemeinschaft mit Gott, als auch die gesellschaftliche sowie die psychologische Einheit eines Individuums – in diesem Sinne also auch die individuelle Integrität. Macht man sich im Rahmen dieses integralen Sündenverständnisses schuldig, dann schließt man sich aus der Gemeinschaft aus, die bestimmte gemeinsame Werte akzeptiert, gegen die man verstößt bzw. verstoßen hat.<sup>423</sup> Sascha jedoch integriert sich gerade durch die Auseinandersetzung mit Schuld in die deutsche Gesellschaft,

---

Gegenseitigkeit, der »goldenen Regel« oder der Solidarität.“ Schwan: *Politik und Schuld*. S. 55. Als weitere Schuldart nennt Schwan die Hybris, womit in der griechischen Tradition die grenzenlose Selbstüberschätzung gemeint ist, die verheerende Folgen für die Menschheit haben kann. Schwan stellt Analogien zu den „exorbitanten Verbrechen des 20. Jahrhunderts“ auf. Die großen Weltreligionen unterscheiden sich in ihren Grundregeln nicht. Sünde und Schuld sind insbesondere im Islam und im Judentum schwer voneinander zu trennen. Je säkularer eine Gesellschaft ist, desto mehr kann Schuld als ein Vergehen angesehen werden, das durch staatliche Institutionen geahndet wird, während Sünde in den religiösen und damit privaten Raum gehört – was nicht ausschließt, dass viele Gesetze auf ursprünglich religiösen Vorschriften basieren.

<sup>421</sup> Schuld und Sünde unterscheidet Schwan gewissermaßen nach der Zurechnungsfähigkeit. Wenn derjenige, der ein Vergehen begeht, sich dessen bewusst ist, spricht man von Schuld. Während man sündigen könne, ohne sich dessen bewusst zu sein. Vgl. Schwan: *Politik und Schuld*. S. 25. Man könnte indessen auch nach religiöser und moralischer Zurechenbarkeit unterscheiden.

<sup>422</sup> Vgl. Schwan: *Politik und Schuld*. S. 41.

<sup>423</sup> Vgl. Morris: *Nonmoral Guilt*. S. 225.

weil diese sich für ihn als das gemeinschaftsstiftende Element per se für die deutsche Gesellschaft darstellt.

Es verwundert nicht dass Şenocak seinen Roman ironisch verstanden wissen will. „Ironie sei der einzige Weg, sich darüber [deutsch-türkische Geschichte; Y.D.] noch zu unterhalten.“<sup>424</sup> Doch gilt dies auch für den Begriff der Scham. Saschas Mutter – als Jüdin und als Opfer – empfindet nicht Schuld, sondern Scham.<sup>425</sup> Sie versucht, ihren Sohn von den Geschehnissen des Holocaust fernzuhalten, was allerdings dessen Interesse nur noch verstärkt und eine Art Sammeltrieb nationalsozialistischer Dokumente in ihm auslöst:

Vielleicht schämte sie [Saschas Mutter; Y.D.] sich für diese Taten, die in ihrem Land passiert waren, auch wenn ihre Familie zu den Opfern zählte und nicht zu den Tätern. Ich beobachte dieses Verhalten des Öfteren bei Opfern des Hitlerregimes. Ihr Hass auf das Regime hat sie niemals dazu verleitet, Deutschland zu hassen oder die Deutschen als Volk zu verdammen. Man verhält sich so, wie wenn einer aus der eigenen Familie etwas angestellt hat. Man ist bestürzt und beschämt, möchte die Angelegenheit möglichst schnell verwinden (GV 60).

Hervorzuheben aber ist, dass bei der ‚Scham‘ die Zugehörigkeit zum Täterkollektiv wie die Zugehörigkeit des einzelnen Täters zum Kollektiv gegeben ist bzw. aktiviert wird, wofür aber bei Sascha, anders als bei seiner Mutter, die generationsmäßigen Voraussetzungen fehlen.

In seiner Gesamtheit hält die *Gefährliche Verwandtschaft* der deutschen Gesellschaft einen Spiegel bezüglich des Umgangs mit dem Holocaust vor. Nur eins ist und bleibt eindeutig: um dazuzugehören, darf man sich nicht aus diesem Umgang ausschließen. Trotz seiner Kritik am deutschen Schuldbewusstsein setzt sich Sascha mit seiner Mitschuld an den Armenierdeportationen ausein-

---

<sup>424</sup> Weber: *Der Aufstand der Vorzüge-Exoten*. Weiterhin heißt es ganz richtig: „Dafür, daß sein Held die Frage nach der Identität ‚altmodisch‘ abtut, beschäftigt sich das Buch aber erstaunlich viel mit diesem Thema.“

<sup>425</sup> Es wird also auf die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldgesellschaft verwiesen, die zunächst Ruth Benedict in ihrer Untersuchung über die japanische Kultur traf. Vgl. dazu Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. London: Routledge & Paul, 1967. Während die Mitglieder einer Schamgesellschaft durch die Gesellschaft kontrolliert würden, sei es in einer Schuldgesellschaft das persönliche Gewissen, das diese Funktion als selbstverantwortliche Instanz inne habe. In der *Gefährlichen Verwandtschaft* liefert die Scham der Mutter in erster Linie ein weiteres Schlagwort zum Gebiet der Vergangenheitsbewältigung. Eine weiterführende Interpretation in Richtung Schuld- und Schamgesellschaft (auch vor dem Hintergrund des im Tagebuchzitat suggerierten sich unterscheidenden deutschen und türkischen Schuldverständnisses) ist deswegen wenig ertragreich.

ander. Allerdings wird in der ironisierenden Erzählweise, die sich in durch den fragmentierten Roman verteilten paradoxen Aussagen wiederfindet, herausgestellt, dass Sascha dies zunächst nicht aus ‚gewachsener‘ Überzeugung tut, sondern um sich in Deutschland zugehörig fühlen zu können, denn „[j]ede Nicht-Zugehörigkeit hat ihren Preis.“ (GV 121) Obwohl sich Sascha wohler fühlt, wenn er nicht „Teil einer Schicksalsgemeinschaft“ ist (GV 121), sucht er nach einem Ereignis, das es auch ihm ermöglicht, sich mit der Übertragbarkeit von Schuld auf die Folgegenerationen auseinanderzusetzen. Aufgrund seiner jüdischen Herkunft kann Sascha über die Geschehnisse zur Nazizeit höchstens Wut oder Scham empfinden. Die Armenierdeportationen im Ersten Weltkrieg allerdings haben aufgrund seiner türkischen Teilidentität Teilhabe-Potential.

Mein Weg würde mich also unweigerlich in die Vergangenheit führen. Ihre Vergegenwärtigung schien mir unvermeidbar. Plötzlich war ich kein Fremder mehr in Berlin. Ich war hier nicht nur zu Hause. Ich gehörte dazu. (GV 47)

Seine Bemühungen tragen Früchte. Jetzt ist er nicht mehr fremd in Berlin, sondern „gehört dazu“. Durch die erfolgreiche Integration in die deutsche Gesellschaft und auch die erfolgreiche Organisation seiner Teilidentitäten ist seine Integrität wiederhergestellt.

#### 4.4 Vergangenheitsbewältigung als Motiv der deutschen Literatur?

In *Deutschland – Heimat für Türken* fragt der Essayist Şenocak, ob Immigration nach Deutschland nicht auch die Immigration in die deutsche Vergangenheit bedeute.<sup>426</sup> In seinem Roman *Gefährliche Verwandtschaft* hat er eine solche Immigration thematisiert und dabei ist eine Zurechnung der *Gefährlichen Verwandtschaft* zum Genre der so genannten Väterliteratur<sup>427</sup> angesichts des Rekurses auf den Großvater nicht verwunderlich. Die *Gefährliche Verwandtschaft* ist aber auch ‚Wendeliteratur‘.<sup>428</sup> Die deutsche Wiedervereinigung ist ein zentrales Ereignis in der Geschichte der Bundesrepublik, das auch zu Saschas persönlichem Wendepunkt wird.<sup>429</sup> (GV 118)

Claudia Mauelshagen grenzt die Autoren der Väterliteratur mit wenigen Ausnahmen auf die Jahrgänge zwischen 1930 und 1950 ein.<sup>430</sup> Şenocak, der 1961 geboren wurde, befindet sich demnach eindeutig außerhalb dieses Rahmens – zumal sich der Protagonist der *Gefährlichen Verwandtschaft* nicht mit dem Nationalsozialismus, sondern mit den Armenierdeportationen befasst, die rund 20 Jahre vor dem Beginn des Nationalsozialismus stattfanden.

Die besondere Leistung der Väterliteratur weist Mauelshagen wie folgt aus:

[S]ie [die Väterliteratur; Y.D.] arbeitet dem Vergessen entgegen, das dem politischen System ebenso wie der subjektiven Psyche eingeschrieben ist. Sie hebt den Nationalsozialismus mitten hinein in das konkrete Leben konkreter einzelner – etwas, wogegen sich die Verdrängungsanstrengung der Deutschen mit am stärksten richtete – und spiegelt das

---

<sup>426</sup> Vgl. Zafer Şenocak: *Deutschland – Heimat für Türken*. In: Zafer Şenocak: Atlas des tropischen Deutschland. Berlin: Babel, 1993. S. 9-19. S. 16.

<sup>427</sup> Vgl. Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak's Gefährliche Verwandtschaft*. S. 79. Neuerdings ist auch die Rede von „Großväterliteratur“. Dazu zählt Hall neben der *Gefährlichen Verwandtschaft* Werke wie Gert Hofmanns *Der Kinoerzähler* und Rachel Seifferts *The Dark Room*. Vgl. ebd. S. 80. Vgl. dazu Gert Hofmann: *Der Kinoerzähler*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993. Rachel Seiffert: *The Dark Room*. London: Vintage, 2002.

<sup>428</sup> In diesem Sinne möchte auch Leslie A. Adelson die *Gefährliche Verwandtschaft* verstanden wissen. Ihr zentrales Argument ist, dass in deutsch-türkischen Texten deutsche Geschichte aus neuen Perspektiven dargestellt werde, dies aber noch nicht genug Anerkennung fände. Vgl. Adelson: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature and Memory Work*. S. 327.

<sup>429</sup> Vgl. Sascha selbst spricht explizit von einem persönlichen „Wendepunkt“ (GV 118) in Bezug auf das kommende Jahr.

<sup>430</sup> Vgl. Claudia Mauelshagen: *Der Schatten des Vaters. Deutschsprachige Väterliteratur der siebziger und achtziger Jahre*. Frankfurt/Main: Peter Lang, 1995. S. 33.

Fortbestehen faschistoider Mentalität weit über 1945 hinaus. Das ist es im Wesentlichen, was sie leistet, und dies kann nicht durch wissenschaftliche Theoriebildung ersetzt werden.<sup>431</sup>

Die *Gefährliche Verwandtschaft* hebt weniger den Nationalsozialismus als vielmehr die Armenierdeportationen in das „konkrete Leben konkreter einzelner“. Dennoch sind Parallelen zu erkennen, denn bei den Armenierdeportationen handelt es sich um ein unbequemes Stück türkischer Geschichte, das noch immer stark tabuisiert ist.

Zu den von Mauelshagen für die Väterliteratur zusammengetragenen typischen Erzähltechniken gehört die Einflechtung von Dokumenten, die die Erinnerungen der Söhne und Töchter „ergänzen“ sollen.<sup>432</sup> Der Tagebucheintrag des Großvaters in der *Gefährlichen Verwandtschaft* lässt sich als solch ein eingeflochtenes Dokument lesen. Weiterhin lässt sich in der *Gefährlichen Verwandtschaft* eine Vergangenheits- und eine Gegenwartsebene festmachen – laut Mauelshagen ein weiteres typisches Merkmal für das Genre der Vätertexte.<sup>433</sup>

Es ist in der Väterliteratur geradezu unüblich, die Gegenwartsebene auszuklammern. Meist werden die Erinnerungen [...] immer wieder durchbrochen von Erfahrungen, Handlungen, Assoziationen, Gedanken und Reflexionen des Ich bzw. der ‚Reflektorfigur‘ [...] der ersten Handlungsebene. Beide Ebenen durchdringen sich auf diese Weise und werden als sich gegenseitig bedingende auch in der Form fassbar.<sup>434</sup>

Die *Gefährliche Verwandtschaft* macht nicht nur darauf aufmerksam, dass es eine deutsch-türkisch-jüdische „geteilte Geschichte“<sup>435</sup> gibt oder stellt nur Fragen

---

<sup>431</sup> Mauelshagen: *Der Schatten des Vaters*. S. 54. Zur Väterliteratur vgl. auch Hinrich C. Seeba: *Erfundene Vergangenheit. Zur Fiktionalität historischer Identitätsbildung in den Väter-Geschichten der Gegenwart*. In: *Germanic Review* 66 (1991) 4. S. 176-182.

<sup>432</sup> Vgl. ebd. S. 108. Bezüglich der Erinnerung benutzt Hall den Begriff „memory“ zu oberflächlich. Sascha habe keinen Zugang zu der Erinnerung seines Vaters. Richtiger müsste es heißen, dass er keinen Zugang zu dessen Vergangenheit hat. Vgl. K. Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenoak's Gefährliche Verwandtschaft*. S. 84. Somit schließt sie, dass Saschas Vergangenheitsbewältigung ein Prozess sei, der durch individuelle Erinnerung und Imagination passiere. Dabei fasst sie den Begriff „remembering“ zu weit. Sascha kann sich faktisch nicht an den Großvater erinnern, da er ihn nie kennen gelernt hat. Er könnte sich nur an Erzählungen über den Großvater erinnern.

<sup>433</sup> Vgl. Mauelshagen: *Der Schatten des Vaters*. S. 115.

<sup>434</sup> Ebd. S. 116.

<sup>435</sup> Zum Begriff der ‚geteilten Geschichte‘ vgl. Turk in Rekurs auf Bhatti: *Philologische Grenzgänge*. S. 234.

bezüglich der Immigration in die deutsche Vergangenheit. Als weiterer Aspekt kommt hinzu, dass durch die Migration nach Deutschland auch die Vergangenheit der Migranten zu einem Teil der deutschen Vergangenheit wird:<sup>436</sup>

That the German-speaking voices of the author and narrator in *Gefährliche Verwandtschaft* have a Turkish as well as a German history results in an interweaving of these histories in the German language. In the process, any simplistic notion of German versus Turkish identity is destabilised; the careful demarcation lines between the German and the Turkish ‘other’ are blurred:<sup>437</sup>

Dennoch sollte man im Fall der *Gefährlichen Verwandtschaft* eher von Großväterliteratur sprechen, wie das Katharina Hall tut, denn im Fokus steht hier nicht die Auseinandersetzung mit den Eltern, sondern die mit dem Großvater;<sup>438</sup> vermuten lässt sich – mehr als eine gewollte Einreihung in das Genre der Väter- oder auch Großväterliteratur – eine ironische Auseinandersetzung mit diesem Genre, die aus dem in der *Gefährlichen Verwandtschaft* ironisierten ‚deutschen Schuldbewusstsein‘ herrührt.

---

<sup>436</sup> Vgl.: „I would [...] suggest that Şenocak’s essays write a new subject of German remembrance into being. This is less about the dangers of forgetting the past than it is about new conditions for re-membering twentieth-century Germany in a present that Turks and Germans in the Federal Republic already share.“ Adelson: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature and Memory Work*. S. 330.

<sup>437</sup> Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 81. Vgl. auch: „If Berlin as a site of German memory becomes an integral part of a split Turkish memory in the ‘tongue’ stories, can one also say that the split Turkish memory that Özdamar articulates becomes an integral part of a German memory, one that is fractured and remembered in more than simply dichotomous ways?“ Adelson: *The Turkish Turn in Contemporary German Literature and Memory Work*. S. 328.

<sup>438</sup> Vgl. Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak’s Gefährliche Verwandtschaft*. S. 80.



## 4.5 Zusammenfassung

Gemeinhin wird die *Gefährliche Verwandtschaft* als Text gelesen, der die Hybridität von Identitäten darstellt:

[...] neither individuals nor groups are immutably fixed in their identity as victims or perpetrators in every historical or political situation [...] identity is fluid and shifting.<sup>439</sup>

Obwohl es zweifellos richtig ist, dass die *Gefährliche Verwandtschaft* eine hybride deutsche Gesellschaft spiegelt, die auch die türkische und jüdische Vergangenheit und Gegenwart in sich aufnimmt, hat die Figur Sascha das Bedürfnis, sich zu fixieren.<sup>440</sup> Dieses Verlangen wird oft überlesen. Würde man den Roman im Sinne Roland Dollingers als Sinnbild für eine „hybride Identität als persönliche Bereicherung“ lesen,<sup>441</sup> schiene mir das zu eindimensional. Denn in der *Gefährlichen Verwandtschaft* geht es gerade nicht um das reine ‚Preisener‘ von Heterogenität und Fragmentiertheit (wenn auch um das Aufzeigen dieser), sondern gerade um den Umgang (sowohl den eigenen als auch den anderer) mit multiplen Gruppenzugehörigkeiten. Gerade der Wunsch nach Identifizierung, der in einer immer globaler werdenden Welt zu wachsen scheint, wird aus meiner Sicht in der *Gefährlichen Verwandtschaft* thematisiert. Keineswegs aber ist die Figur des Sascha Muhteschem ein Beispiel für eine hybride Identität als positive Bereicherung:

Je verwischter und relativer die Grenzen zwischen den Kulturen sind, umso stärker wird die Sehnsucht nach einer klaren Beziehungsstruktur, nach einer Hausordnung, die die Räume im eigenen Haus genau benennt und zuweist. Niemand will als schlechter Gastgeber gelten, oder gar in den Ruf kommen, ungastlich zu sein, aber man möchte schon wissen, wer bei einem ein und ausgeht.<sup>442</sup>

---

<sup>439</sup> Ebd. S. 82.

<sup>440</sup> Monika Shafi gehört zu den wenigen, die diese Meinung teilen: „His [Şenocaks] protagonist [...] remains entrenched in the German-Turkish divide he so ardently wishes to overcome, because his search for origin leads to an unproductive, nostalgically inspired flight from the present.“ Shafi: *Joint Ventures*: S. 195.

<sup>441</sup> Roland Dollinger: *Hybride Identitäten: Zafer Şenocaks Roman Gefährliche Verwandtschaft*. In: Seminar 38 (2002) 1. S. 59-73. S. 62.

<sup>442</sup> Şenocak: *Zungenentfernungen*. S. 47. Vgl. auch S. 1 dieser Arbeit.

Şenocak kritisiert hier, dass „aus persönlichen Biographien Gruppenidentitäten konstruiert [werden], die keineswegs mit der Wirklichkeit, mit unserer komplexen Wirklichkeit korrespondieren, bestenfalls holzschnittartige Vereinfachungen dieser Wirklichkeit sind“.<sup>443</sup> Die Besonderheit jeder Individualbiografie müsste beachtet werden. Şenocak konstatiert, dass man Sascha schwer „einstufen, einkasteln oder eingrenzen“ kann<sup>444</sup>. Zu dieser Selbstaussage Şenocaks ergänzt Katharina Hall:

[H]is [Zafer Şenocak's; Y.D.] aim is not to make Sascha representative of majority Turkish or Jewish German experience, but to point to other lived experiences precisely in order to question the idea of an identity that is representative.<sup>445</sup>

Hall räumt zwar ein, dass Şenocak wichtige Aussagen über türkische und jüdisch-deutsche Identität treffe, vor allem aber konstruiere die *Gefährliche Verwandtschaft* eine „individual perspective, refracted through the narrator's personal memory and experience, and articulated in the specific context of one family's history.“<sup>446</sup>

Diese Beobachtung wird von vielen geteilt, die die Übertragung einzelner Charakterzüge auf eine ganze Gruppe und, im weitesten Sinne deren Essenzialisierung, kritisch betrachten.<sup>447</sup> So banal die Aussage zu sein scheint, so notwendig ist sie, um solch eine Leseweise zu unterbinden. Tatsächlich erlaubt die *Gefährliche Verwandtschaft* eine essenzialisierende Lesehaltung nicht.

Wie fragmentiert Sascha Muhteschem auch immer ist und welche Rollen er innerhalb der verschiedenen Gruppen, in denen er sich bewegt, auch einnimmt, es geht ihm um die Gewährleistung seiner Integrität. In Saschas Fall bedeutet dies die Betonung der türkischen Täterseite und ein Zurücktreten der jüdischen Opferseite. Persönliche Integrität bedarf – so wie auch die Integrität von Nationalstaaten – der Anerkennung von außen, von generalisierten Ande-

---

<sup>443</sup> Ebd. S. 47.

<sup>449</sup> Ebenfalls in diesem Sinne liest Katharina Gerstenberger, die einen Vergleich mit Monika Marons *Pavels Briefe* liefert, die *Gefährliche Verwandtschaft*. Vgl. Katharina Gerstenberger: *Difficult Stories: Generation, Genealogy, Gender in Zafer Şenocak's Gefährliche Verwandtschaft and Monika Maron's Pavels' Briefe*. In: Stuart Taberner (Hg.): *Recasting Identity in Contemporary Germany* Columbia: Camden House, 2002. S. 235-249.

<sup>445</sup> Hall: *Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Şenocak's Gefährliche Verwandtschaft*. S. 74.

<sup>446</sup> Ebd. S. 75.

<sup>447</sup> Vgl. Caplan: *Questions of Travel*. S. 2. Vgl. S. 34f. dieser Arbeit.

ren, um mit G.H. Mead zu sprechen. Diese Anerkennung wird aufgrund bestimmter Integritätsstandards gewährt oder verweigert. Sascha geht den Weg der Anpassung und nicht den der „resistance identity“ (Castells).<sup>448</sup> Er wehrt sich nicht gegen die Herabwürdigung seiner Lebensweise (ohne Identität). Dabei spielt die *Gefährliche Verwandtschaft* mit der Wählbarkeit von Identität (Giddens).<sup>449</sup> Sascha ist die Anerkennung seitens der Gesellschaft wichtig (Honneth),<sup>450</sup> wobei es ihm letztlich um seine Integrität geht und nicht nur um seine Identität.

Zusammenfassend lassen sich in der *Gefährlichen Verwandtschaft* verschiedene Bereiche erkennen, in denen Integrität relevant wird. Ausschlaggebend für die Handlung ist zweifellos der Zusammenhang von Zugehörigkeit bzw. Integration und Integrität wie er in der Figur des Sascha Muhteschem exemplifiziert wird. Dieser sieht seine persönliche Integrität gefährdet, weil er sich nach dem Mauerfall, den er wegen eines Auslandsaufenthaltes nicht miterlebt hat, aus der deutschen Gesellschaft ausgeschlossen fühlt. Über die Teilhabe am ‚Schuld-komplex‘ versucht er wieder ein akzeptierter Teil der deutschen Gesellschaft zu werden und setzt sich deswegen mit den Armenierdeportationen während des Ersten Weltkrieges und der Rolle seines Großvaters auseinander. Aspekte der (ethnischen) kulturellen bzw. nationalen Integrität werden ebenfalls berührt. Die Thematik der Armenierdeportationen ist nicht zuletzt deswegen so brisant, weil die körperliche Integrität und die Souveränität der Armenier als Volk verletzt wurden.<sup>451</sup> Integrität im moralischen Sinne kann man den Figuren im Roman nicht vorbehaltlos zusprechen. Weder die historische Figur des Talat Pascha, der für die Armenierdeportationen verantwortlich war, noch der Großvater, dem aus den Informationsbruchstücken, die über ihn existieren, eine ähnliche Rolle zukommt, handeln gemäß zuletzt moralischer Integritätsstandards. Sie werten ihre politischen Hauptziele höher als moralische Integritätsstandards – was massive Integritätsverletzungen auf Seiten der Armenier zur Folge hat.

Der Fall der Mauer hat die nationale Integrität Deutschlands wiederhergestellt. In Bezug auf die Wiedervereinigung kann von einer *restitutio in integrum*, einer Wiedereinstellung in den vorherigen Stand, gesprochen werden.<sup>452</sup> Die Teilung Deutschlands infolge des Zweiten Weltkrieges wurde sozusagen ungeschehen gemacht. Nicht zuletzt weil die Teilung auch eine Erinnerung an die

---

<sup>448</sup> Vgl. dazu S. 85 dieser Arbeit.

<sup>449</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.6 dieser Arbeit.

<sup>450</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.8 dieser Arbeit.

<sup>451</sup> Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*.

<sup>452</sup> Vgl. dazu S. 81 dieser Arbeit.

Kriegsschuld der Deutschen war, gab es Gegner der Wiedervereinigung. Die Angst vor einem fremdenfeindlichen Großdeutschland sowie erste Anzeichen von neuem Nationalgefühl und Ausgrenzung Fremder wird bei Şenocak thematisiert. Sascha Muhteschem wird nicht nur ausgegrenzt, weil er das Ereignis des Mauerfalls versäumt hat, sondern auch, weil er einen fremd klingenden Namen hat.

Auf die Konzeption des Romans bezogen, ist eine ästhetische Integrität nur nach den Kriterien des postmodernen Romans vorhanden. Von einem Roman zu sprechen, fällt bereits schwer. Şenocak löst sich kaum von seinem Essaystil.<sup>453</sup> Anstatt epischer Ausmalung des Plots wird der Leser mit Bruchstücken von Informationen, die sich teilweise auch widersprechen, und fragmentartigen Abschnitten konfrontiert. Ganz aus der Reihe fallen die Passagen, die wie eine Reminiszenz an Zaimoğlu *Kanak Sprak* bzw. *Kanaka Sprak*<sup>454</sup> erscheinen und in denen sich Şenocak namentlich zu Wort meldet und über seine Erfahrungen als Schriftsteller in Deutschland sinniert. Die Konzeption des Romans entspricht dem kritischen Umgang mit Geschichte und Wirklichkeit, der sich in widersprüchlichen Aussagen auch in Bezug auf die Person des Ich-Erzählers Sascha manifestiert. Einen kohärenten, zusammenhängenden, in sich schlüssigen Roman, einen ästhetisch integren Roman á la Lukacs also, kann der Schriftsteller Sascha Muhteschem auch dann nicht schreiben, wenn er das Leben seines Großvaters erfindet.

---

<sup>453</sup> Vgl. dazu „Ob nun sein neuestes Buch, ‚Gefährliche Verwandtschaft‘ tatsächlich ein Roman ist, darüber liesse sich streiten, aber wozu? Was es so rar, um nicht zu sagen kostbar macht, ist nicht Genre oder Form, sondern die Art, in der es Fragen aufwirft.“ Barbara Frischmuth: *Der Blick des Randgängers*. In: Neue Zürcher Zeitung, 7.04.1999. Vgl. auch die Rezension von Nicholas Martin: „Das Buch befasst sich nicht ausschließlich mit der Beziehung zwischen Deutschen und Türken, sondern zeichnet ein reales Bild Deutschlands neun Jahre nach der Wiedervereinigung. Dieser Anspruch lässt das Buch streckenweise zum politischen Essay werden, gegen den der Romanteil des Buches eindeutig abfällt.“ Nicholas Martin: *Gefährliche Verwandtschaft. Ein Roman über die Beziehung von Deutschen und Türken*. In: Frankfurter Rundschau, 25.11.1998. Vgl. weiterhin die Kritik von Monika Shafi, die bemängelt, dass die thematischen Ideen nicht in eine narrative Form transformiert werden würden Vgl. Shafi: *Joint Ventures*. S. 210. Der Schriftsteller und Ich-Erzähler Sascha Muhteschem scheint sich dessen bewusst zu sein. Vgl.: „Ich habe Geschichten, aber keine Details. Ohne Details sind Geschichten sprachlos.“ (GV 93)

<sup>454</sup> Nachdem Zaimoğlu kritisiert wurde, dass in *Kanak Sprak* nur Männer zu Wort kamen, veröffentlichte er *Koppstoff*. Feridun Zaimoğlu: *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch, 1998.

## 5. „Im Theater bekam ich Applaus“ – Integritätsverhandlungen in Özdamars Trilogie

*Wir alle spielen Theater* lautet der Kurztitel von Erving Goffmans *The Presentation of Self in Everyday Life* im Deutschen.<sup>455</sup> Während der englische Titel informativer ist und Hauptpunkte der von Goffman postulierten Aspekte anspricht – nämlich die tägliche Selbstrepräsentation vor Interaktionspartnern – lässt der deutsche Titel mehr Raum zu Interpretationen: so könnte u.a. gemeint sein, dass jeder Mensch bestimmte Identitäten zu bestimmten Zeiten vorspielt, wie beispielsweise Sascha oder die Figur des Großvaters in der *Gefährlichen Verwandtschaft*. Dann wären ‚wir Theaterspieler‘ und als solche weder identisch mit uns selbst, noch wären wir integer im allgemeinsprachlichen Sinn von ehrlich. ‚Theater spielen‘ impliziert eine spielerische Loslösung von der Wirklichkeit. Bei Goffman geht es allerdings weniger um den Aspekt des ‚etwas Vorm-

---

<sup>455</sup> Vgl. Erving Goffman: *Wir alle spielen Theater*. Die Selbstdarstellung im Alltag. München: Piper, 1969; Ders.: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1956.

chens', sondern um eine partielle Übertragung der Theatermetaphorik auf alltägliche Interaktionsprozesse. Wichtig ist dabei, dass die Selbstinszenierung der Zuschauer bedarf, um zu gelingen.<sup>456</sup>

Emine Sevgi Özdamars Leben und Werk ist eng mit dem ‚Theaterspiel‘ verwoben – was es teilweise schwierig macht, zwischen der Autorfigur und der Erzählerin ihrer Texte zu unterscheiden. Geht man vom Gesamtwerk Özdamars aus, so lässt sich die These aufstellen, dass die Protagonistin der *Karawanserei* (und der Trilogie insgesamt<sup>457</sup>) sich zwischen ihren Teilidentitäten nicht für eine kulturelle oder nationale Seite entscheidet, sondern für das Theater.<sup>458</sup> Um der Theater-Leidenschaft willen zieht es sie nach Deutschland. Ein Drang, sich in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einem ethnischen oder nationalen Kollektiv zu identifizieren, lässt sich Özdamars poetischen Texten nicht ablesen. Verschiedene Teilidentitäten vereint die Protagonistin spielerisch, was seinen Ausdruck in der von der Theaterarbeit geprägten szenischen Erzählweise findet. Die Erzählerin der *Karawanserei* und der Folgewerke verbindet ihre unterschiedlichen Teilidentitäten zu einer positiven Synthese. Sie wahrt dadurch ihre Integrität, ohne sich auf klare Zuordnungen zu kulturellen, ethnischen oder nationalen Kollektiven einzulassen.<sup>459</sup> Diese Syntheseleistung äußert sich in einem hybriden Sprachgebrauch. Neben dem Aspekt der Sprache soll im Folgenden allerdings auch auf Integritätsverletzungen persönlicher und kollektiver Art eingegangen werden.

Dass die Protagonistin stark von ihrer Theaterarbeit beeinflusst ist, offenbart sich auch in ihrem Erzählstil. Geschichtliche Ereignisse werden nicht nur erzählerisch in den Text eingewoben (‚plotment‘), sondern auch wie auf einer

---

<sup>456</sup> Goffmans Gesichtspunkt findet sich unter anderem in Meads Theorie (die Selbstinszenierung findet vor einem „generalized other“ statt) oder in der von Giddens proklamierten persönlichen ‚Flugbahn‘ wieder. Vgl. dazu Kapitel 3.1 und 3.6 dieser Arbeit. Als Performanzen können auch rituelle Handlungen anhand der inhärenten Symbolik analysiert werden. Zur „performativen Wende“ in der Ethnologie vgl. Bachmann-Medick: *Kultur als Text*. S. 27.

<sup>457</sup> Der Lebensweg der Heldenin der *Karawanserei* wird in einer Trilogie erzählt. Zu dieser gehören *Das Leben ist eine Karawanserei* (im Folgenden abgekürzt als *Karawanserei*, bzw. als K bei Zitatangaben), *Die Brücke vom Goldenen Horn* (Im Folgenden abgekürzt als *Brücke* bzw. B) und *Seltsame Sterne starren zur Erde* (Im Folgenden abgekürzt durch *Sterne* bzw. S); Vgl.: Emine Sevgi Özdamar: *Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994. Vgl. Dies.: *Die Brücke vom Goldenen Horn*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1998. Dies.: *Seltsame Sterne starren zur Erde*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2003.

<sup>458</sup> Stephanie Bird nach nehme Özdamar keine Stellung zu nationalen Kollektiven, weil sie ganz allgemein die Abhängigkeit der Identität von nationalen Zugehörigkeiten hinterfrage. Dass es für die Hauptfigur der Özdamar'schen Werke ein anderes Organisationselement, das Theater, gibt, lässt sie dabei außer Acht. Vgl. Stephanie Bird: *National Identity. Bachmann, Duden, Özdamar*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. S. 164.

<sup>459</sup> Das äußert sich beispielsweise darin, dass sie als junge Arbeiterin auf die Frage nach ihrer Herkunft antwortet: „From the north pole, we are eskimos, our sledges are outside.“ (B 41)

Bühne mithilfe von Requisiten inszeniert (,enactment‘). Dabei implizieren ihre Texte immer mehr oder weniger subtile politische Stellungnahmen, die diskursiven Charakter haben (,commitment‘).<sup>460</sup> In der *Brücke vom goldenen Horn* ist es ein distanzierter Blick auf die 68er-Bewegung, der die Protagonistin auf deutscher und türkischer Seite angehört. In *Seltsame Sterne starren zur Erde* ist es die links-alternative Szene, deren Lebensstil mit einem Augenzwinkern beschrieben wird, im Gegensatz zur Theaterwelt, deren Beschreibung stets ein bewundernder Ton anhaftet. In der *Karamanserei* sind es die geschichtlichen Ereignisse um den türkischen Befreiungskampf und nach der Republikgründung, die die Protagonistin aus Erzählungen ihres Großvaters und eines Onkels erfährt. Dabei erzählen diese beiden nicht nur, sie inszenieren das Erzählte auch. Insbesondere Mehmet Ali Bey veranstaltet zur Darlegung seiner Gedanken eine regelrechte Performance. Die Verfahren des ,emplotment‘, ,enactment‘ und ,commitment‘ sollen in diesem Kapitel als Strukturelemente dienen, wenn es um die Gewährleistung der Integrität durch Geschichte in der *Karamanserei* geht.

Bevor jedoch auf das ,emplotment‘ und ,enactment‘ geschichtlicher Ereignisse in der *Karamanserei* (auch Integritätsverletzungen werden in diesen thematisiert) eingegangen wird – die Ebene des ,commitment‘ wird in einem eigenen Abschnitt zu den Aussagen des Textes über deutsches imperialistisches Interesse am Orient in den Blick genommen – soll zunächst die Rolle der Theaterarbeit für die Integrität der Protagonistin in Bezug auf die gesamte Trilogie dargestellt werden. In Abschnitt 5.2 soll der Zusammenhang von Sprache und Integrität beleuchtet werden.

## 5.1 Gewährleistung der Integrität durch Theater

Ich werde nie aufgeben. Ich werde wie Molière spielen, inszenieren, schreiben. (S 131)

Ihre erste Begegnung mit der Produktionsseite des Theaters hat die Protagonistin der *Karamanserei*, als in ihrer Schule ein Theaterstück inszeniert und ihr eine Rolle in Molières *Der eingebildete Kranke* angeboten wird. Kurz nach dieser ersten Theatererfahrung zählt sie sich zum Kollektiv der Schauspieler: „Wir Schauspieler gingen in einen Laden, er [ein Mitspieler; Y.D.] bestellte uns allen Toast, deswegen liebte ich Molière.“ [Meine Hervorhebung; Y.D.] (K 269)

---

<sup>460</sup> Die Begriffe ,emplotment‘, ,enactment‘ und ,commitment‘ übernehme ich zur Beschreibung des Özdamar’schen Erzählverfahrens von Horst Turk. Vgl. Turk: *Philologische Grenzgänge*. S. 140-157.

Die Schauspielerei bringt ihr nicht nur kostenlosen Toast, sondern auch die Gunst der reichen Mädchen in ihrer Schule ein (sie wird in deren „Mädchengruppe“ (K 269) aufgenommen) – bald hat sie ihre erste Anstellung am Staatstheater von Bursa und kann ihre Eltern finanziell unterstützen. Die Theaterwelt fasziniert sie. Die Gerüche der staubigen Stühle und der Äther, mit dem eine ohnmächtige Schauspielerin wieder zu Bewusstsein geholt wird, sind für sie typische Zeichen der Theaterwelt und sie beschließt zum Kreis der „richtige[n] Schauspieler“ (K 273) aufzusteigen:

Ich liebte diesen Geruch, man sagte, es sei Äther. Ich liebte es, und als ich in der Nacht wieder über die heilige Brücke nach Hause lief, schwor ich mir, dass ich später in meinem Leben Schauspielerin werde. (K 273)

Von diesem Tag an schließt die Protagonistin auch Molière in ihre Totengebeite mit ein.<sup>461</sup> Dieser erste Identitätswurf reift zu einem Lebensprojekt, das in Form einer Lebensbiographie der Protagonistin der Trilogie erzählt wird.<sup>462</sup> Dass es der Wunsch ist, Schauspielerin zu werden, der sie zu dem Entschluss bringt, als Arbeiterin nach Deutschland zu gehen, erfährt man erst im zweiten Teil der Trilogie. Die *Karawanserei* endet, als sich die Protagonistin im Zug nach Deutschland befindet. Im Folgeband, der *Brücke vom Goldenen Horn*, setzt die Handlung in Berlin an, aber bereits auf der zweiten Seite erfährt der Leser in einer Rückblende mehr über die Motivation der Protagonistin nach Deutschland zu reisen und vom Widerstand ihrer Eltern.

Als die Protagonistin wegen ihrer Arbeit am Jugendtheater nicht mehr die erforderlichen schulischen Leistungen erbringt, bekommt sie nur noch „Applaus am Theater“ (B 12), aber nicht zu Hause von ihrer Mutter:

»Kann jetzt Shakespeare oder Molière dir helfen? Theater hat dein Leben verbrannt.«

»Theater ist mein Leben, wie kann mein Leben sich selbst verbrennen? Jerry Lewis hat auch kein Abitur gemacht, aber du liebst ihn, Mutter. Auch Harold Pinter hat für das Theater die Schule verlassen.«

»Die heißen aber Jerry Lewis und Harold Pinter.«

»Ich werde in die Schauspielschule gehen.« (B 13)

---

<sup>461</sup> Von ihrer Großmutter hat die Protagonistin die Angewohnheit übernommen, vor dem zu Bett gehen für die Toten zu beten. Da sie dabei wirklich alle Toten, die ihr einfallen, einschließt, haben die Aufzählungen, die sich teilweise über zwei Druckseiten erstrecken einen komischen Effekt. (Vgl. K 320-322)

<sup>462</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. Kapitel 3.7 dieser Arbeit.



Als ihre Mutter sie anfleht, Abitur zu machen und ihr nahe legt, Anwältin zu werden („Anwälte sind wie Schauspieler, aber sie verhungern nicht, was meinst du?“ (B 13)), antwortet die Protagonistin mit türkischem Shakespeare: „Adi olmayan cinsten bir ruhum.“ (Ich bin ein Geist nicht von gemeinem Stande.)<sup>463</sup> (B 13) Auf die Frage des Vaters, warum die Tochter die Eltern „zu harten Reden“ zwingt, weiß auch Shakespeare Antwort:

»Ich werd' erstaunt euch Antwort geben.  
Die schöne Helene verriet mir ihren Plan,  
Aus diesem Wald zu flüchten.« (B 14)

Als die Protagonistin in den Zeitungen liest, dass Deutschland weitere türkische Arbeitnehmer sucht, fasst sie den Entschluss nach Deutschland zu gehen: „Ich dachte, ich werde nach Deutschland gehen, ein Jahr arbeiten, dann werde ich die Schauspielschule besuchen.“ (B 14)

Der Wunsch, Schauspielerin zu werden, ist so stark, dass sie mit 18 Jahren ohne Schulabschluss nach Deutschland geht, um Geld zu verdienen, sich ihrer Familie gegenüber vollkommen autonom verhält und für ihre weitere Autonomie die finanzielle Unabhängigkeit (ökonomische Integrität) anstrebt. Im Theater bekommt sie Applaus. Das ist die Anerkennung, die ihr am Wichtigsten ist. Ihre persönliche Integrität zieht sie somit hauptsächlich aus der Theaterarbeit. Die Anerkennung für ihre Leistungen am Theater, die ihre Eltern ihr verwehren bzw. den Schulleistungen gegenüber weniger wert schätzen, erhält sie von der großen internationalen ‚Theaterfamilie‘. Andere Teilidentitäten werden dem Bereich Theater untergeordnet. Mit Snow könnte die Strategie der Protagonistin als „identity extension“ bezeichnet werden.<sup>464</sup> Die Migrationserfahrung wird nicht als problematisch dargestellt, weil die Theaterarbeit (als das Hauptlebensziel) die Mehrfachzugehörigkeiten zu kulturellen und nationalen Kollektiven in dem Sinn organisiert, dass diese im Lebensentwurf der Protagonistin kaum Relevanz haben.

Zufällig ist auch der Heimleiter in dem „Wonaym“ (B 16), in dem die Protagonistin in Berlin wohnt, ein Schauspieler:

Er ging tagsüber zu einem deutschen Theater, um sich Proben anzugucken, das Theater hieß »Berliner Ensemble«.  
Wenn er mit seiner Frau redete, sagte er »Brecht. . . Weill. . .  
Helene Weigel. . . Die Helene hat mir heute gesagt. . Ich habe Helene gesagt . . . «. Wenn ich in der Nacht im Bett

---

<sup>463</sup> Dabei handelt es sich um ein Zitat aus Shakespeares *Sommernachtstraum*.

<sup>464</sup> Vgl. Kapitel 3.7 dieser Arbeit.

lag und an meine Mutter dachte, dachte ich auch an die Helene, ich übte ihren Namen: Helene Weigel.“ (B 35)

Wenn in der *Brücke* auch Stationen der Schauspielausbildung wiedergegeben werden, so ist das eigentliche ‚Theaterbuch‘ *Seltsame Sterne starren zur Erde*. Hier wird das Theater zum zentralen Handlungsort. Der Roman spielt 1976/77 zu Özdamars Zeit an der Ostberliner Volksbühne. Der Text ist durchzogen mit Notizen und Zeichnungen, die Özdamar zu dieser Zeit angefertigt hat – was die Ebenen der Autor- und Erzählfigur verwischt – und teilweise in Tagebuchform geschrieben. Diese Form wählt die Erzählerin nachdem sie Benno Besson persönlich kennen lernt und damit ein Traum in Erfüllung geht.<sup>465</sup>

Der Roman schließt an die *Brücke* an und beschreibt Özdamars zweiten Lebensabschnitt in Deutschland. Das Theater und Theaterleute bewundert die Protagonistin. Mit ihnen identifiziert sie sich und nimmt dabei auch Identifikationssymbole in Kauf, die ihr körperliches Wohlbefinden stören:<sup>466</sup>

Auf dem Eis lag eine DDR-Zigaretenschachtel der Marke CABINET. Diese Marke rauchte auch ich, ich kriegte immer Kopfweh davon, aber ich rauchte sie weiter, weil viele Schauspieler an der Volksbühne diese Marke rauchten. So hatten wir die gleichen Kopfschmerzen. (S 20)

Als die Protagonistin sich erneut auf den Weg nach Deutschland macht,<sup>467</sup> um bei Benno Besson zu hospitieren, liest sie auf der Fahrt in einem Buch über den Regisseur. Immer, wenn sie beginnt, an ihren Ex-Mann zu denken, vertieft

---

<sup>465</sup> Vgl.: „Auf dem Korridor sah ich Benno Besson. Er gab mir die Hand, in der anderen hielt er eine Schachtel Gauloises. Als er ging, sah ich ihm nach, als ob ich in einem Traum wäre, der Traum, den ich in der Türkei gehabt hatte.

Diesen Traum wollte ich aufschreiben und begann in den Nächten, ein Tagebuch zu führen.“ (S 84)

<sup>466</sup> Die Bedeutung, die Zigarettenmarken als Identifikationssymbol zukommt, wird an mehreren Stellen angeführt. So wird die Protagonistin in ihre Westberliner Wohngemeinschaft aufgrund ihrer präferierten Zigarettenmarke aufgenommen. Vgl.: „Von mir aus kannst du sofort hier wohnen, aber nicht, weil du abgewaschen hast, sondern weil du Gauloise ohne Filter rauchst.“ (S 53) Nachdem sie Besson nach Paris gefolgt ist, schaut sie beim Abendessen „dauernd auf die blaue Schachtel Gauloise“ (S 245), als ob diese Zigarettenmarke das schicksalhafte Element darstellt, das Besson und sie verbindet. Schon bei einer ihrer ersten Begegnungen mit Besson hatte sie festgestellt: „Besson rauchte Gauloise ohne Filter, wie ich.“ (S 40) Für theoretische Implikationen der Objektidentifikation vergleiche auch Kapitel 6.

<sup>467</sup> Nach dem Sprachaufenthalt fährt die Protagonistin erneut nach Berlin, arbeitet zunächst bei Siemens, schlägt sich dann mit Gelegenheitsjobs durch und besucht eine Schauspielschule, bis sie wegen einer (wie sie später erfährt vom Vater vorgetäuschten) Krankheit ihrer Mutter zurück in die Türkei fährt, und die Schauspielschule dort besucht. In beiden Ländern lebt sie mit Aktivisten der 68er-Bewegung zusammen.

sie sich schnell in das Buch (S 31). Den DDR-Grenzbeamten im Zug erklärt sie: „Ich liebe Brecht.“ (S 31) Und in Westberlin angekommen, überquert sie sofort die Grenze nach Ostberlin, um zur Volksbühne zu gehen. An der Grenze nennt sie ihren Einreisegrund: „Ich gehe zu Besson.“ (S 33) Mit einem Empfehlungsschreiben stellt sie sich Benno Besson vor und erhält eine Zusage über eine Hospitanz in einem Heiner-Müller-Stück.

