

REPUBLIK TÜRKEI
TÜRKISCH-DEUTSCHE UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
FACHBEREICH INTERKULTURELLES MANAGEMENT

KONZEPTIONEN VON INTERKULTURALITÄT IN YADÉ
KARAS “SELAM BERLIN” UND “CAFÉ CYPRUS”

MASTERARBEIT

Stephanie Lidwina EICHNER

BETREUERIN

Dr. Süreyya İLKILIÇ

ISTANBUL, Dezember 2019

REPUBLIK TÜRKEI
TÜRKISCH-DEUTSCHE UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
FACHBEREICH INTERKULTURELLES MANAGEMENT

KONZEPTIONEN VON INTERKULTURALITÄT IN YADÉ
KARAS “SELAM BERLIN” UND “CAFÉ CYPRUS”

MASTERARBEIT

Stephanie Lidwina EICHNER

BETREUERIN

Dr. Süreyya İLKILIÇ

ISTANBUL, Dezember 2019

REPUBLIK TÜRKEI
TÜRKISCH-DEUTSCHE UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
FACHBEREICH INTERKULTURELLES MANAGEMENT

KONZEPTIONEN VON INTERKULTURALITÄT IN YADÉ
KARAS “SELAM BERLIN” UND “CAFÉ CYPRUS”

MASTERARBEIT

Stephanie Lidwina EICHNER

1581021111

Datum der Einreichung beim Institut: 05.12.2019
Datum der Verteidigung: 08.12.2019
Betreuerin: Dr. Süreyya İLKILIÇ
Mitglieder der Kommission: Prof. Dr. Ernst STRUCK
Prof. Dr. Fisun ALVER

ISTANBUL, Dezember 2019

INHALTSVERZEICHNIS

ABSTRACT (TURKISH)	III
ABSTRACT (ENGLISH)	IV
1. EINFÜHRUNG	1
2. THEORETISCHE GRUNDLAGEN	4
2.1. Die Entwicklung der interkulturellen Literatur in Deutschland	4
2.2. Methodologie	6
2.2.1. Selbstreflexion	10
2.2.2. Interdisziplinarität	11
2.2.3. Kanoninsierung	13
2.2.4. Dichotomisierung und Universalisierungstendenzen	15
2.2.5. Kulturbegriff	18
2.2.5.1. Hybridität.....	22
2.2.5.2. Interkulturalität	24
2.3. Postkoloniale Perspektive	26
2.3.1. Arten von „-Scapes“	26
2.3.2. Orientalismus	28
2.3.3. Othering	33
3. AUTORIN	34
4. INHALT	36
4.1. Inhalt „Selam Berlin	36
4.2. Inhalt „Café Cyprus“	38
5. INDUKTIVE AUSARBEITUNG ZENTRALER MOTIVE DER ROMANE	40
5.1. Dimensionen der Zugehörigkeit	40
5.1.1. Zugehörigkeit	40
5.1.2. Identität	44
5.1.3. Autochthonie	49
5.2. Verlorene Sehnsuchtsorte	52

5.2.1. Diaspora	52
5.2.2. Heimat	54
5.3. Dimensionen der Xenophobie	57
5.3.1. Offene Fremdenfeindlichkeit	57
5.3.2. Liberale Fremdenfeindlichkeit	58
5.3.3. „Kulturelle Expertenrolle“	63
5.3.4. Stereotype.....	65
5.4. Orient vs. Okzident	75
5.5. Wiedervereinigung/Mauerfall.....	78
6. FAZIT	81
LITERATURVERZEICHNIS	86
LEBENS LAUF	95

ABSTRACT (TURKISH)

Yadé Kara'nın „Selam Berlin“ ve „Café Cyprus“ Romanlarındaki Kültürlerarasılık Anlayışları

Bu tezde, Türk-Alman yazar YadéKara'nın “Selam Berlin” ve “Café Cyprus” romanları edebi çalışmalar ve kültürel antropoloji yöntemlerini birleştirilerek disiplinlerarası bir yaklaşım ile analiz edilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde en önemli temel teoriler ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi Doris Bachmann-Medick'in edebi eserlerini analiz etmek için geliştirdiği kültürler arası yaklaşım, ikincisi Almanya'da “Kültürlerarası Edebiyat”ın gelişimi ve son olarak edebi çalışmalarda postkolonyal bakış açısıdır. Bachmann-Medick kültürlerarası edebiyatın analizi için klasik filolojik yaklaşımın antropolojik bir yaklaşımla genişletilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun için sorular sormanın önemine dikkat çekmektedir. Örneğin: “Öteki” romanlarda nasıl gösterilir? “Biz” ve “Onlar” hala birbirinin zıttı olarak mı tasvir edilir? Yoksa çok yönlü ve farklılaşmış bir şekilde mi gösterilmektedir? “Ulus” veya “kültür” gibi terimler dinamik özlerinde mi yansıtılıyor? Yoksa yazar bu kavramları kalıplaşmış ve değişmez olgular olarak mı kullanıyor? Bir başka önemli soru ise edebiyatta kanonların nasıl tanımlandığı ve hangi yazarların ve eserlerin kanonlarla tanındığıdır. Bu bağlamda aynı zamanda bir toplumda görülen olan güç ilişkileri gösterilmeli ve sorgulanmalıdır. Postkolonyal bakış açısı homojen kültürlerin ve ulus devletlerin geleneksel kavramlarının ötesine geçmeyi mümkün kılmaktadır. Batı yarım küredeki “Biz” ve “Öteki”nin dikotomize karşıtlıklarını halen belirleyen oryantalist pratik romanlarda da kendini göstermektedir. Belirtilmiş olan teoriler, “kültür”, “kimlik” ve “aidiyet” gibi kavramların çağdaş, dinamik ve akıcı bir nosyonunu açıklamaya hizmet etmektedir. Bu kavramlar aynı zamanda Kara'nın eserlerinin temel motiflerinden bazılarını işaret etmektedir. Bu tezde yukarıda belirtilmiş olan iki roman bahse konu teorilerin ışığında sorgulanıp analiz edilmiştir. Aynı zamanda gerçeğin ve kurgunun birbiriyle nasıl birleştiği gösterilerek, bir anlamda edebiyatın nasıl sosyal gerçekler ortaya koyduğu da ifade edilmiştir. Bir başka önemli nokta ise söylemlerin kalıplaşmış önyargıları ve klişeleri nasıl yeniden ürettiği ve birçok insanın bunları aşmalarının ne kadar zor olduğu konusudur. Kara'nın romanlarının kahramanları bunu canlı bir şekilde göstermektedir.

ABSTRACT (ENGLISH)

Conceptions of Interculturality in Yadé Karas „Selam Berlin“ and „Café Cyprus“

This thesis is an analysis of the novels “Selam Berlin” and “Café Cyprus” of German-Turkish writer Yadé Kara. The approach which is applied here is an interdisciplinary one, and combines the methods of literary studies and cultural anthropology. In the first part of the work, the most important and basic theories are discussed, that is to say, the intercultural approach to analyse literary works by Doris Bachmann-Medick, the development of “Interkulturelle Literatur” in Germany and the postcolonial perspective in literary studies. Bachmann-Medick demands an expansion of the classical philological approach with an anthropological one for the analysis of intercultural literature. It is essential to ask questions like for example: How is the “Other” displayed in the novels? Is it still just a reification of the dichotomizing concepts of “We” and “They”, or is it shown in a multi-faceted and differentiated way? Are terms like “nation” or “culture” seen in their dynamic and fluid characteristic or is there an attempt to force them into static and essentialist categorizations? Another important question is how literary canons are defined and which authors and works find recognition in these. Here, the power relations which are at play in a society have to be uncovered and put into question. The postcolonial perspective makes it possible to go beyond traditional concepts of homogeneous cultures and nation states. The orientalist practice, which still reifies the dichotomizing oppositions of “We” and “They” in the western hemisphere, becomes clear through the novels and is a part of the analysis, where light is thrown on. The theories just mentioned, serve to explain a contemporary, dynamic and fluid notion of concepts and terms like “culture”, “identity”, “hybridity”, and “belonging”. These are some of the central motifs of Karas work. They are put into question with the help of the above mentioned theories, and through that it is possible to deconstruct the reification and the a priori existence of these concepts. It could also be shown how the fictional and the real intermingle and how literature, in a way, also creates social facts. Another important point is, how discourse reproduces stereotypes and clichés and how difficult it is for many persons to overcome this view. The protagonists of Kara’s novels show this in a vivid way.

1. EINFÜHRUNG

Die hier vorliegende Analyse von Yadé Karas Romanen „Selam Berlin“ und „Café Cyprus“ hat zum Ziel, klassische literaturwissenschaftliche Methoden interdisziplinär zu erweitern und mit der Methodik der Ethnologie zu verbinden. Da der Fokus der Untersuchung ein explizit interkultureller ist, eignet sich dieses Verfahren hier besonders. So wird sich etwa mit Fragen auseinandergesetzt, wie in den Romanen Themen wie Andersheit, Fremdheit, Vorurteilen, Stereotypen, Heimat, Identität und Zugehörigkeit behandelt werden und mit welcher Wirkungsästhetik dies verbunden ist. Zugrunde liegend dafür ist die Annahme, dass Fiktionalität und Faktizität Bestandteile eines Ganzen sind, das sich nicht in zwei binäre Teile spalten lässt. Das Fiktionale ist inspiriert von der realen sozialen Welt und beeinflusst jedoch wiederum die Gegebenheiten dieser – vermeintliche gesellschaftliche Tatsachen können beispielsweise durch Literatur hinterfragt und reflektiert werden oder aber auch zementiert und reproduziert werden. Dabei wird literarisches Schaffen im Sinne Judith Butlers als performativer Akt gesehen, der nicht die bloße Abbildung der Realität ist, sondern diese auch hervorbringt. Wer in einer Gemeinschaft anerkannt wird und wem zugestanden wird den Diskurs durch Performativität mitzubestimmen, wird durch Machtmechanismen reguliert. So ist etwa die Bildung von Kanones ganz entscheidend dafür, wenn es darum geht zu definieren wer in einer Gesellschaft dazugehört und wer nicht. Häufig beschränken sich traditionelle Kanones lediglich auf eine sehr homogenisierende Auswahl von AutorInnen. Auch diese Frage soll im weiteren Verlauf behandelt werden. Einordnung und Kategorisierung funktioniert sehr oft mithilfe dichotomischer Schemata. Ambivalenz – oder um es noch radikaler auszudrücken – Chaos soll dabei unbedingt vermieden werden. Das Unkategorisierbare darf nicht vorhanden sein. Die Naturalisierung solcher Schemata ist dabei keineswegs a priori vorhanden, sondern es handelt sich auch hier um Errungenschaften der Ideengeschichte, die sich letztlich durchgesetzt haben und tief im Denken vieler verankert sind. Laut Zygmunt Bauman ist der „Fremde“ die Verkörperung der Ambivalenz, da dieser sich nicht in die „Freund/Feind“ Dichotomie einordnen lässt. Die Dichotomisierung lässt sich auch anhand der Orientalismus-These Edward Saids aufzeigen: Der Westen hat den „Orient“ als Gegensatz zu sich selbst erst hervorgebracht, wobei von einer

klischeehaften Vorstellung aus okzidentaler Perspektive ausgegangen wird und das „Anderere“ durch die westlichen Institutionen und Medien noch weiter exotisiert wird. Mit der Praxis des „Othering“ hat sich auch der Ethnologe Johannes Fabian beschäftigt. Er hat herausgearbeitet wie beispielsweise durch sprachliche Mittel den „Anderen“ eine Ungleichzeitigkeit bzw. Unzeitgemaheit zugesprochen wird und diese exakt dadurch erst recht zu „anderen“ gemacht werden. Von großer Wichtigkeit ist auch die Klärung des Kulturbegriffes, der dieser Arbeit zugrunde liegt. Dafür eignet sich Appadurais Konzeption unterschiedlicher –scapes, die das Paradigma von homogenen Nationalstaaten mit festen Grenzen hinter sich zu lassen. Konzepte wie Kultur, Hybridität oder auch Identität sollen hier mit der diesen Begriffen inhärenten Dynamik und Fluidität verstanden werden und deren Verdinglichung soll dabei dekonstruiert und entnaturalisiert werden. Unabdingbar für eine literaturwissenschaftliche Analyse ethnologischer Prägung ist eine ausführliche Selbstreflexion, die es der Leserschaft ermöglicht auf die subjektive Vorprägung und das Vorwissen der Autorin dieser Arbeit schließen zu lassen und Biases kritisch in Frage stellen zu können. Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit zentralen Motiven der Romane. Die Motive, die dabei induktiv herausgearbeitet und unter Oberbegriffen zusammengefasst wurden, haben alle einen interkulturellen Bezug im weitesten Sinne der Definition. So wird sich mit den Fragen beschäftigt was Konzepte wie Zugehörigkeit und Identität für die ProtagonistInnen bedeuten und wie diese Begriffe durch den gesellschaftlichen Diskurs definiert werden. Gibt es Diskrepanzen? Was bedeutet es etwa für den Hauptprotagonisten Hasan mit Ambivalenzen und Widersprüchen zwischen seiner Lebensweise und den Vorstellungen von einer statischen Identität und festen Wurzeln, die noch viele andere haben umgehen zu müssen? Auch Diaspora und Heimat als idealisierter Sehnsuchtsort spielen gerade für Hasans Vater und seinen Onkel eine große Rolle. Wie gehen Diaspora-Gemeinschaften mit ihrer „kulturellen Identität“ um? Welche Veränderungen finden statt und können sich Minderheiten gegen eine kulturelle Absorption durch die Mehrheit schützen bzw. ist dies überhaupt erstrebenswert? Der stark symbolisch aufgeladene Terminus Heimat wird hier trotz der spezifisch deutschen Bedeutungsweise verwendet, für die es zum Beispiel im Englischen keine Übersetzung gibt. Trotz allem scheint teilweise gerade bei MigrantInnen eine unerfüllbare Sehnsucht nach der „Heimat“ zu bestehen. Fraglich ist dabei, ob es diese Heimat als realen Ort gibt

und ob dieser wenn er einmal gefunden wurde noch in der gleichen Art und Weise idealisiert wird. Dies kann etwa auch für das Phänomen des Fernwehs gelten, wobei die „Ferne“, das „Exotische“ erstrebenswert ist, was häufig mit einer Desillusionierung einhergeht. Diskutieren lässt sich auch welches Territorium wem gehört und wer wo leben darf. Dabei spielt Authentizität eine große Rolle, das heißt zu welchem Zeitpunkt war ein Ort authentisch, und welches sind dessen authentische BewohnerInnen bzw. ab wann sind sie dazu geworden? Dass dies keineswegs eindeutig definierbar ist, dürfte selbstevident sein. Es ist vielmehr von Bedeutung wem bzw. welcher Gruppe es gelingt diese Authentizität für sich in Anspruch zu nehmen. Ein weiteres zentrales Thema der Romane ist Xenophobie. Es wird erläutert mit welchen Dimensionen der Fremdenfeindlichkeit die ProtagonistInnen konfrontiert werden und wie sich dies auf sie auswirkt. Fremdenfeindlichkeit ist kein Phänomen, das nur offen zu Tage tritt, sondern es gibt auch eine weit weniger erkennbare Art und Weise dies auszudrücken, die in ihrer Subtilität eine Perfidität in sich trägt, gegen die zu argumentieren, keine leichte Aufgabe ist, was eine Reproduktion auch wahrscheinlicher macht. Der Umgang mit Vorurteilen und Klischees wird auffallend oft als Stilmittel eingesetzt. Bemerkenswert dabei ist, dass sich diese auf nahezu alle Personen der Romane bezieht und so eine Infragestellung der Stereotype ermöglicht wird. Auch orientalistischer Klischees wird sich immer wieder bedient, und die Gegensätzlichkeit von Orient und Okzident wird unterstrichen, doch eine Reifizierung wird durch die Ironie, die dabei immer wieder zu Tage tritt, vermieden. Der Mauerfall, der den Roman „Selam Berlin“ einleitet, kann letztendlich dann als Symbol für die Vereinigung von Osten und Westen gesehen werden und zeigt zum einen, dass eine solche Mauer – auch in den Köpfen – keinen Bestand haben kann und eine eindeutige Dichotomisierung nicht gelingt, auch wenn viel Propaganda dafür eingesetzt wird, lassen sich die Ambivalenzen in einer Gesellschaft nicht ausmerzen. Doch leider beweist dies auch, dass solche Ideologien trotzdem sehr wirkmächtig sein können und ihre Auswirkungen auch nicht unterschätzt werden dürfen. Das Ziel dieser Arbeit ist es, mithilfe der Romane diese Mechanismen aufzudecken und infrage zu stellen.