Als ich zum Grenzübergang Friedrichstraße zurückging, wurde mir leichter und leichter, meine Arme waren Flügel geworden, ich war ein Vogel, der über Ostberlin fliegen würde, der sich alle Straßen, über die Brecht und Besson je gelaufen sind, anschauen und vor Freude lachen wird. Kikeriki, kikeriki. (S 34)

In Verbindung mit dem Theater hält dieses Glücksgefühl an und wird durch besondere Ereignisse noch gesteigert. Zu diesen gehören die anerkennenden Äußerungen ihrer Kollegen, ihre Rolle in den *Bauern* von Heiner Müller und zuletzt das Angebot einer Assistentenstelle bei Benno Besson. Als sie Bessons erste Assistentin wird, schreibt sie: „Mein Traum ist jetzt Wahrheit geworden.“ (S 180). Als ihre Mitbewohnerin Gabi Gysi und deren Vater über die Politik der DDR diskutieren und Gabi eine kritische Haltung einnimmt, wirft die Protagonistin ihr entgegen: „Aber ich bin hier am Theater glücklich geworden.“ (S 182) Zwar hat die politische Lage in der Türkei sie aus dem Land getrieben, doch politische Probleme der DDR fallen ihr nicht ins Auge. Im Vordergrund steht ihre Zufriedenheit mit der Theaterarbeit. Diese findet auch Ausdruck, wenn der Schauspieler Ekkehard Schall, Brechts Schwiegersohn, sie im Publikum anspricht und sie daraufhin „vor guter Laune“ fast „platzt“ (S 115).<sup>468</sup> Die Anerkennung ihrer Kollegen ist ihr sehr wichtig. An dieser wächst sie: „Jeden Tag Probe, der Respekt meiner Kollegen hat mich verändert, ich werde mutiger, meine Kollegen begrüßen mich mit: »Guten Tag, Schönheit des Südens«“<sup>469</sup> (S 104) Auch, dass sie Besson assistiert und sich von ihm gebraucht

---

<sup>468</sup> Vgl. auch: „Besson wird Die heilige Johanna der Schlachthöfe inszenieren. Ich werde wieder seine Assistentin. Vor Freude habe ich die Alte von nebenan auf meinen Rücken geladen und bin mit ihr in der Wohnung herumgegangen.“ (S 232)

<sup>469</sup> Oft wird die Anerkennung der Schönheit der Protagonistin thematisiert. Vgl. auch: „Ich gefalle Heiner Müller. Wie Besson flirtet er mit mir, ganz offen, er bleibt stehen, sieht mich an. Seine kleinen grauen Augen, seine klugen, wie verrückt klugen und beobachtenden Augen.“ (S 118). Die Implikationen, die das in Bezug auf die Protagonistin in ihrer Rolle als Frau, insbesondere als ‚exotische‘ Frau hat, sind durchaus kritisch zu betrachten. Für die Protagonistin allerdings scheint jede Art der Anerkennung, die von der ‚Theaterfamilie‘ ausgeht, positiv konnotiert zu sein.

fühlt, verstärkt dieses Gefühl der vollkommenen Anerkennung und Akzeptanz im Theatermilieu.<sup>470</sup>

Das Theater ist für die Protagonistin zentrale Anlaufstelle, ihr Zuhause, wenn man so will. Wenn sie aufgrund ihrer Wohnsituation nicht weiß, wo sie die Nacht verbringen soll, geht sie zum Theater und schläft dort sogar einige Nächte in einem Liegestuhl in der Theatersauna.

Der Faszination für das Theater liegt eine Faszination für Brecht zugrunde. Deswegen wiegen die lobenden Worte von Matthias Langhoff besonders stark:

»Brecht hätte gerne eine Mitarbeiterin wie dich gehabt. Ich werde mit der Verwaltung reden, du musst offiziell einen Vertrag als Mitarbeiterin bekommen.« Mein Herz klopfte. Ich ging hoch zum Gymnastikraum und trainierte eine Stunde. (S 151)

In ihren Gedanken spricht die Protagonistin mit Brecht direkt und vertraut ihm an: „Brecht, als du starbst, war ich 10 Jahre alt. Ich habe von dir geträumt, vor ein paar Wochen.“ (S 115) In diesem Traum wird sie zunächst von türkischen Faschisten bedroht, befindet sich dann aber in einem langen Raum, in dem Brecht in einem Bett liegt. Zu Helene Weigel, die auf einem Stuhl am Bett sitzt, sagt sie: „Ich möchte mit Brecht reden.“ (S 115) Als diese antwortet, Brecht sei tot, kann sie Helene Weigel davon überzeugen, dass Brecht nur schläft. Daraufhin rüttelt Weigel ihn wach. Brecht beschützt sie also vor den Faschisten und lebt in der Theaterarbeit weiter fort. Er ist für die Protagonistin lebenswichtig. Deswegen ist es für sie elementar, dass sie die Theaterarbeit fortsetzen kann:

Ich habe Angst, in die Türkei zurückgehen zu müssen. Wenn ich nicht am Theater arbeiten kann, ist es aus mit mir. Wenn ich in Istanbul am Theater arbeiten könnte, würde ich zurückgehen. (S 124)

In Deutschland zu leben, wird zu einem „Beruf“ für die Protagonistin: „Bald wird Hamlet vorbei sein. Was mache ich dann? [...] In Deutschland zu leben, ist ein Beruf.“ (S 213) Trotz der Einsamkeit, die sie manchmal empfindet und in der sie sich immer wieder vergegenwärtigen muss, warum sie in Ostberlin ist (vgl. S 186), ist ihr Beruf, das Theater, ihr wichtiger als ein Mann in ihrem Leben:

---

<sup>470</sup> Vgl.: „Ich helfe Benno Besson. Mir geht es gut. Mir geht es sehr gut. Er braucht mich.“ (S 195)

Die Arbeit ist immer da, bei einem Mann kannst du in der Nacht vorbeigehen und wieder weggehen. Ich bin stark wie Eisen. Ich werde mir heute abend Bessons Der gute Mensch von Sezuan zum zwölften Mal anschauen. Ich muß alle Bilder auswendig lernen. (S 121)<sup>471</sup>

Im Umgang mit Männern verschreibt sie sich selbst „Gefühlstraining“ und nimmt sich, wie so oft, Brecht zum Vorbild:

Brecht hatte auch viele Geliebte, aber die Arbeit hat er nie aufgegeben. Wer weiß, wie viel Gefühlstraining er gemacht hat. Vielleicht war alles Material für seine Stücke und Bücher. Er hat einfach die Verhaltensweisen der Geliebten und seine eigenen Widersprüche beobachtet. Er hat sich nicht hergegeben. (S 131f.)

Obwohl sie sich nicht Männern, sondern „dem Theater schön [...] zeigen“ will (S 125), spielen Liebe und Sexualität eine große Rolle im Werk Özdamars – teilweise auch in Verbindung mit ihrer Theaterarbeit. So beschließt sie ihre Jungfräulichkeit, ihren „Diamanten“ (B 54), zu verlieren, nicht weil sie verliebt oder neugierig ist, sondern weil sie gelernt hat, dass sie sich von diesem befreien müsse, um eine gute Schauspielerin werden zu können. Scheinbar nur um diesen „Diamanten“ zu verlieren, geht sie, nach ihren ersten Erfahrungen als Arbeiterin, erneut nach Deutschland; diesmal belegt sie einen Sprachkurs am Goethe-Institut:

Ich wollte Deutsch lernen und mich dann in Deutschland von meinem Diamanten befreien, um eine gute Schauspielerin zu werden. Hier müßte ich jeden Abend nach Hause und in die Augen meiner Eltern schauen. In Deutschland nicht. (B 108)

Der Verlust des „Diamanten“ wird zum Integritätsstandard, der den endgültigen Eintritt in die Theaterwelt bedeutet. Gleichzeitig kann es zu einem Bruch mit den Eltern kommen, denn in deren, an traditionellen Rollenbildern orientierter, Weltsicht gilt gerade die Jungfräulichkeit ihrer unverheirateten Tochter als Integritätsstandard. Indem die Protagonistin es vermeidet, ihren Eltern „in die Augen“ zu sehen, verschweigt sie ihnen Aspekte ihres Lebensentwurfs und fügt sich somit nicht der von Krappmann geforderten Transparenz in Bezug

---

<sup>471</sup> Vgl. auch: „Alle Männer am Theater sind verheiratet, schade. Ich möchte aber am Theater mit niemandem ein Verhältnis anfangen, es würde meiner Arbeit schaden. Ich sage mir »Vorsicht!«“ (S 90)

auf die eigene Identität.<sup>472</sup> Negative Auswirkungen hat das jedoch entgegen Krappmanns Behauptung weder auf ihre Identität, noch auf ihre Integrität. Eine Schwangerschaft passt ihrer Auffassung nach ebenfalls nicht in das Bild einer Schauspielerin: „eine Schauspielerin durfte niemals schwanger sein.“ (B 169)

Im November 1977 bietet Besson ihr eine Zusammenarbeit in Paris an. Er wird den *Kankasischen Kreidekreis* inszenieren, bei dem er selbst Brecht assistiert hatte.<sup>473</sup> Die Protagonistin verdient sich mit Gelegenheitsjobs das Geld für die Reise nach Frankreich. Vor ihrer Abreise besucht sie ihren Freund Steve in Kopenhagen.

28. Dezember 1977 [...]

Er [Steve. Y.D.] träumt davon, mich zu heiraten und mit mir ein Jahr lang durch Amerika zu reisen.

29. Dezember 1977

Ich werde Besson treu bleiben. (S 244f.)

Als ob sie mit Besson eine intime sexuelle Beziehung verbinden würde, spricht sie in Bezug auf ihn von Treue. Wieder entscheidet sie sich für das Theater und gegen einen Mann. Insofern dient das Theater im Leben der Protagonistin in gewisser Weise als Organisationsfaktor unterschiedlicher Teilidentitäten, von denen sich eine auch in dem Wunsch nach Zweisamkeit ausdrücken kann. Auch wenn das Leben der Protagonistin bunt und erlebnisreich verläuft, orientiert sich der Handlungsverlauf an der Theaterleidenschaft. In Özdamars Triologie, insbesondere in der *Karawanserei* spiegelt sich zwar eine äußerst heterogene Welt, was die einschlägige Fachliteratur in ihrem Urteil über die Viestimmigkeit<sup>474</sup> und Hybridität der im Roman dargestellten Welt und der Protagonistin bestätigt.<sup>475</sup> Ohne Orientierungskompetenz lässt sich dieses Leben dennoch nicht bewältigen. Die Identifizierung mit dem Theater ist eine von vielen anderen Möglichkeiten, die der Protagonistin zur Wahl standen. Eine Entscheidung im Sinne einer Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, dem Theater-

---

<sup>472</sup> Vgl. S. 50 dieser Arbeit.

<sup>473</sup> Vgl.: „Ich war bei diesem Stück Assistent von Brecht in Berlin. Du musst mich von den Bildern, die ich von Brechts Inszenierung habe, entführen. Du musst hier mein Schatten werden und verhindern, dass ich zu den alten Bildern zurückkehre.“ (S 247)

<sup>474</sup> Vgl.: „With ist multitude of interwoven characters and stories from different cultural spheres, the novel reflects the complexity of Turkish society and suggests the notion of culture and ist history as an uneven, incomplete production of meanings.“ Margrit Frölich: *Reinventions of Turkey*. S. 61.

<sup>475</sup> Vgl. dazu Kader Konuk: *Das Leben ist eine Karawanserei. Heim-at bei Emine Seygi Özdamar*. In: Gisela Ecker (Hg.): *Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?*. München: Fink, 1997. S. 143-158. S. 157.

kollektiv, ist jedoch gefallen. Insofern reicht das bloße Feststellen von Hybridität nicht vollständig aus, um Özdamars Schaffen zu beschreiben. Die Protagonistin ist, ebenso wie die Figuren in den anderen in dieser Arbeit untersuchten Texten, um die Herstellung bzw. Gewinnung ihrer Integrität bemüht. Wie diese auch durch Sprache gewährleistet wird, ist Thema des nächsten Abschnitts.

## 5.2 Gewährleistung der Integrität durch Sprache

In Özdamars Werken spielt Sprache eine wichtige Rolle. Das oft beachtete hybride Sprachgemisch, das sowohl viel Lob als auch vereinzelt Kritik geerntet hat,<sup>476</sup> ist charakteristisch für die Werke Özdamars, nimmt allerdings in *Die Brücke vom Goldenen Horn* und in *Seltsame Sterne starren zur Erde* weniger Raum ein. Die *Karawanserei* ist in deutscher Sprache verfasst, aber so stark von Elementen der türkischen Sprache durchdrungen, dass ein Sprachengemisch entstanden ist, in dem sich keine klaren Grenzen ziehen lassen. Göktürk spricht von einem „oszillierende[n] Spiel zwischen den Sprachen“ und von einer eigenwillige[n] Verdeutschung türkischer Redewendungen“.<sup>477</sup> Dabei steht vor allem die türkische Alltagssprache mit ihren Redewendungen, Sprichwörtern, Floskeln und Bildern im Mittelpunkt, aber auch deren Spannung zum Hochtürkischen. In der hybriden Sprache der Erzählerin manifestiert sich nicht nur eine Synthese ihrer türkischen und deutschen Teilidentitäten, sondern auch eine Synthese ihrer türkischen Teilidentitäten und – wenn man der Sprachmischung genauer auf den Grund geht – geradezu eine literarisch-fiktionale Restitution des Mediums, das die persönliche Integrität wie die Integrität des Kollektivs nicht allein, wohl aber zu einem hohen Anteil zu gewährleisten hat,

---

<sup>476</sup> Juan Goytisolo würdigt insbesondere ihre Hybridität. Vgl.: „Written in her adoptive language – though shot through with Turkish phrases, proverbs, greetings and exclamations – her novel gallops astride both cultures. Unlike other writers who have settled in Europe, she doesn’t package Turkey in German for Germans from a facile and picturesque „orientalist“ perspective; via her own hybrid and complex language, she relates the vicissitudes of modern Turkey [...]“. Juan Goytisolo: In: Times Literary Supplement („International Books of the Year“). 2.12.1994. Für Marcel Reich-Ranicki hingegen handelt es sich bei Özdamars Sprache lediglich um Übersetzungen, durch die für den deutschen Leser ein „exotischer Reiz“ entstehe. In der Besprechung des Romans *Die Brücke vom Goldenen Horn* im *Literarischen Quartett* zieht er einen Vergleich zwischen Arthur Koestler und Özdamar: „Arthur Koestler hat in seiner Autobiographie mal geschrieben als er nach Deutschland kam [...] waren die Verlagslektoren hingerissen: ‚Was für fabelhafte Bilder!‘ Der sagt: ‚Das waren wörtliche Übersetzungen aus dem Ungarischen. Was ich da übersetzt habe in ungarischen Bildern schien den Deutschen fabelhaft.‘ Es hat einen exotischen Reiz, diese Sprache.“ Das *Literarische Quartett* wurde am 06.06.1998 im ZDF ausgestrahlt.

<sup>477</sup> Deniz Göktürk: *Multikulturelle Zungenbrecher*. S. 79.

ohne selbst in dem dafür erforderlichen Ausmaß integer zu sein. Die Erzählerin gewährleistet ihre persönliche Integrität und bis zu einem gewissen Grad auch die Integrität des Kollektivs durch eine Synthese der Sprachen, deren Effektivität auf der Ebene des ‚plots‘ an der Handlungsfähigkeit der Protagonistin abzulesen ist. Im Folgenden soll detaillierter darauf eingegangen werden, in welcher Beziehung Sprache und Integrität zueinander stehen.<sup>478</sup>

Da ist zum einen die Diskrepanz zwischen der Schrift und der Sprache mit einem deutlichen Akzent auf der Körperlichkeit der Sprache sowie zum anderen die ausufernde Bildhaftigkeit: Dies gilt nicht nur für das Verhältnis zum Deutschen, sondern auch für das Verhältnis zum Türkischen. So etwa im Blick auf die ‚Buchstabenbilder‘ der Großmutter (vgl. K 17) oder auch, wenn in Bezug auf sie wie in Bezug auf die Protagonistin durchaus ambivalent von einer ‚Zungenhure‘ (K 257) oder ‚Mundhure‘<sup>479</sup> (K 117) die Rede ist. Es geht, rigoros gedacht, um ‚Lügen‘, genauer hingesehen jedoch um favorisierte Potenz der Sprache, die ‚Wahrheit‘ realitäts- und situationsnah in Bildern und erfundenen Geschichten auszudrücken, die im deutschen Original nicht zuletzt den Eindruck des Orientalischen zu verantworten haben. Neben Sprachneuschöpfungen (‚Läusehafen‘ (K 15), ‚Polizistnachbar‘ (219)) und Metaphern (‚Öleimerkrieg‘ (K 39)) sowie Onomatopoesien (‚tip tip tip‘ (K 76)) sind Übersetzungen türkischer idiomatischer Ausdrücke charakteristisch für den Sprachgebrauch in der Karawanserei. Feridun Zaimoğlu bezeichnet diese Art der Übersetzung als ‚Folklore-Falle‘. Damit die Sprache der Protokolle seiner mit jungen Migranten geführten Interviews nicht als ‚blumige Orientalsprache‘ missverstanden werde, habe er auf wörtliche Übersetzungen verzichtet.<sup>480</sup> Özdamar hingegen übersetzt den Kosenamen, mit dem sie ihr Vater anspricht, wörtlich ins Deutsche: ‚[...] bete für mich, meine Olivenaugige‘ (K 77). Ebenso wird der Name ‚Seher‘ nicht als solcher, sondern in seiner sinn-gemäßen bildhaften Prägung mit ‚die sehr frühe Morgenzeit‘ (K 219) wiedergegeben. Özdamar spielt aber auch mit Möglichkeiten der deutschen Sprache, ohne dass sich diese aus dem Türkischen herleiten lassen, so z.B. wenn Öl

---

<sup>478</sup> Für allgemeine Aspekte des Sprachgebrauchs in der *Karwanserei* und im Erzählband *Mutterzunge* siehe u.a.: Kader Konuk: *Identitäten im Prozeß. Literatur von Autorinnen aus und in der Türkei in deutscher, englischer und türkischer Sprache*. Essen: Verlag Die blaue Eule, 2001 und Azade Seyhan: *Lost in Translation*.

<sup>479</sup> Der Ausdruck ‚Mundhure‘ hat keine feste Bedeutungszuschreibung. Obwohl der Ausdruck und auch die genannte Erklärung: ‚[...] die mit der Zunge Hure ist‘ (K 117) eine sexuelle Konnotation haben, ist in diesem Kontext vordergründig gemeint, dass die Protagonistin eine rege Phantasie hat und sich allerlei Lügen ausdenken kann. ‚Es gibt sieben Arten der Hurerei in dieser Welt‘, erklärt die Mutter. Man ist nicht zwingend eine ‚Hure‘ im herkömmlichen Sinn, wenn man eine von diesen sieben Arten ausführt.

<sup>480</sup> Vgl. Zaimoğlu: *Kanak Sprak*. S. 14.



„redet“ (K 55) Deswegen wäre es ungerechtfertigt, die Sprache Özdamars auf bloße Übersetzung zu reduzieren. Man würde dadurch die literarische Qualität verfehlen, die in einer gesteigerten Durchlässigkeit von Sprachen und Lebensformen füreinander besteht. Die Autorin übersetzt nicht nur, sie spielt gezielt mit den Potenzen der Sprachen und hier insbesondere auch der türkischen Sprache. Ebenso wie es Bilder gibt, die zunächst durch Übersetzungen entstehen, gibt es auch Bilder im Text, die für das Türkische ebenfalls als ‚kühne‘ Metaphern zu würdigen sind (z.B. wenn ein Mikrophon „Backpfeifen“ austeilt (vgl. K 104)), die aber in einem Horizont gewissermaßen tragender idiomatischer Wendungen stehen.

Wie ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass die Sprache in der Karawanserei durchaus als Gewährleistungsinstanz für die persönliche und die kollektive Integrität fungiert? Wie ist sie beschaffen, wie erbringt sie diese Leistung und wie ist demgemäß die Integrität beschaffen? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Sprache überhaupt diese Leistung erbringt, was an den Stellen deutlich wird, in denen geschwiegen wird. Schweigen ist mehrfach die Reaktion auf eine Integritätsverletzung durch Familienmitglieder, die durch eine Versöhnung wieder aufgehoben werden kann. Wenn innerhalb der Familie nicht gesprochen wird, dann handelt es sich um eine Krise. Gesprochen wird also, um die Integrität zu wahren, nach Scheherezades Beispiel – um ein Bild zu beanspruchen, das in Bezug auf Özdamar bereits überstrapaziert wurde.<sup>481</sup> Bei einem fremden oder selbstverschuldeten Eingriff in die körperliche Integrität kann die Integritätsverletzung nur durch Sprache wieder aufgehoben bzw. die Aufhebung besiegelt werden. Nachdem der Vater die Protagonistin geschlagen, also ihre körperliche Integrität verletzt hat, verliert sie beispielsweise ihre Stimme (vgl. K 84). Erst im Moment der ‚Versöhnung‘, in gewisser Weise also der ‚restitutio in integrum‘<sup>482</sup> gewinnt sie ihre Stimme zurück (vgl. K 86). Ähnlich verhält es sich, als die Mutter einen Selbstmordversuch unternimmt und damit ihre eigene körperliche Integrität verletzt: „Großmutter, Mutter, Vater waren in dem Zimmer, in dem das moderne Sofa und die Sessel standen. Mutter stand in der Mitte des Zimmers und sagte nichts.“ (K 234) Sobald die Mutter sich mit dem Vater und Initiator des Selbstmordversuches ausgesöhnt hat, findet sie ihre bildhafte Sprache wieder: „Euer Vater ist wie ein Kind, wenn man sein Innen nach außen drehen könnte, würde man da ein fließendes klares Wasser sehen.“ (K 236) Solche Sprichwörter machen einen großen Teil des Sprachgebrauchs aus, besonders in den Diskussionen zwi-

<sup>481</sup> Vgl. z.B. Angela Bachmann: *Scheherezades Schwester. Emine Sevgi Özdamar faszinierte ihre Zuhörer*. In: Augsburg Allgemeine Zeitung, 2.2.1992.

<sup>482</sup> Vgl. dazu S. 81 dieser Arbeit.

schen Großmutter und Vater, bei denen es darum geht, die eigene Autorität, weniger im Rekurs auf explizite Argumente als im Rekurs auf den Erfahrungsschatz eingelebter Lebensformen, durchzusetzen. Wilfried Buch beschreibt die Wirkung eines Sprichwortes, dem er eine „sprachmagische Energie“ zuschreibt, wie folgt:

Durch seine »schlagende Kürze« gewinnt das Sprichwort an Autorität, es wirkt im Gespräch apodiktisch, wie eine Tatsache, die selbstverständlich ist oder unmittelbar einleuchtet, also keines Beweises bedarf – und jede weitere Diskussion überflüssig zu machen scheint. [...] Die beste Gegenwehr [gegen ein Sprichwort; Y.D.] wäre ein konträres und mindestens ebenso „gutes“ Sprichwort.<sup>483</sup>

Als die Geschäfte des Vaters wegen anhaltender Regenfälle schlecht gehen, will er sich von „großen Männern“ (K 77) Geld leihen.

„Meine Großmutter sagte: »Mustafa, große Männer geben auch große Backpfeifen.«

Mustafa sagte: »Bei denen gibt es Geld wie Sand am Meer.«

Ayşe sagte: »Im Topf von Fremden kann man nicht kochen.«

Mustafa sagte: »Bevor das Feuer das Dach erreicht, muß ich Hilfe holen.«

Ayşe sagte: »Mit dem Seil der Reichen kann man nicht den Brunnen runterklettern.«

Mustafa sagte: »Wer ins Meer fällt und nicht schwimmen kann, muß die Schlange umarmen.«

Großmutter sagte: »Das Geld der Reichen macht die Zunge der Armen müde.« (K 77f.)<sup>484</sup>

Da Sprichwörter den Wissens- und Erfahrungsschatz eines Kollektivs fortschreiben, haben sie eine über die bloße Prägnanz hinausgehende Autorität. Sie konfrontieren das Gegenüber mit einer „wenig interpretationsbedürftigen

---

<sup>483</sup> Wilfried Buch zitiert in Metin Yurtbaşı: *Türkisches Sprichwörterlexikon*. Ankara, 1993. S. III. Ein ähnliches Phänomen beschreibt Mammeri in einem Gespräch mit Pierre Bourdieu über die mündliche Dichtung der Kabylei: „Es fand ein Austausch von Sprichwörtern, von Parabeln statt, die sich die Imusnawen [Weise, Dichter] gegenseitig wie Bälle zuwarfen, wobei ein jeder versuchte sich auszuzeichnen.“ Vgl. Pierre Bourdieu: *Dialog über die mündliche Dichtung der Kabylei. Ein Gespräch mit Mouloud Mammeri*. In: Luis Pinto (Hg.): *Streifzüge durch das literarische Feld* Konstanz: UVK Universitätsverlag, 1997. S. 344.

<sup>484</sup> Ein ähnliches Duell liefern sich Großmutter und Vater auch an anderer Stelle (vgl. K 106).

Manifestation der für diese Kultur relevanten kulturellen [...] Bedeutungen“.<sup>485</sup> Insofern enthalten Sprichwörter implizit die Integritätsstandards einer Gemeinschaft. Diesen nicht zu folgen, muss jedoch nicht zum Ausschluss aus der Gemeinschaft oder zum Verlust der Integrität führen. So kann der Vater trotz des ‚Sprichwörterduells‘ das Geld borgen.

Autorität beansprucht auf andere Weise aber auch das Hochtürkisch. Als die Erzählerin aus den Ferien im Heimatdorf der Mutter zurückkehrt, hat sie sich den anatolischen Dialekt angewöhnt, der, wie die Orientierung an Sprichwörtern, eng mit der Lebensform verknüpft ist. Diese Verknüpfung wird von der Erzählerin geradezu körperlich erfahren. Zum Abschied küsst sie ihrem Onkel die Hand „mit meinem Mund, in dem ich unter meiner Zunge den Dialekt dieser Stadt festgeklebt hatte, den fremden Lebensgang dieser Menschen“ (K 52). Als sie zurück in Istanbul ist, will sie ihre Mutter umarmen, aber sie kann es nicht: „Zwischen uns stand eine Mauer aus dem fremden Dialekt, den ich aus dieser anatolischen Stadt unter meiner Zunge mitgebracht hatte.“ Die Sprache tritt hier in Konkurrenz zur körperlichen Berührung. Sie wird, im Fall ihres dialektalen Gebrauchs, mit dem „Lebensgang der Menschen“ gleichgesetzt, ist gewissermaßen Schutz und Ausdruck der spezifischen Lebensweise.<sup>486</sup> Die Mutter hat Angst, dass dies zur Ausgrenzung ihrer Tochter in Istanbul führt und es zu einer Integritätsverletzung nicht der besagten Rede- und Lebensweise, wohl aber aufgrund der besagten Rede- und Lebensweise kommt. Im Medium der Sprache wird ein Konflikt zwischen ländlicher und städtischer Lebensweise, Provinz und Metropole, ausgetragen. Hochtürkisch gilt in Istanbul als Integritätsstandard, der die ‚Istanbuler‘ von den ‚eingewanderten‘ Anatoliern unterscheidet. Dies hat auch Implikationen für die schulische Sozialisation, womit eine bestimmte Integritätsvorstellung – Integrität in der Bedeutung von Reinheit, Sauberkeit und Unvermischtheit – ins Spiel kommt, zugleich aber – aus dem Standpunkt des Hochtürkischen betrachtet – durch die Wahl einer alltagssprachigen, konkretistischen, bildhaften oder idiomatischen Wendung im Vorbringen der Begründung auch wieder konterkariert wird. Die Mutter besteht darauf, dass ihre Tochter wieder „istanbultürkisch, sauberes Türkisch“ spricht: „Wenn du so anatolisch sprichst, werden alle zu dir Bauer sagen, verstehst du? [...] In der Schule werden sie dir das Leben wie einen engen Schuh anziehen.“<sup>487</sup> (K 53) Die Erzählerin fährt fort: das Wort „liebe Mut-

<sup>485</sup> Vgl. Michael Fleischer: *Die Semiotik des Spruches. Kulturelle Dimensionen moderner Sprüche*. Bochum: Brockmeyer, 1991. S. 9.

<sup>486</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*, S. 217. Vgl. dazu S. 85 dieser Arbeit.

<sup>487</sup> Bei Aksoy findet sich die Redewendung „iki ayağın bir pabuca sokmak“ (Beide Füße in einen Schuh zwingen). Wahrscheinlich spielt Özdamar auf diesen Ausdruck an, der im Sinne von ‚einem

ter“ auf Hochtürkisch (anneciğim) und im Dialekt (anacuğum) „fochten in der Mitte des Zimmers, wo die Spinnen in großer Ruhe an den Wänden ihre Häuser längerzogen.“ (K 53) Die Worte werden selbst zu Akteuren und sie leiden schließlich auch wie Akteure, wobei die stilistische Transformation ins Materielle, Körperliche, ihr Pendant in der ergriffenen Erziehungsmaßnahme hat. Die Mutter greift zu dem Mittel, für jedes Wort im „anatolischem Dialekt“ (K 54), Geld zu fordern. Dann heißt es: „So schnitten mir Istanbuler Messer mein Anacuğum rasch zu Anneciğim.“ (K 54) Wenn hier dem sozialen Kapital mit dem Entzug des ökonomischen Kapitals nachgeholfen wird, dann liegt, wie in den voraus gegangenen Partien, ein Widerspruch zwischen dem Ziel oder Zweck der Maßnahme und ihrer Umsetzung vor. Man gewinnt den Eindruck, dass der Text in letzter Instanz die Partei der konkreten Einbettung in die alltäglichen, körperlichen und materiellen Lebensweisen ergreift und geradezu auch das Medium der Integritätsgewährleistung, die Sprache, unter diese Maßgabe stellt.

Je nachdem, in welchem Raum sich die Protagonistin bewegt, ändern sich nicht nur die Dialekte, sondern auch die Sozioklekte und damit die sprachlichen Integritätsstandards. So wird die Protagonistin beispielsweise in der Schule in Istanbul aufgrund ihrer Herkunft aus dem anatolischen Malatya diskriminiert (vgl. K 37), während sie bei einem Umzug in die Kleinstadt Yenışehir als „Mädchen von Istanbul“ gilt (vgl. K 68). Dabei ist unter der Integrität nicht länger die ‚Reinheit‘ der Sprache zu verstehen, sondern die in dem jeweiligen Raum geforderte bzw. bewilligte und erbrachte Sprachverwendung. Der Akzent liegt auf der differenziellen Vielfalt der Lebensbedingungen und Lebensweisen wie ihres Integritätsschutzes – man könnte auch sagen: ihres Anspruchs auf Unverletzlichkeit – von Seiten der Sprache. Dies und die körperliche Wahrnehmung der Sprache selbst ist zu bedenken, wenn man sich über das Widerspiel von Hochtürkisch und Provinztürkisch, Alltagssprache und gehobener Sprache hinaus den Beständen überkommener und neu eröffneter Hybridität zuwendet. Auf Ebene der Ritualität können Gebete, religiöse Formeln und Reminiszenzen ihre Funktion erfüllen, auch wenn sie nicht verstanden werden, vor allem, wenn sie in einer fremden, nicht nur abgehobenen sakralen Sprache abgefasst sind. Sie stellen dann eine mehr dem Buchstaben als dem Sinn verpflichtete Legitimationsinstanz im Leben der Gemeinschaft und der Sprache dar und können im Sinn der „supplementary question“<sup>488</sup> aus

---

das Leben schwer machen“ verwendet wird. Vgl. Ömer Asim Aksoy: *Deyimler Sözlüğü. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Istanbul: Inkilap, 1997. S. 874.

<sup>488</sup> Bhabha: *The Location of Culture*. S. 155. Kader Konuk sieht in dieser Form der Nachahmung eine Mimikry im Sinne Bhabhas. Vgl. Konuk: *Identitäten im Prozeß*. S. 97ff. Zur „supplementary question“ speziell vgl. Kora Baumbach: *Verdrängte Kolonialgeschichte: Zu Uwe Timms Roman Morenga*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. S. 213-231.

dem Fundus einer verdrängten Vergangenheit aufgefasst werden. In diesem Sinn aktiviert Juan Goytisolo die arabischen Sprachbestände im Spanischen als Zeugen einer verdrängten Geschichte.<sup>489</sup> In diesem Sinn spricht sich die Protagonistin und Erzählerin für die arabischen Sprachbestände im Türkischen aus, obwohl eine Abwendung von der arabischen Schrift einer Vereinigung von Signifikant und Signifikat einer *restitutio in intergrum* der Sprache eher Rechnung getragen hat, denn die arabische Schrift war ohnehin oft dafür kritisiert worden, die türkische Sprache nicht angemessen wiedergeben zu können.<sup>490</sup> Die Erzählerin verhält sich durchaus ambivalent zum Rezitieren des Arabischen im Koranunterricht: „Ich wußte nicht, was diese Wörter sagten, vielleicht Großmutter Ayşe auch nicht.“ (K 55) Das ergibt sich aus der Diskrepanz zwischen der Sprache, in der gebetet und die Religion ausgeführt wird, und der Landessprache der Türkei. Viele Kinder werden wie die Erzählerin und ihr Bruder neben der Schule zum Koranunterricht geschickt. Dort lernen sie zwar die arabische Schrift zu lesen, aber nicht die arabische Sprache zu verstehen. Sie sind also nicht dazu fähig, die Gebete selbst zu übersetzen, sondern müssen auf die vorgegeben Übersetzungen vertrauen.

Ebenso wie Sprichwörter haben diese sakralen Reminiszenzen, die im Türkischen teilweise religiöse Konnotation haben, teilweise aber auch rein floskelhaft gebraucht werden, eine gewisse Autorität. Sie vermögen es beispielsweise, die Protagonistin in Paris nicht nur vor den Annäherungsversuchen eines Pförtners, sondern auch vor einem algerischen Studenten, der „Liebe machen“ (K 58) will, zu retten. Indem sie eine Floskel an die andere reiht, verwickelt sie den Studenten in ein rituelles Sprachspiel auf teilweise religiöser Ebene und veranlasst ihn somit, eine religiös und rituell geregelte Kommunikationsstufe mit höherer Verbindlichkeit zu beschreiten:

Ich sagte wieder: »Bismillâhirrahmanirrahim.« Er sagte auch: »Bismillâhirahmanirrahim, Moslem, yes, you too Moslem? Yes, you too Moslem, elhamdülilah, Allah allahü-

---

<sup>489</sup> Andrea Albrecht: *Im Zeichen der Dissidenz; Juan Goytisolos Rückforderung des Conde don Julián*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. S. 184-212. Vgl. auch Horst Turk: *Übersetzung ohne Kommentar. Kulturelle Schlüsselbegriffe und kontroverser Kulturbegriff am Beispiel von Goytisolos Reivindicación del Conde don Julián*. In: Fred Lönker (Hg.): *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung*. Berlin: Schmidt, 1992. S. 3-40. Zu Goytisolos Solidarisierung mit Özdamar vgl. Juan Goytisolo. In: *Times Literary Supplement*.

<sup>490</sup> Schriftreformen waren nicht erst seit Atatürk ein Thema. Damit die arabische Schrift in der Lage war das Türkische bzw. Osmanische optimal wiederzugeben (problematisch waren vor allem die fehlenden Zeichen für Vokale), wurden immer wieder neue Vorschläge diskutiert, wie die arabische Schrift dem Türkischen besser angepasst werden könnte. Vgl. dazu Wolfgang-E. Scharlipp: *Türkische Sprache Arabische Schrift. Ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation*. Budapest: Akademiai Kiado, 1995. S. 144-168.

ekber, selamünaleykum esselamünaley.« Wir redeten halb  
englisch, halb arabisch, bis die Freundin kam. (K 58)

Dass der Student durch diese Dialoge davon abgehalten wird, sein eigentliches Ziel zu verfolgen, zeigt, welche Integritätsgarantie Sprache bieten kann. Das Wort ‚Bismillâhirahmanirrahim‘ hat eine große Relevanz (K 58f.), weil es den Anfang nahezu aller Suren im Koran bildet. ‚Bismillâhirahmanirrahim‘ erscheint hier, genauso wie die zuvor genannten arabischen Ausdrücke, die im alltäglichen Türkisch verwendet werden, als universale Sprache der islamischen Religionsgemeinschaft. Erst nachdem durch dieses Wort ihre leibliche Integrität geschützt wird, schlägt die Erzählerin dessen Bedeutung nach: „Dann habe ich im Buch geguckt, was Bismillâhirahmanirrahim heißt: Im Namen Gottes, oder im Namen Allahs, der schützt und vergibt.“ (K 58) Die Protagonistin nutzt also sowohl das Arabische als Lingua franca der arabischsprachigen Welt, als auch das Arabische als liturgische Sprache der Muslime. Dass das Arabische als heilige Sprache gilt, führte allerdings auch zur Schriftreform, die sowohl in der *Karamanserei* als auch in der *Mutterzunge*<sup>491</sup> thematisiert wird. Die Erzählerin der *Mutterzunge* glaubt, dass sie ihre Muttersprache verloren habe. Dieser Verlust wird geradezu körperlich erfahren

Ich habe zu Atatürk-Todestagen schreiend Gedichte gelesen und geweint, aber er hätte die arabische Schrift nicht verbieten müssen. Dieses Verbot ist so, wie wenn die Hälfte von meinem Kopf abgeschnitten ist. Alle Namen von meiner Familie sind arabisch: Fatma, Mustafa, Ali Samra. (MZ 12)

Um die fehlende ‚Hälfte ihres Kopfes‘ wieder zu gewinnen, meint sie Arabisch lernen zu müssen. Wie bereits in der *Gefährlichen Verwandtschaft* erscheint der Großvater als Schlüssel zur ‚Integritätsrestitution‘: „Vielleicht erst zu Großvater zurück, dann kann ich den Weg zu meiner Mutter und Mutterzunge finden.“ (MZ 12)

Um ihre Integrität im Sinne von Vollständigkeit wiederherzustellen geht sie eine Liebesbeziehung mit ihrem Arabischlehrer Ibni Abdullah ein. Nur durch die körperliche Vereinigung scheint der Bruch, der durch die Einführung des

---

<sup>491</sup> Vgl. Emine Sevgi Özdamar: *Mutterzunge*. Berlin: Rotbuch, 1991. (Im Folgenden vor Zitatangaben abgekürzt als MZ.)

lateinischen Alphabets entstanden ist, wieder gut zu machen zu sein.<sup>492</sup> Begründet wird der Wunsch nach Aufhebung dieses Bruchs rein biographisch:

[...] mein Großvater konnte nur arabische Schrift, ich konnte nur lateinisches Alphabet, das heißt, wenn mein Großvater und ich stumm wären und uns nur mit Schrift was erzählen könnten, könnten wir uns keine Geschichten erzählen. (MZ 12)<sup>493</sup>

Was in dieser Sequenz behandelt wird, ist aber von sprachhistorisch und sprachpolitisch großer Bedeutung und somit auch vergleichbar mit der Verknüpfung privater und historischer Geschichte, um die es in Abschnitt 5.3 geht. Es trifft also zu, was Azade Seyhan in Bezug auf das Genre der *Karawanseerei* als „autobiography as unauthorized biography of the nation“ bezeichnet hat.<sup>494</sup> Denn in der ambivalenten Haltung zur Person Atatürk und den Reformen zur Gründung eines Nationalstaates versteckt sich eine Kritik am Sprachpurismus, der im Zuge der Schriftreform einsetzte. Die Erzählerin der *Karawanseerei* hält sich generell mit kulturellen Erklärungen zurück. Die Schriftreform erklärt sie jedoch ausführlicher:

Meine Mutter selbst konnte nicht die arabische Schrift lesen und schreiben. Als sie in die Schule ging, war die Türkei eine Republik, und die arabische Schrift war verboten. Früher sprach man Türkisch und schrieb mit arabischen Schriften. Nach 1927 machten die Republikaner eine Schriftreform, und anstatt arabischer Schrift, wurden lateinische Buchstaben das türkische Alphabet. (K 69)

Ganz im Gegensatz zu der am Mündlichen orientierten Erzählhaltung wird hier die Schrift betont. Allerdings lässt sich die Kritik an der Abschaffung der arabischen Schrift nur vollkommen nachvollziehen, wenn die in der *Karawanseerei* gegebene Erklärung ergänzt und in Zusammenhang mit dem in der *Mutterzunge* geäußerten Wunsch nach dem Erlernen der arabischen Sprache gebracht

<sup>492</sup> Vgl. dazu auch Yasemin Dayioğlu: *Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit – der Kampf um Integrität in der Migrationsliteratur*. In: Manfred Durzak/Nilüfer Kuruyazıcı: Die andere deutsche Literatur. Istanbul: Vorträge. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004. S. 104-110. S. 106f.

<sup>493</sup> Vgl. dazu auch Karawanseerei: „Ich kannte auch nur lateinische Buchstaben, aber mein Großvater konnte nicht mit lateinischen Buchstaben schreiben. Er konnte in arabischer Schrift schreiben. Wenn meine Großmutter schreiben und lesen gelernt hätte, könnte sie auch nur in arabischer Schrift schreiben. Ich dachte, wenn also mein Großvater Ahmet und meine Großmutter Ayşe stumme und taube Menschen wären und uns nur mit Schrift etwas erzählen könnten, hätte ich sie nie gekannt. So hätte ich heute keine Großmutter, Großvater. Ich fing an zu weinen.“ (K 69)

<sup>494</sup> Vgl. Seyhan: *Writing outside the Nation*. S. 150.

wird. Die Erzählerin behauptet, man habe „früher“ Türkisch gesprochen. Grundlegend aber war die arabische Schrift, die Verschriftlichung des Osmanischen, das eine aus Türkisch, Arabisch und Persisch bestehende Hofsprache war. Die Alphabetisierungsrate war ohnehin gering. Mit der Einführung der lateinischen Schrift wurden Alphabetisierungsmaßnahmen bei den breiteren Bevölkerungsschichten vorgenommen.<sup>495</sup> Das im Gegensatz zum Osmanischen leichter verständliche Türkisch und die neue Schrift sollten also nicht nur im Zuge des Nation-Building die Abkehr von alten Traditionen symbolisieren, sondern auch die Alphabetisierungs- und Bildungsrate steigern. Die arabische Schrift war bereits vor der Schriftreform im Jahre 1928 aus pädagogischer Perspektive kritisiert worden, aber erst die ideologische Besetzung des Problems führte zum Umbruch. Wie Wolfgang Scharlipp feststellt, war die Schriftreform nicht durch „linguistische beziehungsweise pädagogische Gründe“ motiviert, sondern eingebunden in „eine neue Ideologie“.<sup>496</sup> Das sakrale Arabisch als Schriftsprache, das sich mit der Islamisierung verbreitete, sollte durch eine profane Schrift mit einem konkurrierenden Geltungsanspruch ersetzt werden.<sup>497</sup> Dass auch das lateinische Alphabet ursprünglich seine Verbreitung durch die Ausbreitung der römisch-katholischen Kirche erfahren hatte, nutzten die Gegner der Schriftreform als Argument. Die Entscheidung für oder gegen ein bestimmte Schrift wurde also zur Entscheidung für oder gegen die „islamische Welt“:

An dem Tag, an dem tausende von Bänden der Werke, die in unserer Sprache geschrieben sind, in dieser falschen Schrift, die ganz andere Formen hat, geschrieben werden, geben wir damit auf die katastrophalste Weise [...] Europa eine schöne Waffe in die Hand, und sie werden gegen die islamische Welt gerichtet sagen, dass die Türken die fremde Schrift angenommen haben, und dass sie Christen geworden sind. Genau dies ist der vom Teufel [...] stammende Gedanke unserer Feinde.<sup>498</sup>

Für Atatürk war die lateinische Schrift vor allem eine ‚nationale Schrift‘, die gleichwohl die Anbindung an Europa und die Säkularisierung demonstrieren

---

<sup>495</sup> Vgl. Fikret Adanir: *Die Geschichte der Republik Türkei*. Mannheim: BI-Taschenbuchverlag, 1995. S. 38. Es wurden beispielsweise viele Volkshäuser und Dorfinstitute eröffnet.

<sup>496</sup> Vgl. Scharlipp: *Türkische Sprache Arabische Schrift*. S. 178.

<sup>497</sup> Auch die Schriften, in denen Türkisch vor der arabischen verschriftlicht wurde, waren mit Religionszugehörigkeiten verbunden. Vgl. dazu Scharlipp: *Türkische Sprache Arabische Schrift*. S. 168f.

<sup>498</sup> Der Vorsitzende des Wirtschaftskongresses in Izmir von 1923, Kazım Karabekir Paşa, zitiert in Scharlipp: *Türkische Sprache Arabische Schrift*. S. 174.



sollte. Eine generelle Abkehr vom Religiösen, also dem Islam, wurde nur von staatlichen Institutionen gefordert, nicht von Privatpersonen. Einerseits wurde also durch die Änderung der Schrift die Verbindung zur arabischen Welt auf der Ebene der Physis, des ‚Sprachkörpers‘, aufgehoben; für die Erzählerin verkörpert die arabische Schrift Bilder kalligraphischer Art, ohne dass in diesen Fällen Wortkörper und Wortinhalt übereinstimmen und ohne dass sie den Wortinhalt versteht.<sup>499</sup> Andererseits bestand sie auf Ebene der Religionszugehörigkeit weiter und wurde ergänzt durch die Zugehörigkeit zur europäischen Welt. Die Schriftreform trug so auf ihre Weise dazu bei, dass die Türkei nicht mehr klar einem Lebensraum zugeordnet werden konnte. Zusätzlich zur bivalenttürkischen Pluralität und zur religiös geprägten türkisch-arabischen Verbindung wurde ganz offiziell die türkisch-europäische Anbindung vorangetrieben.