2. THEORETISCHE GRUNDLAGEN

2.1. DIE ENTWICKLUNG DER INTERKULTURELLEN LITERATUR IN DEUTSCHLAND

Geht man bei der interkulturellen Literatur von einer weiten Definition aus, die im Kern die Beschäftigung mit den „Anderen“ meint so kann man schon seit dem Mittelalter von einer interkulturellen Literatur sprechen. Schon die Kreuzzüge oder später dann die Türkengefahr – womit vor allem die Belagerung Wiens durch das Osmanische Reich gemeint ist – wurden literarisch verarbeitet. Doch nicht nur kriegerische Auseinandersetzungen wurden thematisiert, sondern es war durchaus bekannt und anerkannt, dass die Schriften von Philosophen wie zum Beispiel Aristoteles durch den arabisch-europäischen Kulturtransfer im Mittelalter in den Okzident gelangten. Im Barock existierte des Weiteren eine Affinität für Orientalia und eine orientalische Ästhetik, wobei diese allerdings vor allem aus einer etischen Perspektive gedeutet und rezipiert wurde. Die wohl bekannteste Auseinandersetzung mit dem Orient erfolgte wohl durch Goethe, Lessing und Herder, dabei kann durchaus von einer differenzierten Betrachtungsweise gesprochen werden. Lessing verarbeitet in „Nathan der Weise“ die drei Buchreligionen und stellt dabei die Gleichwertigkeit dieser heraus. Goethe beschäftigt sich mit sufistischer Dichtung und eignet sich deren Stil an, ohne dabei exotistisch anzumuten. Herder entwickelt ein Konzept der Weltliteratur, dem sich auch Goethe bedient (Hofmann, 2016, 22f.). Weltliteratur meint dabei den Austausch verschiedener Kulturen, die sich durch ihre Literatur gegenseitig beeinflussen (ebd. 27). Auch wenn etwa durch den Begriff der Weltliteratur versucht wird Eurozentrismus zu überwinden, so wird doch immer wieder deutlich wie prägend der eurozentrische Universalismus und Humanismus sind. Die Spannung zwischen Pluralismus und Universalismus scheint allgegenwärtig gewesen zu sein und ist es auch heute noch (ebd. 26ff.). Die innovativen intellektuellen Konzepte der Frühromantik ermöglichten den Versuch Kulturen aus sich heraus zu verstehen (ebd. 25). Literarische Texte aus dem Orient wurden anerkennend rezipiert und es wurden immer mehr Übersetzungen aus dem indischen, arabischen und persischen angefertigt (ebd. 30). Auch die Heterogenität im Inneren wurde zum Thema gemacht: die „Zigeuner“, die als die „Anderen“ in der eigenen Heimat galten, wurden zu ProtagonistInnen in der Literatur. In dieser

avantgardistischen Literatur wurden zum Teil bereits ethnisch codierte Zuordnungsschemata ironisch hinterfragt und das „Exotische“ inkorporiert (ebd. 38f., 51ff.). Außer Acht gelassen werden, darf hierbei allerdings nicht, dass es trotz dieser Versuche emischer Rezeption und der Abgrenzung oder Verfremdung von der deutschen bzw. europäischen Normalität bei vielen noch exotistische Sensations- und Reiseberichte äußerst beliebt waren und für bare Münze genommen wurden (ebd. 51ff.). Interkulturelle Literatur wie sie heute häufig verstanden wird, nimmt ihren Anfang mit größeren Migrationsbewegungen wie etwa den Gastarbeitern, die nach Deutschland kommen. Hier werden vor allem die türkischen MigrantInnen als die Fremden wahrgenommen. Die Gruppe wird kollektiviert als ungebildete Arbeiterschaft anzusehen, auch wenn viele Intellektuelle aufgrund der Militärputsche und den Repressionen aus der Türkei ins Exil gegangen waren, wie etwa auch in Karas Roman Hasans Vater und Onkel. Auch wenn sich Deutschland jahrelang – vermutlich immer noch nicht gänzlich – als Einwanderungsgesellschaft verstanden hat, so ist es das spätestens seit 1961 geworden. Gerade deutsch-türkische Literatur wird unter dem Begriff Gastarbeiterliteratur zusammengefasst. Dabei werden vor allem die negativen Aspekte der Migrationserfahrung und die harte Arbeit und der Status als Arbeitskraft beleuchtet (ebd. 63). Problematisch an dem Begriff Gastarbeiterliteratur ist, dass dieser häufig der ästhetische Wert abgesprochen wurde und diese eher als soziologischer Bericht betrachtet wurde (ebd. 64). In einer nächsten Phase wurde die Literatur türkischer MigrantInnen unter den Begriffen Betroffenheitsliteratur zusammengefasst und der Fokus lag darauf die Zerrissenheit zwischen zwei Kulturen aufgewachsen zu sein darzustellen. Dabei spielte die literarische Verarbeitung authentischer Erfahrungen nach wie vor eine große Rolle und die Literatur war nicht Teil des deutschen Kanons (ebd. 64f.). Noch in den 1980er Jahren ging die Mehrheit der deutschen Gesellschaft davon aus die türkischen MigrantInnen würden früher oder später in ihr Herkunftsland zurückkehren, deshalb war das Interesse auch für die Türkei nicht besonders ausgeprägt. Auch wenn sich etwa das Institut für Deutsch als Fremdsprache in München um die Anerkennung von AutorInnen mit einer anderen Muttersprache als Deutsch verdient gemacht hat, so zeigen sich auch hier zwei Seiten der Medaille: diese AutorInnen nahmen eine Sonderstellung in der Literatur ein und waren nicht Bestandteil des „normalen“ deutschen Kanons. So stellt die Verleihung des Ingeborg-Bachmann Preises

an Emine Sevgi Özdamar eine Zäsur dar und verdeutlicht die Anerkennung des ästhetischen und literarischen Werts ihres Schaffens im gesamten Literaturbetrieb unabhängig von ihrer Herkunft (ebd. 68).

Im Zuge der Globalisierung wurde auch die Literatur von nicht-deutschstämmigen AutorInnen in einer internationalen Perspektive gesehen, was zu einer Begriffsverschiebung führte. Das als deutsch wahrgenommene Phänomen der Gastarbeiterliteratur wurde zu dem zunächst neutralen Begriff der Migrationsliteratur, der sämtliche Literatur einschließt, die im Kontext von Migration steht. Trotzdem liegt die Konnotation der Gattung nach wie vor sehr stark auf den persönlichen Biographien der AutorInnen und nicht dem Gegenstand der literarischen Werke (ebd. 69).

Die Umbenennung von Migrationsliteratur in interkulturelle Literatur soll alte Konnotationen hinter sich lassen, einen weiten Definitionsrahmen abstecken und eine differenzierte Form der Rezeption ermöglichen. Der Anspruch ist nicht das „Exotische“, „Fremde“ und gleichzeitig „Sensationelle“ in den Werken zu finden oder Klischees und Stereotype bestätigt zu bekommen. Es geht vielmehr darum Kritik und Reflexion über vermeintlich Gegebenes zu üben, das dichotomische Verhältnis zwischen Eigenem und Fremden zu hinterfragen und Vorurteile nicht weiter zu zementieren, sondern diese der Realität reflexiv gegenüberzustellen (ebd. 71f.).

„Die deutsch-türkische Literatur, so ließ sich feststellen, ist nicht einfach deutsch und nicht einfach türkisch aber auch nicht der kleinste gemeinsame Nenner zwischen den beiden, sondern sie ist eine deutsche Literatur, bei der fremdkulturelle Perspektiven dazu verwendet werden, Konstruktion stereotyper kultureller Identität zu überwinden. (...) Denn es geht nicht darum, in der deutsch-türkischen Literatur Momente des Fremden (des Türkischen) zu erkennen (...)“ (Hofmann 2016, 71).

2.2. METHODOLOGIE

Methodologisch von entscheidender Bedeutung für die vorliegende Analyse von Karas Romanen sind die ethnologisch orientierte Literaturanthropologie nach Bachmann-Medick und die theoretischen Grundlagen einer interkulturellen Literaturwissenschaft. Bachmann-Medicks interdisziplinäre Herangehensweise ermöglicht es durch Literatur

auf kulturelle Bedeutungszusammenhänge zu schließen, d. h. Erkenntnisse darüber zu gewinnen, welche Traditionen, Symbole, Rituale, Perspektiven auf das Eigene sowie auf das Fremde vorherrschen und diese vermeintlichen kulturellen Gegebenheiten durch Stilmittel der verfremdenden Neusicht oder auch durch kulturinterne Brüche sichtbar und damit auch kritikfähig zu machen und die Möglichkeit einer Infragestellung zu eröffnen. Um in Bachmann-Medicks Worten zu sprechen:

„Literarische Texte sind Medien kultureller Selbstausslegung, deren Horizont die Auseinandersetzung mit Fremdheit bildet.“ (Bachmann-Medick 2004, 9).

Bachmann-Medick stellt dafür folgende Forderungen:

- 1. Die Grenzen zwischen den philologischen Disziplinen komparatistisch aufbrechen*
- 2. Den traditionellen Kanon in Frage stellen*
- 3. Universalisierungen abbauen*
- 4. Das Ende des Kulturbegriffs der von Kulturen als abgrenzbaren und homogenen Ganzheiten ausgeht*
- 5. Die Entwicklung eines nicht essentialistischen Kulturverständnisses*
- 6. Ein auf Kulturvermischung ausgerichtetes Kulturverständnis* (Bachmann-Medick 2004, 12f.).

Diese Forderungen stehen für eine zeitgemäße, realitätsnahe literarische Analyse, bei der versucht wird den mobilen Lebenswirklichkeiten von Menschen gerecht zu werden, ohne diese in ein Muster zwingen zu wollen. Natürlich besteht auch hier wieder die Krux, dass es sich um ein Modell zur literaturwissenschaftlichen Analyse handelt und man somit einer Kategorisierung nicht ganz entgehen kann, allerdings bietet diese dynamische Perspektive die Möglichkeit dieses Modell ständig weiterzuentwickeln und den Gegebenheiten anzupassen, was die große Stärke dieser Methode ausmacht.

Das komparatistische Aufbrechen von Grenzen zwischen den Disziplinen bedeutet für diese Arbeit, die Romane nicht allein unter Anwendung einer germanistischen Betrachtungsweise zu untersuchen, sondern explizit eine interkulturelle Analyse vorzunehmen, ohne die Romane national einordnen zu wollen. Dabei spielt auch die Ethnologie eine wesentliche Rolle: Es soll ein Ausschnitt eines breiten Diskurses, der Migration und den Blick auf das Fremde betrifft, betrachtet werden, wobei zwar möglicherweise gewisse klassische Dimensionen der Germanistik außer Acht gelassen

werden, was bedeutet, der Fokus liegt nicht allein darauf, sämtliche sprachliche Mittel herauszuarbeiten, sondern es geht vielmehr darum wie in der Literatur der Blick auf das „Fremde“ transportiert wird.

„Fiktionalität und Partialität der Kultur wie ihrer Darstellung werden zum Ausgangspunkt für eine Neusicht der Kulturrhetorik: Rhetorik in Sprache und Texten kann - über die Bekräftigung kultureller Überzeugungssysteme hinaus - Spielräume des Unbestimmten und Potentiellen in einer Kultur aufzeigen. Sie kann Fiktionen, Dialoge usw. für die Aktivierung eines kulturellen Handlungspotentials erschließen: "Rhetorik ist der Ort, an dem Sprache kulturelle Arbeit leistet." Dies regt die Literaturanalyse dazu an, auf Ansätze einer Denaturalisierung zentraler kultureller Kategorien und Schlüsselkonzepte (wie Familie, Natur, Ehe, Liebe, Pflicht, Ordnung, Gewalt usw.) in den Texten selbst zu achten, auf ihre Erfahrungsprägung durch Fiktionalisierung. Der Durchgang durch die ethnologische Reflexion stellt dabei die Rückbindung an empirische Machtverhältnisse, an kulturelle Hierarchien und soziale Konflikte sicher - eine wichtige Voraussetzung, um den Bedingungsrahmen der jeweiligen Kulturrhetorik, ihrer fiktionalen Elemente sowie ihrer Konzepte, Verfahren und "Paradigmen" des Verstehens zu markieren.“ (Bachmann-Medick 2004, 36).

Auch wenn man sich bewusst ist, dass der Text fiktional ist, so sind in diesem doch auch Praktiken des sozialen Zusammenlebens und kulturelle Muster dargestellt, die ihre Inspiration aus der Realität haben. Die Forderung an InterpretInnen literarischer Erzählungen lautet daher, nach Analogien zwischen der poetischen Welt der Geschichte und der gelebten Welt zu suchen. Herman (2002, 331), nennt diesen Prozess „Contextual Anchoring“. Deshalb eignen sich auch die ethnologischen Methoden, die ohnehin seit der Writing Culture Debatte auch auf Texte erweitert wurden, auch auf die Anwendung literarischer Texte. So wird etwa im Folgenden der Prozess des „Othering“ der auf Johannes Fabian zurückgeht noch näher anhand von Beispielen aus den Romanen, untersucht. Häufig wird Literatur lediglich auf die Repräsentation der Wirklichkeit reduziert, doch es ist inzwischen selbstevident, dass auch die Reifizierung der sozialen Welt durch Literatur, eine Tatsache ist, was ein kritisches Lesen und Rezipieren unabdingbar werden lässt. Auch dafür liefert die Ethnologie das erforderliche Handwerkszeug.

Die zweite Forderung den traditionellen Kanon in Frage zu stellen bezieht sich in dieser Arbeit darauf, wie mit dem interkulturellen Werk einer deutsch-türkischen Autorin in den wissenschaftlichen Disziplinen umgegangen wird und wie dies rezipiert wird. Dabei wird auch die Verleihung des Adelbert von Chamisso Preises an die Autorin näher beleuchtet, sowie ganz allgemein, was die Lehrpläne an Gymnasien als Pflichtlektüre für den Schulunterricht vorschlagen und was an den Universitäten gelesen wird.

Gerade interkulturelle Texte tragen dazu bei, Universalisierungen in Frage zu stellen und diese letztlich auch abzubauen. Das was für „monokulturelle“ Leserinnen und Leser als normative Gegebenheit gilt, verliert mit dem Einnehmen einer anderen Perspektive und einem Überkommen der eigenen emischen Sicht und einer neuen verfremdenden Betrachtungsweise auf kulturelle Selbstverständlichkeiten seinen universellen Charakter und eröffnet die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Interpretationen und einem erweiterten Verständnis von Toleranz.

Das Verständnis, dass Kulturen keine homogenen, abgrenzbaren Entitäten sind, scheint in der öffentlichen Wahrnehmung gerade wieder abzunehmen. Der Konstruktionscharakter von Konzepten wie Nation, Gesellschaft oder Kultur muss also hier besonders betont werden. Kultur ist keine die Zeiten überdauernde Tatsache, sondern eine dem gesellschaftlichen Wandel unterworfenen Abstraktion, die häufig durch Reifizierung als natürlich gegeben angesehen wird. Nationale Grenzen verlieren unter dieser Perspektive mehr und mehr an Bedeutung, die jenen Grenzen ohnehin meist in einem höheren Maße zugeschrieben wurde, als dass sie tatsächlich vorhanden war. Das unterstreicht erneut die Wirkmacht theoretischer Konzepte auf die Gesellschaft.

Im Zentrum einer ethnologisch orientierten Literaturwissenschaft steht dabei *„nicht die empirische Kulturuntersuchung, sondern Kultur als kollektives Bedeutungskonstrukt, künstliche Kodierung und Erzählzusammenhang“* (Bachmann-Medick 2004, 21).

Interkulturelle Literaturwissenschaft setzt die Dynamik und Fluidität von Kultur mit dem Phänomen der Hybridität in Beziehung. Kulturvermischung wird dabei nicht als Konglomerat aus zwei unterschiedlichen Nationalkulturen verstanden, wie oft angenommen wird, sondern ist das Ergebnis aus mannigfaltigen Einflüssen, die letztlich gar nicht mehr auf deren Essenz zurückgeführt werden können, was somit letztlich auch bedeutungslos erscheint.

Die eben kurz erläuterte Methodologie soll im Folgenden noch näher ausgearbeitet werden, um dann in der induktiven Analyse von zentralen Begriffen in Karas Romanen angewendet zu werden.

2.2.1. Selbstreflexion

In diesem Kapitel soll der Versuch der Autorin unternommen werden, sich mit den eigenen Vorurteilen und Stereotypen auseinanderzusetzen, die auch diese durch ihre Sozialisation und ihren kulturellen Hintergrund in sich trägt. Der objektive, wissenschaftliche Stil im weiteren Verlauf der Arbeit, kann sonst den Eindruck erwecken, als würde von absoluten Wahrheiten gesprochen und die Subjektivität der Autorin spiele keine Rolle, da diese ja durch ihr wissenschaftlich geprägtes Ich spricht. Auch wenn in den Geisteswissenschaften – gerade auch in der Ethnologie, die die ursprüngliche Disziplin der Autorin ist – schon lange nicht mehr davon ausgegangen wird, dass man die Subjektivität beim wissenschaftlichen Arbeiten außer Acht lassen kann, so soll mit diesem Kapitel bei den Leser/Innen doch das Bewusstsein dafür geschärft werden und in diesem Abschnitt für kritisches Lesen dieser Arbeit plädoiert. Gerade aufgrund des monokulturellen Hintergrundes der Verfasserin können in Deutschland gängige Vorurteile und Stereotype unter Umständen auch unbewusst durch den nachfolgenden Text transportiert werden und ohne darauf noch einmal explizit zu verweisen, könnte dies somit zu einer unerwünschten Reifizierung und Reproduktion beitragen. Auch Blioumi und Bachmann-Medick bezeichnen die Selbstkritik und Selbstreflexion als ganz entscheidend für die literaturwissenschaftliche Analyse ethnologischer Prägung. Auch bestehende Machtverhältnisse, die auf politischen Gegebenheiten beruhen, und einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Subjekte innerhalb einer Nationalkultur haben, sollen reflektiert werden und im weiteren Verlauf noch genauer thematisiert werden. Dies hat etwa auch Edward Said mit seiner These des Orientalismus aufgezeigt. Für Aglaia Blioumi gehört Selbstkritik

„zu den wirksamsten intellektuellen Verfahren, um einer schnellen Objektivierung oder Verabsolutierung von eigenkulturellen Vorstellungen und gesellschaftlichen Praxen entgegenzuwirken. Besonders effektiv dazu ist eine Selbstkritik auf kultureller Ebene, die die Prägung des Individuums und einer bestimmten Gruppe in einem gegebenem soziohistorischen Umfeld hinterfragt.