Verbirgt sich in der Kritik an der Sprachreform also auch eine generelle Kritik an der Säkularisierung und der Öffnung nach Europa?<sup>500</sup> Betrachtet man das Gesamtprofil der Figur, sicherlich nicht.<sup>501</sup> Plausibler erscheint die Sorge um

<sup>499</sup> Als die Großmutter auf arabisch betet, kommentiert die Erzählerin: „Ich sah die Buchstaben, manche sahen aus wie ein Vogel, manche wie ein Herz, auf dem ein Pfeil steckt, manche wie eine Karawane, manche wie schlafende Tiere, manche wie ein Fluß, manche wie im Wind auseinanderfliegende Bäume, manche wie laufende Schlangen, manche wie unter Regen und Wind frierende Bäume“ (K 18).

<sup>500</sup> Vgl. dazu Azade Seyhan: *Scheherezade's Daughters: The Thousand and one Tales of Women Writers*. In: Gisela Brinker-Gabler/Sidonie Smith (Hgg.): *Writing new Identities: Gender, Nation and Immigration in Contemporary Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. S. 230-248. S. 246. Aus emazipatorischer Perspektive erscheint die Kritik an der Reform ebenso schwer verständlich. Vgl.: „The problem for female readers of Özdamar's text ist that her protagonist is apparently rejecting the aspect of Atatürk's reforms which contributed at least in part to the extension of literacy and education to women.“ Brigid Haines/Margaret Littler: *Contemporary Women's Writing in German. Changing the Subject*. Oxford: Oxford University Press, 2004. S. 121.

<sup>501</sup> Die ambivalente Haltung zu den Reformen lässt sich auch in der Kritik an den Texten des Dichters Ahmet Haşim erkennen. Neben Orhan Veli, der als volksnaher Dichter affirmativ intertextuell in der *Karawanserei* Erwähnung findet, zitiert Özdamar auch Ahmet Haşim, der von eben diesem parodiert worden war. Die Protagonistin der *Karawanserei* lernt ein Gedicht von ihm auswendig und trägt es bei einem Gedichtwettbewerb vor. „Ich las, aber es klang wie ein hinkendes Lied.“ (268). Sieht man diese Textpassage im Zusammenhang mit der Kritik Orhan Velis an höfisch orientierter Lyrik, ist zu vermuten, dass auch Özdamar Haşim gegenüber kritisch eingestellt ist. Der Affirmation Velis steht also die Destruktion Haşims gegenüber. Sie kritisiert die Sprache des Gedichtes von Haşim, die zu sehr Kunstsprache ist. „Der bewußt betonte Sprachgestus“ Orhan Velis, so heißt es bei Pazarkaya, [...] grenzt es [das Gedicht; Anm. Y.D.] von anderen Kunstgattungen wie Musik und Malerei deutlich ab.“ Yüksel Pazarkaya: *Rosen im Frost. Einblicke in die türkische Kultur*. Zürich: Unionsverlag, 1985. S. 143. Die höfische Epik war also von Musik nicht eindeutig abzugrenzen. Genau das wird veranschaulicht, wenn von einem „hinkenden Lied“ die Rede ist. Was die Ich-Erzählerin liest, kommt ihr wie ein Lied vor und nicht wie ein Gedicht. Die Erzählerin sieht sich in Bezug auf die Lyrik der Moderne verpflichtet. In der Schule herrscht aber die schwer verständliche, an der Diwan-Lyrik orientierte Literatur vor. Scharlipp erklärt das Übermaß an arabischen und persischen Wörtern mit der Übernahme des arabischen Metrums „arüz“, das für die türkische Sprache nicht geeignet war. Vgl. Scharlipp: *Türkische Sprache Arabische Schrift*. S. 131f. Die *Karawanserei* schlägt sich in diesem

die Unterbrechung der kulturellen Überlieferung und Vielfalt und der Behinderung einer natürlichen Entwicklung dieser.<sup>502</sup> Nicht nur sind viele osmanische Texte nicht mehr ‚lesbar‘, weil sie in arabischer Schrift verfasst sind, sondern auch weil die jüngeren Generationen immer weniger über den Wortschatz der älteren Generationen verfügen.<sup>503</sup> Denn die Schriftreform zog auch eine Sprachreform nach sich.<sup>504</sup> Die Schaffung einer Nationalsprache war von beidem abhängig. In seiner Rede zur Schriftreform vom August 1928 bezeichnet Atatürk die arabische Schrift als „eisernen Rahmen“, der die türkische Sprache daran hindere, sich selbst zu „offenbaren“.<sup>505</sup> In Folge der Schriftreform wurden viele arabische und persische Begriffe durch türkische Neologismen ersetzt. Dazu wurde eigens die türkische Sprachgesellschaft (Türk Dil Kurumu) gegründet, die eine Sprachverwendung proklamiert, die auf rein türkischen Sprachwurzeln beruht. Wörter arabischen und persischen Stamms werden nicht als Bereicherung der türkischen Sprache angesehen.<sup>506</sup> Die Erschaffung einer türkischen Nation und eines türkischen Nationalgefühls führte auch zur Vernachlässigung der binnentürkischen Hybridität. Özdamar's Texte thematisieren sowohl die binnentürkische Hybridität als auch die Verbindungen zur arabisch-islamischen und zur europäischen Welt. Allerdings führen sie darüber hinaus Probleme im Umgang mit bestehender Hybridität, als auch im Umgang mit der forcierten Unterbrechung überlieferter und Schaffung neuer hybrider Lebensformen, vor Augen – zu Ausdruck gebracht wird das unter anderem durch die kritische Haltung gegenüber der Schriftreform. Festzuhalten bleibt, dass Özdamar nicht nur Hybridität in die deutsche Spra-

---

Punkt auf die Seite der modernen Literatur und wendet sich von literarischen Traditionen des Osmanischen Reiches ab. Fasst man die Moderne als Einfluss des Westens auf, so drückt sich hierin gerade eine Abkehr von orientalischen Strukturen aus.

<sup>502</sup> Nach Azade Seyhan gibt es sowohl Kritiker der Sprachreform, da „vital cultural heritages“ ausradiiert würden, als auch Befürworter, die sich sowohl gegen das Osmanische als auch gegen Anglizismen zur Wehr setzten. Vgl. Seyhan: *Writing outside the Nation*. S. 122f.

<sup>503</sup> Adanir weist darauf hin, dass „die Jugend, die nunmehr lediglich das lateinische Alphabet kannte und daher nicht in der Lage war, die vor 1928 gedruckten Bücher zu lesen, auch sprachlich bald außerstande [war], die klassischen Werke der eigenen Literatur zu verstehen.“ Adanir: *Geschichte der Republik Türkei*. S. 46.

<sup>504</sup> Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der türkischen Sprachreform vgl. Geoffrey Lewis: *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*. New York: Oxford University Press, 1999.

<sup>505</sup> zitiert in Scharlipp: *Türkische Sprache Arabische Schrift*. S. 177.

<sup>506</sup> Allerdings ist fraglich und anlässlich der Diskussionen um Anglizismen in vielen Sprachen der Welt höchst aktuell, wie sehr eine Einmischung in den persönlichen Sprachgebrauch tatsächlich möglich war und ist und ob eine ‚Modernisierung‘ der Sprache nicht unvermeidlich ist und natürlich vollzogen wird.

che bringt, sondern auf sprachhistorischer und -politischer Ebene auch zum Nachdenken über die Hybridität bzw. ‚Reinheit‘ des Türkischen, über Integrität auf sprachhistorischer und -politischer Ebene anregt.<sup>507</sup>

### 5.3 Gewährleistung der Integrität durch geschichtliche Ereignisse

Im Folgenden soll das ‚emplotment‘ und ‚enactment‘ geschichtlicher Ereignisse in der *Karawanserei* thematisiert werden. Bei den geschilderten geschichtlichen Ereignissen handelt es sich maßgeblich um solche, die im Befreiungskrieg und der Gründung der Republik Türkei kulminiert sind. Dazu zählen die Geschichten, die der Großvater und Mehmet Ali Bey erzählen. Im Anschluss wird dann gesondert auf das ‚commitment‘ des Textes in Bezug auf die imperialistischen Interessen Deutschlands im Osmanischen Reich eingegangen.

Obwohl dieses Unterkapitel mit *Gewährleistung der Integrität durch geschichtliche Ereignisse* übertitelt ist, stehen in den Erzählungen geschichtlicher Ereignisse vor allem Integritätsverletzungen im Vordergrund. Dieser Widerspruch klärt sich auf, wenn im Auge behalten wird, dass der Zerfall des Osmanischen Reiches die Gründung der Republik Türkei begünstigt hat. Der Integritäts*herstellung* gingen Integritäts*verletzungen* voraus.

Unter ‚emplotment‘ versteht Hayden White die Art und Weise, wie geschichtliche Ereignisse erzählt werden. Dabei unterstellt er Historikern, dass diese in gleicher Weise wie Autoren fiktionaler Werke, den zu vermittelnden Stoff durch bestimmte erzählerische Verfahren zu einer Geschichte formen. Er unterscheidet Formen der Romanze, Tragödie, Komödie und Satire, wobei es immer auch unterschiedliche Kombinationsmöglichkeiten gebe: “[...] any given set of real events can be emplotted in a number of ways, can bear the weight of being told as any number of different kinds of stories.”<sup>508</sup> Zu den unterschiedlichen Darstellungsweisen tragen auch die gewählten Tropen wie etwa Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie bei.<sup>509</sup> Özdamar setzt das ‚emplotment‘ geschichtlicher Ereignisse mithilfe performativer Strategien um. Insbesondere durch die Art und Weise wie Mehmet Ali Bey erzählt, wirkt die Geschichte wie eine satirisch dargestellte Tragikkomödie.

---

<sup>507</sup> Nach Kader Konuk „erproben“ die sprachlichen Eigenheiten in Özdamars Texten „die Bereitschaft, Abschied zu nehmen von der Vorstellung der ‚Reinheit‘ von Sprachen und Kulturen. Vgl. Kader Konuk: *Identitäten im Prozeß*. S. 90.

<sup>508</sup> Hayden White: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990. S. 44.

<sup>509</sup> Vgl. Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973. S. 31ff.

Das ‚emplotment‘ der geschichtlichen Ereignisse weicht in den Erzählungen des Großvaters und Mehmet Ali Beys nicht nur auf der Ebene der Darstellungsweise von der offiziellen Geschichtsschreibung ab. Auch in Bezug auf die Inhalte, also dessen, was zum geschichtlichen Ereignis gezählt wird, gibt es Unterschiede.

Unter ‚enactment‘ versteht Horst Turk das „Agieren einer Rolle auf der Grundlage ihrer Verkörperung“.<sup>510</sup> Im Folgenden soll anhand der vom Großvater und von Mehmet Ali Bey verkörperten ‚Gegengeschichte‘ die szenische Erzählweise Özdamars analysiert werden. Eine Rolle im herkömmlichen Sinn spielen diese nicht, vielmehr verkörpern sie komplizierte geschichtliche Zusammenhänge durch deren Allegorisierung.

#### 5.3.1 Großvater-Geschichte

„Großvater, erzähle!“ (K 38) lautet die Aufforderung der Soldaten, mit denen sich die Erzählerin und ihr Großvater Ahmet ein Abteil auf der Reise von Istanbul nach Malatya teilen. Der Großvater webt einen großen Ausschnitt aus der Geschichte der Türkei<sup>511</sup> in seinen Erzählteppich: „Großvater sprach, und sein unrasierter Bart wuchs auf seinem Gesicht, und der Bart fing an, einen Teppich zu weben.“ (K 38)

Das Teppichmotiv zieht sich wie auch das Motiv der Eimer durch die Erzählung des Großvaters. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie diese Motive immer wiederkehren und die szenische Erzählweise Özdamars insbesondere durch die Eimer in ihrer multifunktionalen Verwendung als Requisite(-Element) unterstützt wird. Teilweise erscheint die Umfunktionierung der Eimer wie durch Regieangaben in einem Theaterstück vorgegeben. Die Eimer wie auch der Granatapfelbaum, der in der Geschichte des Mehmet Ali Bey eine zentrale Funktion einnimmt, werden zu Mitspielern in den Inszenierungen der beiden Erzähler.<sup>512</sup> Dieses Erzählverfahren überträgt

---

<sup>510</sup> Vgl. Turk: *Philologische Grenzgänge*. S. 137. Turk verwendet ihn in Anlehnung an Uri Rapp. Vgl. Uri Rapp: *Handeln und Zuschauen. Untersuchungen über den theatersoziologischen Aspekt in der menschlichen Interaktion*. Darmstadt: Luchterhand, 1973. S. 111.

<sup>511</sup> Korrekterweise muss zwischen dem Osmanischen Reich und der späteren Republik Türkei unterschieden werden. Die Begründer des Osmanischen Reiches waren zwar Türken und die Türkei ist aus dem Osmanischen Reich hervorgegangen, aber vor der Proklamation der Republik Türkei im Jahre 1923 gab es de facto noch keine Türkei. Da der Text sich hauptsächlich auf die Zeit der Republikgründung und die Zeit danach bezieht, wird hier verallgemeinernd die Bezeichnung Türkei verwendet. Es sei denn, es ist explizit von der Geschichte des Osmanischen Reiches die Rede.

<sup>512</sup> Vgl. dazu Volker Klotz: *Gegenstand als Gegenspieler. Widersacher auf der Bühne: Dinge, Briefe, aber auch Barbieri*. Wien: Sonderzahl, 2000. S. 20.

Özdamar im Übrigen auch auf die Sprache. Diese wird nicht nur in den Buchstabenbildern der Großmutter (vgl. K 17) verkörpert, sondern auch im bereits zitierten ‚Wörtergefecht‘ von Mutter und Tochter (vgl. K 53). Diese Requisiten, bzw. das Bühnenbild von dem man in Bezug auf den Granatapfelbaum bereits sprechen könnte,<sup>513</sup> sind als theatrale Zeichen zu verstehen. Sie werden weit über ihre materielle Bedeutung hinaus polyfunktional eingesetzt.<sup>514</sup>

Die Erzählung des Großvaters erstreckt sich vom russisch-türkischen Krieg 1877/78 bis in die Gegenwart des Romans, also in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts. Dabei werden viele Geschichtsdaten und historische Persönlichkeiten mit einbezogen. Trotzdem kann diese Erzählung, obwohl sie einen groben Abriss liefert, nicht als literarisch verschlüsselte Gesamtgeschichte des eingegrenzten Zeitraumes angesehen werden. Bestimmte Bereiche werden hervorgehoben, andere werden vernachlässigt. In beiden Fällen werden Ereignisse wiedergegeben, die als ‚Gegengeschichte‘ zur offiziellen Geschichtsschreibung gewertet werden können.<sup>515</sup>

Der Teppich steht in der Erzählung des Großvaters sinnbildlich für die heutige Republik Türkei.<sup>516</sup> Eine deutsche Fahne, die neben der türkischen Fahne auf dem Teppich „flattert“ (vgl. K 39) deutet die deutsch-türkische Zusammenarbeit an. Bereits 1877, nach dem Krieg gegen Russland, übernahm die Firma Krupp die Aufrüstung des osmanischen Heeres,<sup>517</sup> das darüber hinaus auch personell unterstützt wurde. Der deutsche Otto Liman von Sanders hatte zum Beispiel 1913 das Kommando über das erste Armeekorps in Konstantinopel.<sup>518</sup>

Eine besondere Rolle in der deutsch-türkischen Geschichte spielt der Bau der so genannten ‚Bagdadbahn‘. Mit den Rechten an diesem Projekt wollte

<sup>513</sup> Bird bezeichnet den Granatapfelbaum als Hauptrequisite („main prop“). Vgl. Bird: *National Identity*. S. 202.

<sup>514</sup> Vgl. dazu Erika Fischer-Lichte: *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*. Tübingen: Francke, 2001. S. 163.

<sup>515</sup> Bird bezeichnet Mehmet Ali Beys Darstellung als „kritische Hanswurstaide“ (critical buffoonery). Über seine gegen die offizielle Geschichtsschreibung gerichtete persönliche Sicht der Ereignisse werde eine türkische Identität in Abgrenzung zu westlichen Mächten affirmiert. Vgl. Bird: *National Identity*. S. 202f.

<sup>516</sup> In einem mit *Der Aufruf* übertitelten Gedicht von Nâzım Hikmet, auf das sich Özdamar an anderer Stelle bezieht, heißt es mit Bezug auf die Türkei: „[...] die einem seidenen Teppich gleichende Erde/Das ist unsere Hölle, unser Himmel [...]“. Nâzım Hikmet: *Leben! Einzeln und frei wie ein Baum und brüderlich wie ein Wald. Gedichte*. Hamburg, 1984. S. 46.

<sup>517</sup> Vgl. Matuz: *Das Osmanische Reich*. 247.

<sup>518</sup> Vgl. ebd. S. 260 und Doğan Avcıoğlu: *Türkiye'nin düzeni. Dün, bugün, yarın*. Istanbul, 1973. S. 256.

Deutschland sich in Konkurrenz zu den stark expandierenden Ländern England und Frankreich Zugang zu den Ölfeldern im Nahen Osten verschaffen.<sup>519</sup> Auf dem Teppich Türkei erscheint nun Bismarck: „[...] dann kam Bismarck wieder zum Teppich und brachte deutsche Eimer, mit denen er das Öl von Bagdad mit nach Hause schleppen wollte.“<sup>520</sup> (K 39) Als Folge des Streits um das Öl bricht der „Öleimerkrieg“ aus, der metaphorisch für den Ersten Weltkrieg steht.

Die Engländer und Franzosen und Italiener hörten es und kamen mit ihren eigenen Eimern in die Türkei. Deutsche, Engländer, Franzosen, Italiener kehrten ihre Eimer um, setzten die Eimer als Helme auf ihre Köpfe, zogen ihre Handgranaten und Waffen aus ihren Hosentaschen, und in der Türkei fand der Öleimerkrieg statt. (K 39)

Bei dieser scheinbar verharmlosenden Metapher handelt es sich hintergründig um eine stark politisierende Sicht auf die Geschehnisse. Im imperialistischen Expansionswillen der europäischen Mächte werden die Gründe für den Kriegsausbruch gesehen.

Aus kindlicher Perspektive werden komplexe Zusammenhänge, wie der Ausbruch des Ersten Weltkrieges, auf einfache Bilder minimiert.<sup>521</sup> In dieser gleichzeitig verharmlosenden, euphemistischen Kriegsszenarie, in der aus Öleimern Kriegshelme werden, wird aber der eigentliche Hauptgrund für den

---

<sup>519</sup> Als 1888 der erste Zug aus Wien direkt bis nach Istanbul fuhr, gab es im Landesinneren der heutigen Türkei nur kürzere Teilstrecken, die meist von der Küste in das Landesinnere führten. Die osmanische Regierung plante aber eine so genannte Transversale, eine Bahnstrecke, die sich quer durch das ganze Land erstrecken sollte. Da die eigenen Mittel für dieses Projekt nicht ausreichten, wurde mit deutscher Unterstützung 1892 das erste Teilstück bis nach Ankara ausgebaut. 1896 folgte eine weitere Strecke nach Konya. 1903 wurde die Bagdadbahngesellschaft gegründet, allerdings wurde die Strecke ab Konya nur 200 km erweitert. Weitere Verträge kamen erst in den Jahren 1908 und 1911 zustande, nachdem auch Russland seinen anfänglichen Widerstand aufgegeben hatte. Als Deutschland England zusicherte, dass der deutsch kontrollierte Teil nur bis Basra führen sollte, tat England es Russland 1914 nach. Erst 1940 wurde die Streckenführung nach Basra beendet. Zur genaueren Planung, Finanzierung und Durchführung vgl. Gregor Schöllgen: *Imperialismus und Gleichgewicht. Deutschland, England und die orientalische Frage 1871-1914*. München: Oldenbourg, 1984.S. 39-49.

<sup>520</sup> Da die Erzählerin davon spricht, dass Bismarck die Bagdadbahn gebaut habe, bezeichnet sie bereits die Strecke bis Konya als ‚Bagdadbahn‘. Bei der eigentlichen Streckenführung von Konya nach Bagdad (nach 1903) war Bismarck bereits verstorben. Auch nach seinem Tod steht Bismarck also symbolisch für Deutschland. Es wird der Eindruck erweckt, als ob der Ausbruch des Ersten Weltkrieges noch auf Bismarcks persönlichem Bemühen begründet ist.

<sup>521</sup> Göktürk spricht von „Comic-Strip-Versionen“ der türkischen Geschichte. Sie merkt an, dass diese nicht „durch den Tiefgang der zugrundeliegenden historischen Analyse“ überzeugten, jedoch „durch die kindlich-naive Erzählperspektive des Romans“ legitimiert seien. Göktürk: *Multikulturelle Zungenbrecher*. S. 86.

Kriegsausbruch in seiner Einfachheit besonders hervorgehoben.<sup>522</sup> Der Begriff ‚Eimer‘ erhält zur Veranschaulichung des Erzählten immer eine andere metaphorische Bedeutung. Wie bei einem Theaterstück, in dem Requisiten zu verschiedenen Zwecken benutzt werden, wird er z.B. umgedreht zu einem Kriegshelm.

Am 2. August 1914 schloss das Osmanische Reich mit Deutschland ein Geheimbündnis, wonach es Deutschland im Falle eines Angriffes militärische Hilfe versprach.<sup>523</sup> Als bald darauf der Erste Weltkrieg ausbrach, wurde die Türkei stark in Mitleidenschaft gezogen. Auch der Großvater wird eingezogen und verletzt. „Der Großvater mußte für die deutschen Eimer in den Krieg.“ (K 39) Jetzt stehen die Eimer nicht mehr für Kriegshelme, sondern für das deutsche Militär. Um die Verbindung zwischen Inhalten und dem Bild des gewebten Teppichs herzustellen, spielt Özdamar an dieser Stelle mit Teppichmotiven. Die Verletzung des Großvaters manifestiert sich in einem roten Dreieck im Teppich. Symbole wie dieses Dreieck können verschiedene Inhalte wie z.B. Schmerz, Liebe und Sehnsucht ausdrücken.<sup>524</sup> So kann ein Teppich tatsächlich eine Geschichte erzählen.<sup>525</sup>

Nach dem Ersten Weltkrieg stand das Osmanische Reich neben Deutschland auf der Verliererseite. Da Russland durch die Oktoberrevolution 1917 nicht mehr zu den Feinden zählte,<sup>526</sup> wurde die Türkei zwischen den Siegermächten

---

<sup>522</sup> Entsprechend einer türkischen Weisheit, dass Kinder die Wahrheit sagen: ‚çocuktan al haberi‘. Vgl. Ömer Asim Aksoy: *Atasözleri Sözlüğü. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Istanbul: Inkilap, 1997. S. 874. S. 222.

<sup>523</sup> Der damalige Kriegsminister Enver Pascha war selbst in Berlin ausgebildet worden und vertraute auf die deutsche Kriegsführung. Außerdem wollte er das Reich von dem wirtschaftlichen Druck befreien, der von England und Frankreich ausging. Ein weiterer Gedanke war, die im Balkankrieg verloren gegangenen Gebiete wiederzuerlangen und die russische Bedrohung für die Meerengen auszumerzen. Diese ehemals türkischen Gebiete versprach Deutschland tatsächlich als Gegenleistung. Als im August 1914 zwei deutschen Kriegsschiffen in osmanischen Gewässern Schutz geboten wurde, musste das Osmanische Reich Wort halten. Vgl. Matuz: *Das Osmanische Reich*. S. 263f.

<sup>524</sup> Vgl.: „Die Teppich- und Kelimmuster enthalten keine rein abstrakten, sondern zu Symbolen abstrahierte Formen, denen bestimmte Inhalte und Aussagen zukommen. Dennoch nehmen sie – zusammen mit der türkischen Kaligraphiekunst – Formen, Farbgebungen und Elemente der abstrakten Malerei vorweg und bieten einer ganzen Bewegung innerhalb der modernen türkischen Malerei neue und starke Impulse. Auch die in die Wollsocken farbig eingestrickten Formen symbolisieren Inhalte wie Liebe, Sehnsucht oder Familienstand.“ Yüksel Pazarkaya: *Rosen im Frost*. S. 39.

<sup>525</sup> Besonders anschaulich wird die Transformation von Geschichten in Teppiche in dem persischen Film *Gabbeh*. Als dort ein kleines Mädchen stirbt, wird der Teppich mit schwarzer Farbe weitergewebt. Der Film *Gabbeh* zeigt das Leben einer Nomadenfamilie im Iran. Mohsen Machmalbaf: *Gabbeh* (1996).

<sup>526</sup> Auf die Begrüßung des Befreiungskampfes von bolschewistischer Seite wird an dieser Stelle angespielt: „Auf dem Teppich ritt ein staubbedeckter Reiter, kam an, sein Pferd fiel und starb. Ein

England, Frankreich und Italien aufgeteilt. Zwar gab es nach wie vor einen Sultan, der das verbliebene ‚Reich‘ rund um Istanbul pro forma regierte, er war aber nur ein Spielball in den Händen der europäischen Entente. Seine Machtlosigkeit wird durch die Charakterisierung als „nackt“ beschrieben. Jeden Tag wäscht er sein Gesicht in einem anderen Eimer (vgl. K 38). Die Eimer stehen jetzt stellvertretend für die einzelnen europäischen Mächte.

Als ob der Grund für den Verfall des Osmanischen Reiches in der Kette von Machtkämpfen zu sehen sei (also aus europäischer Sicht), bei denen auch brutal gemordet wurde, wird der Sultan mit diesen Bildern im Spiegelbild des Wassers im Eimer konfrontiert:<sup>527</sup>

Jeden Tag, wenn er sich über den Eimer bückte, zeigten sich im Eimer alle Sultans, die von ihren eigenen Brüdern, Müttern, Vätern erdrosselt, erhängt, zerstückelt worden waren, und sie färbten die Eimer rosa. (K 40) Der Eimer fungiert jetzt als Spiegel, in dem sich auch die von Abgaben schwer belasteten Bauern spiegeln. Deren „Tierkadaver“ stehen im krassen Gegensatz zu den Diamanten, mit denen sich der jetzt machtlose aber nach wie vor reiche Sultan die Augen verschließt.

Nachdem die Kämpfer unter Atatürk sowohl die Besatzungsmächte als auch das Osmanische Reich besiegen konnten, flieht Sultan Mehmet VI. an Bord eines englischen Frachtschiffes. Die Eimer sind nun zu Schiffen umfunktionierte worden:

„[...] Die Eimer schwammen im Mittelmeer Richtung Italien, England und Frankreich. [...] Der letzte Sultan warf sich hinter ihnen ins Wasser und

---

Russe. Er schüttelte aus seinem Mantel und Mütze viele Waffen und Gold. Sagte: »Lenin und Genossen begrüßen euren antiimperialistischen Krieg.«(K 41)

<sup>527</sup> Interessant ist Horrocks Deutung dieser Stelle: „The whole burlesque account reads as if Özdamar has chosen to take literally the German metaphor ‘*im Eimer sein*’ – ‘to be up the spout’ – and that is well and truly ‘up the spout’ is the once powerful Ottoman Empire. [Hervorhebung im Text]“ Vgl. David Horrocks: *In Search of a Lost Past. A Reading of Emine Semi Özdamar’s Novel ‘Das Leben ist eine Karawanserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus.* In: David Horrocks/Eva Kolinsky (Hgg.): *Turkish Culture in German Society Today* Providence: Berghahn, 1996. S. 23-44. S. 29.



schwamm weg und umarmte fest einen englischen Eimer.“ (K 41)  
 Der Befreiungskrieg festigte die Türkei in ihren heutigen Grenzen. Am 29. Oktober 1923 wurde die Republik Türkei proklamiert.<sup>528</sup>

### 5.3.2 Mehmet Ali Bey-Geschichte

Auf der Ebene des ‚enplotment‘ geht es in Mehmet Ali Beys Performance um die Darstellung der Machtergreifung der Jungtürken bis zum Eintritt des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg an der Seite Deutschlands. Veranschaulicht wird das auf der Ebene des ‚enactment‘ vor allem durch die Funktionalisierung eines Granatapfelbaumes.

Eine der vielen kleinen Episoden der *Karawanserei* handelt davon, dass die Protagonistin und ihr Bruder Ali Bekannte der Tante Sıdıka in einem Dorf in der Nähe Bursas besuchen. Bei Mehmet Ali Bey und seiner Frau „Tante Müzeyyen“ scheint es sich aber nicht um Bauern zu handeln. Dies wird einmal aus der Anrede des Mannes mit „Bey“ ersichtlich.<sup>529</sup> Sogar seine Frau spricht ihn so an: „Aa, Mehmet Ali Bey, lauf nicht über die Kinder, erzähle!“<sup>530</sup> (K 194) Im Text wird aber auch erwähnt, dass Mehmet Ali Bey von der Demokratischen Partei verbannt wurde.<sup>531</sup> In seinem Unmut darüber empfindet Mehmet Ali Bey auch die Kühe als feindlich. bzw. die Kühe repräsentieren die Gemeinschaft der Dorfbewohner. Diesen werden in dieser metonymischen Beschrei-

<sup>528</sup> Dieser Tag wird auch heute noch mit Militärparaden gefeiert. Die Erzählerin beschreibt einen solchen Feiertag auch in der *Karawanserei* (vgl. K 103ff.).

<sup>529</sup> Vgl. Karl Steuerwald: *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz. 1975. S. 110: „1. (der) Herr (Anrede oder Bez. für Gebildete [...]). 1934 offizielle Ersetzung durch **bay** [Hervorhebung im Original]“

<sup>530</sup> Bei „Lauf nicht über die Kinder“ handelt es sich um eine wörtliche Übersetzung der türkischen Redewendung ‚birisinin üstüne gitmek‘. Diese wird verwendet, um auszudrücken, dass man von einem Thema nicht abweicht und nachbohrt, bzw. eine Person nicht in Ruhe lässt. Vgl. Aksoy: *Deyimler Sözlüğü*. S. 1092.

<sup>531</sup> Vgl.: „Er war von den Demokratische Partei-Leuten in dieses Dorf verbannt worden, weil er in der republikanischen Volkspartei war.“ (K 193) Als einziger Grund für die Verbannung wird seine Mitgliedschaft in der Republikanischen Volkspartei angegeben. Wahrscheinlich ist eine Zwangsversetzung gemeint. In den 1950er Jahren regierte die Demokratische Partei. Nachdem Atatürks Cumhuriyet Halk Partisi, von Özdamar als „Republikanische Volkspartei“ übersetzt, lange Zeit die einzige Partei geblieben war, wurde nach dem 2. Weltkrieg das Mehrparteiensystem eingeführt. Die 1946 gegründete Demokrat Parti, Demokratische Partei, gewann bei den zweiten Wahlen in der Geschichte der Republik Türkei. Beamte, die Mitglieder der Republikanischen Volkspartei waren, wurden durch Anhänger der Demokratischen Partei abgelöst und in entlegene Gebiete, wie beispielsweise das beschriebene Dorf, versetzt. Vgl. dazu Fikret Adanir: *Die Geschichte der Republik Türkei*. Mannheim: BI-Taschenbuchverlag, 1995. S. 84.

bung somit auch die negativen Attribute zugeschrieben, die Kühen nachgesagt werden:

Mit dem Abend zusammen kamen die Kühe und Schafe und Esel zu ihren Häusern zurück. Sie liefen an dem Garten vorbei, schauten uns an und sagten: »Muuuuuh.« Mehmet Ali Bey sagte: »Die Kühe sind auch in der Demokratischen Partei, sie bellen, wenn sie mich sehen.« (K 193)

Damit werden die Kühe nicht nur personifiziert, sondern – wie in Orwells *Animal Farm* – auch politisiert.<sup>532</sup> Weiterhin kennzeichnen sie das Fremdsein von Mehmet Ali Bey in diesem Dorf. Fremdheit entsteht hier nicht nur durch unterschiedliche politische Meinungen, sondern auch aufgrund unterschiedlicher Bildung. Dass Mehmet Ali Bey gebildet ist, erkennt man an den Fragen, die er den Kindern stellt und an den Ausführungen, die er selbst macht.

Mehmet Ali Bey führt regelrecht ein Lehrstück in der Manier des Agitproptheaters auf. Der Granatapfelbaum dient als Bühnenbild in diesem (wenn nicht Straßen-, so doch) ‚Gartentheater‘. Seine Zuschauer, die Kinder, bindet er durch gezielte Fragen in seine Vorführung ein.<sup>533</sup> Wie Mehmet Ali Bey die geschichtlichen Ereignisse im Sinne Brechts verfremdend darstellt, um die Kinder zum Denken anzuregen, soll im Folgenden dargestellt werden.

Während er Stufe für Stufe seine Hose runterlässt und auf dem Baum herumklettert, hält er einen Vortrag über die Machtergreifung der Jungtürken, die europäischen Interessen am Osmanischen Reich und dessen Eintritt in den Ersten Weltkrieg. Dabei scheinen der Sitz seiner Hose und seine Höhe auf dem Granatapfelbaum Darstellungsweisen zur Veranschaulichung seiner Erzählung zu sein. Der Granatapfelbaum fungiert hier vergleichbar mit den Eimern in der Großvatererzählung als Requisite zur symbolischen Veranschaulichung der dargestellten Inhalte. „Wie ein plötzlich aus dem Baum gefallener Granatapfel“ (K 193) fängt Mehmet Ali Bey an, das geschichtliche Wissen der Kinder abzufragen. Sechs Fragen beantworten die Geschwister ohne zu stocken. Als Mehmet Ali Bey jedoch nach der Freiheit fragt, ist das der Anfang seiner monologischen Ausführungen. Zunächst lässt Mehmet Ali Bey seinen Sohn dessen Geschichtsbuch herbeiholen:

Mehmet Ali Bey blätterte in dem Buch, über dem Buch hockend, und drückte mit seiner rechten Hand auf seinen

---

<sup>532</sup> In Özdamars Erzählung *Karagöz in Alamania* tritt z.B. ein intellektueller Esel auf, der u.a. Marx zitiert. Vgl. Karagöz in Alamania. Schwarzauge in Deutschland. In: Özdamar: *Mutterzunge*. S. 47-101. Insofern ist die Personifizierung von Tieren typisch für Özdamars Erzählen.

<sup>533</sup> Elemente dieser Art des politischen Theater finden sich bei Brecht und erlebten während der Studentenbewegung in den 1960er Jahre eine ‚Renaissance‘. Vgl. dazu Hort Turk/Jean-Marie Valentin (Hgg.): *Aspekte des politischen Theaters und Dramas von Calderón bis Georg Seidel*. Bern: Lang, 1996.

Bauch und furzte, furtfurtfurt auf die Blätter. [...] Er sagte zum Geschichtsbuch: »Man spuckt einem schamlosen Mann ins Gesicht, der aber sagt: ‚Oh, es regnet wieder.‘«<sup>534</sup> (K 194)

Mehmet Ali Beys ‚Gespräch‘ mit dem Geschichtsbuch kann als Gespräch mit der Geschichte an sich aufgefasst werden – zumindest aber mit der Geschichtsschreibung.<sup>535</sup> In der Kritik von Mehmet Ali Bey spiegelt sich hauptsächlich der Unmut darüber, was bzw. was nicht in den Geschichtsbüchern steht: „Steht in Geschichtsbüchern, daß die Soldaten unter Regen wie Espenlaub zittern, steht nicht.“ (K 198) Durch dieses Urteil über die Geschichtsschreibung kritisiert er nicht nur, dass etwas verschwiegen wurde, sondern auch welche Inhalte verschwiegen wurden. Das Geschichtsbuch wird durch den Vergleich mit einem schamlosen Mann personifiziert. Durch seine stellvertretenden „Fürze“ auf das Geschichtsbuch demonstriert er der Geschichtsschreibung, dass er sie nicht für voll nimmt. Sie sei wie der schamlose Mann: obwohl er auf sie „furzt“, schämt sie sich nicht; dabei müsste sie, das zeigt Mehmet Ali Beys Verhalten, allen Grund haben, sich zu schämen. Die offizielle Geschichtsschreibung ist nicht integer, weil sie nicht alle Perspektiven auf geschichtliche Ereignisse vollständig wiedergibt. In diesem Sinn ist sie auch nicht ‚ehrlich‘.

Gleichzeitig ist in sein Handeln auch eine Kritik am Schulsystem der Türkei verwoben, das den Kindern zwar Daten und Fakten vermittelt (bzw. verschweigt), nicht aber die Fähigkeit, sich über Begriffe wie ‚Freiheit‘ eine Meinung zu bilden. So hat die Protagonistin auch keine Antworten auf die provokativen Fragen ihres Onkels.

Ich wußte es nicht. In den Geschichtsbüchern liebte ich die Gemälde von Sultanen und hatte Angst vor den Daten der Kriege usw., weil ich sie nicht richtig auswendig konnte. Mehr wußte ich nicht. (K 194)

Diese Textstelle gibt Aufschluss über den Inhalt der Geschichtsbücher und die Methode des Unterrichts: Bilder von Sultanen und Daten von Kriegen. Aus

<sup>534</sup> Diese Darstellung ist einer türkischen Redewendung entnommen. „Terbiyesiz adamın yüzüne tükürsün, ‚Yarabbi şükür, yağmur yağıyor‘ der«. Vgl. Aksoy: *Atasözleri Sözlüğü*. S. 194. Es wird benutzt, um auszudrücken, wie ‚charakterlose Menschen‘ selbst Beleidigungen affirmativ umdeuten.

<sup>535</sup> Vgl. dazu auch Cornelia Zierau, die die Mehmet Ali Bey Passage im Lichte von Homi Bhabhas Ansatz zum Nation-Writing in postkolonialer Literatur interpretiert. Cornelia Zierau: *Story and History – „Nation-Writing“ in Emine Semi Özdams Das Leben ist eine Karawanserei*. In: Manfred Durzak/Nilüfer Kuruyazıcı: Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004. S. 166-173.

Auswendiglernen besteht die Aufgabe der Schüler; eigene Meinungsbildung und kritisches Hinterfragen scheinen keine Rolle zu spielen. Als ob sie tatsächlich in der Schule wären, haben die Kinder Angst davor, die Frage nicht beantworten zu können:

Da aber Mehmet Ali Bey auf eine Antwort wartete und dabei in seiner Nase bohrte, fing ich an, meine Finger zu zählen. Ich zählte elf Finger an meinen Händen, und um statt der elf wieder zehn Finger zu haben, fing ich von neuem an, die Finger zu zählen. Jetzt waren es zwölf. Ich schaute durch die Spitzen meiner Wimpern, was die anderen machten: Sie zählten auch irgendetwas.

Einer zählte seine Zähne, der andere zählte seine Pickel, Ali zog seine Hosenbeine lang, als ob seine Beine plötzlich länger geworden wären als seine Hose. (K 194)

Als Tante Müzeyyen lachend einschreitet, hört Mehmet Ali Bey auf zu bohren, sowohl in seiner Nase, als auch bei den Kindern. Er beginnt seine Ausführungen, stellt seine Version der Geschichte vor. Ausgangspunkt ist erneut Sultan Abdülhamit: „Mehmet Ali Bey zwickte seine Nase mit seinen Fingern, sprach durch die Nase und sagte: »Ninnnnnnn,<sup>536</sup> es war einmal eine türkische Nase, diese Nase hieß Sultan Abdülhamit, und er regierte 32 Jahre<sup>537</sup> (K 195) Mehmet Ali Bey berichtet von dem Sultan, als handle es sich um eine Märchenfigur.<sup>538</sup> Er identifiziert den Sultan durch seine Nase. Ein Teil seiner Person steht für die gesamte Erscheinung (Synekdoche). Er spricht zunächst nicht von einem Sultan, sondern von einer Nase, die Sultan Abdülhamit heiße. Die Nase erscheint somit als Gegenspieler im Sinne von Volker Klotz.<sup>539</sup> Wie be-

---

<sup>536</sup> Diese Darstellung ist ein Beispiel für die von Özdamar oft verwendete Onomatopoesie. An dieser Stelle wird sie türkisch benutzt. Deutsche Leser werden das Türkische ‚ı‘ als ‚i‘ lesen. Dabei gibt nur die türkische Aussprache dieser Stelle, den Ton wieder, der aus einer zugehaltenen Nase kommt.

<sup>537</sup> Interessant ist, dass in der türkischen Ausgabe die Regierungszeit auf 33 Jahre geändert wurde. Vgl. Emine Sevgi Özdamar: *Hayat bir kervansaray*. Istanbul: 1993. S. 132: „[...] Abdülhamit 33 yıl boyunca hükmetti.“ Auch Palmer spricht von 32 Jahren Regierungszeit. Vgl. Alan Palmer: *Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches*. München: List, 1994. S. 216. Regierungszeiten sind zumindest in diesem Zeitraum exakt nachweisbar. Die unterschiedlichen Angaben kommen wahrscheinlich daher, dass die Jungtürken Abdülhamit 1908 absetzten (nach 32 Jahren), er aber kurze Zeit später für ein Jahr wieder an die Macht kam (und somit 33 Jahre regierte). In der türkischen Übersetzung wird die Fiktion der Autorin durch faktische Geschichte eingeschränkt.

<sup>538</sup> Erstaunlich ist, dass er die im Deutschen übliche Einleitung „Es war einmal“ wählt und nicht die aus der Türkei bekannte Einleitung „Es war einmal, es war keinmal“, die auch Özdamar bei der Wiedergabe von Märchen benutzt (vgl. S. 99). Ein Märchen mit dem Namen ‚Sultan Nase‘ gibt es nicht. Es erinnert aber an das Märchen ‚Zwerg Nase‘ von Wilhelm Hauff.

<sup>539</sup> Vgl. Klotz: *Gegenstand als Gegenspieler*. S. 20.

reits in der Erzählung des Großvaters wird erwähnt, dass der Sultan Angst vor Aufständen und Attentaten hatte, und deswegen noch nicht einmal seinen Schneider nahe an sich herantreten ließ.<sup>540</sup> Vorsichtig drückt Mehmet Ali Bey aus, dass der Sultan als Despot bekannt war: „Man sagt, Sultan Nase war ein Despot“ (K 195).<sup>541</sup>

Während seiner Darstellung beginnt Mehmet Ali Bey, seinen Gürtel zu lösen und seine Hose herunterzuziehen. Als er erzählt, dass die Jungtürken an die Macht kamen und „die Freiheit“ brachten, lässt er die Hose ganz fallen. Die Hose veranschaulicht allegorisch die Unterdrückung, die provozierende Nacktheit des Onkels die Freiheit.

Den Zeitpunkt für die Machtübernahme stellt Mehmet Ali Bey auf simplifizierende Weise dar: Als der Sultan, der sich gerne französische Krimis vorlesen ließ, „beim Krimizuhören eingeschlafen war, brachten die türkischen nationalistischen Offiziere, die Jung-Türken, die Freiheit.“ (K 195)

Die Proklamation der Republik Türkei war das Ergebnis der Bemühungen der nationalistischen Bewegung. Diese wurde später kritisiert, eine Revolution von oben durchgeführt zu haben. Dieser Kritik entsprechend fragt Mehmet Ali Bey: „Wer wußte schon, was die Freiheit ist? Wer wollte sie, die Menschen? Wußten die Menschen, was die Freiheit ist?“ (K 195)<sup>542</sup>

Die Jungtürken werden hier kurz als „türkische nationalistische [...] Offiziere“ (K 195) vorgestellt. Die jungtürkische Bewegung war der Wegbereiter der kemalistischen Reformen. Die Gruppierung, die sich um 1889 bildete, wollte einen Nationalstaat nach europäischem Vorbild schaffen. Obwohl sie noch um die Jahrhundertwende ins französische Exil mussten, gelang es ihnen, nach 1908 das politische Geschehen maßgeblich zu beeinflussen.<sup>543</sup>

Um die Bewunderung der jungtürkischen Bewegung für Frankreich zu untermauern, benutzt Mehmet Ali Bey die Metapher einer „französischen Seife“.

<sup>540</sup> Diese Anekdote über den Sultan scheint entstanden zu sein, weil die Kleidung auf seinem unproportionierten Körper nicht gut saß. Palmer spricht vom zusammengesunkenen „leichenhaften Körper“ des Sultans. Vgl. Palmer: *Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches*. S. 211.

<sup>541</sup> Tatsächlich ist er als ‚Blutiger Sultan‘ in die Geschichte eingegangen. Bei Matuz heißt es, dass er „vielfach – nicht ganz zu Recht – als furchtbarer Despot eingeschätzt wurde“. Vgl. Matuz: *Das Osmanische Reich*. S. 235.

<sup>542</sup> Dies bedeutet also, dass die Frauen sich durch den Schleier nicht eingeschränkt fühlten, sondern ihnen vielmehr die Freiheit geraubt schien, ihn zu tragen. Den Menschen wurde also vorgeschrieben, was für Freiheiten sie hatten, was den Freiheitsgedanken ad absurdum führt – oder aber ein existenzialphilosophisches Grundproblem anstößt, nach dem die Menschen zur Freiheit verdammt sind. Diese Textstelle korrespondiert mit dem Abschnitt, in dem über die Reformen Atatürks berichtet wird (vgl. K 41).

<sup>543</sup> Zur ausführlicheren Darstellung der jungtürkischen Bewegung siehe Matuz: *Das Osmanische Reich*. S. 249-261.

Die Freiheit war eine französische Seife, die die Türken, die vor dem Sultan Nase nach Frankreich abgehauen waren, mitbrachten. Sie wollten ihre etwas dunklen Hände mit französischer Seife weiß waschen. (K 195f.)