Vertraute Schemata und Wahrnehmungen, Bewertungen, Handlungen und Praktiken werden somit in Frage gestellt.“ (Blioumi 2002, 31).

So ergeben sich Fragen nach der eigenen Bildung – vor allem der durch die Schule vermittelten, der Sicht auf ImmigrantInnen, Vorurteile, Klischees und Stereotypen, die man im internalisiert hat, politische Machtverhältnisse, die Einfluss auf die eigene nationale Identität als deutsche Staatsbürgerin haben können, das persönliche Umfeld, durch das Vorurteile transportiert werden können, die Veränderung dieser Einstellungen im Laufe der Jahre aufgrund von zum Beispiel Auslandsaufenthalten oder aber auch der theoretischen Beschäftigung mit einer Kultur etwa beim Lernen einer Sprache. So resümiert auch Bauer:

„Eine voll problembewusste Philologie der Interkulturalität kostet Anstrengung, siehe die benötigten Fremdsprachen und Auslandsaufenthalte, und sie verlangt bewusste und ausdrückliche Auseinandersetzung mit den Tendenzen der Vereinnahmung wie der Verallgemeinerung.“ (Bauer 2002, 26).

Vor allem die Infragestellung der eigenen Bildung, die man ja in der Schule nicht als vorläufiges Wissen präsentiert bekommt, sondern als die ultimative Wahrheit stellt eine Herausforderung dar. Gerade das Schulfach Geschichte, das sein Bildungsideal noch immer aus dem deutschen Idealismus zu ziehen scheint, zieht eine lineare Übertragung der Weltenseele vom antiken Griechenland zum antiken Rom, weiter zum europäischen Christentum, zur Renaissance, zur übermäßig verherrlichten Aufklärung, zur Demokratie und zur Industrialisierung, die dem Westen seinen Wohlstand ermöglicht hat. Dass diese Geschichtsauffassung ein reines Konstrukt ist, das als universelle Wahrheit vermittelt wird muss nicht erst noch betont werden (Wolf 2000, 4f.). Dieses Geschichtsverständnis hat unter anderem auch dazu beigetragen, die Entität des Okzidents, als Gegenpol zum Orient zu klassifizieren.

2.2.2. Interdisziplinarität

Der Terminus Interdisziplinarität ist gegenwärtig an Universitäten und Bildungsinstituten viel gebraucht. Die wenn auch manchmal inflationäre Verwendung schmälert den Mehrwert dieser Idee trotzdem nicht. Die multiperspektivische Sichtweise, die dadurch ermöglicht wird, bereichert die Analyse eines Forschungsgegenstandes immens und lässt ganz neue vielleicht auch manchmal

unkonventionelle Schlüsse zu. In der Ethnologie beispielsweise wurde die Metapher „Kultur als Text“ weithin bekannt, die auf das Werk von Clifford Geertz zurückgeht, der damit die interpretative Wende in der Anthropologie eingeläutet hat. Die zentrale These darin ist dass, soziale Ereignisse wie Texte ausgelegt und interpretiert werden können. Die interpretative Wende hat eine neue Sicht auf ethnologische Methoden geworfen, auch wenn sie als nicht ganz unproblematisch betrachtet werden kann und in der Kritik stand, so zum Beispiel, dass fremde Bräuche lediglich auf deren literarische Form herunter gebrochen werden (Heidemann 2011, 116f.).

Im konkreten Fall der interkulturellen Literaturwissenschaft bedeutet das im Sinne Bachmann-Medicks (2004, 16): *„Literarische Texte für ein Aushandeln solcher interkultureller Differenzen im Wahrnehmen, Denken und Handeln in Anspruch zu nehmen statt sie auf Einheits- und Identitätsstiftung zu verpflichten - darauf zielt eine ethnologische orientierte Literaturwissenschaft, indem sie nach Untersuchungsperspektiven jenseits der überkommenen Verengung auf Nationalliteraturen sucht und dabei kulturelle Hierarchien und deren Text-Kanonisierung in Frage stellt.“* Der interdisziplinäre Ansatz ermöglicht es also der Germanistik über den nationalen Horizont zu blicken und einen wahrlich interkulturellen Analyserahmen zu erhalten. Dabei reicht es allerdings nicht aus, sich nur auf die Inhalte der Texte zu beschränken, sondern es ist eine Erweiterung der anthropologischen Wende der Literaturwissenschaften gefordert, wobei sich auch auf ästhetische Darstellungsformen wie etwa unter anderem die Rhetorik konzentriert wird, um auch subtilere, nicht auf den ersten Blick erkennbare Diskurse ans Licht zu bringen (ebd., 317). Eine „ethnologisch orientierte Literaturanthropologie“ reflektiert die Beteiligung literarischer Texte an Symbolisierungspraktiken, die direkt oder auch indirekt auf das Handeln von Gesellschaften und deren AkteurInnen wirken. Dabei ist nicht allein die Intention des/der AutorIn entscheidend, sondern auch die diskursive Einbettung in ein Konglomerat anderer Texte - aber auch außerhalb der Literatur - in soziale Praktiken wie etwa Feste, Rituale oder Religion (ebd., 15ff.). Die Untersuchung von Literatur unter einer ethnologischen Perspektive ermöglicht es zu *„den Grundlagen der Konstituierung kultureller Bedeutungen vorzustoßen.“* (Bachmann-Medick 2004a, 8).

2.2.3. Kanoninsierung

"Als "Kanon" wird im allgemeinen ein Corpus von Texten bezeichnet, das eine Gesellschaft oder Gruppe für wertvoll hält und an dessen Überlieferung sie interessiert ist." (Winko 2011, 585). In der Literaturwissenschaft wird eine Auswahl getroffen welche Texte editiert werden und über welche Texte Arbeiten verfasst werden. Bis jetzt sind die Forschungen zur Kanonbildung noch äußerst lückenhaft und zu wenig aussagekräftig. Nach Heydebrand haben Kanones drei Funktionen:

„Erstens tragen sie zur Selbstdarstellung und Identitätsstiftung einer Gruppe oder Gesellschaft bei: Die Mitglieder der Gruppe sehen in ihnen Normen und Werte repräsentiert, die die Gruppe konstituieren.

Zweitens, haben Kanones Legitimationsfunktion; sie dienen der Rechtfertigung und Abgrenzung der Gruppe gegen andere.

Und drittens, liefern Kanones Handlungsorientierung. Kanonisiert werden Texte, die prägnante Formen von Wissen, ästhetische Normen, Moralvorstellungen und Verhaltensregeln kodieren, nach denen sich Mitglieder einer Gruppe oder Gesellschaft richten können.“ (Winko 2011, zitiert nach Heydebrand 1993).

Aufgrund dieser Funktionen kann die inzwischen herrschende Kanonpluralität erklärt werden, die nötig ist, um einer ausdifferenzierten Gesellschaft gerecht zu werden. Ein Kanon ist nicht zwingend schriftlich, etwa in einem Verzeichnis niedergelegt, sondern bildet sich vielmehr durch die Präsenz von bestimmten Texten in der Öffentlichkeit, was eben auch subkulturelle Kanones beinhaltet. (Winko 2011, 597). Besonders hervorzuheben ist hier, wenn Texte in der Schule verpflichtend gelesen werden müssen. Die Bekanntheit, die dadurch entsteht, ist nicht zu unterschätzen. So ist es auch erstaunlich festzustellen, dass etwa türkischstämmige AutorInnen in den Lehrplänen an deutschen Schulen noch kaum Beachtung finden, und das obwohl der Anteil türkischstämmiger MigrantInnen in Deutschland sehr hoch ist und deren Geschichte in Deutschland zur Kenntnis genommen werden sollte. Auch die Verleihung des Adelbert-von-Chamisso-Preises kann hier kritisch in den Blick genommen werden. Selbstverständlich stellt auch die Verleihung dieses Preises die Würdigung des literarischen Schaffens einer/s Autors/Autorin dar. Doch der Preis wird lediglich an AutorInnen nichtdeutscher Herkunft verliehen, was diese wiederum aus der

Nationalliteratur ausschließt. So wäre es doch sinnvoller diesen Preis an alle AutorInnen mit einem interkulturellen Fokus zu verleihen, anstatt dies vom Herkunftsland abhängig zu machen. Eine Preisträgerin des Chamisso Preises bezeichnete die Verleihung als einen Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft, die so unerreichbar wird (Rink 2017, 151).