Das Bild der Seife dient zum einen zur allegorischen Veranschaulichung des abstrakten Freiheitsgedankens. Allerdings nicht im Sinne des barocken ‚vanitas mundi‘, was auf die Vergänglichkeit der Freiheit hindeuten würde. Vielmehr ist die Allegorie lebensweltlich instrumentalisiert. Cornelia Zierau interpretiert diese Stelle als Versuch der Jungtürken zu ‚weißen, europäischen‘ Menschen zu werden.<sup>544</sup> Verstärkt wird diese Deutung durch die Erwähnung des ‚Prinz[en]‘, der ‚verliebt in England‘ (K 196) war. Mehmet Ali Bey unterstellt diesem Prinzen, dass er Aufstände aus Liebe zu England und nicht aus der Liebe zur Türkei geplant habe: ‚Er haßte uns, denen er die Freiheit bringen wollte.‘ (K 196) Bei dem ‚aufständischen Prinzen‘ handelt es sich um den Prinzen Sabahattin, der direkt aus der osmanischen Familie abstammte und ein Führer der jungtürkischen Bewegung war. Er sympathisierte mit England. Prinz Sabahattins Liebe zu England wird durch die Umarmung des Granatapfelbaumes versinnbildlicht. Er sah die Engländer als überlegen, die Türken als zurückgeblieben an: ‚Die Engländer sind fortschrittlich, wir sind Nomaden.‘ (K 196)<sup>545</sup> Die ‚dunklen Hände‘ stehen für die zurückgebliebenen Türken, die von der ‚französischen Seife‘, also den europäischen Ideen, rein gewaschen werden sollen. Der ‚andere Mann, der uns die Freiheit bringen wollte‘ (K 196) ist Abdullah Cevdet, der die Idee vertrat, aus Europa Männer ins Land zu bringen, um eine widerstandsfähige Generation heranzuziehen (vgl. K 196). Beide Männer haben also gemeinsam, dass Ihnen ein Staat nach europäischem Vorbild wichtiger ist als das Wohl ihres Volkes, dem sie zudem nicht zutrauen, den Staat eigenmächtig zu gründen. Insofern werden die Jungtürken hier als Gefahr dargestellt, die nicht nur die Integrität des Osmanischen Reiches, sondern vor allem die des Volkes bedrohen.

Der Granatapfelbaum steht für das Osmanische Reich. Mehmet Ali Bey verkörpert auf ihm die europäischen Großmächte, die ihre kolonialistischen Ambitionen in einem indirekten Kolonialismus auch in der Türkei durchsetzen

---

<sup>544</sup> Vgl. Zierau: *Story und History – „Nation-Writing“ in Emine Sevgi Özdamars Das Leben ist eine Karawanserei*. S. 171.

<sup>545</sup> Doğan Avcıoğlu nach beruhte die wissenschaftliche Theorie dieses Prinzen auf der Bewunderung Englands. Prinz Sabahattins Überzeugung nach gibt es zwei verschiedene Gemeinschaften: Volksgemeinschaften und individuelle Gemeinschaften. Die englische Gemeinschaft sei individualistisch und überlegen. Die osmanische Gesellschaft sei eine Volksgemeinschaft und zurückgeblieben. Deswegen sei es nötig, u.a. mithilfe von angelsächsischer Bildung von der Volksgemeinschaft in die individualistische Gemeinschaft überzutreten. Vgl.: Avcıoğlu: *Türkiye'nin düzeni*. S. 240.

wollten. Von ihrer Seite her besteht die Gefahr einer anderen Art der Integritätsverletzung, die die Souveränität des Reiches auf ökonomischer Basis auszuhebeln droht. Als Mehmet Ali Bey über die Deutschen spricht, die sich „verspätet“ hatten und „sich schnell nach Osten ausbreiten“ (K 196) wollten, klettert er „eilig mit seiner von seinen Füßen aus dem Granatapfelbaum herunterhängenden Hose noch höher.“ (K 196f.) Er selbst ist zwar von der Hose, also von der Unterdrückung durch den Sultan, befreit, aber nun lauert die Gefahr durch die Kolonialmächte: „England, Frankreich, die Russen und die Deutschen bezeichneten das Osmanische Reich als kranken Mann am Bosphorus.“ (K 197)

Die Anführer der jungtürkischen Bewegung heiraten nach der Machtübernahme die Töchter der Sultane;<sup>546</sup> sie heiraten sich also in den Klan ein, den sie verabscheuen. Mehmet Ali Bey hebt entschieden hervor, dass es bei diesen Kämpfen nicht wirklich um das Wohl des Volkes ging, sondern um Machtübernahme- bzw. Machtzuwachs der jeweiligen Parteien. „Als Mehmet Ali Bey ‚heiraten‘ sagte, nahm er einen Granatapfel, zerdrückte ihn auf seiner Hand, und der rote Saft des Granatapfels floß auf den hellen Rock der Tante Müzeyyen.“ (K 196)

Dieses Handeln drückt Wut aus. Der rote Saft des Granatapfels auf dem hellen Rock der Tante Müzeyyen kann aber auch als Metapher für die Entjungferung der Sultanstöchter stehen. Gleichzeitig verliert die jungtürkische Bewegung wenn nicht ihre Unschuld, so doch ihre Integrität im Sinne von ‚Unbescholtenheit‘, da ihre Führer gegen die eigenen Ideale verstoßen.

Im Anschluss wirft Mehmet Ali Bey ein paar Granatäpfel auf die Köpfe der Zuhörer. Die Umfunktionalisierung der Granatäpfel zu Waffen stellt an dieser Stelle ein Mittel zur erneuten Allegorisierung dar: Zur Veranschaulichung der Bedrohung, die von den Großmächten England, Frankreich und Russland ausgeht. 1907 wurden bereits Pläne von England und Russland gemacht, wie das Osmanische Reich aufgeteilt werden sollte – womit sowohl die physische als auch die politische Integrität zerstört worden wäre. Ziel der Bemühungen um die Türkei war vor allem die Erreichbarkeit der Ölvorkommen auf der arabischen Halbinsel. Die Rolle der Eisenbahn wird in Bezug zu den imperialistischen Interessen gesetzt; wobei die Ausbeutung (sowohl der natürliche Reichtum der Wälder, als auch der materielle der Finanzkasse) des Osmanischen Reiches aufgrund der Kilometerpauschale im Vordergrund steht:

Die Engländer bauten Bahnlinsen nach Baku. Die Deutschen bauten Bahnlinsen nach Bagdad und Musul, zu den Petrolbetten. Dann kam die Deutsche Bank nach Istanbul.

---

<sup>546</sup> Vgl. Matuz: *Das Osmanische Reich*. S. 268.

Die Deutschen bauten die Bahnlinie nach Bagdad, und die osmanische Regierung mußte pro Kilometer zahlen. Die Deutschen haben, um diesen Kilometerverdienst zu vermehren, unnötig gefaltete Schlangenlinien gebaut. (K 197) <sup>547</sup>

Mehmet Ali Bey betont nicht nur die imperialistischen Interessen der europäischen Staaten, sondern auch das Ausmaß ihres Machteinflusses auf das Osmanische Reich. Er zieht seine Hose ganz aus und sagt: „Und das war die Lage, als die Jungtürken Sultan Nase stürzten und die Freiheit brachten.“ (K 197) Er führt fort:

Die Freiheit war ein Gesetzbuch, und die Engländer, Franzosen, Russen, Deutschen, Österreicher gaben sich gegenseitig die Hand und bauten nebeneinander, um das Osmanische Reich danach untereinander zu verteilen. (K 197)

Damit will Mehmet Ali Bey bekräftigen, dass das Osmanische Reich nicht wirklich frei war. Obwohl in den Schulbüchern steht, dass die Jungtürken die „Freiheit gebracht“ und versucht haben, „das zerfallene Osmanische Reich wieder zu retten“ (K 193), klingt es in der Erzählung des Mehmet Ali Bey eher so, als ob die Jungtürken Schuld am endgültigen Zerfall des Osmanischen Reiches hatten, weil sie mit den Deutschen in den Krieg zogen.<sup>548</sup> „Die türkischen Offiziere kriegten Lust, mit den Deutschen zusammenspielen.“ (K 197) Das Osmanische Reich war somit nach der Machtübernahme der Jungtürken nicht tatsächlich frei, sondern wurde vom imperialistischen Expansionswillen bedroht.

---

<sup>547</sup> Nicht zuletzt aufgrund dieser Kilometerpauschale war die Bagdad-Bahn ein Gewinn versprechendes Projekt. Für jeden Kilometer, der in Betrieb ging, musste eine Kilometerpauschale von 15 000 Francs gezahlt werden. Vgl. Avcıoğlu: *Türkiye'nin düzeni*. S. 140.

<sup>548</sup> Vgl.: „Für die osmanische Niederlage im Ersten Weltkrieg wurde das jungtürkische Triumvirat verantwortlich gemacht und im Oktober 1918 entlassen [...] das unrühmliche Ende der Jungtürken entsprach ganz ihrer zwiespältigen politischen Rolle. Denn sie waren es, die das Osmanische Reich in den Krieg geführt und dadurch sowie durch ihre chauvinistische Nationalitätenpolitik die Auflösung des Reiches verursacht hatten. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass sie ernsthaft versucht haben, ihr Land zu modernisieren und verschiedene dringend nötige Reformmaßnahmen durchzuführen. Wenn das Reformwerk nicht tiefgreifend genug war, keine gründlichen sozialen und ökonomischen Änderungen bewirkte, wenn es zum großen Teil unausgeführt blieb, wenn es kaum Berührungen gab, die desolante Lage der breiten Bevölkerungsschichten zu ändern oder diese auch nur in Betracht zu ziehen, so lag das nicht nur am mangelnden Vermögen der Jungtürken, sondern auch an den denkbar ungünstigen machtpolitischen Verhältnissen.“ Matuz: *Das Osmanische Reich*. S. 268.



Mehmet Ali Bey beendet seine Agitprop-Aktion, indem er sich vom Granatapfelbaum wirft. Dieser Sturz ist symbolisch für die Niederlage im Ersten Weltkrieg zu sehen. Er zieht sich die Hose wieder an, die Freiheit ist ‚beendet‘, jetzt muss das Volk bildlich gesprochen den Gürtel noch enger schnallen.

Mehmet Ali Bey [...] schnallte seinen Gürtel zu, setzte sich auf die Erde und schaute auf seine Knie und sagte: „[...] Als der Erste Weltkrieg zu Ende war, hatten wir vier Millionen Menschen verloren. Steht in Geschichtsbüchern, daß die Soldaten unterm Regen wie Espenlaub zitterten, steht nicht. Bringt das Buch wieder her.“ (K 198)

Der auf die Knie gerichtete Blick bezeugt die Trauer, die Mehmet Ali Bey aufgrund dieser Tatsachen befällt. Damit knüpft er seine Erzählung wieder an die anfängliche Kritik an der Geschichtsschreibung an.

Der Erzählerin bleiben diese vier Millionen Tote als Seelen, für die sie in ihrer Verantwortlichkeit beten muss: „Ich wollte für die Toten beten, aber ich wußte nicht, wie ich diese vier Millionen Soldaten zählen sollte.“ (K 198)

### 5.3.3 Commitment auf der Ebene des Imperialismus

Unter ‚commitment‘ verstehe ich in Anlehnung an Horst Turk politische Stellungnahmen, die diskursiven Charakter haben.<sup>549</sup> Der Begriff des ‚commitment‘ geht auf Talcott Parsons zurück, der darunter allgemein die „moralische Verpflichtungen der Aktoren eines sozialen Interaktionssystems, die die Integrität einer Wertstruktur erhalten und zusammen mit anderen Faktoren zu ihrer Verwirklichung im Handeln führen“, fasst.<sup>550</sup> Sowohl der Großvater als auch Mehmet Ali Bey nehmen politische Positionen ein, verteidigen vor allem die Wertstruktur des Volkes, das sie aufgrund von Machtinteressen als betrogen ansehen.

Da Deutschland das Ziel hatte, die arabischen Ölvorhaben über die Bagdadbahn zu transportieren, ist ein imperialistisches Interesse Deutschlands nicht von der Hand zu weisen. Dennoch hatte selbst Edward Said ein imperialistisches Interesse Deutschlands am ‚Orient‘ ausgeschlossen. Auf der Ebene des ‚commitment‘ betreiben Onkel und Großvater also eine Art alternativer Geschichtsschreibung.

Im Wettstreit mit den europäischen Großmächten spielte die Bagdadbahn sozusagen als altertümliche Pipeline für Rohöl eine Rolle. Nach Avcıoğlu ist

---

<sup>549</sup> Vgl. dazu Turk: *Philologische Grenzgänge*. S. 143f.

<sup>550</sup> Talcott Parsons: *Über Commitments*. In: Ders.: *Zur Theorie der sozialen Interaktion*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980. S. 183.

die Geschichte der Eisenbahn gleichzeitig die Geschichte der Bemühungen der imperialistischen Großmächte, das Osmanische Reich zu vernichten.<sup>551</sup>

Von dem Vorwurf dieses imperialistischen Interesses hat Said, wie in Kapitel 3.3 bereits dargestellt, Deutschland freigesprochen.<sup>552</sup> Fuchs-Sumiyoshi, die an exemplarischen Werken den Orientalismus in der deutschen Literatur untersucht hat, versucht anhand von Definitionen in deutschen, englischen und französischen Nachschlagewerken Saids Fokussierung auf hauptsächlich englischen und französischen Orientalismus zu untermauern. Während für Deutschland kein „politisch-ökonomisch fundierter Direktbezug zum Nahen Osten“ bestünde, bewiesen die „beiden primären Kolonialmächte des neunzehnten Jahrhunderts England und Frankreich [...] ein über das rein sprachwissenschaftliche hinausgehendes Interesse an ihren östlichen Kolonien.“<sup>553</sup> Obwohl Fuchs-Sumiyoshi mit ihrer Arbeit konstatiert, dass auch der deutsche Orientalismus eine Untersuchung wert sei, akzeptiert sie lediglich Deutschlands „intellektuelle Autorität“ über den Orient.

So einseitig war aber das deutsche Interesse am Orient nicht.<sup>554</sup> De jure war das Osmanische Reich zwar keine Kolonie, es war aber für die europäischen Großmächte dennoch von großer Bedeutung, denn strategisch bildete das Gebiet der heutigen Republik Türkei eine Pufferzone zwischen den europäischen Großmächten und Russland; wirtschaftliche Investitionen und Exporte versprachen Gewinne.<sup>555</sup> Nicht zuletzt stellte es eine Verbindung zum Nahen Osten und dem indischen Subkontinent dar. Äußerlich ein rein wirtschaftli-

---

<sup>551</sup> Vgl. Avcıoğlu: *Türkiye'nin düzeni*. S. 139.

<sup>552</sup> Said begrenzt seine Aussage zwar auf die ersten zwei Drittel des 19. Jahrhunderts (vgl. Said: *Orientalism*. S.19.), geht in *Orientalism* aber auch nicht weiter auf Deutschland ein. Allerdings gesteht Said ein, dass er den deutschen Orientalismus nicht ausreichend behandelt habe: „Any work that seeks to provide an understanding of academic Orientalism and pays little attention to scholars like Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke – to mention only a handful – needs to be reproached, and I freely reproach myself.“ Said: *Orientalism*. S. 18. Nina Beermann hat damit begonnen, diese Forschungslücke zu schließen: Vgl. Nina Berman: *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*. Stuttgart: Metzler, 1997.

<sup>553</sup> Andrea Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Goethes West-östlichem Divan bis zu Thomas Manns Joseph-Tetralogie*. Hildesheim: Olms, 1984. S. 4.

<sup>554</sup> Kolonien hatte Deutschland hauptsächlich in Afrika. Togo, Kamerun, Ostafrika, Südwestafrika (Namibia) sowie Erwerbungen in Nordostguinea und den pazifischen Marshall-Inseln waren deutsche Kolonien.

<sup>555</sup> 1881 betrug der Anteil Frankreichs an türkischen Staatsanleihen 40%, der Großbritanniens 29% und der Deutschlands lediglich 4,7%. 1914 war der deutsche Anteil auf 20,1% gestiegen, während der Großbritanniens nur noch 6,9% betrug. Zwischen 1888 und 1893 steigerte sich die deutsche Exportrate um 350%. Vgl. Schöllgen: *Imperialismus und Gleichgewicht*. S. 62.

ches Abkommen, entwickelte sich die Bagdadbahn zu einem Gegenstand von politischer Bedeutung. Durch das Engagement auf dem Gebiet der heutigen Türkei wurde auch Deutschlands Macht in der Weltpolitik gestärkt. Insofern kann durchaus von „informellem Imperialismus“ gesprochen werden.<sup>556</sup> Rathmann benutzt sogar den Ausdruck „Halbkolonie“.<sup>557</sup> Der damalige deutsche Staatssekretär des Äußeren, Bernhard von Bülow, forderte 1897 einen „Platz an der Sonne“.<sup>558</sup> Die Bagdadbahn bezeichnete er als „wichtigstes Projekt auf dem Gebiet der imperialistischen Betätigung.“<sup>559</sup> Während Bismarck dafür plädierte, gemäßigte Außenpolitik zu betreiben, schlug Deutschland unter Bülow eine aggressivere Orientpolitik ein, in deren Rahmen auch die zweite Orientreise Kaiser Wilhelm II. stattfand.

## 5.4 Zusammenfassung

Wie bereits Sascha Muhteschem, so ist auch die Protagonistin von Özdamars Trilogie um ihre Integrität bemüht. Sie problematisiert dabei weniger ihre Integration in ein kulturelles oder nationales Kollektiv, sondern in das Kollektiv der ‚Theaterleute‘. Die anerkannte Zugehörigkeit zu diesem Kollektiv ist ihr Hauptziel, das sie höher bewertet als andere, ebenfalls wichtige Teile ihres Lebens wie beispielsweise die Beziehung zu Männern. Sie bleibt handlungsfähig, so lange sie am Theater arbeiten kann.

In Özdamars Werk nimmt neben dem Theater auch Politik eine wichtige Rolle ein. So sind die Darstellungen des Großvaters und Mehmet Ali Beys zum Befreiungskampf auch als politische Statements zu lesen, in denen die Missachtung verschiedener Individuen und Kollektive zu Ausdruck gebracht wird. Ähnliche Arten der Integritätsverletzung werden in den Geschichtsdarstellungen

---

<sup>556</sup> Schöllgen definiert informellen Kolonialismus wie folgt: „Während der formelle Imperialismus auf die direkte politische und militärische Kontrolle eines Territoriums abzielte, beschränkte sich die informelle Variante auf die so genannte „pénétration pacifique“, auf die friedliche Durchdringung eines Gebietes. Das Ziel lag auch hier in der Kontrolle, aber eben in der indirekten, d.h. in der Regel wirtschaftlichen. [...] Die häufigste und zugleich effektivste Methode der indirekten Kontrolle bestand freilich darin, Länder der überseeischen Welt wirtschaftlich und finanziell in einem Maße von den europäischen Staaten abhängig zu machen, das sich gelegentlich nur noch graduell von einer direkten politischen Kontrolle unterschied. [...] Zielgebiete des informellen Imperialismus waren insbesondere China und das Osmanische Reich [...]“ Schöllgen: *Imperialismus und Gleichgewicht*. S. 48.

<sup>557</sup> Lothar Rathmann: *Stoßrichtung Nabost 1914-1918. Zur Expansionspolitik des deutschen Imperialismus im Ersten Weltkrieg*. Berlin: Ruetten & Loening, 1963. S. 26.

<sup>558</sup> Zitiert in: Schöllgen: *Imperialismus und Gleichgewicht*. S. 3.

<sup>559</sup> Zitiert in ebd. S. 4.

gen der beiden Männer thematisiert, wobei der Großvater stärker den europäischen Neoimperialismus kritisiert, Mehmet Ali Bey dagegen die Jungtürken. Die Truppen um Atatürk kämpfen für die Integrität (Souveränität und Nicht-Aufteilung) der Republik Türkei und führen, um die Integrität der proklamierten Republik Türkei zu schützen, Reformen ein, die als Integritätsverletzungen des Volkes angesehen werden können.

## 6. Mercedes, mon amour – Integrität und Konsum in Adalet Ağaoğlu *Die zarte Rose meiner Sehnsucht*

Während die Hauptfiguren der untersuchten Texte in den vorangehenden Kapiteln in intellektuellen Berufen tätig waren, geht es in Adalet Ağaoğlu *Die zarte Rose meiner Sehnsucht* um einen klassischen Gastarbeiter: Bayram Ünal,<sup>560</sup> der in einem Heimaturlaub von seinen Landsleuten ausgrenzt und dennoch nicht in einer typischen Opferrolle präsentiert wird.<sup>561</sup> Dies ist keine neue Erfahrung für den Protagonisten – vielmehr die eigentliche Motivation nach Deutschland zu gehen und als „ein Bayram mit Mercedes“ (ZR 123) zurückzukehren.

---

<sup>560</sup> Adalet Ağaoğlu: *Fikrimin ince gülü*. Istanbul: Remzi Kitapevi, 1977; Adalet Ağaoğlu: *Die zarte Rose meiner Sehnsucht*. Stuttgart: Ararat Verlag, 1979. (Im Folgenden abgekürzt als *Zarte Rose* bzw. ZR.)

<sup>561</sup> Vgl.: „The image that Turkish readers would have in mind [...] is of men and women exploited in two cultures and belonging properly to neither. Such a picture also includes the annual trial by fire of the vacation migration to Turkey: the neophyte drivers – who often learn to drive after they purchase a car for the journey – risking towards death on the highways as they push themselves beyond endurance by not stopping en route to rest.“ Ellen W. Ervin: *The Novels of Adalet Ağaoğlu: Narrative Complexity and Feminist Social Consciousness in Modern Turkey*. Columbia University, 1988. S. 81.

Der Roman *Die zarte Rose meiner Sehnsucht* ist nach einem türkischen Lied benannt, das Bayram auf seiner Urlaubsreise in die Türkei fortwährend hört. Das Lied in seinem honiggelben Mercedes abzuspielen, den er zärtlich „Honigmädchen“ nennt, gehört zu seiner Selbstinszenierung. So will er die Anerkennung seiner Umwelt gewinnen, die ihm insbesondere in seinem Heimatdorf verwehrt wurde.

Im Folgenden soll nach einer kurzen Exposition des Romans, der Zusammenhang von Integrität und Konsum in Aġaoġlus Text unter Rückgriff auf die Theorie der sozialen Status (Bourdieu) und einschlägige Konsumtheorien analysiert werden. Letztere thematisieren Aspekte der sozialen Anerkennung über Objekte statt über interpersonelle Verhältnisse, was sich im historischen Wandel der Integritätsstandards niederschlägt und in seiner Grundsätzlichkeit weder von den interaktionistischen Identitätstheorien von noch der Anerkennungstheorie angemessen berücksichtigt wird, für die Analyse dieses Romans jedoch von maßgeblicher Bedeutung ist.

### 6.1 „Bayram mit Wagen“ als Identitätsentwurf

Der umfangreiche Roman *Die Zarte Rose meiner Sehnsucht* gibt die in einem neuen Mercedes absolvierte Tagesfahrt des Gastarbeiters Bayram Ünal von der türkischen Grenze bis in sein Heimatdorf in der Nähe von Ankara wieder. Die Heimkehr konfrontiert Bayram mit der türkischen Gegenwart der 1970er Jahre, veranlasst ihn aber auch, sich zurückzuerinnern. Durch innere Monologe und Rückblenden erfährt der Leser, dass Bayram, motiviert durch ein einschneidendes Kindheitserlebnis, alles daran gesetzt hat, die Bewohner seines Dorfes durch den Besitz eines Autos zu beeindrucken und damit die Anerkennung zu erlangen, die ihm als mittellosem Waisenkind ohne Aussicht auf einen sozialen Aufstieg vorenthalten wurde. So ist er nun vor allem darum bemüht, den nach Jahren anstrengender Gastarbeit in Deutschland erworbenen Wagen ohne Schaden an sein Ziel zu bringen und das Dorf zu erreichen, solange sein kranker Onkel noch lebt und bevor seine Jugendliebe Kezban einen anderen heiratet. Das Vorhaben scheitert, und die erwünschte Restitution seiner Integrität bleibt aus. Stattdessen zeigt sich, dass Bayram einer Fehleinschätzung sowohl der Situation als auch der Bedingungen sozialer Anerkennung erlegen ist: Sein Auftreten wird in der Türkei als präventios und lächerlich empfunden, seine Rücksichtslosigkeit mit Missachtung sanktioniert. Desillusioniert und zutiefst verunsichert dreht er kurz vor seinem Heimatdorf, das inzwischen zu einem Museum, genauer: zu einer antiken Ausgrabungsstät-

te, geworden ist, also nicht mehr dem imaginierten Ziel seiner Reise entspricht, um und verharret ziellos am Rande des Dorfes (ZR 266f.).

Im Zentrum der Romanhandlung steht das Verhältnis des Protagonisten zu einem Statussymbol, dem Mercedes. Dieser ist für Bayram kein beliebiger Gebrauchsgegenstand, sondern ein Accessoire von beträchtlichem Funktions- und Identifikationswert, das Besetzungen auf sich vereinigt, die Bayram von anderen Trägern – Verwandten, Kollegen und Freunden – abgezogen und auf dieses Objekt übertragen hat. Der Wagen wird zu einem Fetisch, d.h. zu einem – folgt man der Marx’schen Analyse des „Warenfetischismus“ – „mystifiziert[en]“ Ding, dem „gesellschaftliche Beziehungen als“ ihm „immanente Bestimmungen“ zugeschrieben werden.<sup>562</sup> Entsprechend anthropomorphisiert er den Mercedes und lädt ihn erotisch auf.<sup>563</sup> So stellt der Wagen nicht nur Bayrams einzige Bezugsperson in Ersetzung anderer, entbehrteter Bezugspersonen dar, sondern rückt auch in die Position einer (Ersatz-) Geliebten ein, wenn Bayram sich im (Selbst-) Gespräch an sein „Honigmädchen“ (ZR 11) wendet und die Erzählerin den Mercedes auf diese Weise in Konkurrenz zu Kezban treten lässt.<sup>564</sup> Während in der Regel interpersonelle Anerkennungsverhältnisse – die sich nach Axel Honneth zuerst und paradigmatisch fortwirkend in Liebesbeziehungen (Eltern-Kind-Beziehungen, Partnerschaften) manifestieren<sup>565</sup> – die für sie relevanten Objektbeziehungen regulieren können, präsentiert Aĝaoĝlus Roman einen Fall, in dem ein Individuum die ihm versagt gebliebene interpersonelle Anerkennung durch eine alternative Form der Anerkennung ersetzt: Bayram, der als Waisenkind nur unzureichend in seine traditionale Gemeinschaft integriert ist, ergreift die Möglichkeit, die ihm die im Entstehen begriffene türkische Konsumgesellschaft offeriert, und lässt an die Stelle zwischenmenschlicher Beziehung die Beziehung zu einem Objekt treten. Aber

<sup>562</sup> Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 42. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/DDR: Dietz, 1983. S. 588. Vgl. zum Warenfetischismus: Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. Berlin/DDR: Dietz 1971. S. 49–98. In Aĝaoĝlus Darstellung überschneiden sich gesellschaftliche und sozialpsychologische Bestimmung, Marx’sche Kapitalismus- und Freud’sche Psychoanalyse des Fetisch.

<sup>563</sup> Vgl. zum Fetischismus als einer besonderen Form der erotischen Objektwahl: Sigmund Freud: *Fetischismus*. In: Sigmund Freud: Studienausgabe. Bd. 3. Hgg.v. Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey. Frankfurt am Main: Fischer, 1989. S. 379–388.

<sup>564</sup> In diesem Kontext erscheint der Titel der Verfilmung des Romans „Mercedes, mon amour“ als äußerst treffend. Der Roman wurde 1993 in einer deutsch-französisch-türkischen Gemeinschaftsproduktion unter der Regie von Tunç Okan verfilmt. Auf die Anthropomorphisierung bzw. Personifizierung als Frau und Objekt der Begierde weist auch Ervin hin: „The personification of the Mercedes as a woman, and ‘her’ replacement of anyone else in Bayram’s affections, is a clear theme throughout the novel.“ Sie bezieht sich beispielsweise auf den Vergleich der Wagenhupe mit einer Frauenstimme – wobei die Hupe besser abschneidet. Vgl. Ellen W. Ervin, *The Novels of Adalet Aĝaoĝlu*. S. 127.

<sup>565</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 153f.

naturgemäß können Objekte kein reziprokes Anerkennungsverhältnis begründen, es sei denn, sie werden – sei es in untergeordneter, sei es in übergeordneter Bedeutung – intersubjektiv mediatisiert. Diese Mediatisierung wird nach Maßgabe der „moralischen Grammatik sozialer Konflikte“<sup>566</sup> erschwert, wenn Erwerb und Gebrauch des Objekts wie bei Bayram ein unmoralisches Verhalten mit sich bringen. Indem er das Statussymbol dauerhaft an die Stelle des interpersonellen Kontaktes treten lässt, verletzt er die interpersonelle Gewährleistungsform personaler Integrität.

Statussymbole sind qua Identifikationsakt immer auch Identitätssymbole, gewissermaßen nach außen verlagerte und zur Geltung gebrachte Manifestationen eines Identitätswurfs, für den Anerkennung beansprucht wird. In Bayrams Fall ist der Wagen nicht nur Surrogat für ein personales Gegenüber, Bayram knüpft auch seine Identität an das Objekt, identifiziert sich physisch und mental mit dem Auto: Wenn der Wagen blitzt und glänzt, fühlt Bayram sich selbstbewusst und bestätigt. Je mehr Kratzer und Unfälle der Wagen hingegen erlebt, desto stärker fühlt sich sein Besitzer verletzt (ZR 162). Um dem Auto als Status- und Identitätssymbol die erwünschte Geltung zu verschaffen, bedarf es jedoch einer breiteren, über den bloßen Besitz des Objekts hinausgehenden Ausstattung und eines sozialen Konsenses über den Wert von erwerb- und identitätsrelevanten Objekten überhaupt.

Durch Bayrams in physischer, mentaler und interpersoneller Hinsicht obsessive Fixierung auf den Mercedes lässt sich alles, was dem Mercedes im Laufe der Reise widerfährt, als Symptomatologie eines Integritätsproblems lesen. Da Bayram sich physisch mit dem Wagen identifiziert, muss er – der Logik des Identifikationsaktes folgend – Beschädigungen des Wagens als Angriff auf seine leibliche Unversehrtheit<sup>567</sup> werten, ein für die gewählte Existenz symptomatisches Syndrom. Da er sich für eine „Lebensweise“ als „Bayram mit Wagen“ entschieden hat, muss er die in der Türkei erfahrene Geringschätzung seines Accessoires als Entwürdigung seiner Person empfinden.<sup>568</sup> Da er schließlich auch seine intersubjektive Anerkennung an den Wagen koppelt, muss er die Erfahrung, dass er bei seiner Rückkehr „mit Wagen“ in verschärfter Form als Außenseiter betrachtet und erneut diskriminiert wird, als Scheitern seiner objektbezogenen Identitätsbildung erleben. So versucht Bayram in der letzten Phase seiner Fahrt „vergebens seine Hülle auszufüllen“ und fällt in einen „Zustand völliger aufgelöstheit.“ (ZR 259) Obwohl der Wagen am Ende des Romans fast vollständig um seinen Status- und Nutzwert gebracht und

---

<sup>566</sup> So der Untertitel von Honneths Studie. Nach Honneth folgen alle Anerkennungsformen einer „moralischen Logik sozialer Konflikte,“ vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, S. 256 ff.

<sup>567</sup> Vgl. Ebd. S. 214 f.

<sup>568</sup> Vgl. Ebd. S. 216ff.



wieder auf seine Objekthaftigkeit reduziert wird, bleibt er Symbol für Bayrams nun gescheiterten Identitätsentwurf: Der Mercedes wird ihm ironischerweise zur „Last“, wo er ihn doch entlasten sollte, ein „Schrotthaufen“, der Bayram bestenfalls wieder zurück nach Deutschland bringen wird:

Bayram trug den Wagen auf seinen Schultern. Nichts als eine Last, nicht mehr die zarte Rose der Sehnsucht; Schönheit und Bedeutung verloren, nichts als eine Last von anderthalb Tonnen Stahl, Eisen, Kunststoff, Federn, Draht, Schrauben und Muttern. [...] Wenn er noch zu etwas taugt, dieser Schrotthaufen, dann nur dazu, mich noch zurückzubringen.  
(ZR 266)

Ist damit mehr als nur das Exempel eines fehl laufenden identitären Aktes – und zwar aus türkei-türkischer Sicht – statuiert? Bayram ist zugleich auch das Opfer eines Übergangs der Türkei zur modernen Konsumgesellschaft, also eines Übergangs, der weniger unter moralischen als unter politischen und ökonomischen Gesichtspunkten in einer trilateralen Konstellation von der Türkei, Deutschland und den USA initiiert wurde. Dass die Modernisierung im türkischen Rahmen ähnliche Nebenfolgen auf der Ebene dynamisierter Integritätsstandards zeitigt wie im deutschen Rahmen und im Rahmen westlicher Gesellschaften überhaupt, wird in der gegenwärtigen europäischen Identitätsdebatte aufgrund der Fixierung auf die konfessionellen Gegensätze und das binnenkulturelle Integrationsproblem nur zu leicht vergessen. Da Aġaoġlu den Fokus auf die Verwerfungen des Modernisierungsprozesses richtet, lässt sich der Roman – soviel sei zu seiner Aktualität angemerkt – als säkulare Stellungnahme für die sensiblere, wechselseitige Abgleichung von interpersonellen und ökonomisch-politischen Verhältnissen werten.

## 6.2 Die Integritätsverletzung eines Waisenkindes

Wie es dazu kommen konnte, dass der Mercedes zu dem „Wichtigste[n]“ (ZR 49) in Bayrams Leben wurde, erfährt der Leser erst nach fortgeschrittener Romanhandlung in einer Rückblende. Ende der 1940er Jahre, als Bayram<sup>569</sup>

---

<sup>569</sup> Bayrams Name, der oft in ländlichen Gegenden vergeben wird, steht laut Ervin für seine Abstammung. Vgl. dazu Ervin, *The Novels of Adalet Aġaoġlu*. S. 82. Diese Erklärung erscheint mir etwas zu eindimensional. Vor allem scheint mir eine Alliteration beabsichtigt zu sein, denn Bayram fährt nach Ballıhisar („Honigburg“) mit seinem honigfarbenen (balrengi) Mercedes, mit dem Namen Honigmädchen (balkiz): „Ballıhisar’da Balkızlı Bayram.“ Der Name Bayram Ünal ist ein weit verbreiteter Name in der Türkei. „Bayram“ bedeutet so viel wie „Festtag“ Viele Festtage gibt es in Bayrams Leben nicht. Auf den ersten Punkt weist auch Ervin hin. Sein Nachname „Ünal“ ist programma-

ein fünfjähriger Junge ist, kommt ein Politiker der Demokratischen Partei mit einem Ford in das Dorf (ZR 130ff.). Dem Mann – Vertreter der USA-orientierten kapitalismusfreundlichen Partei, die 1950 die Regierung übernimmt und unter Menderes die Transformation der Türkei in eine Industrie- und Konsumgesellschaft einleitet – wird ungewöhnliche Aufmerksamkeit und Respekt entgegen gebracht. Sogar Großvater Rüştem, der als Ältester das größte Ansehen im Dorf genießt, erhebt sich „zitternd von seinem Schemel“ und bietet dem Mann seinen Platz an. Da sich dieser Politiker aber als „ganz gewöhnlicher Mensch“ (ZR 130) entpuppt, kommt Bayram zu dem Schluss, dass der Wagen ihm dieses Ansehen verschafft. Als die Dorfbewohner dem Mann zu Ehren sogar ein Opferlamm schlachten und das Blut gegen das Auto spritzt, vollzieht sich in der Vorstellung des Jungen eine geradezu rituelle Identifikation mit dem Auto: „Bayrams Gesicht wurde zum Auto, dann war Bayram selbst ganz das Auto.“ (ZR 132) Das „profane Ding“ wird, wie Böhme in seiner Analyse der ethnologischen Grundierung des Warenfetischismus konstatiert, durch die rituelle Handlung zu einem Fetisch mit vermeintlich „göttliche[r] Energie.“<sup>570</sup>

Diese Identifikation wird durch Bayrams Familiensituation und einen Vorgang in der Familiengeschichte begünstigt. Als Waise hat er keinen familiären Rückhalt wie andere Kinder. Auch die Familie seines Onkels Raschit, die ihn aufnimmt, hat wegen ihrer Armut und weil sie der im Dorf (und bald auch in der Türkei) die politische Minderheit repräsentierenden Republikanischen Volkspartei, der CHP<sup>571</sup> angehört, eine geringe Position in der lokalen Hierarchie. Da Raschit an den Konsumversprechen der Demokraten Zweifel hegt, hatte ihm der reiche Osman Düldül,<sup>572</sup> selbst Anhänger der Demokratischen Partei, bereits vor dem Erscheinen des Politikers prophezeit, dass sich Raschits politische Meinung ändern werde, sobald er erst selbst im Besitz eines Autos sein würde, und dass sich Raschit aus Dankbarkeit dann sogar bereit erklären müsste, Bayram zu opfern:

---

tisch, denn wörtlich übersetzt heißt er so viel wie ‚Ernte Ruhm!‘. Vgl. Ervin: *The Novels of Adalet Agaoglu*. S. 82.

<sup>570</sup> Hartmut Böhme: *Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext*. In: Volker Gerhardt (Hg.): *Marxismus. Versuch einer Bilanz*. Magdeburg: Scriptum, 2001. S. 289–318.

<sup>571</sup> Der Onkel zählt als Anhänger der CHP (Cumhuriyet Halk Partisi; Republikanische Volkspartei), die von Atatürk gegründet wurde, zu einer Minderheit im Dorf. Die Mehrheit der Dorfbewohner sympathisiert mit der DP (Demokrat Partisi, Demokratische Partei), die zunächst ins Leben gerufen wurde, um das Mehrparteiensystem einzuführen. Sie baute auf die Zusammenarbeit mit den USA und wurde im Rahmen des Marshall-Plans finanziell unterstützt. Aus der politischen Zugehörigkeit des Onkels erklärt sich, dass er der einzige ist, der befürchtet, dass die Annahme finanzieller Hilfe aus den USA den Ausverkauf der Türkei bedeutet. Mit der Regierungszeit der DP begann 1950 die Transformation der Türkei in eine Konsumgesellschaft.

<sup>572</sup> Ironischerweise steht sein Nachname „düldül“ alltagssprachlich für ein altes, schrottreifes Auto.

«Sobald wir unsere Partei an die Spitze gebracht haben, haben wir jeder ein Auto unter'm Hintern und einen Traktor auf dem Feld,“ [...]. «Hör zu, Mensch, wenn ich in den nächsten drei Jahren auch dich auf einem Auto sitzen sehe, schleife ich dich geradewegs zu Menderes [...]. Du wirst deinen Bayram anstelle eines Opfertiers zu seinen Füßen schlachten...“ (ZR 75f.)

Obwohl Bayram sich unter einem Automobil vor der Ankunft des Politikers noch nichts anderes als einen „Ochsenkarren mit zwei angebrachten Flügeln und vergoldeten Rädern, die an die Füße der Ochsen gebunden waren“, (ZR 76) vorstellen kann, erschreckt ihn Düldüls Äußerung. Er versteht nicht, dass sie als Redewendung und nicht buchstäblich zu nehmen ist. Deswegen mischen sich in Bayram Bewunderung und Angst, als der Politiker mit seinem Wagen ins Dorf kommt. Er fürchtet, wie ein Lamm geopfert zu werden, und begreift nicht, dass der Respekt dem Politiker nicht allein dank seinem Auto, sondern dank seinem Status geschuldet wird. Nachdem Bayram merkt, dass seine Angst vor dem ‚realen‘ Wagen unberechtigt war, ist alles, was bleibt, der Respekt vor dem Wagen und das heißt: vor dem Status*symbol* ohne hinreichende Berücksichtigung des Status. Bayrams Ziel ist von nun an die Realisierung seines Gegenentwurfs zum „Opfertier“ (ZR 44) Bayram. Dieser ‚Verlierer-Position‘ setzt er als ‚Gewinner-Position‘ „Bayram mit Wagen“ entgegen, einen „Bayram, der sich nicht opfern ließ.“ (ZR 44)

Wir haben es in dieser Episode und der narrativen Ausfaltung ihrer Folgen mit einer mehr oder minder expliziten Analyse kultureller Symbolisierungsprozesse im Kontext des sozialen Wandels zu tun. Denn die scherzhafte Drohung des Osman Düldül stellt sich nach der Ratio der Erzählung als metaphorische Vorausdeutung heraus. Tatsächlich wird Bayram doch zu einem Opfer und zwar zu einem ‚Opfer‘ der fortschreitenden Konsumorientierung, als deren Vorbote der Politiker der Demokratischen Partei im Heimatdorf erschien und einen allgemeinen, auf Konsum gestützten Statuswechsel versprach: „Es geht um die Besserstellung des Bauern! [...] Wenn ihr uns wählt, gibt's für euch Traktoren, gibt's Lastwagen, gibt's noch schönere Autos als dieses.“ (ZR 132) Die Fiktion ist an dieser Stelle unmittelbar historisch kontextualisiert: In der Türkei wurde mit finanzieller und politischer Unterstützung der USA in den 1950er Jahren ein radikaler Modernisierungs- und Industrialisierungsprozess eingeleitet, mit dessen Verwerfungen Bayram bei seiner 25 Jahre später stattfindenden Urlaubsfahrt konfrontiert ist. Während auf dem Land kaum die Wasserversorgung gewährleistet ist, Landflucht und Arbeitslosigkeit um sich greifen, sind andere Regionen der Türkei übersät von Tankstellen, „Kalkfabriken, Kachelbrennereien, Ziegeleien, Autoreparaturwerkstätten, Nudelfabriken“

und „Industrieanlagen“ (ZR 207) aller Art. Die soziale Schichtung ist aber weder innerhalb der Regionen noch zwischen Stadt und Land aufgehoben. Stattdessen gibt es, wie Bayram feststellen muss, nur „[n]eue Herren“ und eine „neue Art von Arbeitern“ (ZR 207). Er selbst aber ist auch „mit Wagen“ am Ende des Romans zu einem „Opfer“ (ZR 265) geworden, zerrieben zwischen den divergierenden Kräften der konsumgesellschaftlichen Modernisierung, denen er nicht nur ausgesetzt wurde, sondern die er auch im Sinne des sozialen Wandels zu bedienen hatte.

Bayrams auf den ersten Blick befremdliche Absicht, seinen Anerkennungsanspruch auf ein Konsumgut als Statussymbol zu gründen, resultiert also aus drei Faktoren: Erstens reagiert er auf eine empfindliche, in seiner Jugend erfolgte, interpersonelle Integritätsverletzung durch Hänseleien; der Erwerb des Mercedes soll die Zurückweisung durch die Mitglieder seines Dorfes kompensieren und als Statussymbol ihm dazu verhelfen, seine Integrität zu restituieren. Die Idee, zu diesem Zweck einen Mercedes als Accessoire zu verwenden, wird zweitens sowohl durch den Aufbruch der Türkei in eine kapitalistische Konsumgesellschaft als auch durch die konsumgesellschaftliche Orientierung seines deutschen Gastlandes begünstigt. Anders als in traditionellen, segmentär oder stratifikatorisch gegliederten Gesellschaften, in denen die *Herkunft* über die Zugehörigkeit zu einer Statusgruppe entscheidet, eröffnet die moderne, kapitalistische Gesellschaft ihren Mitgliedern die Möglichkeit, sich in eine Statusgruppe über den Kapitalerwerb einzukaufen. Käuflich ist allerdings nur das Statusobjekt, nicht aber der Status und die erforderliche habituelle Ausstattung, die zum angemessenen ‚sozialen Gebrauch‘<sup>573</sup> des Symbols nötig ist.

Die kulturellen Differenzen zwischen und innerhalb des deutschen und des türkischen Kollektivs führen drittens dazu, dass Bayram als Migrant mit divergierenden Integritätsstandards sowohl binnenkulturell als auch interkulturell konfrontiert ist: Er müsste seinen „Kampf um Anerkennung“<sup>574</sup> sowohl auf die Erwartungen der deutschen Gesellschaft und der türkischen Gastarbeitergemeinschaft in Deutschland als auch auf die Erwartungen der modernen türkischen Gesellschaft und die traditionellen Werte der türkischen Dorfgemeinschaft, die er in seiner Erinnerung bewahrt hat, abstimmen. Diese Abstimmung wird durch den beschleunigten, aber für die Beteiligten weitgehend unkalkulierbar verlaufenden Modernisierungs- und Enttraditionalisierungsprozess insbesondere in der türkischen Gesellschaft erschwert.

---

<sup>573</sup> Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987. S. 172.

<sup>574</sup> Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*.

### 6.3 Konsumgesellschaftliche Orientierungen

Spätestens seit seinem Aufenthalt in Deutschland scheint Bayram blind an die Versprechungen der Werbebranche zu glauben und speziell den Mercedes als unhinterfragbares Statussymbol aufzufassen. Zwar nimmt Bayram die „beschissene“ (ZR 58), nämlich künstlich hergestellte Wettbewerbssituation wahr,<sup>575</sup> doch das mindert nicht seinen Glauben an die absolute Gültigkeit der Statussymbole. So wird die Konsumgesellschaft neben der erinnerten Dorfgemeinschaft zu einem zweiten „verallgemeinerten Anderen“, das seine Identitätsbildung beeinflusst. Da die interaktionistischen Theorien von George Herbert Mead und Axel Honneth diesen Aspekt nicht eigens berücksichtigen, bietet es sich an, zur Erläuterung von Bayrams Verhalten Konsum- und Lebensstiltheorien heranzuziehen. Letztere verzeichnen für die Moderne neben den von Honneth beschriebenen sozialen Ausdifferenzierungs- und Enttraditionalisierungsprozessen<sup>576</sup> eine zunehmende Abhängigkeit der sozialen Wertesysteme von der Werbeindustrie:<sup>577</sup>

With the decline of traditional social information systems such as religion, politics and the family, advertising fills the gap with its privileged “discourse through and about objects.” Advertising offers maps of modernity, maps of the social order that are no longer available from traditional sources. The meanings advertising provides allow people to signal attitudes, expectations and sense of identity through “patterns or preferences for consumer goods,” organized into lifestyles, taste cultures and market segments [...].<sup>578</sup>

Gemäß der Maxime: „Ich kaufe, also bin ich“ seien die konsumgesellschaftlich sozialisierten Individuen gehalten, die eigene Identität wie aus Schaufenster-

---

<sup>575</sup> „Wie beschissen diese Welt doch ist! Nichts als Konkurrenzkampf. Überall dieselbe Rivalität. Oder etwa nicht? Mercedes gegen Ford, BMW gegen Mercedes, mit Fließheck und ohne, mit Automatik, ohne Automatik ... Genau das gleiche wie mit den Hähnchen. Hauptsache der Hintern ist gerupft.“ (ZR 58) Die Schaffung künstlicher Bedürfnisse manifestiert sich auch in den ständig auf den Markt strömenden neuen Modellen: „[...] in welchem Wagen er sich schon sitzen sah, und von dem er noch tausend Mark entfernt war, immer kam im Laufe des Jahres ein neues Modell heraus, dass dann jeweils um zweitausend Mark teurer war. Das geschah stets im Handumdrehen.“ (ZR 47)

<sup>576</sup> Vgl. dazu Ranke: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*.

<sup>577</sup> Vgl. Slater: *Consumer Culture and Modernity*. S. 86f.

<sup>578</sup> Ebd. S. 152.

auslagen zusammenzustellen und sich mit Hilfe der erworbenen materiellen Güter eines Distinktionswerts<sup>579</sup> gegenüber anderen zu versichern:

We choose a self-identity from the shop-window of the pluralized social world; actions, experiences and objects are all reflexively encountered as part of the need to construct and maintain self-identity.<sup>580</sup>

Die Konsumtheorien insinuierten, dass die intersubjektive Zuerkennung eines bestimmten Status ausschließlich vom Besitz entsprechender Accessoires und Statusobjekte abhängig ist. Ist in der modernen Gesellschaft der Besitz aber tatsächlich an die Stelle der Herkunft getreten, so dass die individuellen Status der jeweiligen Kaufkraft entsprechen, oder spielen nicht auch andere Faktoren eine entscheidende Rolle?

Nach Pierre Bourdieus soziologischer Analyse ist die Anerkennung der sozialen Identität eines Individuums nicht einfach käuflich, sondern durch Habitus, Status – Status der Herkunft in der feudalen, Status der Position im Produktionsprozess<sup>581</sup> in der bürgerlichen Gesellschaft – und den Erwerb, Besitz und Konsum der betreffenden Objekte bestimmt. Weder die Herkunft bzw. die Position noch der Besitz bestimmter Objekte allein prädeternieren die „persönliche und soziale Integrität“<sup>582</sup> eines Individuums. Von entscheidender Bedeutung ist der habituelle „soziale Gebrauch“ der Produkte.<sup>583</sup> Der Umgang mit den Konsumgütern – und dazu zählen, folgt man Bourdieu, nicht nur die vermeintlich niederen Güter, sondern auch die von der dominierenden Schicht konsekrierten höheren Kulturgüter – entscheidet mit über die persönliche Anerkennung innerhalb und außerhalb der „Peer-group“<sup>584</sup> bzw. des Milieus. Der „Lifestyle“<sup>585</sup> oder – nach der Terminologie Honneths – die „Lebensweise“<sup>586</sup> einer Gruppe, die sich vermittels eines habitualisierten gemeinsamen Konsumstils<sup>587</sup> als einer spezifischen Praxisform<sup>588</sup> identifiziert, misst be-

---

<sup>579</sup> Vgl. Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. S. 405ff.

<sup>580</sup> Vgl. Slater: *Consumer Culture and Modernity*. S. 85.

<sup>581</sup> Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. S. 754f.

<sup>582</sup> Ebd. S. 243.

<sup>583</sup> Ebd. S. 172.

<sup>584</sup> Ebd. S. 52.

<sup>585</sup> Zum Begriff des „Lifestyle“ vgl. u.a. Giddens: *Modernity and Self-Identity*.

<sup>586</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 216ff.

<sup>587</sup> “[...] we now secure social place and identity solely through the commodity-sign rather than through our positions in social structural referents such as class.“ Slater: *Consumer Culture and Modernity*. S. 199. Allerdings muss ein enthaltsames Leben noch keine materielle Notwendigkeit sein, son-

stimmten Gütern bestimmte Bedeutungen bei, die als Statussymbole fungieren und auf die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mit bestimmtem Status oder zumindest auf den Wunsch nach Zugehörigkeit verweisen.<sup>589</sup>

Für Bayram fungiert vor allem der Mercedes als Statussymbol. Mit ihm will er symbolisch einen Statuswechsel von der bäuerlichen Schicht zur Oberschicht zum Ausdruck und zur Geltung bringen: „Ein Auto bedeutet Zukunft, außerdem Würde und Ansehen.“ (ZR 127) Da der Wagen „stellvertretend für die Person, die“ er „ist (oder gerne sein möchte), und als Symbol für die erreichten Ziele“<sup>590</sup> steht, lässt sich Bayram als „Geltungskonsument“ klassifizieren, der sich durch „demonstrativen Konsum von anderen bestätigen“ lassen will.<sup>591</sup> Verstärkt wird diese Absicht durch den Umstand, dass der Mercedes unter den Automobilen für Qualität und Leistungsstärke<sup>592</sup> wie auch für ein gewisses Einkommen des Fahrers steht, und zwar im internationalen Rahmen. Denn nicht nur in der Türkei wird dem Mercedes wie Automobilen generell ein hoher Prestigewert beigemessen – was sich unter anderem in der Reaktion einer Mitreisenden äußert, die in Bayram eine gute „Partie mit Mercedes“ (ZR 153) zu entdecken meint. Auch in Deutschland kann Bayram feststellen, dass die Deutschen „kaum aus ihren Autos“ herauskommen und dass er ohne Auto aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen ist:

Sogar ins Kino können sie mit ihren Wagen fahren. Essen tun sie dort, knutschen sich drin ab und belecken sich. Und bumsen sogar im Auto. [...] Und du?... Was kannst du ohne Wagen eigentlich anfangen? Wo kannst du hin; wo kannst du mitmachen? (ZR 59f.)

---

dem kann gerade einen spezifischen Lebensstil markieren. Zum Asketentum aus freier Wahl vgl. Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. S. 287.

<sup>588</sup> Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. S. 279.

<sup>589</sup> Vgl. Slater: *Consumer Culture and Modernity*. S. 153.

<sup>590</sup> Vgl. Susanne Friese: *Zum Zusammenhang von Selbst, Identität und Konsum*. In: Michael Neuner (Hg.): *Konsumperspektiven: Verhaltensaspekte und Infrastruktur*. Berlin: Duncker & Humblot, 1998. S. 35–53. S. 41.

<sup>591</sup> Vgl. Horst W. Opaschowski: *Freizeit, Konsum und Lebensstil*. In: Rüdiger Szallies/Günter Wiswede (Hgg.): *Wertewandel und Konsum: Fakten, Perspektiven und Szenarien für Macht und Marketing*. Landsberg/Lech: Verlag Moderne Industrie, 1990. S. 109–133. S. 119.

<sup>592</sup> Daimler-Chrysler umwirbt seine erfolgreiche Marke wie folgt: „Mercedes-Benz gilt heute als die weltweit erfolgreichste Automobilmarke. Die technische Perfektion, die Qualitätsstandards, die Innovationskraft und die zahlreichen automobilen Legenden vom Schläge eines 300 SL Flügeltürers sind einzigartig. Der Mercedes-Stern wurde zum berühmtesten automobilen Symbol und ist heute eines der bekanntesten Markenzeichen der Welt.“

[http://www.cms.daimlerchrysler.com/emb\\_classic/0,,0-195-78709-49-84456-1-0-0-0-0-434-78641-0-0-0-0-0-0,00.html](http://www.cms.daimlerchrysler.com/emb_classic/0,,0-195-78709-49-84456-1-0-0-0-0-434-78641-0-0-0-0-0-0,00.html). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

Doch trotz dieser allgemeinen Geltung als Statussymbol gelingt es Bayram nicht, mit dem Mercedes die dem Symbol entsprechende Achtung zu erringen. Zum einen liegt dies an Bayrams Verspätung: Schien der Ford in seiner Kindheit noch ein bewundernswertes, vom „Himmel“ (ZR 130) gefallenes Objekt zu sein, ist ein Automobil in den 1970er Jahren auch in der Türkei nichts Besonderes mehr. So muss Bayram feststellen, dass die türkischen Straßen und Parkplätze inzwischen mit Autos, zum Teil sogar mit neueren Modellen seines Mercedes (ZR 124), überfüllt sind (ZR 66). Der Modernisierungsprozess hat Bayram bereits ein-, wenn nicht sogar überholt. Zwar sind Automobile immer noch Statussymbole, aber nun nicht mehr die Statussymbole der Oberschicht, sondern der Mittelklasse. Dass sein Heimatdorf, in das jetzt eine Asphaltstraße führt, zu einem Museum geworden ist, ironisiert die poetisch antiquierte Idee Bayrams, mit seinem Automobil „als König“ (ZR 248) in dieses Dorf einzufahren. Selbst ein Hirtenjunge schätzt den Mercedes mit einem Kennerblick ein: „Dein Mercedes war mal sehr schön. Jetzt ist er ein bisschen beschädigt.“ (Vgl. ZR 249)

Über diese mit dem Objekt verbundenen Probleme hinaus hat Bayram ein habituelles Defizit: Er wird in der Türkei als Parvenü, sein Verhalten als Präntention,<sup>593</sup> wahrgenommen und entsprechend quittiert

## 6.4 Parvenü und Deutschländer

Als Präntention bezeichnet Bourdieu das Verhalten eines sozialen Aufsteigers, der, um seine „prekäre Stellung innerhalb der Sozialstruktur“ zu verbessern, sich ostentativ bemüht, „den Eindruck zu vermitteln, er ‚gehöre‘“<sup>594</sup> einer höheren Schicht bzw. einem besser gestellten Milieu an. Statt einen zwanglosen, gewissermaßen „interesselosen“<sup>595</sup> Umgang mit den entsprechenden Konsumgütern und Statussymbolen zu pflegen, ist der Parvenü, wie Bayram, ängstlich auf die Respektierung und Beachtung seines Besitzes bedacht<sup>596</sup> und konzentriert sich damit nur auf den Schein der Zugehörigkeit.<sup>597</sup> Dies gilt insbesondere dann, wenn er das Aussehen des Konsumguts wichtiger nimmt als den Nutz-,

---

<sup>593</sup> Vgl. Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. S. 394.

<sup>594</sup> Ebd. S. 394f.

<sup>595</sup> Ebd. S. 104.

<sup>596</sup> Ebd. S. 398f.

<sup>597</sup> Ebd. S. 754f.



Funktions-<sup>598</sup> oder „Erlebniswert.“<sup>599</sup> So legt Bayram größeren Wert auf das Erscheinungsbild seines Wagens als auf die technische Ausstattung, wenn er sein Auto mit einer Fernsehantenne ausstattet, obwohl er keinen Fernseher besitzt (ZR 23), und auf die Installation einer Klimaanlage und einer Automatikschaltung verzichtet, weil das „Aussehen des Wagens [...] dadurch ja nicht verändert“ (ZR 20) werde.

Wenn Bayram nun in der Türkei frustriert feststellt, das „[n]iemand verstand, welchen Stellenwert der Wagen in seinem Leben einnahm“, (ZR 41) täuscht er sich. Gerade sein übertriebenes, nicht milieugerechtes Verhalten macht zumindest den Mitbürgern der höheren Statusgruppen mehr als deutlich, dass er mit dem beanspruchten Status nicht hinreichend vertraut ist. Schon die Diskrepanz zwischen seiner Kleidung einerseits – Bayram trägt einen „aus synthetischen Fasern geflochtenen Tirolerhut“ (ZR 7) und ein synthetisches Hemd mit dem Aufdruck „Franz Lehar“, (ZR 8) ohne zu wissen, um wen es sich dabei handelt – und seinem überarbeiteten, abgespannten Gesichtsausdruck andererseits hinterlässt einen widersprüchlichen Eindruck: „Der Stolz, den sein glänzender Hut ausdrückte, und dagegen sein Gesichtsausdruck wirkten zusammen recht unharmonisch.“ (ZR 33). Während Bayram aber in Dienstleistungszusammenhängen, etwa bei einem Kellner (ZR 191ff), Anerkennung zu finden meint, durchschauen andere seine Präntention und erkennen in ihm einen der „Bauerntrötel, die erst gestern von ihren Ochsenkarren geklettert sind und sich heute in solche Autos schwingen“, (ZR 88, vgl. auch 193) bzw. als „einen von denen [...] aus Deutschland.“ (ZR 193)

Ambivalenter reagieren die Mitglieder seines eigenen Milieus, in Deutschland wie in der Türkei. Schon seine Sparsamkeit – auch das ein typisches Kennzeichen des Aufsteigers – führt bei seinen Gastarbeiterkollegen zu dem Verdacht, er sei „von Besitzgier beherrscht“<sup>600</sup> und fühle sich als etwas Besseres. Tatsächlich nutzt die Erzählerin jede Gelegenheit, Bayram auf der Fahrt in die Türkei als Emporkömmling in Szene zu setzen. Sein „Mitleid“ ist verkappter

---

<sup>598</sup> „The construction of a personal lifestyle through the consumption of desirable consumer services has little to do with the usefulness of the goods and much to do with image and the way that they appear to others.“ Nigel Watson: *Postmodernism and Lifestyles*. In: Stuart Sim (Hg.): *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2001. S. 53–64. S. 57. Baudrillard unterteilt den Wert von Objekten in vier Stufen: Funktionswert (z.B. Auto als Transportmittel), Tauschwert (z.B. ein Mercedes ist eine Wohnung in der Türkei oder einen Fabrikanteil wert), symbolischer Tauschwert (z.B. ein Geschenk des Vaters) und Tauschwert des Zeichens (ein Mercedes weist auf einen bestimmten sozialen Status hin). Vgl. Jean Baudrillard: *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis: Telos Press, 1981.

<sup>599</sup> Zum Begriff der Erlebnisgesellschaft vgl. Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft*.

<sup>600</sup> Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. S. 399.

„Hochmut“, der nicht zuletzt der immer noch nötigen forcierten Distanzierung von der heimatlichen Lebensweise dient:

Das Mitleid, das Bayram eben noch mit den anderen Gastarbeitern empfunden hatte, machte einem Gefühl des Hochmuts Platz. Ganz schnell. Da ließ Bayram keine Gelegenheit aus. Alle Gelegenheiten dieser Art lösten in Bayram ein tiefes Wohlgefühl aus. Seine Selbstachtung, die bisher nur mit Füßen getreten und nahezu zerstört worden war, stellte er so wieder her. (ZR 79)

Diese Überheblichkeit lässt ihn den Angehörigen seiner eigenen Schicht gegenüber unsolidarisch (ZR 186f.) und egoistisch (ZR 11) werden, obwohl er selbst in seinem Gefühl der Unsicherheit und Wertlosigkeit (ZR 73), ubiquitärer Angst (ZR 115, 161 u.ö.), Einsamkeit und einem gewissen unkontrollierten Selbsthass (ZR 144) nach wie vor der Solidarität bedarf.

Unter diesen Umständen überrascht es nicht, dass der Mercedes, obwohl es sich objektiv um ein Fahrzeug der gehobenen Mittelklasse handelt, nicht den gewünschten Effekt hervorbringt. In der Türkei identifiziert man Bayram als „Bayram mit Wagen“, folgt also seinem Selbstbild, wertet dieses aber als „Großtuerei“ (ZR 88) und Anmaßung und verweigert ihm dementsprechend die erwünschte Anerkennung. Die Migration hat Bayram einen Möglichkeitsraum eröffnet, der den ‚zu Hause Gebliebenen‘ verwehrt bleibt und dessen persönliche Eröffnung partout nicht hätte als eine Integritätsverletzung des heimatlichen Milieus interpretierbar sein dürfen. Genau dies ist aber der Fall. Die Familienmitglieder und Mitglieder der Dorfgemeinschaft erwarten vom Migranten, dass er ihre Lebensweise nicht diskriminiert, sondern respektiert und dies durch entsprechende Geschenke (Fernseher o.Ä.) oder finanzielle Zuwendungen zum Ausdruck bringt, die sie an seinem Erfolg teilhaben lassen, um dann, gestützt auf diesen „sozialen Gebrauch“, sein Privileg anerkennen zu können. Doch diese Integritätsstandards nimmt Bayram nicht wahr, sondern er diskreditiert die Türken ebenso – „In diesem Land gibt’s nur Gauner [...].“ (ZR 177) – wie die türkischen Lebensbedingungen, schimpft zum Beispiel auf die im Vergleich zu Deutschland schlechteren Straßenverhältnisse (ZR 174) und gibt sich auf diese Weise als arroganter „Deutschländer“ zu erkennen. Zudem hat er es unterlassen, seinem Onkel oder seinem Vetter etwas mitzubringen, weil er dem Mercedes nicht mehr Ladung als unbedingt nötig „zumuten“ will (ZR 11). So ist nicht nur der junge Bayram aktiv und passiv durch das türkische Kollektiv in seiner Integrität verletzt worden, sondern auch das türkische Kollektiv aktiv und passiv durch Bayram. Die Verweigerung seiner Anerkennung verweist auf eine kollektive narzisstische Kränkung der Zurückgebliebenen, die sich nunmehr durch das parvenühafte Verhalten Bayrams

bestätigt sehen und die Gelegenheit nutzen, den Emporkömmling negativ zu sanktionieren. Bayrams Orientierung an der Konsumindustrie verschärft auch unter diesem Aspekt seine Entfremdung von dem Herkunftskollektiv, ohne sie zu kompensieren. Und so muss er schließlich erfahren, dass Gütern, einmal in distinkte Zeichen verwandelt, verschiedene Symbolwerte zugeschrieben werden: Der Mercedes, der in den Händen des Politikers Zukunft, wirtschaftlichen Aufschwung und Macht symbolisierte, wird in Bayrams Händen zum Symbol seiner Anmaßung gegenüber seinen türkischen Mitbürgern.

## 6.5 Moralische Disqualifizierungen

Ağaoğlu lässt Bayrams Lebensentwurf schließlich in dreifacher Hinsicht scheitern. Zum ersten tragen der Mercedes und Bayrams Selbstwertgefühl im Verlauf der Reise erheblichen Schaden davon. Das Projekt einer konsumorientierten *restitutio in integrum* scheitert, weil das Objekt in seiner Präntention als Statussymbol zwar erkannt, aber nicht anerkannt wird. Zum zweiten ist die Anerkennungsinstanz, Bayrams Heimatdorf als Ziel seiner Reise, bereits in einer ihn überholenden und von ihm so nicht erwartbaren Weise zu einem Opfer der Modernisierung, „einem Museum“ (ZR 265) geworden, in dem außer Statuen nur noch der Museumswächter wohnt. Das Kollektiv, dem gegenüber er die Restitution seiner Integrität einklagen wollte, existiert nicht mehr. Drittens – und dies ist das Entscheidende – wird Bayram auf seiner Fahrt mit zurückliegenden moralischen Verfehlungen konfrontiert, durch die er sich in den Genuss des inkriminierten Privilegs gebracht hat. Während er sich in Deutschland ausschließlich auf seine Arbeit konzentrieren konnte, zwingt ihn die Urlaubsfahrt in die Türkei, sich zu teilweise traumatischen Erinnerungen ins Verhältnis zu setzen. So gesteht er sich nicht nur ein, während seiner Militärzeit, die in die Zeit des Militärputsches von 1971 fällt, an Folterungen beteiligt gewesen zu sein (ZR 225f.), sondern er setzt sich auch mit der Vernachlässigung seiner Familie und Kezbans, sowie mit seinem schlechten Gewissen gegenüber seinem Freund Ibrahim auseinander, dessen ärztliches Gutachten er, um statt seiner als Gastarbeiter nach Deutschland gehen zu können, durch eine Bestechung des Laboranten hat fälschen lassen (ZR 218).<sup>601</sup>

<sup>601</sup> Ervin sieht Bayrams Verhalten sogar als einen Verstoß gegen die Grundpfeiler türkischer Kultur an, der nicht durch seine Existenz als Waisenkind gerechtfertigt werden kann: „Bayram’s poverty-stricken, orphaned background, which might invite sentimentalizing [...] is undercut by showing the ruthless way he has sacrificed relatives and friends and the basic values of Turkish culture by his obsession with buying a car.“ Vgl. Ervin: *The Novels of Adalet Ağaoğlu*. S. 78.

Ağaoğlu Erzählstrategien einer tendenziell modernekritischen Sanktionierung muten in einem trivialen Sinn moralisierend an, haben aber im Zusammenhang des konsumgesellschaftlich präbendierten Wandels der Integritätsstandards durchaus ihre Berechtigung. Dabei unterscheidet die ambivalente Zeichnung des Protagonisten *Die Zarte Rose meiner Sehnsucht* von typischen Texten der so genannten Gastarbeiterliteratur. Bayram kann zwar als Opfer der heimatlichen sozialen und familialen Verhältnisse und als Opfer des eröffneten Modernisierungsprozesses mit seinen Verwerfungen angesehen werden, erscheint jedoch nicht als unschuldiges Opfer der Umstände.<sup>602</sup> Die Autorin motiviert Bayrams Verhaltensdispositionen sozialpsychologisch, wertet sie aber moralisch, wenn sie ihren Helden zumindest zeitweilig seine Fehler einsehen und bereuen lässt. Eine intradiegetische moralische Instanz, die diese Disqualifizierung Bayrams explizit vornimmt, ist Kezban. Sie geht zunächst davon aus, dass Bayram einer Fehleinschätzung aufsitzt, und möchte ihm vermitteln, dass sie „auch mit einem Bayram ohne Wagen einverstanden“ (ZR 213) gewesen wäre, er also seine Zukunft nicht auf ein Konsumobjekt, sondern auf zwischenmenschliche Beziehungen hätte gründen sollen. Bayram hat im fast schon Honneth'schen Sinn einen Anspruch auf ihre Liebe und die daraus resultierende Anerkennung.<sup>603</sup> Da er aber aus „Angst vor Menschen [...] seine Liebe einer Maschine geschenkt“ (ZR 214) hat, sieht Kezban das Scheitern von Bayrams Lebensentwurf bereits früh voraus: „Mal sehen, ob ein Mensch ohne Mensch sein kann“, (ZR 214) fragt sie sich und wartet auf seine Einsicht. Als sie allerdings von Bayrams Betrug an seinem Freund Ibrahim erfährt, ist es mit dieser Geduld vorbei: Kezban brüllt einen „fürchterlichen Fluch“ (ZR 256) und produziert damit einen Skandal, von dem sogar die Zeitungen berichten. Bayrams Name ist seit diesem Tag ruiniert und steht für eine „Schandtat.“ (ZR 257) Der konsumgesellschaftlich motivierte Verzicht auf interpersonelle Bindungen zugunsten einer Objektbindung führt ihn in die vollständige Isolation:

Am Rande seines Dorfes war er allein und fremd. Er konnte sich keinen einzigen Menschen vorstellen, der freudig auf Bayram in seinem Mercedes blicken würde. [...] Keine der Straßen führte Bayram zu einem Ort, an dem jemand auf ihn wartete. (ZR 266f.)

---

<sup>602</sup> Ein anderer Eindruck entsteht allerdings in der filmischen Umsetzung des Stoffes. Dort kann der Figur des Bayram uneingeschränktes Mitleid entgegengebracht werden, im Roman jedoch in gleichem Maße Unmut.

<sup>603</sup> Nancy Fraser/Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 164.

Ist das Scheitern aber tatsächlich Bayram zuzurechnen?<sup>604</sup> Die Tatsache, dass das Dorf wie Bayram Opfer der Modernisierung wird, gibt Anlass, nach alternativen Vorgehensweisen – sei's im Feld des persönlichen Verhaltens, sei's unter dem Aspekt der in Anspruch genommenen Gewährleistungsinstanzen und -medien sozialer und personaler Integrität, sei's unter dem Aspekt unterschiedlicher Ausgangssituationen – zu fragen. Eine Alternative thematisiert der Text selbst: In dem gleichen Maß, wie Bayram immun gegenüber der Kritik seiner türkischen Arbeitskollegen in Deutschland und immun gegenüber der Verachtung als ‚Deutschländer‘ in der Türkei ist,<sup>605</sup> ist er auch immun gegen eine außerhalb seines Denkhorizonts liegende Alternative. So stellen ihm seine türkischen Kollegen in Deutschland die Möglichkeit einer gemeinsamen Investition in der Türkei vor Augen:

Alles, was man erreicht, schafft man durch Gemeinschaft. Wenn du immer nur allein für dich schaffst und schaffst, was erreichst du dann? Ein Auto! Und wenn du dann mal mit einem zusammenkrachst oder eine Böschung runtersaust, dann war alles für'n Arsch! Wenn wir uns zusamm tun und eine Fabrik aufbauen, so ist das eine Investition für unseren Staat, eine Zukunftschance für unsere Kinder und Kindeskinde. (ZR 73)

Dass ihm eine solche Investition ebenfalls Ansehen einbringen könnte, nimmt Bayram ebenso wenig wahr wie die Tatsache, dass er sich durch seine Weigerung, mit ihnen den Traum einer zugleich patriotischen und privatwirtschaftlichen Kapitalanlage zu träumen, aus der Gemeinschaft seiner Arbeitskollegen ausschließt und zum Sonderling wird. Die entscheidende Einschränkung wird durch die Wahl des Konsums statt der Wirtschaft, der Politik oder eben der Gemeinschaft als Gewährleistungsinstanz personaler und kollektiver Integrität hervorgerufen.

<sup>604</sup> Diesen Eindruck erweckt der Roman vor allem aufgrund der moralischen Diskriminierung.

<sup>605</sup> „The Mercedes driver [...] generally succeeds in remaining oblivious to his effect on those around him, an effect more often infuriating than not, and never consonant with his expectations of deference and respect.“ Ervin: *The Novels of Adalet Agaoglu*. S. 96.

## 6.6 Zusammenfassung

Bayram ist, anders als Sascha Muhteschem oder auch Özdamars Ich in ihren autobiographisch geprägten Texten, nicht gleichermaßen souverän im Umgang mit den Regeln und Standards sozialer Anerkennungsprozesse. Er wurde von Ağaoglu psychologisch, sozial- und lebensgeschichtlich so konstruiert, dass er sein Anerkennungsproblem weder wie Şenocaks Held historisch reflektieren noch wie Özdamars Heldin ästhetisch lösen kann. Fixiert auf die materielle Seite seiner Existenz, offenbart die Figur allerdings ein grundlegendes Problem der modernen Konsumgesellschaft: Die literarische Pointierung zeigt, dass die Konsumgesellschaft dahin tendiert, Individuen so zu manipulieren, dass sie nicht nur ihre Identität an den Konsum koppeln, sondern den Konsum auch zur Basis ihres Integritätsanspruchs machen. Der „Warenfetischismus“ ist, wie Böhme im Rekurs auf Marx und Freud konstatiert, „eine normale, notwendige, wengleich phantasmagorische Erscheinungsform sozialer Beziehungen im Kapitalismus.“<sup>606</sup> Im Rahmen konsumgesellschaftlicher Standards verhält sich Bayram adäquat: So können die deutschen Arbeitgeber mit ihm mehr als zufrieden sein, weil er bis zur Erschöpfung arbeitet, das verdiente Geld in eines der hergestellten Produkte investiert, um es unmittelbar darauf zu konsumieren, d.h. in seinem Urlaub zu Schrott zu fahren. Für diese Konsum-„Leistung“<sup>607</sup> hätte er – zumindest aus einer zynisch überspitzten Perspektive – eigentlich eine entsprechende Anerkennung durch das Kollektiv verdient. Bayrams Fehlverhalten ist unter diesen Prämissen aber nicht nur ihm, sondern auch der Konstellation zuzurechnen, in die die Türkei als Teil einer von den USA geförderten ökonomischen Kooperation mit Deutschland eingetreten ist.

---

<sup>606</sup> Böhme: *Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext*. S. 303.

<sup>607</sup> Zum Aspekt der Leistung in Honneths Theorie vgl. Ranke: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*.

## 7. *Vaybee!* – Transnationaler Lokalpatriotismus?

Nach einer Umfrage der türkisch-deutschen Online Community *vaybee!* fühlt sich mehr als die Hälfte der Befragten nicht von den deutschen Medien repräsentiert. Darin könnte ein Grund für die große Beliebtheit liegen, der sich die Online Community erfreut. Innerhalb kürzester Zeit hat sich die Webseite innerhalb ihrer Zielgruppe etabliert, die vorkalkulierten Zahlen sind bei weitem übertroffen worden. Die Fachpresse verliert für das zweisprachige Medium nur lobende Worte<sup>608</sup> und das Jungunternehmen hat bereits diverse Preise gewonnen.<sup>609</sup>

Im vorliegenden Kapitel soll anhand der türkisch-deutschen Online Community *vaybee!* untersucht werden, wie hier die Zugehörigkeit zu mehreren Kollektiven auf individueller Ebene ausgehandelt wird und welche Aussagen sich bezüglich der Relevanz von Identität und Integrität treffen lassen. Deswegen steht eine Analyse und Auswertung der Selbstaussagen von *vaybee!*-Nutzern im Forum ‚Integration‘ im Mittelpunkt. Nach einem kurzen Einblick in die tür-

---

<sup>608</sup> Vgl. dazu *Vaterland: Deutschland, Mutterland: Türkei*. In: Markt und Wirtschaft 10 (2001).

<sup>609</sup> Vgl. <http://www.vaybee.de> (Link zu Auszeichnungen unter „Über uns“). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

kisch-deutsche Medienlandschaft, das türkisch-deutsche mediale Feld sozusagen, der die Sonderstellung einer Online Community hervorheben soll, folgt eine theoretische Einordnung mit Blick auf die Forschungslage. Debatten um Identität und Lokalität am Schnittpunkt zwischen Virtualität und Realität gibt es seit dem Bestehen von virtuellen Gemeinschaften jeder Art. Für die Debatte um virtuelle Identität werden exemplarisch die Positionen von Sherry Turkle und Lori Kendall gegenübergestellt. Im Anschluss an die Auswertung der *vaybee!*-Analyse wird dann auf die Problematik des virtuellen Ortes eingegangen.

Der Vergleich zwischen Literatur und Online Community soll auf Ebene der inhaltlichen Äußerungen von literarischen Figuren und Nutzern der Online Community erfolgen, nicht aber auf ästhetischer Ebene. Außer Frage steht, dass die Auseinandersetzung mit Fragen der Identität und Integrität auf literarischer Ebene auf einem ästhetischen Niveau betrieben wird, das nicht mit den spontanen Äußerungen der Teilnehmer an Online-Diskussionsforen verglichen werden kann. Dennoch lassen sich Parallelen ziehen, denen Beachtung geschenkt werden sollte. Denn während Aspekte der Identität und Integrität in der Literatur tiefer gehender, subtiler und multiperspektivisch verhandelt werden können, sind Diskussionen in Online-Foren tagesaktuell und spiegeln die Lebenswelt unmittelbar wieder. Neben der Interaktivität und der Schnelligkeit des Mediums Internet sind es meiner Meinung nach aber besonders seine durch den unkomplizierten Zugang bedingte große Reichweite und die Tatsache, dass ein anderes Publikum als das der Literaturrezipienten erreicht wird, die es unausweichlich machen, sich mit diesem Medium auseinanderzusetzen.

Auf die Rolle, die Medien für die Erzeugung und Aufrechterhaltung einer kulturellen Identität spielen, hat vor allem Benedict Anderson in seinem viel beachteten Werk *Imagined Communities* hingewiesen.<sup>610</sup> Die Aufrechterhaltung der kulturellen Identität von Türkeistämmigen in Deutschland wird demnach auch von türkischen Medien und Programmen gewährleistet.<sup>611</sup> So können Türkei-

---

<sup>610</sup> Medien vereinten zunächst ein disperses Publikum von Zeitungslesern und dann Radiohörern, die Informationen über ‚ihre Nation‘ erhielten. Deren einzelne Mitglieder kannten sich anders als in einer Dorfgemeinschaft nicht persönlich. Vgl. Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983. S. 29. Vgl. auch: „We can say that, on either side of the Atlantic, broadcasting has been one of the key institutions through which listeners and viewers have come to imagine themselves as members of the national community.“ David Morley/Kevin Robins: *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. London: Routledge, 1995. S. 10.

<sup>611</sup> In diesem Sinne äußert sich auch Reyhan Güntürk: Reyhan Güntürk: *Mediennutzung der Migranten*. In: Butterwege/Hentges/Sarigöz (Hgg.): *Medien und multikulturelle Gesellschaft* Opladen: Leske und Budrich, 1999. S. 136-143. S. 141. Neben der Literatur gibt es eine Vielzahl von Medien, die sich in Deutschland mit türkischen bzw. türkisch-deutschen Inhalten befassen. Die meisten großen türkischen Zeitungen haben mittlerweile spezielle deutsche Ausgaben und einen integrierten Lokal-



stämmige an den Geschehnissen in der Türkei teilhaben: insbesondere bei Angeboten, die sich hauptsächlich an ‚Türkei-Türken‘ richten. Vor der über Satellit übertragenen Fernsehsendung oder dem Internet ist es unerheblich, ob sich die rezipierende Person in der Türkei oder im Ausland befindet. Bei Medien, die sich speziell an Türken in der Diaspora wenden und ihre Inhalte daran ausrichten,<sup>612</sup> wird mehr das Bewusstsein gestärkt, Teil einer Diasporagemeinschaft zu sein. So kann bereits anhand der Mediennutzung von Migranten Aufschluss über ihr Selbstverständnis als Migranten gewonnen werden. In beiden Fällen kann die einseitige Nutzung gruppenspezifischer Medien eventuell bestehende soziale Isolation in Deutschland verstärken.<sup>613</sup>

Eine ähnliche ‚Nähe‘ zum Heimatland wie das Satellitenfernsehen bietet auch das Internet – ergänzt durch Interaktivität, die trotz des Schlagworts vom ‚interaktiven Fernsehen‘ nie von einem anderen Medium erreicht wurde. Dem ‚Nutzer‘ stehen ganz andere Möglichkeiten zur Verfügung als dem ‚Zuschauer‘ bzw. ‚Zuhörer‘. Er ist nicht nur Rezipient, sondern auch Produzent. Insbesondere eine eigene Homepage bietet die Möglichkeit die ‚Erzählung über sich selbst‘<sup>614</sup> einem Massenpublikum zugänglich zu machen.<sup>615</sup>

Während es Bestrebungen gibt und gab, Medien für multikulturelle Programme zu öffnen,<sup>616</sup> bietet das Internet eine Möglichkeit, selbst ‚Medien zu machen‘, ohne vollständig den Regulationen der öffentlichen Hand ausgesetzt zu

---

teil für Städte wie Frankfurt und Berlin. Zeitungen waren neben literarischer Beschäftigung mit der Gastarbeiterproblematik die ersten Medien, die Türken in Deutschland zur Verfügung standen. Es folgten spezielle Radiosendungen des WDR in den jeweiligen Muttersprachen. Bevor der Kabelsender TRT INT ab 1991 flächendeckend mit seinem Angebot an Sendungen speziell für Türken im Ausland anliefe, waren Videokassetten mit türkischen Filmen im Umlauf. Einen Einschnitt stellte die Möglichkeit des Empfangs von türkischen Privatsendern über Satellit dar. Über diese Sender können Türken in Deutschland das Angebot genauso wahrnehmen, als wenn sie sich in der Türkei aufhielten.

<sup>612</sup> Zu diesen gehören u.a. Lokalausgaben von türkischen Zeitungen, spezifische Radiosendungen des WDR, Szenezeitschriften wie *Detay* (Vgl.: <http://www.detaymagazin.de>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>). Eine Sonderstellung nimmt der Radiosender MultiKulti ein, da er internationale Musik spielt, sich jedoch nicht ausschließlich an Migranten als Zielgruppe richtet. Zum Sender Radio MultiKulti vgl. Friedrich Voß: *SFB4 radio MultiKulti – Bewahren und Integrieren. Weltmusik und Information (nicht nur) für Ausländer in Berlin*. In: Ausländerbeauftragte der Freien und Hansestadt Hamburg; Hamburgische Anstalt für neue Medien (HAM) (Hg.): *Medien, Migration, Integration Berlin: VISTAS*, 2001.

<sup>613</sup> Dem Zusammenhang zwischen Mediennutzung und Integration geht Reyhan Güntürk nach. Vgl. Güntürk: *Mediennutzung der Migranten*.

<sup>614</sup> Vgl. Kapitel 3.5 dieser Arbeit.

<sup>615</sup> Vgl. Robert Burnett/P. David Marshall: *Web Theory. An Introduction*. London: Routledge, 2003. S. 68ff.

<sup>616</sup> Vgl. Sabine Jungk: „Mehr Farbe in die Medien“ – ein Modellbericht zur interkulturellen Öffnung von Rundfunkanstalten. In: Butterwegge/Hentges/Sarigöz (Hgg.): *Medien und multikulturelle Gesellschaft*. S. 207-227.

sein. Eine Homepage frei zu schalten ist viel weniger kostspielig und, was die Genehmigung angeht, sehr viel unkomplizierter als beispielsweise die Einrichtung eines Fernsehsenders. Zwar bieten Bürgerfunk-Sendungen spezifischen Gruppen Möglichkeiten zur Gestaltung von Sendungen, ermöglichen aber nur begrenzte Sendezeit. Ein Äquivalent zum Begriff der ‚ethnic media‘ hat sich in Deutschland im Gegensatz zu den USA nicht durchgesetzt. Dort wird beispielsweise von New California Media/Pacific News Service ein Verzeichnis herausgegeben, das über ‚ethnic media‘ in Kalifornien informiert.<sup>617</sup> Das *NCM Network Directory* für das Jahr 2001 wird von der Direktorin der New California Media, Sandy Close, als „more than a directory“ beschrieben:

It represents a coming together of ethnic media across language and cultural borders – connecting Chinese to Spanish, Korean to Farsi, Arabic to Vietnamese, Tagalog and Russian to English language media in much the same way as the ethnic media want to connect neighborhoods with one another and with their home countries. In doing so, the NCM network stands traditional notions of what “ethnic” means – insular and parochial – on their head. As NCM itself suggests, ethnic media are not only the most effective ways to communicate with California’s fastest growing markets. They have begun to forge a truly global society in California – the most important challenge facing us in the 21st century.<sup>618</sup>

Die Medienpräsenz von Migranten kann die Akzeptanz in der Gesellschaft also stärken. Dabei ist es wichtig, dass ein selbstbestimmtes transkulturelles Bild vermittelt wird – kein von türkischen oder deutschen Medien vorgegebenes. Die Darstellung von Ausländern als Kriminelle oder Gemüsehändler in multikulturellen Straßenvierteln kennt man aus deutschen Fernsehproduktionen.<sup>619</sup> Selbstbestimmte Medienpräsenz kann dazu beitragen, dieses Bild zu korrigieren.

In der deutschsprachigen Literatur zu Medien und Migration geht es meist um die Repräsentation von Migranten in den dominanten Massenmedien oder um

---

<sup>617</sup> Informationen über NCM unter: <http://news.ncmonline.com>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>618</sup> Vgl. *NCM Network Directory 2001*. Oakland: New California Media, 2001.

<sup>619</sup> Zum Ausländerbild in deutschen Medien vgl. Georg Ruhrmann: *Das Bild der Ausländer in der Öffentlichkeit*, Studien und Arbeiten des Zentrums für Türkei-Studien. Opladen: Leske und Budrich, 1995.

die Mediennutzung der Migranten.<sup>620</sup> Dass Migranten sich selbst repräsentieren und eigenständig Medien schaffen ist im Bereich der Literatur – trotz der in Kapitel 2 beschriebenen Schwierigkeiten – akzeptiert worden. Aber nicht nur auf dem Gebiet der Literatur findet ein ‚writing back‘ statt.<sup>621</sup> Trotzdem gerät die Medienproduktion von Migranten in Deutschland nur zögerlich ins Blickfeld wissenschaftlicher Beschäftigung. Deniz Göktürks Analysen zum türkisch-deutschen Film seien hier exemplarisch genannt.<sup>622</sup> Tatsächlich ist der Film ein Gebiet, auf dem sich immer mehr Türkeistämmige etablieren. Fatih Akin ist zweifellos der renommierteste Filmemacher unter ihnen.<sup>623</sup> Zudem gibt es weniger bekannte Dokumentarfilmer, die sich in ihren Filmen mit ihrer eigenen Geschichte auseinandersetzen, wie das auch Fatih Akin in *Denk ich an Deutschland – Wir haben vergessen zurückzukehren* getan hat. Noch hat sich die steigende Medienpräsenz von Migranten – man denke beispielsweise an den

<sup>620</sup> Vgl. dazu u.a. die vom Zentrum für Türkeistudien herausgegebenen Studien: Ruhrmann: *Das Bild der Ausländer in der Öffentlichkeit*; Andreas Humpert: *Kurzfassung der Studie zum Medienkonsum der türkischen Bevölkerung in Deutschland und Deutschlandbild im türkischen Fernsehen*. 1997; Christoph Butterwege/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hgg.): *Medien und multikulturelle Gesellschaft*. Opladen: Leske und Budrich, 1999.

<sup>621</sup> So lautet das Schlagwort der ‚Writing Culture‘-Debatte. Die Literatur von Autoren der so genannten Commonwealth-Literatur wird als ein ‚writing back‘ verstanden, weil die Literaten sich und die eigene Kultur selbst darstellen – während zuvor die von Said kritisierten Publikationen von ausländischen Ethnographen oder Autoren vorherrschten. Es geht in der ‚Writing-Culture‘-Debatte u.a. um Selbstdarstellung vs. Fremddarstellung, insofern kann sie auf die kulturellen Produkte von Migranten angewandt werden. Zu ‚Writing Culture‘ Vgl.: James Clifford/George E. Marcus (Hgg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hgg.): *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.

<sup>622</sup> Allerdings forscht Göktürk in den USA. Vgl.: Deniz Göktürk: *Verstöße gegen das Reinheitsgebot: Migrantenkino zwischen wehleidiger Pflichtübung und wechselseitigem Grenzverkehr*. In: Ruth Mayer/Mark Terkessidis (Hgg.): *Multikulturalismus und Populärkultur* St. Andrä/Wörden: Hannibal Verlag, 1998. S. 99-114; Dies.: *Turkish Women on German Streets. Closure and Exposure in Transnational Cinema*. Myrto Konstantarakos (Hg.): *Space in European Cinema* Exeter/Portland: Intellect, 2000. S. 64-76; Dies.: *Migration und Kino – Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele?* In: Carmine Chiellino (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland* Stuttgart: Metzler, 2000. S. 329-347; Dies.: *Turkish Delight – German Fright: Migrant Identities in Transnational Cinema*. In: Deniz Derman/Karen Ross/Nevena Dakovic (Hgg.): *Mediated Identities* Istanbul: Bilgi University Press, 2001. S. 131-149.

<sup>623</sup> Zu seinen Produktionen gehören u.a. *Kurz und Schmerzlos* (1998), *Im Juli* (2000), *Solino* (2002), *Gegen die Wand* (2004), der auf der Berlinale 2004 ausgezeichnet wurde, sowie der Dokumentarfilm *Denk ich an Deutschland – Wir haben vergessen zurückzukehren* (2001). 2005 sind *Kebab Connection* und der Dokumentarfilm *Crossing the Bridge* herausgekommen. Vgl. dazu Tuncay Kuloglu: *Der neue ‚deutsche‘ Film ist ‚türkisch‘? Eine Generation bringt Leben in die Filmlandschaft*. In: *Filmforum* 16 (1999). S. 8-11; Barbara Mennel: *Bruce Lee in Kreuzberg and Scarface in Altona: Transnational Auteurism and Ghettoecentrism in Thomas Arslan's Brothers and Sisters and Fatih Akin's Short Sharp Shock*. In: *New German Critique* 87 (2002). S. 133-156.

Erfolg des Komikers Kaya Yanar,<sup>624</sup> der Musiksender-Moderatorin Gülcan Karahancı, die nach Tarkan türkischen Pop nach Deutschland bringt<sup>625</sup> – nicht in Untersuchungen zur medialen Selbstdarstellung von Migranten niedergeschlagen. Ein Problem, das sich abzeichnet – ähnlich wie im Bereich der Migrationsliteratur – ist, dass Migranten in den Medien noch zu sehr einen Platz als „Vorzeige-Exoten“ zugewiesen bekommen.<sup>626</sup> Ob „brave Quotenausländer“<sup>627</sup> oder schrille Exoten: sie sind gut für die Zuschauerquoten,<sup>628</sup> aber dadurch nicht zwangsläufig in der breiten Gesellschaft akzeptiert. Oliver Hüttmann beschreibt diese Diskrepanz zwischen Medienrepräsentation und Alltag:

Die türkischen Migranten kommen nach 40 Jahren an jene Schwelle, die von der afroamerikanischen Bevölkerung der USA lange überschritten wurde: Im Showbusiness und Sport beliebt, im Alltag abschätzig geduldet.<sup>629</sup>

---

<sup>624</sup> Comedy von Migranten stellt ein neues Forschungsinteresse dar. Vgl. Deniz Göktürk: *Strangers in Disguise: Role Play beyond Identity Politics in Anarchic Film Comedy*. In: Ulla Haselstein/Berndt Ostendorf/Peter Schneck (Hgg.): *Iconographies of Power. Poetics and Politics of the Image*. Heidelberg: Carl Winter, 2001. S. 187-212.

<sup>625</sup> Durch sie wurde *Aya benzer* des türkischen Popstars Mustafa Sandal, bislang nur in der Türkei bekannt, zu einem Hit in Deutschland. Vgl. dazu: Christoph Dallach: *Türkischer Honig. Neuer Pop-Trend*. In: Spiegel Online, 25.08.2003.

<sup>626</sup> Vgl. Weber: *Der Aufstand der Vorzeige-Exoten*.

<sup>627</sup> Oliver Hüttmann: *Kennzeichen TR. Junge Deutschtürken erobern sich Musik, Film, Fernsehen, Theater und Literatur. Kommt nach der Leid – die Leitkultur?* In: Die Woche, 17.11.2000.