Problematisch an der Kanonisierung - die dennoch vermutlich notwendig ist, um einen wissenschaftlichen Gegenstand zu haben - ist, dass gewisse Texte, die kanonisiert werden eine Aufwertung erfahren, wobei die nicht kanonisierten gleichzeitig abgewertet werden. Wie schon erwähnt kann es einen einheitlichen bildungsbürgerlichen Kanon nicht mehr in einer zeitgemäßen Form geben, da unsere Gesellschaft dafür zu ausdifferenziert ist. Nichtsdestotrotz findet das gerade in Deutschland so noch statt wo Goethe und Schiller als Dichturfürsten inszeniert werden und als der Maßstab für Ästhetik und bürgerliche Moral gelten. Wobei auch in diesem Zusammenhang erwähnt werden muss, dass beispielsweise in der Schule kein Platz für Goethes Beschäftigung mit dem Islam, Hafis oder auch anderen Kulturen ist, da dies sich nicht so reibungslos in eine Nationalliteratur einfügt. So spiegelt der nationalliterarische Diskurs die hegemoniale Vorstellung einheitlicher, homogener Nationalstaaten wider ohne den literarischen Grenzgängen Beachtung zu schenken. Hier ist erneut das Konzept der „cultural critique“ (Fischer, Marcus zitiert nach Bachmann-Medick 2004, 15f.) als nützliches Instrument zu erwähnen, das in der ethnologisch orientierten Literaturwissenschaft wieder aufgegriffen wird. Es ermöglicht den Horizont über die Nationalliteraturen zu erweitern und dabei gängige Machtmechanismen, die der Text-Kanonisierung zu Grunde liegen, zu hinterfragen (Bachmann-Medick 2004, 15f.). Die Kritik kann sich ebenso auf die Kategorisierung bzw. Gattungseinordnung von Literatur beziehen. So stellt sich die Frage ob die Gattungen „Migrantenliteratur“ oder auch „Betroffenheitsliteratur“ denen allzu häufig der ästhetische Anspruch abgesprochen wird und wo der Fokus lediglich auf dem Topos der Migration liegt, überhaupt einen Platz im Kanon der deutschen Nationalliteratur haben, die häufig noch immer mit Hochkultur gleichgesetzt wird (Frederking 1985, 49f.). Führt man diesen Gedanken weiter, gelangt man automatisch dazu, wie es um die ProtagonistInnen in literarischen Werken steht. Laut Karakus finden sich türkische Figuren erst Ende der sechziger bzw. siebziger Jahre in „deutscher“ Literatur. Langsam fand zwar auch hier eine Entwicklung

statt, dass auch TürkInnen als HauptprotagonistInnen eine Rolle spielen, doch inwieweit diese Werke Eingang in den hegemonialen Kanon finden, sei dahingestellt (Karakus 2006, 32).

2.2.4. Dichotomisierung und Universalisierungstendenzen

Der Mensch scheint dazu zu tendieren, Schwierigkeiten damit zu haben bzw. ist es fast schon eine Unmöglichkeit, eigene kulturelle Muster, die oft auf geistesgeschichtlichen Ideen oder Theorien beruhen und zu einer Selbstverständlichkeit für die AkteurInnen geworden sind, für sich selbst wahrzunehmen und zu reflektieren. Dies führt zu einer ethnozentrischen Perspektive, bei der davon ausgegangen wird, dass die eigene Lebensweise die Norm sei und alles was davon abweiche, eine Abnormität darstelle. Dies mag zunächst eine ganz menschliche Form der Denkweise sein, doch es führt zu Intoleranz und Unverständnis angesichts differenter Lebensentwürfe, was gerade hinsichtlich kultureller Unterschiede deutlich wird. Dabei stellt sich nun die Frage wie der kartesianische Dualismus und der Generierung von Wissen durch Vergleich, der Universalisierungsanspruch der Aufklärung und das Aufkommen von Nationalismus dieses Denken zunächst in Europa geprägt und befördert haben. Das vermeintliche a priori Vorhandensein dieser Denkmuster ließ diese zu universalen Wahrheiten werden, die trotz der Kritik, die im letzten Jahrhundert aufkam, noch immer weit verbreitet sind.

Gegen diese Position erhob der englische Politologe und Journalist Timothy Garton Ash Einspruch: Es gebe, so erklärte er, einen Fundamentalismus der Aufklärung, der den Migranten ihre Religion auszutreiben suche und der letztlich die völlige Assimilation der Migranten an die europäische Sichtweise fordere. Hier handele es sich um einen Universalismus der Demokratie und Menschenrechte, der als Exklusion funktioniere, indem er die Anderen als unfähig erkläre, mit ihrer Kultur die europäischen Standards zu erfüllen. Nach wie vor wird Kultur - außer die Eigene - als unveränderlich und quasi zeitenlos betrachtet. Synkretismus hat in der Alltagsdebatte keinen Platz, genauswenig wie die zahlreichen unterschiedlichen Lebensmodelle der Migrantinnen und Migranten (Hofmann 2013, 35).

Welche Auswirkung hat also die Methode des Vergleichens, wenn Erkenntnisse gewonnen werden sollen? Der Akt des Vergleichens ist ein performativer, der nicht

etwa aus sich heraus existierende Erkenntnisse zu Tage fördert, sondern diese Erkenntnisse diskursiv formt und interpretiert. Dies ist vor allem in den Geistes- und Kulturwissenschaften der Fall. Die Methodik des Vergleichens mag in den Naturwissenschaften ihre Berechtigung haben, doch die Übertragbarkeit auf die Geistes- und Kulturwissenschaften ist wie so oft, nicht von Nutzen. Gerade wenn es sich um kulturelle Phänomene handelt, wurde der Wert der dadurch erzielten Erkenntnisse schon oft in Zweifel gesetzt. Es drängt sich auch die Frage auf, ob die Methode des Vergleichens wertneutral eingesetzt werden kann (Brodsky Lacour 1995, 271ff.). So steht hier die Kritik, dass das Vergleichen und undurchlässige Kategorisieren kultureller Phänomene dazu geführt hat, dass Dichotomisierungen und Binäroptionen aufgestellt wurden und immer noch werden, die häufig keinesfalls wertneutral sind, sondern als gängigste Opposition „Gut“ und „Böse“ einander gegenüber stellen. Vor allem in der Literatur und den Medien wird sich diesem klischeehaften Schema oft bedient, das dann auch die Art zu denken der Menschen mitgestaltet (Wechsel 2011, 459). Das Perfide dieser Logik ist, dass nicht nach dem „Warum“ gefragt wird und es keine Abstufungen, keine Ambivalenzen gibt. Menschen werden in eine dieser zwei starren Kategorien eingeordnet – etwa Freund oder Feind, Orient oder Okzident – ohne Zwischenstufen zuzulassen.

Zygmunt Bauman (2016, 32), bringt dies mit einem Satz auf den Punkt:

„Der zentrale Rahmen sowohl des modernen Intellekts wie der modernen Praxis ist die Opposition –genauer, die Dichotomie.“

Wie Bauman feststellt gibt es ein nahezu zwanghaftes Verlangen in der Moderne Ordnung zu konstruieren und dabei Ambivalenzen oder das „Unbestimmbare“ auszumerzen. Die „Fremden“ sind dabei die Inkorporation der Ambivalenz, das Unkategorisierbare, nicht Einzuordnende. Somit wird durch die Fremden, das gesamte dichotomische Konzept wie die Welt beschaffen ist, auf den Kopf gestellt. Durch den Fremden wird bewusst gemacht, dass es etwas „Unheimliches“ im Sinne der Romantik, außerhalb der geordneten, lesbaren Welt gibt. Kommt man mit dem Fremden nicht in Berührung ist dies zunächst kein Grund beunruhigt oder gar verängstigt zu sein. Doch sobald „Fremde“ innerhalb der eigenen Grenzen auftreten, werden ist der Kontakt mit ihnen unumgänglich und man ist mit der „Anomalie“ konfrontiert und die Ordnung ist gestört.

„Mir wurde jetzt auch klar, warum man immer fragte: „Ist alles bei dir in Ordnung?“ Als wäre Unordnung etwas wie die Pest. Ich ließ mich anstecken von diesem Ordnungswahn und wollte es besser machen als die Mädels – planen, organisieren, ordnen – zack – zack – zack. Alles klar?“ Kara 2003: 204).

Auch Hasan stellt dieses zwanghafte Ordnungsverhalten fest und bezeichnet alles außerhalb der Ordnung als „Pest“. Die sprachliche Wendung: „Ist alles bei dir in Ordnung“ bezeichnet einen persönlichen Zustand, der gewünscht ist, ist etwas nicht in Ordnung, so muss die Ordnung wieder hergestellt werden. Die Übertragung dieses ordnenden Schemas auf das eigene Wohlbefinden, verdeutlicht wie tief dieses im Denken und Tun der Menschen verankert ist.