<sup>628</sup> Vgl.: „Die Privatsender [...] werden von Studien aufgeschreckt, nach denen die jungen Deutschtürken ausgesprochen „konsumfreudige, markenbewusste Vielseher“ seien. Dennoch zeichnet sich ein Paradigmenwechsel ab: Die Macher hatten halt begriffen, dass der Alltag in Almanya nur stimmig gezeigt werden kann, wenn darin türkische Mitbürger ohne exotische Stilisierung vorkommen [...].“ Hüttmann: *Kennzeichen TR*. Der Marktwert exotischer Stilisierung ist jedoch nicht zu unterschätzen. Ethno-Mode und Ethno-Pop bedienen sich kultureller und spiritueller Symbole, oft ohne deren Bedeutung zu kennen. Vgl. dazu: Hettie Judah: *Hands off our Culture*. In: The Independent on Sunday, 6.12.1998.

<sup>629</sup> Hüttmann: *Kennzeichen TR*.

## 7.1 Schöne virtuelle Welt – Virtualität und Identität

Bei Untersuchungen zu virtuellen Identitäten im Internet stehen klassischerweise Meinungen, nach denen Identität in diesem Medium anonym und frei wählbar sei, solchen gegenüber, die die fort bestehende lebensweltliche Einbindung und die dadurch bedingten Einschränkungen betonen.<sup>630</sup>

Sherry Turkle hat 1995 mit *Leben im Netz; Identität in Zeiten des Internet* ein viel zitiertes Pionierwerk zur Analyse von virtuellen Identitäten veröffentlicht. In ihrer mit „Identität im Zeitalter des Internet“ betitelten Einleitung behauptet sie:

Ein rasant expandierendes System von Netzen, die in ihrer Gesamtheit als Internet bezeichnet werden, verbindet Millionen von Menschen in neuen Räumen, die unsere Denkweise, den Charakter unserer Sexualität, die Form der Gemeinschaftsbildung, ja unsere Identität selbst verändern.<sup>631</sup>

Die Qualitäten, die Turkle dem Internet beimisst, seine unvergleichlich schnelle Art der komplexen Datenvermittlung, seine Reichweite und seine Anonymität, die das Spiel mit Identitäten möglich macht, hält Turkle für eine Verwirklichung der postmodernen Prämissen. Die Art und Weise, wie personale Identität erzeugt und erlebt werde, habe sich grundlegend verändert.<sup>632</sup> Im virtuellen Raum besteht die Möglichkeit, die eigene Identität frei zu wählen. Dies gilt umso mehr für so genannte MUDs (MultiUserDomains), in denen sich Spieler in einer virtuellen Fantasiewelt bewegen.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup> Die Möglichkeit andere Geschlechtsidentitäten vorzugeben, das so genannte Gender-Swapping, und die vollkommene Auflösung von Geschlechtlichkeit stehen dabei unter anderem zur Debatte. Vgl. dazu u.a. Donna Haraway: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus, 1995.

<sup>631</sup> Sherry Turkle: *Leben im Netz; Identität in Zeiten des Internet*. Reinbek: Rowohlt, 1998. S. 9.

<sup>632</sup> Ebd. S. 10.

<sup>633</sup> Turkle vergleicht MUDs mit künstlerischen Darstellungsformen: „MUDs sind eine neue Art von virtuellem Gesellschaftsspiel und eine neue Form von Gemeinschaft. Zudem sind textgestützte MUDs eine neue Form von kollektiv geschriebener Literatur. MUD-Spieler sind gleichzeitig MUD-Autoren, also Schöpfer und Konsumenten von Medieninhalten in einem. In dieser Hinsicht hat das Mitspielen in einem MUD sehr viel Ähnlichkeit mit dem Drehbuchschreiben, der darstellenden Kunst, dem Straßentheater, dem Improvisationstheater, ja sogar der Commedia dell'arte. [...]“ Ebd. S. 13.

Um die Möglichkeit der frei wählbaren Identität zu veranschaulichen, bezieht sich Turkle auf eine Karikatur aus dem *New Yorker*. Ein Hund, die Vorderpfoten auf der Tastatur eines Computers, bemerkt einem Artgenossen gegenüber: „Dort weiß niemand, dass Du ein Hund bist.“<sup>634</sup> Die Anonymität der MUDs ermögliche es, „eine Identität zu erzeugen, die so fließend und mannigfaltig ist, dass es fraglich wird, ob man hier überhaupt noch von Identität sprechen kann“.<sup>635</sup> Mit dieser Feststellung befindet sich Turkle im Zentrum der Diskussion um die ‚postmoderne‘ Identität und bestätigt, dass diese (bzw. das, was als solche definiert wurde) in der virtuellen Welt lebbar ist. Belegen kann Turkle das aus den von ihr durchgeführten Interviews. So beschreibt einer der Befragten sein Verhalten:

Ich spalte mich auf. [...] Ich kann mich selbst als zwei, drei oder mehr Jemande betrachten. Beim Wechsel von einem Fenster zum anderen aktiviere ich jeweils einen anderen Teil meiner Persönlichkeit.<sup>636</sup>

Die reale Welt, auf die üblicherweise als „RL“ (für ‚real life‘) Bezug genommen wird, wird nur zu einem weiteren Fenster auf dem Computerbildschirm, in dem man z.B. an einer Windows-Anwendung arbeitet.<sup>637</sup> Diese Fenster können als Metapher für ein dezentriertes Selbst angesehen werden. Ein Mensch übernimmt demnach nicht nur verschiedene Rollen im realen Leben, sondern übernimmt auch Rollen in verschiedenen Welten.<sup>638</sup> Turkle beobachtet, dass bei einigen Nutzern die Zeit, die sie in virtuellen Räumen verbringen, über diejenige gestellt wird, die in „RL“ verbracht wird:

Wenn man mit verschiedenen Geschlechtsidentitäten und Lebensstilen spielen kann, dann überrascht es nicht, dass

---

<sup>634</sup> Vgl. ebd. S. 14.

<sup>635</sup> Ebd.

<sup>636</sup> zitiert in ebd. S. 16.

<sup>637</sup> Faßler sieht in der Fähigkeit, sich sowohl in der Online- als auch in der Offline-Welt zurecht zu finden, eine Art Creolisierung: „Medien werden digital und damit verändert sich die *organische Zusammensetzung von Kultur*. Die Möglichkeiten, sich innerhalb dieser *on-line & off-line, global & lokal, real-real & virtuell-realen Zusammensetzungen* zurecht zu finden, verweisen auf die *Fähigkeit zur Creolisierung* [...]“ Vgl. Manfred Faßler: *Kulturen ohne Land? 'Virtual Communities' im Internet als Alternative zu nationalen Kulturen und Identitäten*. In: Ausländerbeauftragte der Freien und Hansestadt Hamburg; Hamburgische Anstalt für neue Medien (HAM) (Hg.): *Medien, Migration, Integration* Berlin: VISTAS, 2001. S. 61-80. S. 74f.

<sup>638</sup> Flusser unterscheidet neben dem Lebensraum den Weltraum und den Quantenraum. Vgl. Vilém Flusser: *Virtuelle Räume – Simultane Welten*. *Vilém Flusser im Gespräch mit Sabine Kraft und Philipp Oswald*. In: Arch+ 111 (1992). S. 33-52.

dieses Spiel so real geworden ist wie das, was man herkömmlicherweise als wirkliches Leben bezeichnet, obgleich sich für sie [MUD-Spieler; Y.D.] selbst dieser Unterschied längst aufgelöst hat.<sup>639</sup>

Von einem völligen Aufgehen in der Online-Welt kann laut Kendall aufgrund der materiellen Anbindung in der Lebenswelt keinesfalls gesprochen werden: „Each participant has in any case a physical body that remains involved in experiences separate from the interactions occurring on-line.“<sup>640</sup> Kendall steht Turkle, die die reale Welt als eine Teilrealität mit einbezieht, kritisch gegenüber. Die Teilhabe an verschiedenen Online und Offline-Welten führe nicht dazu, das Selbst als multipel zu begreifen, noch sei die Erfahrung des Umgangs mit verschiedenen Lebensbereichen neu. Trotz fragmentierter Identitäten begriffen Individuen ihre Identitäten als integriert und beständig.<sup>641</sup> Ganz richtig kritisiert Kendall weiterhin, dass die Online-Welt oft als vollkommen unabhängig von den lebensweltlichen sozialen Beziehungen der Teilnehmer angesehen werde. Sie erscheine als neue und utopische Welt, in der Körper und Machtverhältnisse keine Rolle spielten.<sup>642</sup>

Obwohl das Internet zweifelsohne bisher ungeahnte Möglichkeiten bietet, darf allerdings über Restriktionen beim Zugang nicht hinweggesehen werden.<sup>643</sup> Angesichts der Möglichkeiten, Zugriff auf Computer von außen zu nehmen

<sup>639</sup> Turkle: *Leben im Netz*, S. 18.

<sup>640</sup> Lori Kendall: *Recontextualizing "Cyberspace": Methodological Considerations for On-Line Research*. In: Steve Jones (Hg.): *Doing Internet Research. Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1999. S. 57-74. S. 61.

<sup>641</sup> Vgl. ebd. S. 61.

<sup>642</sup> Kendall zitiert ein Manifest von der bekannten „net personality“ John Perry Barlow aus dem Jahre 1996. Dort heißt es beispielsweise: „I declare the global social space we are building to be naturally independent of the tyrannies you seek to impose on us. [...] We are creating a world that all may enter without privilege or prejudice accorded by race, economic power, military force, or station of birth [...] Your legal concepts of property, expression, identity, movement, and context do not apply to us [...]“. Barlow zitiert in ebd. S. 60.

<sup>643</sup> Internetnutzung ist in wohlhabenden Ländern sehr viel weiter verbreitet. 2001 gab es 446 Millionen Nutzer insgesamt. Davon befanden sich drei Fünftel in Nordamerika. Während sich fast die Hälfte aller Anschlüsse in Japan befindet, gab es in China vergleichsweise geringe 1,5 Millionen. Über ein Drittel der afrikanischen Internet-Nutzer stammen aus Südafrika. In Deutschland gab es 2001 7,3 Millionen Nutzer. Vgl. Barbara Thomaß/Werner Gries/Hans J. Kleinsteuber: *Medien und Wissensgesellschaften*. In: Ingomar Hauchler/Dirk Messner/Franz Nuscheler (Hgg.): *Globale Trends. Fakten, Analysen, Prognosen* Frankfurt/Main: Fischer, 2001. S. 181-197. Zu Aspekten des Internetzugangs in Entwicklungsländern siehe: Urs E. Gattiker: *Personal and Organizational Use of the Internet: Economic and Access Issues*. In: Urs E. Gattiker (Hg.): *The Internet as a Diverse Community. Cultural, Organizational and Political Issues*. Mahwah: LEA, 2001. S. 56-72.

und die Teilnahme in Chatrooms auf einen Computernutzer zurück zu verfolgen, wird auch der Aspekt der Anonymität fraglich.

Auf einen Aspekt, der zentral ist für die in dieser Arbeit vertretene Position, weist Sherry Turkle hin: auf den Gegensatz zwischen Theorie und „gelebter Erfahrung“.<sup>644</sup> Einige Theoretiker des Poststrukturalismus und der Postmoderne behaupten nicht nur die Sprache konstituiere das Selbst und der Geschlechtsverkehr bestehe im Austausch von Signifikanten, sondern beschreiben das Selbst als dezentriert und multipel. Individuen seien aber durch die Zwänge des Alltagslebens genötigt, „Verantwortung für [ihre] Handlungen zu übernehmen und [sich] als intentionale und unitäre Akteure zu begreifen“.<sup>645</sup>

Diese Spaltung zwischen Theorie (das unitäre Selbst ist eine Illusion) und gelebter Erfahrung (das unitäre Selbst ist die fundamentalste Tatsache) ist einer der Hauptgründe dafür, daß Theorien, die ein multiples oder dezentriertes Selbst postulieren, nur zögerlich Anklang finden oder daß wir, selbst wenn sie uns überzeugen, doch schon bald wieder in das ältere Paradigma des zentrierten Subjekts zurückfallen.<sup>646</sup>

Im Internet aber könne das vollzogen werden, was die Alltagszwänge des realen Lebens nicht erlaubten. Eindrücklich beschreibt Turkle diese Erfahrung:

So begegne ich den Ideen von Lacan, Foucault, Deleuze und Guattari, zwanzig Jahre nachdem ich erstmal mit ihnen Bekanntschaft gemacht habe, erneut in meinem neuen Leben am Bildschirm. Doch diesmal sind die gallischen Abstraktionen viel konkreter. In meinen rechnervermittelten Welten ist das Selbst, das durch die netzvermittelten Interaktionen konstituiert wird, multipel und in ständigem Wandel begriffen, es wird von der Sprache erzeugt und trans-

---

<sup>644</sup> Turkle: *Leben im Netz*, S. 19.

<sup>645</sup> Ebd. S. 19.

<sup>646</sup> Ebd.



formiert, der Geschlechtsverkehr ist ein Austausch von Signifikanten und Bedeutung eher ein Produkt von Navigieren und Improvisieren als von rationaler Analyse.[...] <sup>647</sup>

MUDs regen zu Reflexionen über das eigene Ich an. Diese Erfahrung erläutert Turkle am eigenen Beispiel. Unter dem Namen „Dr. Sherry“ verteilte eine Cyberpsychologin in einem MUD Fragebögen; die Figur war jedoch nicht von Turkle selbst eingeführt worden, sondern (anscheinend) von jemandem, der sich mit ihren Forschungsinteressen auskannte. Aus diesen Erfahrungen schließt Turkle, dass „computervermittelte Erfahrungen die Philosophie auf den Boden der Wirklichkeit zurückholen“. <sup>648</sup> Erfahrungen im Internet machen Vielfältigkeit und Flexibilität konkret und zeigen den Konstruktcharakter von Selbst und Wirklichkeit.

Turkle nach steht die aktuelle Gesellschaft an der Grenze zwischen Virtuellem und Reellem. Mit Verweis auf den Anthropologen Victor Turner spricht sie von einer Übergangsphase, in der neue kulturelle Symbole und Bedeutungen geschaffen werden. <sup>649</sup> Diese neuen kulturellen Symbole und Bedeutungen finden sich auch in *vaybee!*: sie werden zum einen durch die spezifische Struktur einer Online Community geschaffen und zum anderen durch die türkisch-deutsche Ausrichtung. Wenn man so will, steht *vaybee!* an zwei Schnittstellen zugleich: der kulturellen und der virtuell-reellen.

---

<sup>647</sup> Ebd. S. 19f.

<sup>648</sup> Ebd. S. 22.

<sup>649</sup> Vgl. ebd. S. 437.

## 7.2 *Vaybee!*

### 7.2.1 Was ist *vaybee!*?<sup>650</sup>

Die *vaybee.com* AG bezeichnet sich selbst als „das führende Internet/Medien-Unternehmen in Europa, welches sich speziell an die türkische Bevölkerung richtet“.<sup>651</sup> *Vaybee!* will „in Deutschland und Europa lebende Türken und türkische Unternehmer“ informieren, unterhalten und Möglichkeiten zur Bildung von Netzwerken bieten. Als Ziel formulieren die Betreiber „die türkische Community europaweit miteinander zu vernetzen und ihren Informationsstand zu erhöhen“.<sup>652</sup> Unter dem Titel *Vaybee!Solutions* gehört auch Ethnomarketing zu den Unternehmensbereichen.<sup>653</sup>

Die Geschäftsidee von *vaybee!* ist erfolgreich, denn die Webpage bietet den Mitgliedern der Community nicht nur die üblichen Angebote wie E-Mail- und SMS-Service, sondern sie ermöglicht auch die Erhebung zielgruppenspezifischer Informationen für Unternehmen: betriebswirtschaftlich gesehen eine ‚winwin‘-Situation für alle Beteiligten. Mit rund 1,5 Millionen Visits monatlich sowie rund 400 000 Mitgliedern gehört *vaybee!* tatsächlich zu einem erfolgreichen Internet-Portal.<sup>654</sup>

*Vaybee!* versorgt seine Nutzer mit Berichten über viele für sie relevante Themen. Das Design der Webseite zeigt eine starke Orientierung in Richtung Unterhaltung wie man an den verschiedenen Links zu Schönheitswettbewerben, Partys, Klatsch über VIPs, Konsumgüter und Lifestyle erkennen kann. Doch gleichzeitig gibt es auch Links zu Informationen über das Ausländerrecht in

---

<sup>650</sup> ‚Vaybee!‘ wird im Türkischen ähnlich wie das englische ‚Wow!‘ gebraucht.

<sup>651</sup> Vgl. <http://www.vaybee.de> („Über uns“). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>652</sup> Vgl. ebd.

<sup>653</sup> Online Communities bieten Marketingstrategen ein bereits abgegrenztes Segment, über das sie anhand von Nutzer-Daten auch soziodemographische Daten erfahren können. Eine langwierige Marktforschung entfällt hier also. Eine erste Monografie zum Thema Ethnomarketing legten Krauss-Weysser und Ugurdemir-Brincks vor. Vgl.: Folker Krauss-Weysser/Natalie Ugurdemir-Brincks: *Ethno-Marketing. Türkische Zielgruppen verstehen und gewinnen*. München: Verlag Moderne Industrie, 2002.

<sup>654</sup> Diese Zahlen beziehen sich auf das Jahr 2005. Vgl. auch *Lebenswelt Deutschtürken. Webtipp und Studie*. In: DirektMarketing, 8 (2002). Pageviews werden auch als PageImpressions bezeichnet und bezeichnen den Blick eines Nutzers auf eine Webseite. Gemeinsam mit Visits, die einen zusammenhängenden Nutzungsvorgang innerhalb einer Gemeinschaft benennen, gelten sie als Maßzahl für den Werbeerfolg einer Seite. Nikolas Fentrop: *Glossar*. In: Irene Neverla (Hg.): *Das Netz-Medium. Kommunikationswissenschaftliche Aspekte eines Mediums in Entwicklung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998. S. 321-330. S. 327.

Deutschland, über Militärdienst in der Türkei sowie lebhaftes Diskussionen über verschiedenste Themen in Foren und in Chatrooms.

*Vaybee!* präsentiert sich als transnational. Obwohl eine Vernetzung aller in Europa lebenden Türkeistämmigen angestrebt wird, ist die Webseite momentan stark an Deutsch-Türken orientiert. Allerdings gibt es Chatrooms, die mit ‚Österreich‘ und ‚Holland‘ betitelt sind, was darauf schließen lässt, dass auch Nutzer aus diesen Ländern zu der Community zählen; eine europäische Öffnung hat also bereits stattgefunden. Momentan sind alle Berichte auf Deutsch und auf Türkisch abrufbar, eigene Beiträge können wahlweise auf Deutsch oder Türkisch formuliert werden – wobei die deutsche Sprache mit einem deutlichen Anteil an Code-Switching<sup>655</sup> präferiert wird.<sup>656</sup>

*Vaybee!* ist nur eine von vielen transkulturellen Online Communities,<sup>657</sup> in denen sich Individuen aus verschiedensten Interessen zusammenschließen. Das gemeinsame Interesse an einem bestimmten Thema scheint das gemeinschaftsstiftende Element zu sein. Rheingold hat virtuelle Gemeinschaften als „social aggregations“ definiert:

*Virtual Communities* are social aggregations that emerge from the Net when enough people carry on those public discussions long enough, with sufficient human feeling, to form webs of personal relationship in cyberspace.<sup>658</sup>

Nach Fernback zeichnen sich Online Communities durch gemeinsame Werte und Normen, Regeln sowie einen geteilten Sinn für Identität aus.<sup>659</sup> Gemeinschaft sieht sie u.a. konstituiert durch gemeinsame Sprache, Herkunftsland,

---

<sup>655</sup> Nach Jannis Androutsopoulos und Volker Hinnenkamp eröffnet bilinguale Chat-Kommunikation ein neues empirisches Areal für Code-Switching. Ihre Analyse der bilingualen Chats #hellas und #turks gehört zu den ersten deutschen Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet. Vgl.: Jannis Androutsopoulos/Volker Hinnenkamp: *Code-Switching in der bilingualen Chat-Kommunikation: ein explorativer Blick auf #hellas und #turks*. In: Michael Beißwenger (Hg.): *Chat-Kommunikation. Sprache, Interaktion, Sozialität & Identität in synchroner computervermittelter Kommunikation*. Perspektiven auf ein interdisziplinäres Forschungsfeld. Stuttgart: ibidem, 2001. S. 367-401.

<sup>656</sup> Vgl. dazu die Äußerung von „EdelTuerkin“. S. 205 dieser Arbeit.

<sup>657</sup> Weitere türkische Online Communities finden sich u.a. unter <http://www.bizimale.de>, <http://www.turkcafe.de>, <http://www.cikolata.de>, <http://www.dolunay.de>, <http://www.parantez.de>, <http://www.yakamoz.de> und <http://www.turkdunya.de>. Andere Beispiele für Webseites ethnischer Minderheiten in Deutschland stellen <http://www.polonium.de>, <http://www.germany.ru> und <http://www.greektown.de> dar. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>658</sup> Vgl. Howard Rheingold: *The Virtual Community. Finding Connection in a Computerized World*. London: Secker & Warburg, 1994 S. 5.

<sup>659</sup> Jan Fernback: *There is a there there: Notes toward a Definition of Cybercommunity*. In: Steve Jones (Hg.): *Doing Internet Research. Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1999. S. 203-220. S. 211.

Monumente, Kunst und Rituale. Einige dieser gemeinschaftsstiftenden Elemente kann man durch empirische Analysen in Cybercommunities nachweisen.<sup>660</sup> Beispielsweise gibt es auch ein eigenes Strafsystem. So können Nutzer, die sich den inhärenten Regeln der jeweiligen Community zuwider verhalten, regelrecht ausgeschlossen werden. Auf diese und weitere Aspekte der Gemeinschaftsbildung und -organisation im virtuellen Rahmen wird an späterer Stelle noch detaillierter eingegangen.

Gemeinsame Interessen können zur Gründung einer Art Selbsthilfegruppe führen, wie im Fall von Eltern, die Kinder verloren haben oder Brustkrebspatientinnen und deren Angehörigen.<sup>661</sup> Im Fall der Zapatistas in Mexiko hat sich die Möglichkeit der politischen Machtentfaltung gezeigt.<sup>662</sup> Viele der transkulturellen Online Communities<sup>663</sup> sind politisch motiviert. Um anschaulicher zu machen, wie Integrität innerhalb der Community verhandelt wird, werden im Folgenden Beiträge des *vaybee!*-Forums ‚Integration‘ detaillierter analysiert. Dabei werde ich auf Aspekte der Interaktion, Identität und Integrität zu sprechen kommen. Mein Interesse bei der Analyse gilt vor allem der Frage, wie innerhalb der Online Community Identität verhandelt wird und welche Aussagen sich über Integrität treffen lassen. Um darüber Aufschluss zu bekommen, ist sowohl der Internet-Auftritt der Webseite an sich zu untersuchen, als auch die Informationen, die die Teilnehmer über sich selbst anbieten; sei es durch Teilnahme an Chats und Foren, durch Postings am Board oder durch die Informationen, die sie über sich in ihrem Profil angeben. Zum einen wird also das Angebot der Webseite betrachtet, zum anderen die Interaktion und Selbstaussagen der Teilnehmer analysiert; ähnlich wie dies bereits in Bezug auf fiktive Figuren in den vorhergehenden Analysekapiteln geschehen ist. Dabei gehe ich beobachtend vor. Um meine Beobachtungen machen zu können, bin ich selbst Mitglied von *vaybee!* geworden und habe mich unter einem Nickname im Angebot von *vaybee!* bewegt (Nicht-

---

<sup>660</sup> Ebd. S. 214.

<sup>661</sup> Vgl. Barbara F. Sharf: *Beyond Netiquette. The Ethics of Doing Naturalistic Discourse Research on the Internet*. In: Steve Jones (Hg.): *Doing Internet Research. Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1999. S. 243-256.

<sup>662</sup> Vgl. dazu. Castells: *The Power of identity*. S. 72-81. Am Beispiel der Mobilmachung von Bewohnern des Jervay Place, einem Wohnkomplex, der abgerissen werden sollte, erläutert Christopher Mele die Möglichkeiten des Internets für „collective action“. Christopher Mele: *Cyberspace and Disadvantaged Communities. The Internet as a Tool for Collective Action*. In: Mark A. Smith/Peter Kollock (Hgg.): *Communities in Cyberspace* London: Routledge, 1999. S. 290-310.

<sup>663</sup> Exemplarisch seien hier folgende Seiten genannt: <http://www.iranian.com>, <http://www.punjabonline.com>, <http://www.hagalil.com>, <http://www.nriol.com>, <http://www.russia-usa.com>, <http://www.hri.org>, <http://www.haitiglobalvillage.com>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

Mitgliedern ist der Zugang zu manchen ‚Features‘ verwehrt), ohne mein Forschungsinteresse öffentlich auszuweisen oder aktiv teilzunehmen, insofern basiert diese Analyse auf teilnehmender Beobachtung.<sup>664</sup>

### 7.2.2 *Vaybee!* – Identitätsarbeit in einer Online Community

Türken trotzen der „Integration“

Die Bemühungen der Bundesregierung, aus Türken Deutsche zu machen, sind offensichtlich gescheitert. Neueste Zahlen belegen, daß die meisten türkischen Staatsbürger in Deutschland keinen bundesrepublikanischen Paß haben wollen

Woran könnte das liegen? <sup>665</sup>

Diese Frage wird von einer Person namens Sevil gestellt – zumindest ist das der Nickname, durch den sie innerhalb der türkisch-deutschen Online Community *vaybee!* identifiziert werden will.<sup>666</sup> Mit dem obigen Zitat eröffnet sie ein neues Diskussionsforum über Integration. Dabei verbindet sie Integration mit Einbürgerung und erweckt den Eindruck, dass der Wechsel eines Passes ausreicht, um vollkommen als Deutsche akzeptiert zu werde; nicht nur rechtlich, sondern auch im gesellschaftlichen Leben. Zwar wird Eingebürgerten nicht der Anspruch auf allgemeingültige Rechte verwehrt, dennoch empfinden viele

---

<sup>664</sup> Steve Jones hat einen Band über Ansätze zur Internetanalyse herausgegeben. Darin werden verschiedenste Ansätze vorgestellt und diskutiert. Kendall hält eine teilnehmende Beobachtung für unerlässlich. Dies hält sie in Bezug auf Online Communities gegen Untersuchungen, die den sozialen Kontext von Online-Kommunikation und -Interaktion nicht berücksichtigen. Vgl. Lori Kendall: *Recontextualizing "Cyberspace"*. S. 57. Eine Untersuchung, die nicht von den Teilnehmern ausgeht, sondern sich auf die Struktur der Online Community bezieht, schlagen z.B. Garton, Haythornwaite und Wellman im gleichen Band vor. Vgl. Laura Garton/Caroline Haythornthwaite/Barry Wellman: *Studying On-Line Social Networks*. In: Steve Jones (Hg.): *Doing Internet Research*. S. 75-103.

<sup>665</sup> Die Postings sind unverändert übernommen worden – inklusive Rechtschreibfehlern, die sich den Verfassern eingeschlichen haben.

<sup>666</sup> Nicknames zu benutzen, wird auch als „Masking of Identity“ (S. 47) beschrieben. Danet et al vergleichen Nicknames mit Masken auf Maskenbällen oder im Karneval: „Masks are not only meant to hide player's real identity, but also to call attention to the person, and to the mask and its expressive power, imaginativeness, capacity to instill fear, evoke humor, and so on. Similarly, textual masks – online nicknames – are not only a means to disguise RL identities but a form of online plumage.“ Brenda Danet/Lucia Ruedenberg/Yehudit Rosenbaum-Tamari: *Hmmm...Where's that Smoke Coming from?* In: Margaret McLaughlin/Fay Sudweeks,/Sheizaf Rafaeli (Hgg.): *Network and Netplay: Virtual Groups on the Internet* Menlo Park: AAAI/The MIT Press, 1998. S. 41-76. S. 49.

Teilnehmer am Forum „Integration“ sich nicht anerkannt als „vollwertiges Mitglied eines Gemeinwesens“,<sup>667</sup> was Auswirkungen auf ihre Integrität hat.

Das Forum „Integration“ gehört zu einer Reihe von Foren, die sich um Themen wie die beliebtesten Studiengebiete, religiöse Heirat oder Homosexualität drehen. Seit dem Beginn des Forums um Integration haben viele *vaybee!*-Mitglieder darüber diskutiert, wie sich Individuen mit einem speziellen Kollektiv identifizieren. Die angebotenen Antworten liegen erstaunlich nah an wissenschaftlichen und intellektuellen Debatten. Von essenzialistischen Ansichten bis zu Proklamationen von Hybridität scheinen alle theoretischen Positionen zum Thema Identität zur Sprache zu kommen.

Indem ich ausgewählte Beispiele aus dem Forum zum Thema Integration analysiere, möchte ich aufzeigen, wie sich die Teilnehmer in die Online Community integrieren und welche Strategien sie dabei anwenden. Folgende Fragen sollen behandelt werden: Wie schaffen Online Communities wie *vaybee!* neue Kollektive mit eigenen Identifikationssymbolen? Wie wird Exklusion und Inklusion innerhalb der Community verhandelt? Anhand der Selbstaussagen der Teilnehmer lässt sich feststellen, dass sie sich gegen die Kategorisierung durch die deutsche Gesellschaft wehren (und auch gegen den Ausschluss aus dieser) – doch paradoxerweise selbst dazu tendieren, denselben Exklusions- und Inklusionsmechanismen zu verfallen, wenn es um andere Teilnehmer innerhalb der Community geht.<sup>668</sup>

*Vaybee!*-Nutzer sind nicht nur durch ihr Kommunikationsmedium, den Computer bzw. das Internet miteinander verbunden – was sie noch mehr verbindet, ist die fehlende Anerkennung der deutschen Gesellschaft in Bezug auf ihre Selbstwahrnehmung bzw. Selbstrepräsentation. Die Tatsache, dass jeder Nutzer seine eigenen, privaten Ansichten darüber hat, wie er sich in die deutsche, türkische oder deutsch-türkische Gesellschaft zu integrieren hat, schafft eine infinite Anzahl an möglichen Kollektiven – aber die Erfahrung des Lebens mit mehreren Gruppenzugehörigkeiten (komplexen Identitäten), der Ausschluss aus der deutschen Gesellschaft und die Möglichkeit, diese Erfahrungen mit anderen zu teilen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, lässt

---

<sup>667</sup> Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, S. 215. Vgl. auch S. 85. dieser Arbeit.

<sup>668</sup> Insofern wird hier nicht die Meinung von Frank Böckelmann geteilt, der die *vaybee!*-Community als „festlegungsfeindlich“ beschreibt. Derselbe schreibt wenig später: „Beim Abstreifen kultureller und nationaler Fesseln aber gewinnt die türkische Herkunft erneut zentrale Bedeutung [...]“ und widerspricht sich somit selbst. Frank Böckelmann: *Das Tragen von Kopftüchern ist boherotisch. Bekenntnisse in der Online-Community: Junge Deutschtürken sprechen sich im Internet-Portal „Vaybee!“ aus*. In: Süddeutsche Zeitung, 18.12.2002. Bemerkenswert ist die zu dem Text gehörige Abbildung, die eine Gruppe älterer kopftuchtragender Türkinnen zeigt. Die in den Titel zitierte Aussage eines *vaybee!*-Mitgliedes bezieht sich wohl kaum auf diese Gruppe, noch handelt es sich bei ihr um Mitglieder der Online-Community – Interesse weckt das Kopftuch bei deutschen Lesern jedoch allemal.

alle derselben Gemeinschaft der *vaybee!*-Nutzer angehören (obwohl ihre Vorstellung davon, wie sie aussehen sollte, sich stark unterscheiden kann).

Auch die Anonymität des Forums erlaubt es Menschen unterschiedlichen Hintergrunds in Verbindung zu treten, obwohl beispielsweise Deutsch-Türken mit unterschiedlichen politischen oder religiösen Vorstellungen sehr wahrscheinlich offline nicht miteinander verkehren (bzw. dieselben Lokalitäten aufsuchen) würden. *vaybee!*-Mitglieder debattieren über ihre Erfahrungen innerhalb der deutschen Gesellschaft an einem anonymen Ort, der seine eigenen Regeln hat und in dem gleichzeitig Akzeptanz und Anerkennung eine ebenso wichtige Rolle spielen wie in der Offline-Welt.<sup>669</sup>

Bei näherer Betrachtung der Postings fällt auf, dass es Ähnlichkeiten zwischen Migrationsliteratur und *vaybee!* gibt. Die Teilnehmer der Online Community verhandeln ihre Identitäten, sowohl als Deutschtürken oder Türkisch-Deutsche oder Almancilar, wie sie in der Türkei genannt werden,<sup>670</sup> und auch ihre Identität innerhalb der Online Community.

Obwohl das postmoderne, zersplitterte Ich theoretisch reizvoll ist, belegt die Problematisierung der Gruppenzugehörigkeit, dass die Zugehörigkeit zu mehreren Kollektiven nicht durchweg als positiv wahrgenommen wird. Die fehlende Anerkennung von außen führt zur Problematisierung der Zugehörigkeit und der eigenen Identität im weitesten Sinne:

Autor: Gulsah77

Datum: (25/02/2003 – 20:21)

Forum: Integration

Assimilation ist die Devise nicht

Integration. Die Türken oder whatever sollen nicht in ihren Feinheiten und „Andersarten“ in das bestehende System integriert werden. Dem deutschen wäre es lieber wir waren ganz deutsch am liebsten auch dem aussehen nach (und der Lebensweise nach sowieso). Ich wunder mich immer noch wenn die Omas einen schief angucken wenn man sich mit ihnen unterhält und dann kommt dieser ach so nette Satz „Sie sprechen aber perfekt deutsch genau wie eine Deut-

---

<sup>669</sup> Bei meiner Analyse des Forums „Integration“ steht der Inhalt der Postings im Vordergrund. Auf Regeln der Interaktion kann nur am Rande eingegangen werden. Für eine detaillierte Studie, die soziales Verhalten in Online Communities anhand anschaulicher Beispiele analysiert, sei auf Carla G. Surratt verwiesen. Carla G. Surratt: *Nettlife. Internet Citizens and their Communities*. Commack: Nova Science Publishers, 1998.

<sup>670</sup> Vgl. dazu Kapitel 6 dieser Arbeit. Es gibt auch ein Onlinemagazin, das sich nach dieser ursprünglich negativ konnotierten Zuschreibung benannt hat. Vgl.: <http://www.almancilar.de>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

sche“. Nö sag ich dann manchmal. Mein deutsch ist besser als das der arischen deutschen. Die gucken dann manchmal blöd aber wen juckts.

Nutzer teilen ihre Erfahrungen darüber, dass sie – egal wie sie sich verhalten – als Türken oder zumindest als Nicht-Deutsche kategorisiert werden. Indem sie Gulsah77s Deutschkenntnisse lobt, beweist die alte Dame, dass sie von einer ‚Nicht-Deutschen‘ nicht erwartet, dass diese wie ‚eine Deutsche‘ spricht.

Im folgenden Beitrag wird die vertretende essenzialisierende Position, vom Gebrauch der Vokabeln „wir“, „die“ und „richtigen Türken“ verstärkt:

Autor: TurkON

Datum: (25/02/2003 – 12:31)

Forum: Integration

Wir sind was ganz Neues!!! KuRz! KiSa!!

Wir reden hier von uns Deutschtürken. Also mal ehrlich, guckt euch unsere Türken hier an, und unsere "richtigen" Türken. Es fällt "uns" sofort auf, das "die" ein wenig anders sind. Wie sie sich anziehen, wie sie sich bewegen, sprechen..alles!!! Mann, kommt mal klar und gebt endlich zu das wir uns weiterentwickelt, unterentwickelt haben, oder einfach nur anders sind als "die"! Wir sind nicht eingedeutscht, wir sind etwas ganz Neues! Hut ab, vor den Leuten die vor dieser Tatsache immer noch ihre Augen verschliessen.

Hier wird eine Abgrenzung der Gruppe der „Deutschtürken“ („wir“) von den „richtigen Türken“ vorgenommen, wobei mit den „richtigen Türken“ in der Türkei sozialisierte Türkeistämmige gemeint zu sein scheinen. Die Art wie man sich kleidet und spricht sind für diesen Nutzer Identifikationssymbole, die die eine Gruppe von der anderen unterscheiden. Gleichzeitig grenzt der Verfasser sich von der Gruppe der ‚Deutschen‘ ab, da er es ablehnt als „eingedeutscht“ angesehen zu werden. Vielmehr spricht er von „etwas ganz Neue[m]“, womit er ein deutschtürkisches Mischprodukt zu meinen scheint. Allerdings grenzt er trotz des Aufzeigens der eigenen Hybridität sowohl die Herkunftskulturen als auch die entstandene Mischkultur durch essenzialistische Beschreibungen voneinander ab.

Dieselbe Person, die das Forum initiiert hat, macht einen essenzialistischen Kommentar, der aufgrund der Blut-und-Boden-Metaphorik als problematisch erscheinen würde, wenn er von einem Deutschen stammen würde:



Sevil (21/02/2003 – 23:59)

weißt du wie schlimm das war

als ich den schönsten pass der welt ..... der dunkelblaue mit dem halbmond und dem stern drauf abgeben mußte gegen so einen lepschen plastik inga ausweis :-((

naja, aber es zählt sowieso nicht das was auf papier steht ..... das blut ist das wichtige !!!!!

Wieder andere antworten polemisch:

GoneWithTheWind (22/02/2003 – 12:15)

hat dich jemand dazu gezwungen, diesen tollen pass abzugeben?

Cidam (22/02/2003 – 0:35)

naaa naaaa ;- ) dafür hast du aber so nen süssen rosa ausweis bekommen,

In den oben zitierten Beiträgen ist das Symbol des Halbmondes mit dem Stern, das die türkische Nationalfahne schmückt und die Türkei als Nationalstaat repräsentiert, ein Symbol, das Individuen als türkische Staatsbürger identifiziert und oft von eher nationalistischen Türken getragen wird. Die Aufgabe des Passes mit diesem Symbol wird nicht nur als Verlust der Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat als deren Staatsbürger, sondern als eine emotionale Entfremdung vom ‚Heimatland‘ angesehen.

Manche Nutzer wollen einen Teil ihrer Identität betonen, ihr Deutsch- bzw. Türkischsein („identity amplification“), andere versuchen eine Synthese von zwei Kulturen zu leben („identity consolidation“), wieder andere definieren sich als Teil einer vollkommen neuen Kultur („identity transformation“).<sup>671</sup>

Die Nutzer identifizieren sich nicht nur in Abgrenzung zu den „Kartoffeln“, „Hans“ und „Ingas“ – wie sie Deutsche nennen – sondern auch durch andere spezifische symbolische Marker. Sprache spielt zweifellos eine sehr wichtige Rolle in den Debatten – manchmal vergessen Nutzer das eigentliche Thema und diskutieren über Fehler, die andere beim Gebrauch der türkischen oder deutschen Sprache gemacht haben. Auf die Bewertung durch andere Nutzer soll an anderer Stelle noch eingegangen werden. Außer Sprache werden Religion, Literatur und Geschichte als Identifikationsmarker herangeführt – was in etwa den Kategorien entspricht, die Sabine Döring in Bezug auf Literatur mit

---

<sup>671</sup> Vgl. Kapitel 3.7 dieser Arbeit.

Identifikationsfeldern bezeichnet.<sup>672</sup> Beispiele für traditionelle Identifikations-symbole liefert das folgende Posting von Cidam:<sup>673</sup>

[...] In diesem Forum gibt es so viele Leute, die stolz darauf sind, türkisch zu sein. Aber ich verstehe nicht so recht, was so türkisch an ihnen ist. Die Meisten wissen nicht, wie man korrekt schreibt. Indem sie Türkisch und Deutsch vermischen, ruinieren sie die türkische Sprache.

Okay, Leute, die hier (in Deutschland) geboren und aufgewachsen sind mögen nicht besonders gut Türkisch sprechen, aber dann sollten sie auch nicht durch die Gegend laufen und vorgeben die türkischsten Türken zu sein. Sprache ist das wertvollste Erbe einer Nation.

[...] Es gibt sogar Leute, die kennen die Hauptstadt der Türkei nicht. Du wirst nicht zum Türken, indem du einen Halbmond mit einem Stern um den Hals trägst. Wenn du Türkisch bist, musst Du etwas über deine Kultur (Literatur, Geschichte etc.) wissen. Dein Land kennen...

Für die Verfasserin gelten Kenntnisse der Sprache und der Kultur, Literatur und Geschichte als Identifikationssymbole.

Gulsah<sup>77</sup> entgegnet, dass fehlerhafte Sprache nicht bedeute, dass man nicht zu einem Kollektiv dazugehören könne – von der obigen Position angegriffen, führt sie Religion als Argument ins Feld:

viel peinlicher finde ich es wenn sich eine „muslima“ (wer weiß!) für das thomasevangelium etc interessiert und ihre eigene religion bis ins kleinste detail kritisiert als wäre sie voller widersprüche.

Für sie ist Religion anscheinend ein stärkeres Identifikationssymbol als Sprache. In dieser Diskussion geht es vor allem um zwei Aspekte, zum einen um den Umgang mit Kritik auf persönlicher Ebene. Wie Baym zeigt, ist die Bewertung durch andere Mitglieder sehr wichtig für die Mitglieder einer Community.<sup>674</sup> So wird Anerkennung bzw. Missachtung zum Ausdruck gebracht.

---

<sup>672</sup> Sabine Döring: *Vom nation-building zum Identifikationsfeld. Zur Integrationsfunktion nationaler Mythen in der Literatur*. In: Horst Turk (Hg.): *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literatur* Göttingen: Wallstein-Verlag, 1998. S. 63-83.

<sup>673</sup> Das Posting wurde von mir ins Deutsche übersetzt, da es ursprünglich auf Türkisch verfasst war. [Y.D.]

<sup>674</sup> Nancy K. Baym: *Tune in, Log on. Soaps, Fandom, and Online Community*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000. S.171ff.

Es geht also niemals nur um ein Thema, sondern auch um den Stellenwert der Nutzer innerhalb der Community. Dabei ist es wichtig, sich den Gepflogenheiten – der „Netiquette“ bzw. „Chatiquette“<sup>675</sup> – in der Community anzupassen. Für den Chat bei *vaybee!* gilt als „oberstes Gebot“:

Lasse deine Wut nicht an deinen Mitmenschen aus.

Wen jemand gegen die Chatiquette verstößt, wird versucht, ihn durch Ermahnungen, Rauswurf/Kicken und Verbannung zur Einhaltung der Chatiquette zu bringen. Bei besonders schlimmen Fällen halten wir uns strafrechtliche Verfolgung vor.

Wenn jemandem ein Verstoß gegen die Chatiquette auffällt, der sollte sie bitte einem Agent melden.<sup>676</sup>

Jeder Beitrag zu einem Forum kann bewertet werden. Der Beitrag ist mit einem kleinen Balken versehen, der sich bei positiver Bewertung grün, bei negativer Bewertung rot färbt. Wenn Khosravi in Bezug auf iranische Online Communities der Diaspora formuliert, dass man politische und gesellschaftliche Tabus thematisieren könne, ohne mit Verfolgung rechnen zu müssen, so trifft das auf die lebensweltlichen Konsequenzen zwar zu – aus der Community kann man jedoch genauso verbannt werden wie aus einem realen Ort bzw. Land.<sup>677</sup>

---

<sup>675</sup> Netiquette setzt sich aus ‚Net etiquette‘ zusammen und bezeichnet die Werte, Normen und Regeln, denen sich die Nutzer von Online Kommunikation anpassen sollten. Obwohl die Anonymität des Mediums aggressives Verhalten leichter macht, kann ein solches Verhalten Restriktionen nach sich ziehen. Als Beispiel führt Surratt einen neuen Nutzer – einen „newbie“ – in einem Chat an, der nur in Großbuchstaben schreibt, obwohl das in Chats als klares Zeichen des ‚Brüllens‘ gilt. Während dieser lediglich darauf aufmerksam gemacht wird, in Kleinbuchstaben zu schreiben („kill the caps“), wird eine Person, die trotz ihrer Beteuerungen, weiblich zu sein, aus dem Chatroom für Lesben geworfen, weil vermutet wird, es handle sich um einen Mann. Vgl. Surratt: *Netlife*. S. 108f. und 117f. Bei *vaybee!* Findet man unter „Chatiquette“ folgenden Eintrag: „Großbuchstaben (Caps) symbolisieren im Chat lautes Schreien und gelten wie im richtigen Leben als unhöflich. Verwende sie darum so selten wie möglich. Wer über einen längeren Zeitraum nur großschreibt und dies trotz Ermahnung durch unsere Agents weiter tut, wird aus dem Chat verwiesen. Dasselbe gilt für die übermäßige Verwendung von /me (Handeln). Des weiteren stören zu viele Farbwechsel, darum suche dir deine Farbe bitte im Sepa aus. Beachte bitte: Die „optische“ Farbe Weiß ist als eigene Farbe nicht erlaubt, da sie für die anderen Chatter unsichtbar und irritierend ist.“ <http://www.vaybee.de> (Chatiquette unter Chat) Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>676</sup> Ebd. Hier finden sich auch andere Details zum Chat und Chatiquette.

<sup>677</sup> Vgl.: „Cyberspace gives Iranians a chance to enter and exit from public discussion anonymously. It is a virtual public sphere for Iranians, where they can talk about political issues or taboo subjects such as homosexuality ([www.homan.com](http://www.homan.com)) and pornography ([www.iransex.com](http://www.iransex.com)) without the risk of persecution.“ Shahram Khosravi: *An Ethnographic Approach to an Online Diaspora*. In: ISIM newsletter. 6 (2000). S. 13.

Auf der Ebene der Debatte ist es interessant, wie die Mitglieder jeweils verschiedene Identifikationssymbole höher werten als andere Nutzer. Die dargestellte Debatte um Sprache vs. Religion ist nur ein Beispiel dafür. Obwohl diese traditionellen Identifikationsfelder für die Nutzer der Online Community noch Gültigkeit besitzen, spielen auch andere eine wichtige Rolle. Eines dieser Felder ist der ‚Lifestyle‘. Manche Nutzer bezeichnen Ausgehen an Wochenenden als spezifisch türkisch. Ein Blick auf die Webseite *vaybee!* konfrontiert den Nutzer ebenfalls mit dem Bild eines spezifischen Lifestyles. Das Design privilegiert VIPs, Sex, Partys und Mode über politische Themen – was aber nicht heißt, dass die Diskussionen auf einem oberflächlichen Niveau stattfinden. Ganz im Gegenteil scheinen Nutzer emotional engagiert und manche wollen ihre Beiträge in den Foren/Chats auf eine wissenschaftliche Ebene heben, indem sie Wissenschaftler und Politiker zitieren.

Ein wichtiger Teil eines bestimmten Lebensstils ist die dazugehörige Sprache. Nur auf den ersten Blick eliminiert das Medium Computer Elemente der visuellen Kommunikation wie Gestik und Mimik, denn neue Mittel werden geschaffen, um wichtige, metakommunikative Information zu übermitteln. Emoticons, besser bekannt als ‚Smileys‘, sind bildliche Repräsentationen von Emotionen. Eine Online Community bildet in der Regel einen soziokulturellen Code aus, der immer offen für Modifikation ist. Ein Beispiel hierfür scheint in *vaybee!* die Nutzung stereotypischer Namen zu sein, um auf stereotype Bilder von Deutschen zu referieren. Dazu gehören die oben bereits genannten Namen Hans und Inga und „Die Kartoffeln“ im Allgemeinen. Ein Nutzer bzw. eine Nutzerin beschreibt sich wie folgt: „Mein Kartoffelname ist Gertrud.“ Das klingt trotz aller Ironie als ob im Umgang mit Deutschen Decknamen verwendet werden, bzw. eine bestimmte Identität vorgetäuscht wird. Aber einen bestimmten Stil zu verfolgen reicht nicht aus, um zu einer bestimmten Gruppe zu gehören. Elementar ist die Anerkennung durch andere Gruppenmitglieder. Baym hat gezeigt, dass die Leistung durch die Antworten auf Postings bewertet wird: Postings zu schreiben, auf die geantwortet wird, gehört zu einer wichtigen Fähigkeit, innerhalb der Community.<sup>678</sup>

In diesen Bewertungen spielen auch Moral und Loyalität eine Rolle. Manche empfinden bestimmte politische Kommentare als nicht loyal dem türkischen Staat gegenüber, andere wehren sich gegen die Kritik an Religion, wie man an der Auseinandersetzung zwischen Gulsah and Cidam sehen konnte.

In vielen Postings wird die große Bedeutung von kulturellen Werten im Prozess der Integration betont, wie beispielsweise im Folgenden:

---

<sup>678</sup> Vgl. Baym: *Tune in, Log on*. S. 171.

Autor: bugecebarda

Datum: (25/02/2003 – 21:05)

Forum: Integration

Von jedem etwas!!!!

Man sollte einen guten Mittelweg finden. Und an den Werten festhalten die einem wichtig sind (z.B. Respekt gegenüber Ältern oder Jungfräulichkeit.)

Ein bisschen Türke und ein bisschen Deutsch und man ist auf dem richtigen Weg. Modern und kultiviert wie ein deutscher auf der anderen Seite familienorientiert und traditionsbewusst wie ein Türke.

Werde Deutscher wie die Deutschen um was zu erreichen, aber sei auch in der Lage in der nächsten Sekunde Türkscher als ein Türke zu sein.

Dieses Posting weist auf die Bedeutung von gewissen Integritätsstandards hin, nach denen man leben muss, um innerhalb einer Gemeinschaft integriert zu sein. Diese Standards können sich aber auch verändern. So wehrt sich z.B. eine (vorgeblich) weibliche Nutzerin gegen den männlichen Standard der Jungfräulichkeit.

Individuen schaffen – wieder in Interaktion mit ihrer Umwelt – ihre eigenen Werte. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kollektiven in sich zu integrieren – türkisch zu sein, wenn nötig und deutsch, wenn nötig – scheint das zu sein, was die meisten, die sich in dieser Debatte engagieren, tun, auch wenn sich einige mehr gegen das ‚Deutschsein‘ wehren als andere. Indem sich Mitglieder in der Debatte um Integration engagieren, artikulieren sie, welche Zugehörigkeitssymbole für sie ausschlaggebend sind, um die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv zu kennzeichnen. In diesem Prozess der Artikulation machen sie auch Aussagen über ihr eigenes Selbstbild. In dieses ist – was immer Türkisch- bzw. Deutschsein in ihrer eigenen Definition heißt – in individuell variierenden Proportionen integriert. Somit kann ihr Engagement in der Debatte als Mittel gelesen werden, ihre eigenen komplexen Identitäten zu verhandeln. Manche wählen, sich als nur deutsch oder nur türkisch zu identifizieren, andere versuchen eine Synthese ihrer unterschiedlichen Hintergründe, aber alle wollen sich selbst definieren. Darin drückt sich der klare Wunsch nach persönlicher Integrität i.S. von Autonomie und Selbstbestimmung aus.

Online Communities werden oft als Ort angesehen, an dem eine diasporische Community ihre Heimat wiedererschaffen kann. Für die Online Community

*vaybee!* mag es zutreffen, dass das, was sie verbindet, nicht nur das Medium ist, über das sie kommunizieren, sondern auch ihre Position innerhalb der deutschen Gesellschaft. Somit könnten sie einen Ort gefunden haben, an dem sie Gedanken zu kultureller Hybridität entwickeln können, die in einer Welt, in der nach einem ‚Entweder-oder-Schema‘ kategorisiert wird, nicht viel Anerkennung finden. Vergegenwärtigt man sich aber, wie die Community von innen funktioniert, scheinen die realweltlichen Strukturen in Bezug auf Identifikationsfelder als ‚Integritätskategorien‘ übernommen worden zu sein.

Die Webpage ist nicht nur ein Ort, um über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die eigene Identität zu debattieren, sondern auch ein Ort, um mit Identität zu spielen. Als plötzlich ein Werner im Forum erscheint und noch dazu einen typisch deutschen Standpunkt vertritt, fragen sich die Nutzer, ob er echt ist oder eine Art Spion einer deutschen Zeitung. Dieses Beispiel zeigt, dass ‚echte Deutsche‘ seltene Gäste in der Community sind. Und dass manche Teilnehmer aufgrund ihrer Meinung ausgegrenzt werden. Für Werner scheint die Kombination aus Name und Meinung sehr ungünstig zu sein, somit bleibt er ein Außenseiter, obwohl in *vaybee!* durchaus mit Nicknames (die auch irreführen können) gearbeitet wird und die Nutzer ihre ‚wahre Identität‘ nicht angeben müssen.<sup>679</sup>

AydinK (24/02/2003 – 12:10)  
klappe du bierbauch  
hast eh keine Ahnung.

Ich glaub DU bist der Reporter von „Der Zeit“, der die Vaybee Comm so untersucht hat und nur scheisse rausfand.

Werner (24/02/2003 – 21:43)  
Ich hab kein Bierbauch!

Sevil (25/02/2003 – 9:23)  
du bist echt zu bewundern ... entweder hast du dich so sehr angepasst dass du dich umbenannt hast, aber wieso hast du WERNER ausgewählt? HANS ist doch viel schöner :)

---

<sup>679</sup> Dies ist z.B. in Form einer Signatur in der von Surratt untersuchten Usenet Community notwendig. Bei *vaybee!* erfüllt das Profil, das auf Wunsch angelegt werden kann, die Aufgabe, mehr Informationen über einen Nutzer zu ziehen – falls dieser verlässliche Informationen hinterlegt hat. Zu Signatur vgl. Surratt: *Netlife*. S. 143f.

oder bist du ein gebürtiger deutscher und liebst es unter türken zu sein????

hmmmmmmmm.....

In gewisser Weise sind *vaybee!*-Nutzer also auch um die Integrität ihrer Community besorgt. Diese kann offenbar von „bad apples“<sup>680</sup> wie es Werner zu sein scheint, bedroht werden.

### 7.2.3 Auswertung

Auf die Kommunikation in *vaybee!* trifft es zu, dass die Identität – wie von Turkle proklamiert – anonym und frei wählbar sein kann. Ein Blick auf die Webseite, spätestens ein paar Pageviews zeigen aber, dass viele Mitglieder nicht an Anonymität interessiert sind. Regelmäßig wird „das Mitglied der Woche“ gewählt und mit Bild und Personenbeschreibung abgedruckt (siehe Anhang). Spezielle Veranstaltungen, z.B. Silvesterfeiern, werden von den Betreibern angeboten, so dass sich dort die Möglichkeit bietet, sich im „RL“ zu treffen.<sup>681</sup> „EdelTuerkin“ beispielsweise habe zu vielen Nutzern lebensweltlich Kontakt aufgenommen. Sie habe Täuschungen, auch Identitätstäuschungen erlebt, räumt aber ein, dass das auch im „wirklichen Leben“ passiere:

Ich finde, dass ich hier sehr nette Menschen kennen gelernt habe.. mit denen ich telefonisch und auch privat Kontakt habe.. oder halt durchs i.net. Natürlich muss ich mich auch bei den Menschen bedanken, weil sie immer für mich da waren.. weil ich mit denen gelacht und auch geweint habe und weil ich mit denen über jedes Problem reden konnte und sofort eine Lösung gefunden habe.

Aber alles hat halt seine negativen Seiten. Man kann sich aber bei einigen Leuten täuschen. Die Leute, von denen du denkst, dass sie wirklich in Ordnung sind, sind in Wirklichkeit falsche Schlangen. Ich bereue es wirklich, mit einigen Kontakt gehabt zu haben, denn sie waren es nicht einmal

---

<sup>680</sup> Vgl.: „In general, people believe that there are a few bad apples within the network, but that : 1) that ‚type‘ does not exist in the channels which they, themselves, frequent: and 2) they can readily spot those deviants and kick them from the channel in order to maintain channel integrity.“ Surratt: *Netlife*. S. 112.

<sup>681</sup> Ähnliches lässt sich auch über manche MUDs sagen, die Mitgliedertreffen veranstalten.

wert, angerufen zu werden oder sonst was. Aber diese Erfahrung macht anscheinend jeder Mal, auch im wirklichen Leben.

(20.10.2003)

Bei vielen scheint auch der Wunsch danach, einen Partner zu finden, den Wunsch nach Anonymität in den Hintergrund zu drängen<sup>682</sup> – natürlich lässt sich aber bis zu einem Treffen in der ‚reellen Welt‘ eine andere Identität vor-tauschen. Als Partnervermittlung hat *vaybee!* es schon zur Erwähnung neben ausdrücklich dafür vorgesehenen Seiten gebracht.<sup>683</sup> Der Wunsch, speziell auf dieser Webseite einen Partner zu finden, weist auch darauf hin, dass nach einem Partner mit ähnlichem, mehrfach kodiertem (türkisch-deutschem) Hintergrund, gesucht wird.<sup>684</sup>

Bei den Mitgliedern von *vaybee!* herrscht eher eine Mischung zwischen der Lebenswirklichkeit und der Wirklichkeit der Online Community vor.<sup>685</sup>

Die verschiedenen Features und Angebote von *vaybee!* unterscheiden sich entschieden von der Fantasiewelt einer MUD. Sie sind lebensweltlich orientiert, weil die Anbieter ihre Ware (Reisen oder Musikartikel im OnlineShop) verkaufen wollen, und zum anderen, weil die Teilnehmer Themen besprechen wollen, die im türkisch-deutschen Kontext relevant sind. Themen wie Auswanderung in die Türkei oder deutsch-türkische Ehen sind gerade lebensweltlich relevant.<sup>686</sup> Das Forum ermöglicht es zudem Meinungen zu äußern, die lebensweltlich nur verdeckt geäußert werden können.

Meine Beobachtungen in Bezug auf *vaybee!* decken sich insofern mit denen von Kendall, als die lebensweltlichen Beziehungen innerhalb der Community noch immer eine wichtige Rolle spielen. Die Teilnehmer an den Diskussionen zum

---

<sup>682</sup> Vgl. dazu auch Matilda Jordanova-Duda, die in Bezug auf die Online Community [www.germany.ru](http://www.germany.ru) feststellt, dass viele Nutzer dort „ihre bessere Hälfte“ zu finden hoffen. Matilda Jordanova-Duda: *Vaybee! das bedeutet so viel wie "Wow!" und zeigt, dass Ethno-Portale im Internet nicht nur informativ sind.* In: Der Tagesspiegel, 27.03.2002.

<sup>683</sup> Vgl. *Tomorrow*. Ausgabe März 2003.

<sup>684</sup> Betrachtet man Heirat als eine der ältesten Formen interpersonaler und interkultureller Vernetzung, drückt sich darin ein Wunsch nach Verharren in Bekanntem aus.

<sup>685</sup> Lori Kendall weist auf die Bedeutung der lokalen Offline-Umwelt der Mitglieder hin. Zu untersuchen, wie die Online- und Offline-Kontakte und -Leben miteinander vermischt werden, hält sie für einen wichtigen Schritt, um die Bedeutung von Online Communities herauszuarbeiten. Vgl. Kendall: *Recontextualizing "Cyberspace"*. S. 60.

<sup>686</sup> Interessant ist, dass von Auswanderung gesprochen wird und nicht von Rückkehr. Tatsächlich sind viele *vaybee!*-Nutzer in Deutschland geboren. Von einer Rückkehr zu sprechen wäre also nicht angebracht.



Forum Integration wollen sich festlegen in Bezug auf Zugehörigkeit. Sie wollen wissen, was deutsch und was türkisch ist, Grenzen ziehen und einander einordnen – nur nicht eingeordnet werden. Kendall fasst ihre Beobachtungen über das online Forum „BlueSky“<sup>687</sup> wie folgt zusammen:

[...] even on-line, where the performative nature of identity seems almost unavoidably obvious and where tales abound of multiplicity and fluidity [...], people persist in seeking essentialized groundings for the selves they encounter on-line.<sup>688</sup>

An multiplen Identitäten scheinen die Nutzer also weniger interessiert zu sein. Das lässt sich zum einen aus dem Analysegegenstand erklären – ein Online Forum ist etwas anderes als die Fantasiewelt einer MUD<sup>689</sup> – zum anderen scheint in Bezug auf die Online-Welt genauso enthusiastisch die Lebbarkeit von neuen theoretischen Ideen proklamiert worden zu sein, wie in Bezug auf Migrationsliteratur. Und wie auch bei der Migrationsliteratur liegt die Wahrheit in der Mitte: Texte (offline und online) bieten Möglichkeiten, verschiedene Realitäten aufzuzeigen, sich spielerisch in ihnen zu bewegen – aber auf Integrität, sei es in Form von entgegengebrachtem Respekt oder der Integration von Teilidentitäten, möchte niemand verzichten.

---

<sup>687</sup> Der Name wurde von ihr geändert.

<sup>688</sup> Kendall fand in ihrer Untersuchung heraus, dass Teilnehmer am Forum BlueSky/Zeit linear empfinden, Erfahrungen, die sie unmittelbar machen, über medialisierte Erfahrung stellen und diese ständig in ein integriertes Ganzes eingliedern wollen. S. 62.

<sup>689</sup> Dies räumt Kendall selbst ein. Vgl. ebd. S. 69.

### 7.3 Zusammenfassung und Ausblick

In Imaginary homelands spricht Salman Rushdie den Aspekt der Wiederschaffung einer Heimat in der Literatur an. Diese Qualität wird Exilliteratur im Allgemeinen zugesprochen. Ein geographischer Ort bekommt gerade dann besondere Relevanz, wenn er aus politischen Gründen verlassen werden musste. Die Literatur von Migranten wird oft als eine Art imaginäre Ersatzheimat angesehen. Eine Online Community bietet Möglichkeiten, die über die der Literatur hinausgehen. Themen werden ständig aktualisiert und können von den einzelnen Nutzern mitgestaltet werden. Verschiedene Nutzer können direkt angesprochen werden, über Postings auf Bulletin Boards oder im Chatroom. In Bezug auf die Online Community iranian.com stellt Khosravi fest:

While exile refers to a glamorous return to the 'real' homeland, diaspora creates an alternative homeland, an imagined one. Exile denies 'here' and mourns for 'there'. Diaspora lessens the unbearable nostalgia by constructing a community based on the networks which link the dispersed.<sup>690</sup>

Im Fall politisch motivierter Migration bietet die imaginäre Heimat in der Literatur und viel mehr noch die im Internet Möglichkeiten der Einmischung, die in Bezug auf die unerreichbar gewordene ‚wahre‘ bzw. geographische Heimat verwehrt bleiben.

Dennoch werden Chatrooms, von denen es in großen Communities wie *vaybee!* relativ viele gibt, nicht nur nach Themen (z.B. „Flirt“, „30-Plus“), sondern auch nach realen Orten benannt. Bei *vaybee!* gehören neben Istanbul deutsche Städte wie Berlin, Frankfurt und Köln dazu. Zusätzlich gibt es die Chaträume Schweiz, Österreich und Holland. Dass sich in diesen Chaträumen *vaybee!*-Nutzer unterhalten, die tatsächlich in diesen Städten bzw. Ländern wohnen, lässt sich nur vermuten. Trotz der oft zitierten Deterritorialisierung scheinen also reale Orte ihre Anziehungskraft nicht zu verlieren.<sup>691</sup> Angesichts der Diskussionen um den Verlust räumlicher Bezüge betont auch Hepp die Rolle der Lokalität: „Lokalität ist ein unhintergebarer Aspekt der physischen Kompo-

---

<sup>690</sup> vgl. Khosravi: *An Ethnographic Approach to an Online Diaspora*.

<sup>691</sup> Vgl.: „Although the Internet is deterritorialized, it seems that there is still a passion for locality.“ Ebd.

nente des menschlichen Daseins.<sup>692</sup> Das heißt aber nicht, dass ein Mensch oder eine Kultur an eine spezifische Lokalität gebunden ist; Lokalitäten wurden und werden freiwillig oder zwangsweise gewechselt. Von einer in räumlicher Virtualität aufgelösten, „nicht-lokal[en] Medienkultur“<sup>693</sup> könne dennoch aufgrund der örtlichen Bindung des Menschen als physischem Wesen nicht die Rede sein. Deterritorialisierung von Lebensräumen geschehe aufgrund dieser Verbundenheit. In Anlehnung an Tomlinson schlägt Hepp vor, anstatt vom Modebegriff Globalisierung von „komplexer Konnektivität“ zu sprechen.<sup>694</sup>

Die Konzepte von Konnektivität und Deterritorialisierung helfen [...] zu fassen, dass einerseits die Vorstellung territorial rückbezoglicher Abgeschlossenheiten kommunikativer Räume nicht mehr haltbar ist, gleichzeitig Lokalität als Referenzkategorie nicht sinnvoll aufgegeben werden kann. Menschen leben als physische Wesen zwingend an bestimmten Orten, die ihren Lebensmittelpunkt darstellen. Es ist das Lokale, d.h. solche Netzwerke von erreichbaren Lokalitäten, das in dem kommunikativen Netzwerk der Konnektivität für den Einzelnen bzw. das Einzelne der primäre Fokus des Alltags ist.<sup>695</sup>

Ich halte es für sinnvoll, zwischen physischem und symbolischem Ort zu unterscheiden. Während man lebensweltlich an eine Gemeinschaft gebunden ist, die lokal fixiert ist (Hausgemeinschaft, Dorf, Schulklasse), kann man sich virtuell – unabhängig von dem persönlichen Wohnort – in eine frei gewählte Gemeinschaft eingliedern. Wie bei der Definition von Online Communities dargelegt wurde, gibt es Zugehörigkeitssymbole, die denen der ‚realen‘ Gemeinschaften entsprechen. Neben realen Orten kann das Internet zu einem neuen (allerdings rein symbolischen) Ort werden, denn viele Nutzer teilen die Meinung von Fistigim, die sich sowohl in der Türkei als auch in Deutschland ausgegrenzt fühlt:

Ich bin leider ganz anders als die Menschen in der Türkei.  
Hier bin ich Ausländerin, dort Almanyacı! Ich habe keine

<sup>692</sup> Andreas Hepp: *Translokale Medienkulturen*. In: Andreas Hepp/Martin Löffelholz (Hgg.): Grundlagentexte zur transkulturellen Kommunikation Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2002. S. 861-885. S. 863.

<sup>693</sup> Ebd. S. 873.

<sup>694</sup> Vgl. ebd. S. 874.

<sup>695</sup> Ebd. S. 874.

Heimat, in der ich akzeptiert werde. Die Leute haben zuerst uns ausgegrenzt nicht wir sie.

Mit Bezug auf den Begriff ‚Heimat‘ stellen Kevin/Morley fest: „Places are no longer the clear supports of our identity“.<sup>696</sup> *Vaybee!* allerdings kann sowohl einen Ort für diejenigen repräsentieren, die sich sowohl in der Türkei als auch in Deutschland nicht zugehörig fühlen, also auch einen Ort für diejenigen, die sich in beiden Ländern zugehörig fühlen und Akzeptanz für diese Identität suchen. Der im Sinne Kevin/Morleys vielleicht veraltete Heimatbegriff kann somit sozusagen ‚virtualisiert‘ worden sein.

Obwohl die Relevanz der Lebenswelt in dieser Arbeit nicht außer Acht gelassen werden soll, geben die Beobachtungen zu *vaybee!* Anlass dazu, Kendall zu widersprechen, die sich dagegen verwehrt, das Internet als „seperate, sovereign realm“ anzusehen.<sup>697</sup> Meiner Ansicht nach kann das Internet durchaus als solch ein Raum bezeichnet werden. Auch wenn er sich gewissen Restriktionen fügen muss, so hat er doch seine eigenen Regeln, die – wenn auch nicht in ihrer Form, so dann in ihrer Umsetzung – von denen der realen Welt abweichen. Hinzu kommt, dass die Vermischung von Online- und Offline-Welt nicht in allen Internetbereichen eine Rolle spielt; z.B. bei MUDs, die in reinen Fantasiewelten spielen.

---

<sup>696</sup> Kevin/Morley: *No Place like Heimat. Images of Home(land) in European Culture*. In Erica Carter/James Donald/Judith Squires (Hgg.): *Space and Place. Theories of Identity and Location*. London: Lawrance and Wishart, 1993. S. 3-31. S. 5.

<sup>697</sup> Kendall: *Recontextualizing "Cyberspace"*. S. 61.

## 8. „Wer vierzig Tage mit Leuten zusammenlebt wird einer von ihnen“ – ein Ausblick

Zaimoğlu's provokative Formulierung, die deutschen Politikern nachsagt, dass sie sich ‚einen Türken zu bauen‘ vermögen, diene als Einstieg in diese Arbeit. An ihrem Ende bleibt festzuhalten, dass das Spannungsfeld von ‚innen‘ und ‚außen‘ wie es Andreas Hepp formuliert hat, das Selbst- und das Fremdbild also, nicht nur in diesem einen Fall divergiert.<sup>698</sup> Mehr noch als das Selbst- bzw. Fremdbild divergiert die *Inszenierung* beider. Es wird also die Möglichkeit eingeräumt, von außen manipuliert zu werden. Wie gesagt bleibt es nicht beim ‚Türkenbau‘, José F.A. Oliver beklagt die Stilisierung zum Ausländer (vgl. Kapitel 2), aus Sascha Muhteschem möchte die Mutter in der *Gefährlichen Verwandtschaft* einen Deutschen machen (vgl. Kapitel 4), in der Online Community *vaybee!* wird dieses Vorhaben (mit Bezug auf die Einbürgerung von Türkeistämmigen) der ‚Bundesrepublik‘ in den Mund gelegt (vgl. Kapitel 7). Diese Aussagen implizieren, dass diejenigen, die von außen verändert werden sollen, mit der ihnen zur Disposition stehenden oder auch von ihnen gewählten Identität – sei diese nationaler, ethnischer, kultureller oder auch subkultureller Natur (im Sinne eines spezifischen Lifestyles) – keine Akzeptanz finden. Ähnlich

---

<sup>698</sup> Vgl. Hepp: *Cultural Studies und Medienanalyse*. S. 57. Vgl. auch Anm. 241 dieser Arbeit.

ergeht es Bayram Ünal, der sich in *Die Zarte Rose meiner Sehnsucht* selbst als „Bayram mit Mercedes“ inszeniert (vgl. Kapitel 6). Die Protagonistin der Özdamar'schen Trilogie scheint die Einzige im Bund dieser Arbeit zu sein, die für ihren persönlichen Selbstentwurf als Schauspielerin Anerkennung von der Stelle bekommt, von der sie diese braucht: vom Theaterkollektiv. Dennoch werden auch in den Geschichten, die sie über sich selbst und über andere erzählt, Integritätsverletzungen thematisiert (vgl. Kapitel 5). Solche Integritätsverletzungen treten auf, wenn Individuen oder Kollektive aufgrund bestimmter Identitätsmerkmale, die auch auf freier Wahl beruhen können, diskriminiert werden:

Wenn die Selbstbeschreibung von der Fremdbeschreibung in einem extremen Maß abweicht, können Verletzungen der Integrität einer Person oder Gruppe auftreten, die ihrerseits zur substantiellen Erfahrung ihrer Identität werden können.<sup>699</sup>

Die Teilidentität, aufgrund derer man diskriminiert wird, wird in der individuellen Selbstorganisation höher bewertet. Unmissverständlich wird das am Beispiel von Sascha Muhteschem, der sich mit seiner ‚türkischen Vergangenheit‘ auseinandersetzt, sich insofern als Türke identifiziert – allerdings um in Deutschland dazuzugehören. Auch Bayram Ünal versucht die Integritätsverletzung, die er als Waisenkind in seinem Heimatdorf erdulden musste, ungeschehen zu machen, indem er als angesehener Mann in sein Dorf zurückkehrt. Das Zugehörigkeitssymbol, das ihn zur Gruppe der angesehenen und mächtigen Männer zählen lassen soll, löst in der Türkei allerdings andere Assoziationen aus. Es identifiziert ihn als ‚Deutschländer‘ und führt somit zu einer neuen Ausgrenzungserfahrung. In der Online Community *vaybee!* zeigt sich, dass persönlich erfahrene Integritätsverletzungen nicht unbedingt dafür sensibilisieren, diese anderen nicht zuzufügen, sondern die erfahrene Polarisierung beibehalten wird. ‚Diskriminiert zu werden schützt vor Diskriminieren nicht‘, könnte man sagen. Diese Polarisierung tritt auch in *Zaimoğlu Kanak Sprak* zu Tage. Laut Zaimoğlu eint alle von ihm Porträtierten das Gefühl,

‚in der liga der verdammten‘, gegen kulturhegemoniale Ansprüche bestehen zu müssen. Noch ist das tragende Element dieser Community ein negatives Selbstbewusstsein, wie es in der scheinbaren Selbstbezeichnung seinen oberflächlichen Ausdruck findet: Kanak! Dieses verunglimp-

---

<sup>699</sup> Emcke: *Kollektive Identitäten*. S. 16f.

fende Hetzwort wird zum identitätsstiftenden Kennwort, zur verbindenden Klammer dieser Lumpenethnier.<sup>700</sup>

Das eigentlich diskriminierende Schimpfwort wird zum identitätsstiftenden Merkmal gemacht. In gewisser Weise sind aus diesem Mechanismus der besonderen Identifizierung mit der diskriminierten Teilidentität spezielle soziale Bewegungen wie die Frauen-Bewegung entstanden. Diese Entwicklung wird unter dem Schlagwort ‚Identity Politics‘ gefasst. Wenn Individuen zu Opfern von Diskriminierungen werden, ist es schwer, tatsächlich von Identität als Konstrukt auszugehen. Selbst wenn das Fremdbild inszeniert und somit konstruiert wird, hat dies reale Folgen für die Integrität der Betroffenen. Lediglich über Identität zu diskutieren, reicht nicht aus. Erst wenn der Aspekt der Integrität, der die Akzeptanz der Identität, sei diese nun ein Konstrukt oder nicht, gewährleistet, mit ins Spiel kommt, ist das psychologische und soziale Bild komplett.

Literatur ist ein fiktionales Medium und muss nicht die Lebenswelt abbilden. Vielmehr eröffnet sie Möglichkeiten, bestimmte Dinge fiktional vorzudenken. In einer Online Community ist das ähnlich. Auch hier werden Möglichkeiten vorgedacht, die lebensweltlich noch nicht existieren mögen. Dennoch spiegeln die in dieser Arbeit analysierten Texte eine bestimmte Wirklichkeit – wenn auch teilweise überspitzt – wieder.

Auf eine detaillierte Zusammenfassung soll an dieser Stelle verzichtet werden. Vielmehr soll ein Ausblick auf weitere Forschungsbereiche folgen. Ziel dieser Arbeit war es nicht, auf Hybridität zu bestehen, sondern nach konkreter Organisation der Identität zu fragen und Strategien der Identitätsarbeit zu analysieren. In gewisser Weise geht es auf literatursoziologischer Ebene auch um die Identität und Integrität der Migrationsliteratur. Das Interesse an dieser geht mit einer Vorliebe der anglo-amerikanischen Literaturwissenschaft für die so genannten ‚displaced writers‘ einher. Die Position des ‚Entorteten‘, wie ‚displaced‘ übersetzt werden kann, wird besonders von „Dritte-Welt-Eliten“<sup>701</sup> als Position gehandelt, die gemeinsam mit dem fremden auch einen besonders kritischen Blick ermöglicht.<sup>702</sup> ‚Dislocation‘ oder ‚displacement‘ gelten als ein ästhetischer oder kritischer Gewinn.<sup>703</sup> Somit stellt sich die Frage, wie sehr die

<sup>700</sup> Zaimoğlu: *Kanak Sprak*. S. 17. Zaimoğlu zieht mit dieser Beschreibung Vergleiche zur „Black-consciousness-Bewegung“ in den USA. Vgl. ebd.

<sup>701</sup> Caplan: *Questions of Travel*. S. 107.

<sup>702</sup> Für eine kritische Diskussion dieser Sichtweise und zur Verallgemeinerung und gleichzeitiger positiver Besetzung der Exilsituation vgl. ebd. S. 101-142.

<sup>703</sup> Vgl. ebd. S. 103.

Verortung der deutschen Migrationsliteratur „ins Reservat“<sup>704</sup> auch mit der wissenschaftlichen Beschäftigung zusammenhängt, die die Identität der Autoren selten von ihren Texten trennt. Bezeichnungen wie „Autoren nichtdeutscher Herkunft“<sup>705</sup> kategorisieren diese Literatur immer noch nach Herkunft ihrer Autoren, nicht nach inhaltlichen oder ästhetischen Gesichtspunkten. Dabei ist die Migrations- und Identitätsthematik längst nicht allein zum Thema von Autoren geworden, die als Migrationsautoren in diesem Sinne bezeichnet werden würden. Sten Nadolnys *Selim oder die Gabe der Rede* wird gerne als Beispiel für einen deutschen Text genannt, der die Arbeitsmigration nach Deutschland thematisiert:

„Wenn du über ein Brücke gehen willst und es begegnet dir ein Bär, verneige dich tief und sage ‚Onkel‘ zu ihm, bis du das andere Ufer erreicht hast!“, lernt der Deutsche Alexander von seinem türkischen Freund Selim. Diese Faustregel ist eine von vielen, die Selim als so genannter Gastarbeiter ‚unter der Zunge‘<sup>706</sup> aus der Türkei mit nach Deutschland gebracht hat. *Selim oder die Gabe der Rede* erzählt die Geschichte zweier Ringer. Der eine, Selim, ist türkischer Amateurmeister, der andere, Alexander, ringt um Worte.<sup>707</sup> Dennoch handelt es sich bei diesem Roman nicht um Migrationsliteratur. Diese wird herkömmlicherweise nach der Herkunft der Autoren kategorisiert. Noch verdient es eine explizite Nennung, wenn ein Autor ‚nichtdeutscher Herkunft‘ sich nicht mit dem Thema Identität beschäftigt. So urteilt Weber in Bezug auf Selim Özdoğan's Roman *Nirgendwo & Harmonie*: „Die Worte Ausländer, Türke, Identität sucht man darin vergeblich.“<sup>708</sup>

Imre Török weist darauf hin, dass Identität ein zentrales Thema eines jeden Schriftstellers sei: „Das mit der eigenen Identität ist nicht zu umgehen, aber vielleicht beschäftigt er [der Schriftsteller; Y.D.] sich auch stellvertretend mit Identität.“<sup>709</sup> Die Herkunft der Autoren hat im Zuge des ‚writing back‘<sup>710</sup> sicherlich seine Wichtigkeit. Um den Fokus von der Autorfigur zu nehmen, erscheint mir jedoch eine autorenunabhängige Beschäftigung mit Inhalten, die sich um Fragen der Migration und Identität drehen, vielversprechender. Damit

---

<sup>704</sup> Vgl. *Gegen die Verortung ins Reservat*.

<sup>705</sup> So der Titel des von Mary Howards herausgegebenen Bandes. Vgl. Mary Howards (Hg.): *Interkulturelle Konfigurationen: zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft*. München: iudicum, 1997.

<sup>706</sup> Vgl. K 52.

<sup>707</sup> Vgl. Sten Nadolny *Selim oder die Gabe der Rede*. München: Piper, 1990.

<sup>708</sup> Weber: *Der Aufstand der Vorzeige-Exoten*.

<sup>709</sup> Amirsedghi/Bleicher: *Literatur der Migration*. S. 123.

<sup>710</sup> Vgl. dazu Anm. 621 dieser Arbeit.



sollen die Errungenschaft des ‚writing back‘ nicht minimiert werden, es soll nur eine Fixierung auf die Identität der Autoren abgewendet werden. Denn bereits ein Autor wie Franz Werfel hat sich in den 1930er Jahren mit der Geschichte der Armenierverfolgungen auseinandergesetzt und sie zum Thema seines Romans *Die vierzig Tage des Musa Dagh* gemacht.<sup>711</sup>

Der in dieser Arbeit verwendete Begriff der Migrationsliteratur versteht sich inhaltlich und nicht auf die Herkunft der Autoren bezogen. Deswegen wurde auch der Roman *Die zarte Rose meiner Sehnsucht* der türkischen Autorin Adalet Aġaoġlu herangezogen. Begrüßenswert sind also Arbeiten, die Migrationsautoren vergleichend zu Texten setzen, deren Verfasser sich nicht durch Migrationserfahrung auszeichnen. Beispielhaft seien hier die Arbeiten von Stephanie Bird, die Özdamar im Vergleich mit Ingeborg Bachmann und Anne Duden liest<sup>712</sup> und Kader Konuk, die wiederum Özdamar im Kontext der türkischen Autorinnen Latife Tekin und der englischsprachigen türkeistämmigen Autorin Güneli Gün behandelt, genannt.<sup>713</sup> Zwar geht es immer noch um Identitätsverhandlungen im weitesten Sinn, aber die Auswahl der Texte macht sich an den Inhalten fest und nicht ausschließlich an der Herkunft der Autoren. Auch Azade Seyhan erweitert den gewohnten Analyserahmen, indem sie deutschsprachige Migrationsautoren mit US-amerikanischen Migrationsautoren wie Maxine Hong Kingston, Eva Hoffman und Edwidge Danticat vergleicht.<sup>714</sup>

Dass die Migrationsliteratur in der Auslandsgermanistik stark rezipiert wird, während sie im deutschen Curriculum kaum Beachtung findet, sieht Petra Günther in einer Art Werbefeldzug für die amerikanische Auslandsgermanistik begründet. Zum einen gelte die Anglistik als ‚Vorreiterin in Sachen minorities‘ literature und Postkolonialismus‘. Zum anderen sieht Petra Günther das Interesse der US-amerikanischen Auslandsgermanistik in der ‚Krise der amerikani-

---

<sup>711</sup> Die Gründe hierfür wurden teilweise in seiner jüdischen Herkunft gesehen. Betrachtet man aber, dass Werfel der Nazi-Regierung nicht von Anfang an kritisch gegenüber stand, lässt sich diese Vermutung nicht halten. Für einen Vergleich von Werfels *Musa Dagh* mit Şenocaks *Gefährlicher Verwandtschaft* vgl. Yasemin Dayioġlu-Yücel: *Kulturelle Komplexität und Integrität: Franz Werfels Die vierzig Tage des Musa Dagh und Zafer Şenocaks Gefährliche Verwandtschaft im Vergleich*. In: *Trans* 15 (2004). [http://www.inst.at/trans/15Nr/03\\_1/dayioġlu15.htm](http://www.inst.at/trans/15Nr/03_1/dayioġlu15.htm). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.

<sup>712</sup> Vgl. Bird: *National Identity*. Ebenfalls gemeinsam mit Bachmann und Duden wird Özdamar von Brigid Haines und Margret Littler behandelt, die sich in *Contemporary Women's Writing in German. Changing the Subject* darüber hinaus mit Elfriede Jelinek, Christa Wolf und Herta Müller beschäftigen. Vgl.: Haines/Littler: *Contemporary Women's Writing in German*. Auch Todd Kontje widmet Özdamar ein Teilkapitel in seiner Abhandlung über deutsche Orientalismen und liest sie somit in thematischem Zusammenhang mit Grimmelshausen, Novalis, Goethe, Botho Strauß und Günter Grass. Vgl.: Todd Kontje: *German Orientalisms*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.

<sup>713</sup> Vgl. Kader Konuk: *Identitäten im Prozeß*.

<sup>714</sup> Vgl. Seyhan: *Writing outside the Nation*.

schen Germanistik“ begründet.<sup>715</sup> Diesen pragmatischen Grund räumt auch Ülker Gökberk ein, sie betont aber auch die theoretischen und ideologiekritischen Gründe.<sup>716</sup>

Neben der Loslösung von der Autoridentität ist ein weiteres Anliegen dieser Arbeit eine interdisziplinäre Öffnung der Germanistik – insofern kann sie von den amerikanischen German Studies lernen. Unabhängig davon, wie pragmatisch deren Hintergründe sind, sollte eine mögliche Bereicherung nicht aus Gründen eines pragmatischen Hintergrundes übersehen werden. Migrationsphänomene werden nicht nur in literarischen Texten verhandelt. Zwar ist Literatur traditionell das Medium, das Vorstellungen von nationaler Identität und somit auch das kollektive Gedächtnis im Sinne Jan Assmanns transportiert.<sup>717</sup> Anhand der Analyse der Online Community lässt sich aber auch belegen, dass intermediale Vergleiche bereichernde Studien im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Öffnung des Faches Germanistik liefern. Analysen, die interdisziplinäre Verknüpfungen ziehen, fügen neue Aspekte und Perspektiven hinzu und machen das Fach interessanter, denn literarische Produktion ist nicht der einzige Weg, um kulturelle Inhalte zu vermitteln.

Einen Einblick in das türkische kulturelle Gedächtnis eröffnet Emine Sevgi Özdamar deutschen Lesern. Dadurch, dass das türkische kulturelle Gedächtnis in deutscher Sprache archiviert wird, geht es in gewisser Weise auch in das deutsche kulturelle Gedächtnis ein. Özdamars Romane archivieren nicht nur türkische Kultur, auch deutsche geschichtliche Ereignisse wie die 68er-Bewegung werden dargestellt sowie Einblicke in die ostdeutsche Theaterszene gewährt. Die *Gefährliche Verwandtschaft* beschäftigt sich auf andere Art und Weise mit deutscher Vergangenheit. Şenocak fragt, ob man als Migrant auch in die deutsche Vergangenheit migriert,<sup>718</sup> und die *Gefährliche Verwandtschaft* sugge-

---

<sup>715</sup> Vgl. Petra Günther: *Die Kolonisierung der Migrantenliteratur*. In: Christof Harmann/Cornelia Siebert (Hgg.): *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002. S. 151-159. S. 153. Weiter heißt es: „Durch schwindendes Interesse am Fach, rückläufige Studentenzahlen und Versiegen finanzieller Ressourcen in ihrem Überleben als akademische Institution bedroht, versucht die amerikanische Germanistik spätestens seit Mitte der neunziger Jahre einigermaßen verzweifelt, durch Überarbeitung des Studienangebots, Veränderung und Modernisierung des Kanons und Öffnung des Faches nach außen ihr Existenz zu sichern.“ Ebd.

<sup>716</sup> Vgl. Ülker Gökberk: *Culture Studies und die Türken: Sten Nadobys Selim oder die Gabe der Rede im Lichte einer Methodendiskussion*. In: *The German Quarterly* 70 (1997) 2. S. 97-122. S. 97.

<sup>717</sup> Vgl. dazu: „Deutsche Literatur, die als kollektives Gedächtnis über Jahrhunderte hinweg die Wünsche, Ängste und Hoffnungen der Deutschen artikuliert und gespeichert hat, ist damit auch konstitutiver Teil deutscher Identitätspräsentation geworden. Anton Kaes: *Literatur und nationale Identität. Kontroversen um Goethe 1945-49*. In: Albrecht Schöne (Hg.): *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses*. Bd. 10. Tübingen: Max Niemeyer, 1986. S. 199-206. S. 199.

<sup>718</sup> Vgl. dazu S. 116 dieser Arbeit.

riert, dass man das muss; dass Zugehörigkeit ohne Teilhabe an einer gemeinsamen Vergangenheit, so blutig und unbequem sie auch sein mag, nicht funktioniert. Das kulturelle Gedächtnis aber scheint schwer „internationalisierbar“.<sup>719</sup> Wenn die gemeinsame Vergangenheit als Prämisse der Zugehörigkeit, des Wir-Gefühls erscheint, können „komplexe Gesellschaften“ keine gemeinsame Identität ausbilden.<sup>720</sup> Wenn es stimmt, dass Zugehörigkeiten, in „Erinnerungszusammenhängen stehen“,<sup>721</sup> dann müssten die zukünftig in Deutschland Geborenen – unabhängig von ihrer Herkunft – eine gemeinsame Vergangenheit ausbilden. Denn ungefähr nach 40 Jahren treten laut Assmann die Inhalte des kommunikativen Gedächtnisses in das kulturelle Gedächtnis über.<sup>722</sup>

In dieser Arbeit ging es u.a. darum, dass das reale Leben als ein weiteres Fenster auf dem Computerbildschirm betrachtet werden könne. In der *Gefährlichen Verwandtschaft* wird das Bild des Fensters in vergleichbarer Weise benutzt:

Das Türkische in mir war nur ein Fenster mehr in dem Haus, das ich in Deutschland und in der deutschen Sprache aufgebaut hatte, ein Fenster mit Ausblick auf einen Teil meiner Kindheit, in der Wurzeln unterschiedlichen Geschmacks liegen. (GV 107)

Das „Türkische“ in dem Erzähler Sascha Muhteschem wird zu einem weiteren Fenster. Ein anderes Fenster wiederum gewährt ihm den Blick auf den jüdischen „Geschmack“ seiner Kindheit. Ob es das „Haus“ ist, von dem hier die Rede ist, oder der Computerbildschirm, auf dem die unterschiedlichen Fenster erscheinen; sie bilden eine Art Rahmen, eine Organisationsebene, für die vielfältigen Teilidentitäten. An dem Bild des Computerbildschirms lässt sich besonders prägnant veranschaulichen, dass immer nur an einer Anwendung gearbeitet wird, die anderen Programme bzw. Fenster laufen für den Moment im Hintergrund. In diesem Sinne möchte ich auch die Identitätsarbeit verstanden wissen, die die in dieser Arbeit analysierten Figuren betreiben. Je nachdem welchen Lebensentwurf sie für sich geplant haben, welcher ‚Flugbahn‘ sie folgen

---

<sup>719</sup> Vgl. Rudolf von Thadden: *Identitätskonstrukte im Vergleich*. In: Horst Turk/Brigitte Schultze/Roberto Simanowski. *Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. Wallstein: Göttingen, 1998. S. 261-270. S. 262.

<sup>720</sup> Vgl. dazu: Jürgen Habermas: *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*. In: Ders.: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. S. 92-126.

<sup>721</sup> Vgl. Thadden: *Identitätskonstrukte im Vergleich*. S. 268.

<sup>722</sup> Vgl. dazu Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*. S. 50ff.

möchten, können sich die Geschichten, die sie über ihre Vergangenheit, aber auch über ihre Zukunft erzählen, ändern. Die Relevanz der Teilidentitäten verändert sich entsprechend den Lebensentwürfen. Bestimmte Identitätsentwürfe bedürfen zu ihrer Realisierung bestimmter Integritätsstandards. Festzuhalten bleibt, dass diese Integritätsstandards nicht immer an nationalen oder ethnischen Grenzen verlaufen. Im Falle einer Binnenmigration wie sie beispielsweise in der *Karawanserei* beschrieben wird, werden soziale Integritätsstandards, die sich an der Grenze von Hochtürkisch und dörflichem Dialekt festmachen, relevant. In der *Zarten Rose* kommen zu den sozialen auch ökonomische Integritätsstandards hinzu. Ein bestimmter Lebensstil als Integritätsstandard, der sich hier andeutet, spielt auch in der Online Community *vaybee!* eine Rolle. Hier kommen aber auch traditionelle Integritätsstandards, die sich an nationalen und religiösen Kategorien orientieren, zum Tragen. In der *Gefährlichen Verwandtschaft* wird die gemeinsame Vergangenheit zu einem Integritätsstandard erhoben.

Als Integritätsstandard besonderer Art erscheint in einer Kolumne von Rafik Schami der Nudelsalat, ein klassisches Mitbringsel deutscher Gäste. Kein Araber hingegen „käme auf die Idee, selber zu kochen oder zu backen, wenn er bei jemandem eingeladen ist.“<sup>723</sup> Nach 22 Jahren in Deutschland bemerkt der Erzähler Veränderungen an sich: „Aber die Mitbringsel der Gäste? Wein kann ich inzwischen annehmen, aber Nudelsalat? – niemals.“

„Wer vierzig Tage mit Leuten zusammen lebt, wird einer von ihnen“, heißt es laut einem in dieser Kolumne zitierten arabischen Sprichwort. Jan Assmann hat die mystische Zahl 40 beibehalten, rechnet aber mit 40 Jahren, die es brauche, damit Elemente aus dem kommunikativen Gedächtnis in das kulturelle Gedächtnis Eingang finden. Diese Schwelle ist unlängst mit den Feierlichkeiten zu vierzig Jahren Arbeitsmigration in Deutschland überschritten worden. Zu hoffen bleibt also, dass die nun folgenden in Deutschland geborenen Generationen eine andere Art der Zusammengehörigkeit entwickeln: mit oder ohne Nudelsalat.