Der zunächst wohlmeinende und gut klingende Universalismus der Aufklärung und das Dogma der Französischen Revolution bei der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für alle! eingefordert wurde - dieses Motto wird immer noch hoch gehalten - und als die Errungenschaft unseres modernen Seins gefeiert, doch gerät dieses angesichts einer immer ausdifferenzierten Gesellschaft an seine Grenzen. So stellt sich die Frage Freiheit und Gleichheit für wen? Sind damit wirklich alle gemeint? Lassen sich diese Begrifflichkeiten tatsächlich so einfach definieren, dass auch alle das gleiche unter Freiheit verstehen? Und bei der Forderung nach Brüderlichkeit wird der Ausschluss allein durch die Wortwahl deutlich. Auch wenn die Universalismen bereits starker Kritik ausgesetzt waren, so setzen sie sich wie eingangs schon erwähnt durch den scheinbar unumgänglichen Ethnozentrismus fort. So konnten universalistische Vorstellungen durch die neu aufkommende Wissenschaft der „Völkerpsychologie“ von jenen nationaler Identitäten abgelöst werden. Hierbei ging man von einem „Volksgeist“ aus, „der die einigende psychologische Essenz eines Volkes sei“ (eigene Übersetzung) wobei trotzdem noch die eigene Norm als Universalie angenommen wird und alles was als „anders“ gilt nicht wertneutral gesehen werden kann. Es folgen häufig entweder Abwertungen oder pauschalisierende Idealisierungen. (Wolf 2000, 22, 28). Auch Bachmann-Medick (2004, 15), sieht die

„Gefahren einer ethnisch, sozial und geschlechtsspezifisch indifferenten Verallgemeinerung von menschlichen Grundausstattungen. Neben der Neigung, den Menschen als Mann und Europäer vorauszusetzen, ist hier problematisch,

daß (sic!) auch die Geschichte westlicher Hegemonie und Kolonisation, die in den Anthropologisierungsanspruch selbst eingeschrieben ist, gerade nicht aufgedeckt wird, sondern sich auf der Ebene von evolutionistischen Dichotomisierungen sogar noch fortzusetzen scheint.

So resultiert aus den Herrschaftsansprüchen der westlichen Welt, die sich allzu oft auf die Ideale der Aufklärung gestützt haben, als Beispiel wäre hier nur die französische „Mission Civilisatrice“ in Algerien genannt, die den Menschen dort „französische Verhältnisse“ bescheren und ihr Leben dadurch verbessern sollte, wobei wirtschaftliche und politische Machtansprüche verschleiert wurden. Auch wenn die Konflikte um die Kolonisation und die Dekolonisierung aufgearbeitet wurden, so sind die Denkmuster, die Bachmann-Medick als „Geschichte westlicher Hegemonie und Kolonisation“ beschreibt weiterhin vorhanden und zementieren die Wahrnehmung eines zivilisierten, demokratischen und übermächtigen Westen gegenüber dem unterlegenen Rest der Welt. Diese Ordnungsschemata prägen die Bilder in den Köpfen der Menschen und bestimmen so auch ihr Verhalten gegenüber anderen.

Nähme man die Ideale der Aufklärung ernst so könnte man mit den Worten Zafer Senocaks (2006: 43) fragen: *„Beruht die Position der Aufklärung nicht gerade auf einer kritischen Reflexion von Bildern, die zu solchen unreflektierten Konstruktionen führen?“*

2.2.5. Kulturbegriff

Unabdingbar für die hier vorliegende Arbeit ist die Klärung des zu Grunde liegenden Kulturbegriffes. Es gibt zahlreiche unterschiedliche Definitionen für den Begriff Kultur und auch sonst wird dieser tendenziell zu inflationär gebraucht und jeder denkt zu wissen, worum es sich bei diesem Konzept handele, doch eine genaue Vorstellung davon haben viele trotzdem nicht. In Deutschland etwa wird häufig noch von der Unterscheidung zwischen Hochkultur und Alltagskultur ausgegangen. Um diese Dichotomisierung zu durchbrechen ist ein dynamischer Kulturbegriff essentiell. Gerade für die Literaturwissenschaften ist es nicht zielbringend sich lediglich auf die sogenannte „Hoch- oder Elitekultur“ zu beschränken. Gesellschaftlicher Wandel und damit einhergehende sich verändernde ästhetische Vorstellungen, ein sich wandelnder Sprachgebrauch und die literarische Verarbeitung neuer Themen müssen mit in Betracht

gezogen und in den Kanon integriert werden (Blioumi 2002, 31). Ein dynamischer, nicht essentialistischer Kulturbegriff ist auch hinsichtlich des Überkommens der Gleichsetzung von Kultur und Nationalstaat oder auch Ethnizität von zentraler Bedeutung. Dass sich dieses Paradigma in den Köpfen der meisten Menschen festgesetzt hat, ist nach Jahrzehnten der performativen Arbeit und der Etablierung nationalistischen Denkens nicht verwunderlich. Diesen Diskurs zu hinterfragen und dem selbigen zu entkommen ist wesentlich schwieriger. In dieser Arbeit soll Kultur in einer sehr weiten Begriffsbestimmung verstanden werden:

„Kultur“ wird im Sinne eines „erweiterten Kulturbegriffs“ als Ensemble des vom Menschen als sinnvoll Erachteten und als Ensemble der planvoll veränderten Welt verstanden (...). „Kultur“ in diesem weiten Sinne trennt den Menschen von der „Natur“; indem der Mensch die Natur verändert, stiftet er die menschliche Kultur. Die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ist dabei selbst eine Denkfigur. Sie trägt dem Umstand Rechnung, dass Leben und Materie (...) außerhalb des menschlichen Bewusstseins und Verstandes und unabhängig von seinen gestalterischen Bemühungen (...) existieren. Seit dem späten 18. Jahrhundert spricht man aber auch von „Kulturen“ im Plural und versteht unter „Kulturen“ idealtypische Gemeinschaften mit gemeinsamer Sprache und gemeinsamen Traditionen (Hofmann 2015, 7).

Um einen zeitgemäßen Kulturbegriff etablieren zu können kommt den Kulturwissenschaften und auch der Literaturwissenschaft eine immense Aufgabe zu: Euro- bzw. Ethnozentrismus so weit wie möglich zu überwinden und das Abkommen von universalistischen Norm- und Wertevorstellungen, die als Erbe der Aufklärung noch fest in den Köpfen verankert sind. Auch interkulturellen Bestrebungen haftet die nationalstaatliche Ideologie an, die suggeriert kultureller Austausch finde zwischen zwei räumlich getrennten Einheiten statt, was in einer Welt der ständigen Wanderungsbewegungen – sei es in Form von Migration, Reisen oder auch auf Grund von technologischen Neuerungen – so schon lange nicht mehr haltbar ist (Bachmann-Medick 2004, 263). Interkulturelle Kontakte finden nicht außerhalb von Deutschland mit "Ausländern" statt, sondern diese Kontakte passieren innerhalb der deutschen Kultur. Territoriale Vorstellungen von Heimat greifen hier nicht mehr. Es braucht *Orte des Umdenkens* wo nationalstaatliche oder ethnisch gedachte Territorien überkommen

werden und Raum für neue imaginative Orte, wo "kulturelle Orientierung radikal neu durchdacht wird" (Adelson 2011, 386).

So steht die Forderung nach neuen Konzeptionierungen im Raum wie sie etwa Appadurai mit seiner Definition von „-scapes“ bietet, wo versucht wird die vorherrschende nationalstaatliche Einteilung und die damit verbundene Denkweise hinter sich zu lassen. Darauf soll im weiteren Verlauf noch näher eingegangen werden. Auch Adelson kritisiert die dichotomische, monolithische Wahrnehmung von zwei Ländern als geschlossene Räume mit eigener Kultur und der Vorstellung, die Individuen, die zwischen diesen Nationen stehen, befänden sich auf einer Brücke – also einem dritten Raum dazwischen – der allerdings auch wieder undurchlässig ist und als Ort der Diskriminierung oder von „*happy hybridity*“ gilt.

“One of these worlds is customarily presumed to be European and the other not, while the space between is cast as a site of discriminatory exclusions or the home of happy hybridity.”