---

<sup>723</sup> Vgl. Rafik Schami: *Andere Sitten*. In: Ders.: *Loblied und andere Olivenkerne*. München: Hanser, 1996. S. 9-11. S. 9. Auf satirische Weise nähert sich auch Şinasi Dikmen dem Thema Integration. Weil er seinen Geburtstag nicht feiert, gilt der Erzähler der Kurzgeschichte *Integration* als nicht integriert. Vgl. Şinasi Dikmen: *Integration*. In: Ders.: *Wir werden das Knoblauchkind schon schaukeln*. Berlin: Express Edition, Jahr, 1983.. S. 26-39.

## 9. Bibliographie

Ackermann, Irmgard (Hg.): Fremde AugenBlicke. Multikulturelle Literatur in Deutschland. Bonn: Inter Nationes, 1996.

--- (Hg.): Türken deutscher Sprache: Berichte, Erzählungen, Gedichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.

--- (Hg.): In zwei Sprachen leben. Berichte, Erzählungen, Gedichte von Ausländern. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983.

Adanir, Fikret: Die Geschichte der Republik Türkei. Mannheim: BI-Taschenbuchverlag, 1995.

---: The Turkish Turn in Contemporary German Literature and Memory Work. In: The Germanic Review 77 (2002) 4. S 326-338.

Adelson, Leslie A.: Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s. In: New German Critique 80 (2000). S. 93-124.

Ağaoğlu, Adalet: Die zarte Rose meiner Sehnsucht. Stuttgart: Ararat Verlag, 1979.

---: Fikrimin ince gülü. Istanbul: Remzi Kitapevi, 1977.

Aksoy, Ömer Asim: Atasözlerin Sözlüğü. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. Istanbul: Inkilap, 1997.

---: Deyimler Sözlüğü. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. Istanbul: Inkilap, 1997.

Albrecht, Andrea: Im Zeichen der Dissidenz. Juan Goytisolos *Rückforderung des Conde don Julián*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. Hgg. v. Hans Adler/Andrea Albrecht/Horst Turk. 97 (2005) 2. S. 184-212.

Amirsedghi, Nasrin/Thomas Bleicher (Hgg.): Literatur der Migration. Mainz: Donata Kinzelbacher, 1997.

Amodeo, Immacolata: Die Heimat heißt Babylon. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.

Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983.

Androutopoulos, Jannis/Volker Hinnenkamp: Code-Switching in der bilingualen Chat-Kommunikation: ein explorativer Blick auf #hellas und #turks. In: Michael Beißwenger (Hg.): Chat-Kommunikation. Sprache, Interaktion, Sozialität & Identität in synchroner computervermittelter Kommunikation. Perspektiven auf ein interdisziplinäres Forschungsfeld. Stuttgart: ibidem, 2001. S. 367-401.

Arendt, Hannah: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. Hg. v. Ursula Ludz. München: Piper, 1989.

Arens, Hiltrud: Kulturelle Hybridität in der deutschsprachigen Minoritätenliteratur der achtziger Jahre. Tübingen: Stauffenberg, 2000.

Assmann, Aleida/Ute Frevert: Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis: München: Beck, 1997.

Auffermann, Verena: Die Schöne und der Unhold: Speisereste und Tiefkühlkost oder der 15. Klagenfurter Bachmann-Wettbewerb. In: Süddeutsche Zeitung, 2.7.1991.

Avcioğlu, Doğan: 'Türkiye' nin düzeni. Dün, bugün, yarin. Istanbul, 1973.

Ayim, May: Das Jahr 1990: Heimat und Einheit aus afro-deutscher Perspektive. In: May Ayim: Grenzenlos und unverschämt. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1997.

- Bachmann, Angela: Scheherezades Schwester. Emine Sevgi Özdamar faszinierte ihre Zuhörer. In: Augsburgener Allgemeine Zeitung, 2.2.1992.
- Bachmann-Medick, Doris: Andersheit in der Selbsterfahrung. In: Frankfurter Rundschau, 17.08.1999.
- (Hg.): Kultur als Text. Zur anthropologischen Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt/Main: Fischer, 1996.
- Baron, Ulrich: Teufelskreis der Namenslosigkeit. Der 15. Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb in Klagenfurt: Ein Wettlesen der literarischen Newcomer. In: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, 5.7.1991.
- Baudrillard, Jean: For a Critique of the Political Economy of the Sign. St. Louis: Telos Press, 1981.
- Baumbach, Kora: Verdrängte Kolonialgeschichte: Zu Uwe Timms Roman Morenga. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. Hgg. v. Hans Adler/Andrea Albrecht/Horst Turk. 97 (2005) 2. S. 213-231.
- Baumgärtel, Bettina: Identitätsbalance in der Fremde. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Baym, Nancy K.: Tune in, Log on. Soaps, Fandom, and Online Community. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990.
- Benedict, Ruth: The Crysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture. London: Routledge & Paul, 1967.
- Berg, Martin/Fuchs, Eberhard (Hgg.): Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- Berman, Nina: Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900. Stuttgart: Metzler, 1997.
- Bhabha, Homi: The Location of Culture. London: Routledge, 1994.
- Bhabha, Homi: Die Frage der Identität. In: Benjamin Marius/Elisabeth Bronfen/Therese Steffen (Hgg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenberg, 1997. S. 97-122.
- : Verortungen der Kultur. In: Benjamin Marius/Elisabeth Bronfen/Therese Steffen (Hgg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenberg, 1997. S. 123-148.
- Billier, Maxim: Heiliger Holocaust. Die Zeit Magazin 8.11.1996.

Biondi, Franco/Rafik Schami: Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur. In: Christian Schaffernicht (Hg.): Zu Hause in der Fremde. Reinbek: Rowohlt, 1984.

Bird, Stephanie: National Identity. Bachmann, Duden, Özdamar. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Blackburn, Simon: The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Böckelmann, Frank: Das Tragen von Kopftüchern ist hochoerotisch. Bekenntnisse in der Online-Community: Junge Deutschtürken sprechen sich im Internet-Portal „Vaybee!“ aus. In: Süddeutsche Zeitung, 18.12.2002.

Böhm, Andrea: Die Mühen der Ebene. In: die tageszeitung, 19.04.1997.

Böhme, Hartmut: Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext. In: Volker Gerhardt (Hg.): Marxismus. Versuch einer Bilanz. Magdeburg: Scriptorum, 2001. S. 289–318.

Böttiger, Helmut: Nicht mit Babys. Bemerkungen zum Klagenfurter Bachmann-Wettbewerb. In: Stuttgarter Zeitung, 2.7.1991.

Bourdieu, Pierre: Dialog über die mündliche Dichtung der Kabylei. Ein Gespräch mit Mouloud Mammeri. In: Luis Pinto (Hg.): Streifzüge durch das literarische Feld. Konstanz: UVK Universitätsverlag, 1997.

---: Die feinen Unterschiede. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987.

Burnett, Robert/P. David Marshall: Web Theory. An Introduction. London: Routledge, 2003.

Cancik, Hubert (Hg.): Der Neue Pauly. Bd. 10. Stuttgart: Metzler, 2001.

Caplan, Caren: Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement. Durham: Duke University Press, 1996.

Castells, Manuel: The Power of Identity. Cambridge: Blackwell, 1997.

Cheesman, Tom/Karin Yeşilada (Hgg.). Zafer Şenocak. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

Chiellino, Carmine (Hg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland: ein Handbuch. Stuttgart: Metzler, 2000.

Cox, Damian/Marguerite La Caze/Michael Levine: Integrity. In: Edward N. Zalta (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sommer 2001. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/integrity/>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.



- Cumart, Nevfel: Ein Schmelztiegel im Flammenmeer. Frankfurt/Main: Dageyi, 1988.
- Dadrian, Vahakn N.: The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus. Providence: Berghahn Books, 1997.
- Dallach, Christoph: Türkischer Honig. Neuer Pop-Trend. In: Spiegel Online, 25.08.2003.
- Danet, Brenda/Lucia Ruedenberg/Yehudit Rosenbaum-Tamari: Hmm...Where's that Smoke Coming from? In: Margaret McLaughlin/Fay Sudweeks/Sheizaf Rafaeli (Hgg.): Network and Netplay: Virtual Groups on the Internet. Menlo Park: AAAI/The MIT Press, 1998. S. 41-76.
- Dayioglu, Yasemin: Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit – der Kampf um Integrität in der Migrationsliteratur. In: Manfred Durzak/Nilüfer Kuruyazıcı: Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004. S. 104-110.
- Dayioglu-Yücel, Yasemin: Kulturelle Komplexität und Integrität: Franz Werfels Die vierzig Tage des Musa Dagh und Zafer Şenocaks Gefährliche Verwandtschaft im Vergleich. In: Trans 15 (2004).  
[http://www.inst.at/trans/15Nr/03\\_1/dayioglu15.htm](http://www.inst.at/trans/15Nr/03_1/dayioglu15.htm). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.
- : Mercedes, mon amour – Integrität und Konsum in Adalet Ağaoglus *Die zarte Rose meiner Sehnsucht*. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. Hgg. v. Hans Adler/Andrea Albrecht/Horst Turk. 97 (2005) 2. S. 270-288.
- Deleuzes, Gilles/Félix Guattari: Kafka: Für eine kleine Literatur. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996.
- Derrida, Jacques/Jürgen Habermas: Unsere Erneuerung nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.05.2003.
- Dikmen, Şinasi: *Integration*. In: Ders.: Wir werden das Knoblauchkind schon schaukeln. Berlin: Express Edition, Jahr, 1983. S. 26-39.
- Diner, Dan: Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: Dan Diner (Hg.): Hat der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988. S. 185-197.
- Dinzelbacher, Peter: Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte. In: Richard van Dülmen (Hg.): Entdeckung des Ich: die Ge-

schichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln: Böhlau, 2001. S. 41-60.

Dollinger, Roland: Hybride Identitäten: Zafer Şenocaks Roman Gefährliche Verwandtschaft. In: Seminar 38 (2002) 1. S. 59-73.

Döring, Sabine: Vom *nation-building* zum Identifikationsfeld. Zur Integrationsfunktion nationaler Mythen in der Literatur. In: Horst Turk (Hg.): Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literatur. Göttingen: Wallstein, 1998. S. 63-83.

Eagleton, Terry: The Illusions of Postmodernism. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt/Main: Campus, 2000.

Encyclopedia; or, a Dictionary of Arts, Sciences, and Miscellaneous Literature. Philadelphia: Dobson, 1798.

English, Horace B./Ava C. English: A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms. New York: Longmans, 1958.

Erdem, Tayfun: Schluß mit dem ‚Türkenbonus‘. In: Pflasterstrand, 23.09.1989.

Ervin, Ellen W. The Novels of Adalet Agaoglu: Narrative Complexity and Feminist Social Consciousness in Modern Turkey. Columbia University, 1988.

Faßler, Manfred: Kulturen ohne Land? ‚Virtual Communities‘ im Internet als Alternative zu nationalen Kulturen und Identitäten. In: Ausländerbeauftragte der Freien und Hansestadt Hamburg; Hamburgische Anstalt für neue Medien (HAM) (Hg.): Medien, Migration, Integration. Berlin: VISTAS, 2001. S. 61-80.

Felsbach, Heinz/Siegbert Metelko (Hgg.): Klagenfurter Texte. Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb 1991. München: Piper, 1991.

Fentrop, Nikolas: Glossar. In: Irene Neverla (Hg.): Das Netz-Medium. Kommunikationswissenschaftliche Aspekte eines Mediums in Entwicklung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998. S. 321-330.

Fernback, Jan: There is a there there. Notes toward a Definition of Cybercommunity. In: Steve Jones (Hg.): Doing Internet Research. Critical Issues and Methods for Examining the Net. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1999. S. 203-220.

Fessmann, Meike: Als gingen die Wörter von Mund zu Mund. Nach dem Pro-saband „Mutterzunge“ erscheint Emine Sevgi Özdamars erster Roman. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 226 (Beilage).

- Finn, Peter: Debate over a 'Defining Culture' Roils Germany. In: Washington Post (Foreign Service), 2.11.2000.
- Fischer, Sabine/Moray McGowan: From Pappkoffer to Pluralism. In: David Horrocks/Eva Kolinsky (Hgg.): Turkish Culture in German Society Today. Providence: Berghahn, 1996. S. 1-22.
- Fischer-Lichte, Erika: Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative. Tübingen: Francke, 2001.
- Fleischer, Michael: Die Semiotik des Spruches. Kulturelle Dimensionen moderner Sprüche. Bochum: Brockmeyer, 1991.
- Flusser, Vilém: Virtuelle Räume – Simultane Welten. Vilém Flusser im Gespräch mit Sabine Kraft und Philipp Oswald. In: Arch+ 111 (1992). S. 33-52.
- Foraci, Franco: Dreigliedriges Hetzarsenal. In: die tageszeitung, 29.10.1994.
- François, Etienne/Hagen Schulze (Hgg.): Deutsche Erinnerungsorte. München: Beck, 2001.
- Fraser, Nancy/Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Freud, Sigmund: *Fetischismus*. In: Sigmund Freud: Studienausgabe. Bd. 3. Hgg.v. Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey. Frankfurt am Main: Fischer, 1989. S. 379–388.
- Friedrichs, Jürgen/Wolfgang Jagodzinski: Soziale Integration. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.
- Friese, Susanne: Zum Zusammenhang von Selbst, Identität und Konsum. In: Konsumperspektiven: Verhaltensaspekte und Infrastruktur. Berlin: Duncker & Humblot, 1998. S. 35-53.
- Frischmuth, Barbara: Der Blick des Randgängers. In: Neue Zürcher Zeitung, 7.04.1999.
- Frölich, Margrit: Reinventions of Turkey: Emine Sevgi Özdamars *Life is a Caravanserai*. In: Karen Jankowsky/Caren Lowe (Hg.): Other Germanies. Questioning Identity in Women's Literature and Art. New York: State University of New York Press, 1997. S. 56-73.
- Fuchs-Sumiyoshi, Andrea: Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Goethes West-östlichem Diwan bis zu Thomas Manns Joseph-Tetralogie. Hildesheim: Olms, 1984.

Galling, Kurt (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 1960.

--- (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1958.

Garton, Laura/Caroline Haythornthwaite/Barry Wellman: Studying On-Line Social Networks. In: Steve Jones (Hg.): Doing Internet Research. Critical Issues and Methods. Thousand Oaks: Sage Publications, 1999. S. 75-103.

Gattiker, Urs E.: Personal and Organizational Use of the Internet: Economic and Access Issues. In: Urs E. Gattiker (Hg.): The Internet as a Diverse Community. Cultural, Organizational and Political Issues. Mahwah: LEA, 2001. S. 56-72.

Gegen die Verortung ins Reservat. Migrationsliteratur 2000 – eingewanderte Autoren äußern sich zu Deutschland, ihrer Literatur ihren Perspektiven. In: die tageszeitung, 17.10.1995.

Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft. In: Der Spiegel, 14.04.1997.

Geißler, Heiner. Deutschland – ein Einwanderungsland? In: Daniel Cohn-Bendit (Hg.): Einwanderbares Deutschland oder Vertreibung aus dem Wohlstandsparadies. Frankfurt/Main: Horizonte, 1991. S. 9-23.

---: Multikulturelle Gesellschaft: Ja!. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hgg.): Miteinander – was sonst? Multikulturelle Gesellschaft im Brennpunkt Köln: Böhlau, 1990. S. 57-59.

Georgi, Viola: Entlehene Erinnerung: Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland. Hamburg: Hamburger Edition, 2003.

Gergen, Kenneth J.: Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung. In: Jürgen Straub (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein: die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998. 170-202.

Gerstenberger, Katharina: Difficult Stories: Generation, Genealogy, Gender in Zafer Senocak's *Gefährliche Verwandtschaft* and Monika Maron's *Pawels' Briefe*. In: Stuart Taberner (Hg.): Recasting Identity in Contemporary Germany. Columbia: Camden House, 2002. S. 235-249.

Giddens, Anthony: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991.

Giesen, Bernhard: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.

- Glötz, Peter: Die Bewaffnung mit Identität. Eine ethnologische Analyse des deutschen Normalisierungs-Nationalismus am Beispiel Hans-Jürgen Sybergs. In: Peter Glötz (Hg.): Die falsche Normalisierung. Die unmerkliche Verwandlung der Deutschen 1989 bis 1994. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
- Gökberk, Ülker: Culture Studies und die Türken: Sten Nadolnys Selim oder die Gabe der Rede im Lichte einer Methodendiskussion. In: *The German Quarterly* 70 (1997) 2. S. 97-122.
- Göktürk, Deniz: Strangers in Disguise: Role Play beyond Identity Politics in Anarchic Film Comedy. In: Ulla Haselstein/Berndt Ostendorf/Peter Schneck (Hgg.): *Iconographies of Power. Poetics and Politics of the Image*. Heidelberg: Carl Winter, 2001. S. 187-212.
- : Turkish Delight – German Fright: Migrant Identities in Transnational Cinema. In: Deniz Derman/Karen Ross/Nevena Dakovic (Hgg.): *Mediated Identities*. Istanbul: Bilgi University Press, 2001. S. 131-149.
- : Migration und Kino – Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele? In: Carmine Chiellino (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland*. Stuttgart: Metzler, 2000. S. 329-347.
- : Turkish Women on German Streets. Closure and Exposure in Transnational Cinema. In: Myrto Konstantarakos (Hg.): *Space in European Cinema*. Exeter/Portland: Intellect, 2000. S. 64-76.
- : Verstöße gegen das Reinheitsgebot: Migrantenkino zwischen wehleidiger Pflichtübung und wechselseitigem Grenzverkehr. In: Ruth Mayer/Mark Terkessidis (Hgg.): *Multikulturalismus und Populärkultur*. St. Andrä/Wörden: Hannibal Verlag, 1998. S. 99-114.
- : Muttikulturelle Zungenbrecher. Literatürken aus Deutschlands Nischen. In: *Sirene. Zeitschrift für Literatur* 12/13 (1994). S. 77-93.
- Goytisoló, Juan: In: *Times Literary Supplement* ("International Books of the Year"), 2.12.1994.
- Günther, Petra: Die Kolonisierung der Migranteliteratur. In: Christof Harmann/Cornelia Siebert (Hgg.): *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002. S. 151-159.
- Güntürk, Reyhan: Mediennutzung der Migranten. In: Christoph Butterwege/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hgg.): *Medien und multikulturelle Gesellschaft*. Opladen: Leske und Budrich, 1999. S. 136-143.

Habermas, Jürgen: 1989 im Schatten von 1945. Zur Normalität einer künftigen Republik. In: Jürgen Habermas (Hg.): Die Normalität der Berliner Republik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. S. 167-188.

---: Multiculturalism and the Liberal State. In: Stanford Law Review 47 (1995). S. 849-855.

---: Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein? In: Jürgen Habermas: Die nachholende Revolution. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. S. 157-166.

---: Grenzen des Neohistorismus. In: Ders.: Kleine politische Schriften VII. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. S. 149-156.

---: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?. In: Ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. S. 92-126

Haines, Brigid/Margaret Littler: Contemporary Women's writing in German. Changing the Subject. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Halbwachs, Maurice: Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Alcan, 1925.

Hall, Katharina: 'Bekanntlich sind Dreiecksbeziehungen am Kompliziertesten': Turkish, Jewish and German Identity in Zafer Senocak's *Gefährliche Verwandtschaft*. In: German Life and Letters 56 (2003) 1. S. 72-88.

Hall, Stuart: The Question of Cultural Identity. In: Paul du Gay/Stuart Hall (Hgg.): Modernity and its Futures. Cambridge: Polity Press, 1996. S. 274-316.

Hamm, Horst: Fremdgegangen – freigeschrieben. Eine Einführung in die deutschsprachige Gastarbeiterliteratur. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.

Harth, Dietrich: Die literarische als kulturelle Tätigkeit: Vorschläge zur Orientierung. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hgg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Reinbek: Rowohlt, 1996. S. 320-340.

Hehlmann, Wilhelm: Wörterbuch der Psychologie. Stuttgart: Kröner, 1974.

Hepp, Andreas: Translokale Medienkulturen. In: Andreas Hepp/Martin Löffelholz (Hgg.): Grundlagentexte zur transkulturellen Kommunikation. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2002. S. 861-885.

---: Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.

Hikmet, Nâzım: Leben! Einzeln und frei wie ein Baum und brüderlich wie ein Wald. Gedichte. Hamburg, 1984.

- Hilsenrath, Edgar: Das Märchen vom letzten Gedanken. München/Zürich: Piper, 1989.
- Hofmann, Gert: Der Kinoerzähler. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993.
- Holdenried, Michael: Autobiographie. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Honneth, Axel: Integrität und Missachtung. In: Merkur 501 (1990). S. 1043-1054.
- : Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
- Horrocks, David: In Search of a Lost Past. A Reading of Emine Sevgi Özdamar's Novel 'Das Leben ist eine Karawanserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus. In: David Horrocks/Eva Kolinsky (Hgg.): Turkish Culture in German Society today. Providence: Berghahn, 1996. S. 23-44.
- Humpert, Andreas: Kurzfassung der Studie zum Medienkonsum der türkischen Bevölkerung in Deutschland und Deutschlandbild im türkischen Fernsehen. Essen: Zentrum für Türkeistudien, 1997.
- Hüttmann, Oliver: Kennzeichen TR. Junge Deutschtürken erobern sich Musik, Film, Fernsehen, Theater und Literatur. Kommt nach der Leid – die Leitkultur? In: Die Woche, 17.11.2000.
- Irvin, Robert: Die Welt von Tausendundeiner Nacht. Frankfurt/Main: Insel, 1997.
- Jandl, Paul: Ein Gepeinigtsein von Peinlichkeiten. Jüdisch sein in Österreich – ein Dreiergespräch. In: Neue Zürcher Zeitung, 11.07.1998.
- Jaspers, Karl: Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage. Zürich: Artemis, 1947.
- Jenseits von Schuld und Sühne. In: Der Spiegel: Dossier 23.11.1998.
- Jessen, Jens: Lockruf der Eitelkeit: Klagenfurt wickelt sich ab: Der fünfzehnte Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2.7.1991.
- Johnson, Sheila: Literatur von deutschschreibenden Autorinnen islamischer Herkunft. In: German Studies Review 20 (1997). 262-278.
- Jordonova-Duda, Matilda: *Vaybee!* das bedeutet so viel wie „Wow!“ und zeigt, dass Ethno-Portale im Internet nicht nur informativ sind. In: Der Tagesspiegel, 27.03.2002.

- Judah, Hettie: Hands off our Culture. In: The Independent on Sunday, 6.12.1998.
- Jungk, Sabine: „Mehr Farbe in die Medien“ – ein Modellbericht zur interkulturellen Öffnung von Rundfunkanstalten. In: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hgg.): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske und Budrich, 1999. S. 207-227.
- Jungkurz, Alexander: Deutschland – bald nur ein Altersheim? Experten empfehlen im Gegensatz zu Otto Schily die gezielte, geregelte Zuwanderung. In: Nürnberger Nachrichten, 25.11.1998.
- Kaes, Anton: Literatur und nationale Identität. Kontroversen um Goethe 1945-49. In: Albrecht Schöne (Hg.): Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Bd. 10. Tübingen: Max Niemeyer, 1986. S. 199-206.
- Kendall, Lori: Recontextualizing “Cyberspace”: Methodological Considerations for On-Line Research. In: Steve Jones (Hg.): Doing Internet Research. Critical Issues and Methods for Examining the Net. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1999. S. 57-74.
- Keupp, Heiner: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Hamburg: Rowohlt, 2002.
- Khalil, Iman: Orient-Okzident-Stereotype im Werk arabischer Autoren. In: Mary Howards (Hg.): Interkulturelle Konfigurationen: zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft. München: iudicum, 1997. S. 77-94.
- Klein, Kerwin Lee: On the Emergence of Memory Discourse. In: Representations 69 (2000). S. 127-150.
- Klingst, Martin: Feige Richter. Karlsruhe hat sich gedrückt – und den Streit um das Kopftuch in der Schule an die Parlamente zurückgereicht. In: Die Zeit, 25.09.2003.
- Khosravi, Shahram: An Ethnographic Approach to an Online Diaspora. In: ISIM newsletter. 6 (2000). S. 13.
- Klotz, Volker: Gegenstand als Gegenspieler. Widersacher auf der Bühne: Dinge, Briefe, aber auch Barbieri. Wien: Sonderzahl, 2000.
- Kontje, Todd: German Orientalisms. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.



- Konuk, Kader: Identitäten im Prozeß. Literatur von Autorinnen aus und in der Türkei in deutscher, englischer und türkischer Sprache. Essen: Verlag Die blaue Eule, 2001.
- : Das Leben ist eine Karawanserei. Heim-at bei Emine Sevgi Özdamar. In: Gisela Ecker (Hg.): Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?. München: Fink, 1997. S. 143-158.
- Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000. (Originalausgabe 1969).
- Krauss-Weysser, Folker/Natalie Ugurdemir-Brincks: Ethno-Marketing. Türkische Zielgruppen verstehen und gewinnen. München: Verlag Moderne Industrie, 2002.
- Kroll, Wilhelm/Kurt Witte (Hgg.): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. IA, I. Stuttgart: Alfred Duckenmüller Verlag, 1914.
- Kuloglu, Tuncay: Der neue ‚deutsche‘ Film ist ‚türkisch‘? Eine Generation bringt Leben in die Filmlandschaft. In: Filmforum 16 (1999). S. 8-11.
- Kuruyazıcı, Nilüfer: Emine Sevgi Özdamars Das Leben ist eine Karawanserei im Prozeß der interkulturellen Kommunikation. In: Mary Howard (Hg.): Interkulturelle Konfigurationen. Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft. München, 1997. S. 179-188.
- Lackmann, Thomas: Die globalisierte Erinnerung. In: Der Tagesspiegel, 27.01.2003.
- Laviziano, A./C. Mein/M. Sökefeld: „To be German or not to be...“ Zur „Berliner Rede“ des Bundespräsidenten Johannes Rau. In: EthnoScripts 1 (2001). S. 39-53.
- Lewis, Barry: Postmodernism and Literature (or: Word Salad Days, 1960-90). In: Stuart Sim: The Routledge Companion to Postmodernism. London: Routledge, 2002. S. 121-133.
- Lewis, Geoffrey: The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success. New York: Oxford University Press, 1999.
- Lützeler, Paul Michael: Europäische Identität und Multikultur: Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik. Tübingen: Stauffenburg, 1997.
- MacKenzie, John M: Orientalism. History, Theory and the Arts. New York: Manchester University Press, 1995.
- Marcus, James Clifford/George E. (Hgg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

Martin, Nicholas: Gefährliche Verwandtschaft. Ein Roman über die Beziehung von Deutschen und Türken. In: Frankfurter Rundschau, 25.11.1998

Marx, Karl : Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 42. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/DDR: Dietz, 1983. S. 588. Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Darmstadt: Primus-Verlag, 1985.

---: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. Berlin/DDR: Dietz 1971. S. 49–98.

Mauelshagen, Claudia: Der Schatten des Vaters. Deutschsprachige Väterliteratur der siebziger und achtziger Jahre. Frankfurt/Main: Peter Lang, 1995.

Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. (Originalausgabe 1934)

--- : Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Mehta, Manika: Anti-Indian German Leader Changes Stance on Immigration. In: India Abroad, 27.10.2000.

Mele, Christopher: Cyberspace and Disadvantaged Communities. The Internet as a Tool for Collective Action. In: Mark A. Smith/Peter Kollock (Hgg.): Communities in Cyberspace. London: Routledge, 1999. S. 290-310.

Mennel, Barbara: Bruce Lee in Kreuzberg and Scarface in Altona: Transnational Auteurism and Ghettocentrism in *Thomas Arslan's* Brothers and Sisters and *Fatih Akin's* Short Sharp Shock. In: New German Critique 87 (2002). S. 133-156.

Merz, Friedrich: Einwanderung und Identität. In: Die Welt, 25.10.2000.

Morley, David/Kevin Robins: Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries. London: Routledge, 1995.

---: No Place like *Heimat*. Images of Home(land) in European Culture. In: Erica Carter/James Donald/Judith Squires (Hgg.): Space and Place. Theories of Identity and Location. London: Lawrence and Wishart, 1993. S. 3-31.

Morris, Herbert: Nonmoral Guilt. In: Ferdinand Schoeman (Hg.): Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. S. 220-240.

Münz, Rainer: Wir müssen uns öffnen. In: Die Zeit, 12.07.2001.

Nadolny, Sten: Selim oder die Gabe der Rede. München: Piper, 1990.

NCM Network Directory 2001. Oakland: New California Media, 2001.

- Nora, Pierre (Hg.): Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1992.
- Nürnberger, Marianne. Tanz/Ritual – Integrität und das Fremde. 2001.  
<http://homepage.univie.ac.at/marianne.nuernberger/Tanz-1.htm#Habilitationsschrift>. Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.
- Opaschowski, Horst W.: Freizeit, Konsum und Lebensstil. In: Rüdiger Szalies/Günter Wiswede (Hgg.): Wertewandel und Konsum: Fakten, Perspektiven und Szenarien für Macht und Marketing. Landsberg/Lech: Verlag Moderne Industrie, 1990. S. 109-133.
- Ören, Aras: Eine verspätete Abrechnung oder Der Aufstieg der Gündoğdu. Frankfurt/Main: Dağyeli, 1988.
- Özdamar, Emine Sevgi: Seltsame Sterne starren zur Erde. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2003.
- : Die Brücke vom Goldenen Horn. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1998.
- : Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994.
- : Hayat bir kervansaray. Istanbul, 1993.
- : Mutterzunge. Berlin: Rotbuch, 1991.
- Özdemir, Cem: Sprache und Integrität. In: Die Welt, 3.12.1999.
- Palmer, Alan: Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches. München: List, 1994.
- Parsons, Talcott: Über Commitments. In: Ders.: Zur Theorie der sozialen Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980.
- Pazarkaya, Yüksel: Rosen im Frost. Einblicke in die türkische Kultur. Zürich: Unionsverlag, 1982.
- Pfister, Eva: Ein Roman wie ein Teppich – gewebt aus unendlich vielen Geschichten. In: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, 8.4.1993.
- : Ein Land wie eine Tür. In: Der Standard, 25.9.1992.
- Pratt, Mary Louise: Imperial Eyes. London: Routledge, 1992.
- Rabinovici, Doron: Suche nach M. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.
- Radtke, Frank-Olaf: The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in so-called Multi-Cultural Society: The Case of Germany. In: John Rex/Beatrice Drury (Hgg.): Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe. Avebury: Aldershot, 1994. S. 30-37.

- Rainwater, Janette: *Self-Therapy*. London: Crucible, 1989.
- Wolfgang Ranke: Integrität und Anpassung bei Axel Honneth. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität. Hgg. v. Hans Adler/Andrea Albrecht/Horst Turk. 97 (2005) 2. S. 168-183.
- Ransmayr, Christoph: *Morbus Kitabara*. Frankfurt/Main: Fischer, 1995.
- Rapp, Uri: Handeln und Zuschauen. Untersuchungen über den theatersoziologischen Aspekt in der menschlichen Interaktion. Darmstadt: Luchterhand, 1973.
- Rathmann, Lothar: Stoßrichtung Nahost 1914-1918. Zur Expansionspolitik des deutschen Imperialismus im 1. Weltkrieg. Berlin: Ruetten & Loening, 1963.
- Rau, Johannes: „Berliner Rede“ im Haus der Kulturen der Welt. In: Johannes Rau (Hg.): Bundespräsident Johannes Rau. Reden und Interviews. Bd. 1.2 (1. Januar – 30. Juni 2000). Berlin: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 2000. S. 251-270.
- Reckwitz, Andreas: Der Identitätsdiskurs. Zum Bedeutungswandel einer sozialwissenschaftlichen Semantik. In: Werner Rammert/Gunther Knauthe/Florian Altenhöner (Hgg.): Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001. S. 21-38.
- Reich-Ranicki, Marcel: Ohne Rabatt. Über Literatur aus der DDR. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1991.
- Reinecke, Stefan: „Deutschland braucht neue Erzählungen des Holocausts“, sagt Viola B. Georgi. In: die tageszeitung, 13.02.2004.
- Rheingold, Howard: *The Virtual Community. Finding Connection in a Computerized World*. London: Seeker & Warburg, 1994.
- Richter, Arndt: *Die Jagd nach Identität*. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 1997.
- Ricoeur, Paul: Narrative Identity. In: *Philosophy Today*, 35 (1991). S. 73-81.
- Rösch, Heidi: *Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Ayşel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami*. Frankfurt/Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992.
- Ruhrmann, Georg: *Das Bild der Ausländer in der Öffentlichkeit. Studien und Arbeiten des Zentrums für Türkei-Studien*. Opladen: Leske und Budrich, 1995.
- Rushdie, Salman: *Des Mauren letzter Seufzer*. 1995. München: Knauer, 1998.
- : *Imaginary Homelands. Essays and Criticism*. New York: Penguin, 1991.

- Said, Edward: Orientalism. New York: Vintage Books, 1979.
- Sarigöz, Fatma/Christoph Butterwege/Gudrun Hentges (Hgg.): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske und Budrich, 1999.
- Sarigöz, Fatma: Die multikulturelle Gesellschaft im Spiegel der Medien. In: Christoph Butterwege/Gudrun Hentges/Fatma Sarigöz (Hgg.): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske und Budrich, 1999. S. 9-28.
- Sartorius, Joachim: Leidkultur, Light-Kultur und Leitkultur. In: Frankfurter Rundschau, 21.11.2000.
- : Mit Bismillahirahmanirahim in seine zitternden Arme. In: die tageszeitung, 30.9.1992.
- Schami, Rafik: Andere Sitten. In: Ders.: Loblied und andere Olivenkerne. München: Hanser, 1996. S. 9-11.
- Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Ders.: Schillers Werke, Bd 4. Hg. v. Hans Mayer. Frankfurt/Main: Insel, 1966.
- Schmid, Harald: Vagabundierende Normalisierung. Gedanken zur politischen Historisierung des Nationalsozialismus. In: Johannes Heil/Rainer Erb (Hgg.): Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1998. S. 328-343.
- Manfred Schneider: Schicksalsgemeinschaft. Wie die deutschen Konservativen Weltoffenheit demonstrieren. In: Frankfurter Rundschau Online. [http://www.fraktuell.de/uebersicht/alle\\_dossiers/politik\\_inland/welche\\_auslaender\\_wollen\\_die\\_deutschen/deutschland\\_einwanderungsland/?cnt=474746&](http://www.fraktuell.de/uebersicht/alle_dossiers/politik_inland/welche_auslaender_wollen_die_deutschen/deutschland_einwanderungsland/?cnt=474746&). Zuletzt eingesehen am <20.07.2005>.
- Schöllgen, Gregor: Imperialismus und Gleichgewicht. Deutschland, England und die orientalische Frage 1871-1914. München: Oldenbourg, 1984.
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/Main: Campus, 1992.
- Schwan, Gesine: Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens. Frankfurt/Main: Fischer, 2001.
- Seeba, Hinrich C.: Erfundene Vergangenheit. Zur Fiktionalität historischer Identitätsbildung in den Väter-Geschichten der Gegenwart. In: Germanic Review 66 (1991) 4. S. 176-182.
- Seiffert, Rachel: The Dark Room. London: Vintage, 2002.

- Şenocak, Zafer: Zungenentfernungen. Bericht aus der Quarantänestation. München: Babel, 2001.
- : Der Erottomane. München: Babel, 1999.
- : Gefährliche Verwandtschaft. München: Babel, 1998.
- : Die Prärie. Hamburg: Rotbuch, 1997.
- : Der Mann im Unterhemd. Berlin: Babel, 1995.
- : War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Berlin: Babel, 1994.
- : Atlas des tropischen Deutschland. Berlin: Babel Verlag, 1993.
- : *Deutschland – Heimat für Türken*. In: Zafer Şenocak: Atlas des tropischen Deutschland. Berlin: Babel, 1993. S. 9-19.
- Seyhan, Azade: Writing outside the Nation. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- : Scheherezade's Daughters: The Thousand and one Tales of Women Writers'. In: Gisela Brinker-Gabler/Sidonie Smith (Hgg.): Writing New Identities: Gender, Nation and Immigration in Contemporary Europe. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. S. 230-248.
- : Lost in Translation: Re-Membering the Mother Tongue in Emine Sevgi Özdamar's *Das Leben ist eine Karavanserei*. In: The German Quaterly 69 (1996). S. 414-426.
- Sezer, Sennur: Emine Sevgi Özdamar'dan iki ödüllü bir kitap: „Hayat bir ker-vansaray“. In: Cumhuriyet Kitap, 23.09.1993.
- Shafi, Monika: Joint Ventures: Identity Politics and Travel in Novels by Emine Sevgi Özdamar and Zafer Senocak. In: Comparative Literature Studies 40 (2003) 2. S. 193-214.
- Sharf, Barbara F.: Beyond Netiquette. The Ethics of Doing Naturalistic Dis-course Research on the Internet. In: Steve Jones (Hg.): Doing Internet Re-search. Critical Issues and Methods for Examining the Net. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1999. S. 243-256.
- Shirinian, Lorne: Writing Memory. The Search for Home in Armenian Dias-pora Literature as Cultural Practice. Kingston: Blue Heron Press, 2000.
- Siegert, Michael T./Chapman, Michael: Identitätstransformationen im Er-wachsenenalter. In: Hans-Peter. Frey/Karl Haußer (Hgg.): Identität. Entwick-

- lungen psychologischer und soziologischer Forschung. Stuttgart: Enke, 1987. S. 139-150.
- Sim, Stuart: *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2002.
- Skandalon in Klagenfurt. In: *Der Spiegel* (28) 1991. S: 172-176.
- Slater, Don: *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Snow, David: *Collective Identity and Expressive Forms*. In: Neil Smelser/Paul B. Baltes (Hgg.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Bd. 4. Amsterdam: Elsevier, 2001. S. 2212-2219.
- Snow, David A./Doug McAdam: *Identity Work Processes in the Context of Social Movements: Clarifying the Identity/Movement Nexus*. In: Sheldon Stryker/Timothy Owens/Robert White (Hgg.): *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000. S. 41-67.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu: *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago, 1994.
- Spencer, Anita: *A Crisis of Spirit. Our Desperate Search for Integrity*. New York: Insight Books, 1996.
- Steuerwald, Karl: *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.
- Straus, Florian/Renate Höfer: *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*. In: Renate Höfer/Heiner Keupp (Hgg.): *Identitätsarbeit heute*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997. S. 270-307.
- Surratt, Carla G.: *Netlife. Internet Citizens and their Communities*. Commack: Nova Science Publishers, 1998.
- Tamcke, Martin: *Armin T. Wegner und die Armenier: Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen*. Göttingen: Cuvillier, 1993.
- Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- Thadden, Rudolf von: *Identitätskonstrukte im Vergleich*. In: Horst Turk/Brigitte Schultze/Roberto Simanowski. *Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. Wallstein: Göttingen, 1998.
- Thomaß, Barbara/Werner Gries/Hans J. Kleinsteuber: *Medien und Wissensgesellschaften*. In: Ingomar Hauchler/Dirk Messner/Franz Nuscheler (Hgg.):

Globale Trends. Fakten, Analysen, Prognosen. Frankfurt/Main: Fischer, 2001. S. 181-197.

Turk, Horst: *Philologische Grenzgänge. Zum Cultural Turn in der Literatur.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

---: *Gewärtigen oder Erinnern?: Zum Experiment der Jahrestage.* In: *Johnson-Jahrbuch 2* (1995). S. 134-154.

---: *Übersetzung ohne Kommentar. Kulturelle Schlüsselbegriffe und kontroverser Kulturbegriff am Beispiel von Goytisolos Reivindicación del Conde don Julián.* In: Fred Lönker (Hg.): *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung.* Berlin: Schmidt, 1992. S. 3-40.

Turk, Hort Turk/Jean-Marie Valentin (Hgg.): *Aspekte des politischen Theaters und Dramas von Calderón bis Georg Seidel.* Bern: Lang, 1996.

Turk, Horst/Andrea Albrecht: *Integrität, Europäische Konstellationen im Medium der Literatur.* In: *Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur. Special Issue: Integrität.* Hgg. v. Hans Adler/Andrea Albrecht/Horst Turk. 97 (2005) 2. S. 161-167.

Turkle, Sherry: *Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet.* Reinbek: Rowohlt, 1998.

*Vaterland: Deutschland, Mutterland: Türkei.* In: *Markt und Wirtschaft 10* (2001).

*Viele Kulturen – Eine Sprache. Adelbert-von-Chamisso-Preisträgerinnen und –Preisträger 1985-2003.* Stuttgart: Robert Bosch Stiftung, 2003.

Vogler, Heini: *„Schreiben wollen ist nicht schwer...“.* Der 15. Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb in Klagenfurt. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 2.7.1991.

Voß, Friedrich: *SFB4 radio MultiKulti – Bewahren und Integrieren. Weltmusik und Information (nicht nur) für Ausländer in Berlin.* In: *Ausländerbeauftragte der Freien und Hansestadt Hamburg; Hamburgische Anstalt für neue Medien (HAM) (Hgg.): Medien, Migration, Integration.* Berlin: VISTAS, 2001.

Watson, Nigel: *Postmodernism and Lifestyles.* In: Stuart Sim (Hg.): *The Routledge Companion to Postmodernism.* London: Routledge, 2001. S. 53-64.

Weber, Antje: *Der Aufstand der Vorzeige-Exoten.* In: *Süddeutsche Zeitung*, 17.04.1999.

Weigel, Sigrid: *Literatur der Fremde.* In: Klaus Briegleb/Sigrid Weigel: *Hansers Sozialgeschichte der Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* Bd. 12. München: Hanser, 1992. S. 182-229.



- Welzer, Harald: Deutsches Eintrittsbillet. Was die Kinder von Einwanderern über den Holocaust denken. In: Süddeutsche Zeitung, 22.10.2003.
- White, Hayden: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- : *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Wierschke, Anette: Schreiben als Selbstbehauptung. Kulturkonflikt und Identität in den Werken von Aysel Özakin und Emine Sevgi Özdamar. Frankfurt/Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1996.
- Wiesner, Irina: Konservativ und manipuliert. In: die tageszeitung, 15.10.1994.
- Williams, Bernard: Utilitarismus und moralische Selbstgefälligkeit. In: Bernard Williams: *Moralischer Zufall*. Königstein/Ts.: Hain, 1984. S. 50-64.
- Yesilada, Karin: Die geschundene Suleika. Das Eigenbild der Türkin in der deutschsprachigen Literatur türkischer Autorinnen. In: Mary Howards (Hg.): *Interkulturelle Konfigurationen: zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft*. München: iudicum, 1997. S. 95-114.
- Young, James : *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Young, Robert: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London; New York: Routledge, 1995.
- Yücel, Can: Tanıtma. In: Adam Sanat 12 (1993). S. 38-42.
- Yurtbaşı, Metin: *Türkisches Sprichwörterlexikon*. Ankara, 1993.
- Zaimoglu, Feridun: Dies ist unser Land. In: Der Spiegel, 20.11.2000.
- : *Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch, 1998.
- : *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch, 1995.
- Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Zedler. Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 14. Halle, 1735.
- Zielke-Nadkarni, Andrea: *Frauenfiguren in den Erzählungen türkischer Autorinnen. Identität und Handlungs(spiel)räume*. Pfaffenweiler: Centauris-Verlagsgesellschaft. 1996.
- Zierau, Cornelia: Story und History – „Nation-Writing“ in Emine Sevgi Özdamars *Das Leben ist eine Karawanserei*. In: Manfred Durzak/Nilüfer Kuruyazıcı:

Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004. S. 166-173.

Zima, Peter V.: Moderne – Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur. Tübingen: Francke, 2001.

Zimmer, Dieter E.: Die Angst vor dem Anderen. In: Die Zeit, 9.07.1993.

Zimmermann, Harro: Spinnennetz der Tradition. Emine Sevgi Özdamars erster Roman. In: Frankfurter Rundschau, 10.2.1993.

Zimmermann, Michael: Negativer Fixpunkt und Suche nach positiver Identität. Der Nationalsozialismus im kollektiven Gedächtnis der alten Bundesrepublik. In: Hanno Loewy (Hg.): Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte. Reinbek: Rowohlt, 1992. S. 128-143.

Zimmermann, Moshe: Das Wortspiel ist aus: Mehr Einwanderung, weniger Leitkultur. In: Süddeutsche Zeitung, 18.11.2000.

Zuckermann, Moshe: Fluch des Vergessens. Zur Instrumentalisierung des Holocaust in Israel. In: Moshe Zuckermann (Hg.): Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands. Göttingen: Wallstein, 1999. S. 18-37.

Zürcher, Erik J.: Turkey. A Modern History. New York: Tauris, 1994.

<http://www.almancilar.de>  
<http://www.armeniadiaspora.com>  
<http://www.armeniadiaspora.com>  
<http://www.bizimalem.de>  
[http://www.cdu.de/doc/pdfc/1100\\_arbeitsgrundlage.pdf](http://www.cdu.de/doc/pdfc/1100_arbeitsgrundlage.pdf)  
<http://www.cikolata.de>  
<http://www.detaymagazin.de>  
<http://www.dolunay.de>  
<http://www.germany.ru>  
<http://www.greektown.de>  
<http://www.hagalil.com>  
<http://www.haitiglobalvillage.com>  
<http://www.hri.org>  
<http://www.iranian.com>  
<http://www.mousaler.com>  
<http://www.nriol.com>  
<http://www.russia-usa.com>  
<http://www.parantez.de>  
<http://www.polonium.de>  
<http://www.punjabonline.com>  
<http://www.turkcafe.de>  
<http://www.turkdunya.de>  
<http://www.vaybee.de>  
<http://www.yakamoz.de>  
<http://www.zuwanderung.de>