„Die Brücke“ ist eine Metapher, die häufig für Biographien von Migranten verwendet wird und eigentlich auch positiv konnotiert sein kann. Doch die Brücke als „Ort zwischen zwei unterschiedlichen, abgeschlossenen Welten, die ohne Migration keine Berührungspunkte miteinander hätten und als stabile unveränderbare Entitäten existieren würden, wenn nicht die destabilisierende Migration wäre. Besagte Brücke führt also entweder gleich ins Nichts oder in Zeiten der Globalisierung räumlich gesehen zwar vielleicht zu einer geteilten Zukunft, die jedoch auf kultureller Verschiedenheit beruht (Adelson 2005, 4f.). Wie die Metapher der Brücke allerdings rezipiert wird, kann ganz gegensätzlich sein: Pfaff-Czarnecka etwa sieht die Brücke nicht als Ort, wo Migranten mehr oder weniger „gefangen“ verweilen müssen, sondern denkt Kultur als Mittel zum „Brücken schlagen“, die die Möglichkeit zum Aushandeln von gesellschaftlichen Belangen in multiethnischen Gemeinschaften ermöglichen (Pfaff-Czarnecka 2012, 76). Gerade im Falle der türkischen Migration nach Deutschland wird die Ausschließlichkeit der beiden kulturellen Entitäten nur zu gerne betont und auf die orientalistische Dichotomisierung „Wir/Die Anderen“ zurückgegriffen. Der Einfluss von Kulturen aufeinander wird dabei nicht wahrgenommen, da diese a priori mit ethnischer Abstammung gleichgesetzt werden und ihnen der dynamische Charakter abgesprochen wird. Das heißt Kultur muss als

„historische Formation“ in den Blick genommen werden, und nicht als ererbte Kategorie der Zugehörigkeit (Adelson 2005, 169f.) So kann zum Beispiel die Kultur türkischer MigrantInnen nicht ausschließlich zur nationalen Kultur der Türkei rückbezogen werden (Adelson 2005, 25). Solche Wahrnehmungen verkennen das innovative, kulturelle Potential das durch Migration befördert wird (Adelson 2005, 5). Adelsons kritische Sicht auf die statische, nationalstaatliche ausgerichtete Konzeption von Kultur hat auch sie Appadurais „-scapes“ Anwendung finden lassen. Gerade im Bereich der Literatur kann ein gemeinsames imaginatives Projekt geschaffen werden. Die deutsche Literatur wird durch die Literatur, die von MigrantInnen produziert, erweitert und bereichert und im Sinne Appadurais werden gemeinsame Ideoscapes oder auch Mediascapes geschaffen (Adelson 2005, 14).

Oftmals werden die als traditionell erachteten Aspekte einer Kultur als repräsentativ für diese angesehen. So etwa das osmanische Reich für die Türkei, oder Religion wird als konstitutiv für das Verhalten von Mitgliedern einer Gesellschaft betrachtet. Außer Acht gelassen wird dabei, dass Kultur durch unterschiedliche Ebenen charakterisiert werden kann. Die erste Ebene steht für die Empirie, die Praxis oder die Pragmatik, die zweite Ebene für die Norm, Regel oder Institution, und die dritte Ebene für das Ideal, die Ideologie oder die Wert-Idee (Heidemann 2011, 29). Ethisch betrachtet neigt man dazu nur die dritte Ebene zur Erklärung von Verhalten heranzuziehen, was wenn die eigene Kultur aus emischer Perspektive analysiert, so nicht haltbar ist, weil das alltägliche Leben dann doch ganz anders aussieht und vergleicht man die Lebenswirklichkeiten in unterschiedlichen Gesellschaften auf der Ebene der Pragmatik merkt man doch sehr schnell, dass sich vielleicht mehr Gemeinsames als Trennendes finden lässt und die Alltagsbewältigung, abgesehen von Äußerlichkeiten ganz ähnlich gemeistert wird. In jeder Gesellschaft existieren also Normen und aber auch Strategien und gleichzeitig die dazu passenden Rechtfertigungen diese Normen zu umgehen, so etwa das der „Betrug“ beim priesterlichen Opfer in der Antike (Haas 1998, 33). Es gibt also eventuell doch Universalismen, die sich – auch wenn es noch so banal klingt – ableiten lassen: so findet sich auch in der Literatur, dass die meisten Menschen ihr Leben in Frieden und Sicherheit, sowie mit einem gewissen materiellen Wohlstand und auch sozialem Status bestreiten möchten. Was sich unterscheiden mag ist vielleicht der Weg dorthin. Doch versteht man die Hintergründe, lässt sich meist auch der Weg nachvollziehen. Genau

deshalb ist Literatur so wichtig für das Verständnis von „Anderem“ und „Fremden“, von Kultur und Nation und deren Konstruiertheit, Fluidität und Prozesshaftigkeit (Pfaff-Czarnecka 2012, 65). Sie ermöglicht, ein emphatisches Empfinden der Gefühle des/der ProtagonistIn und kann durch diese Referenzialisierbarkeit Auswirkungen auf das Miteinander im realen sozialen Leben haben. Die Diversität innerhalb einer Kultur ist ebenfalls ein Phänomen, das dem Homogenitätsgedanken entgegenzusetzen ist. Die Lebensentwürfe in nationalstaatlichen Entitäten unterscheiden sich zum Teil fundamental voneinander, obwohl keine räumliche Trennung herrscht. Doch auch das einzelne Individuum muss sich in verschiedenen Gruppen innerhalb der eigenen national definierten Kultur mit unterschiedlichen Normen, Werten und Regeln zurechtfinden, so etwa in der Organisation, in der man beschäftigt ist oder den verschiedenen Zugehörigkeitsgruppen, denen man sich verpflichtet fühlt, wie Familie, Vereine, Dorfgemeinschaften etc. Hier zeigt sich, dass das multikulturelle Modell, das kulturelle Vielfalt zwar sehr positiv propagiert, doch mit der Vorstellung von der Gleichsetzung von Kultur und ethnischer bzw. nationaler Herkunft dieses Paradigma reifiziert und reproduziert (Radtke 2011, 444). Auch das Zugehörigkeitsgefühl verschiedener Individuen zu unterschiedlichen Gruppen kann über nationale Grenzen hinweg bestehen. Die Informationstechnologie ermöglicht die Aufrechterhaltung transnationaler Gefüge, die keine gemeinsame Lokalität benötigen. Das Identitätsangebot für die einzelnen Personen ist mannigfaltig und kann sich zum Teil auch widersprüchlich überschneiden und zu Paradoxa und Ambivalenzen führen. Daran müssen sich auch wissenschaftliche Theorien und Konzepte anpassen (Lutter 2008, 91). Die totalitäre Reifizierung von Konzepten wie etwa auch „Kultur“ sind Abstraktionen, die der Realität häufig nicht gerecht werden. Die Abstraktionen müssen wieder mit der realen Welt in Beziehung gesetzt werden, deren Ambivalenzen akzeptiert und die Theoriebildung miteinbezogen werden, um ein erweitertes Verständnis zu ermöglichen (Wolf 2000, 3). So muss der Terminus „Kultur“ muss gedacht werden und benötigt Definitionen, die Wandel und Verflüssigung beinhalten.

2.2.5.1. Hybridität

Wie soll nun am Ende des Tages mit Phänomenen der Kulturvermischung umgegangen werden? Zum einen braucht es eine Neudeutung solcher Begriffe wie eben

Kulturvermischung oder Hybridität. Im jetzigen Kontext wird dabei immer noch zuallererst die Vermischung zweier Nationalkulturen assoziiert und die Kompatibilität dieser Kulturen herangezogen, wenn die Vermischung entweder als problembehaftet oder auch als reibungslos erachtet wird. Dass es kulturelle Differenzen gibt, dürfte nahezu unumstritten sein. Doch die Frage stellt sich eben auch hier wieder einmal nach der Definition des Terminus Kultur. So muss erneut darauf hingewiesen werden, auf essentialistische, ausschließende und begrenzende Interpretationen des Konzeptes zu verzichten. Es wird vielmehr ein erweitertes, neu definiertes Verständnis von Kultur benötigt, das zuallererst mit Dynamik und Fluidität assoziiert wird, um damit auch in den Geistes- und Kulturwissenschaften weiterarbeiten zu können (Bachmann-Medick 2004, 320). Diese Fluidität beinhaltet dabei nicht nur die Wechselwirkungen auf einer internationalen Ebene, sondern auch zwischen unterschiedlichen Gruppen innerhalb der Gesellschaft, denen sich die Individuen in einer relationalen Art und Weise immer wieder anpassen müssen. So ist auch Identität kein statischer Begriff, sondern speist sich aus den unterschiedlichen Lebenssituationen und Gruppenzugehörigkeiten heraus (Hofmann 2013, 95). In einer Welt „wo die "Wurzeln" eines jeden in gewisser Weise abgeschnitten sind -, in einer solchen Welt wird es zusehends schwieriger, menschliche Identität und Sinnggebung an einer kohärenten "Kultur" oder "Sprache" festzumachen“ (Clifford 2004, 197f.). Gerade in der Literatur gibt es die Möglichkeit ganz unterschiedliche Einflüsse zusammenfließen zu lassen, was sich etwa auch am Werk Goethes festmachen lässt, der sich nicht nur vom Islam und sufistischen Dichtern inspirieren ließ, ohne diese dabei abzuwerten, sondern auch von Italien und der Antike. Doch auch im realen Leben, kann sich den unterschiedlich gewachsenen und vermittelten Traditionen, Sprachen und dem Geschichtsverständnis nicht entzogen werden, selbst eine ablehnende Haltung fordert ja doch eine gewisse Auseinandersetzung damit. So spielt Kulturvermischung auch bei türkischen MigrantInnen eine große Rolle. Der Diskurs der gegensätzlichen Welten von Orient und Okzident wird auch in dessen Selbstverständnis oft reproduziert. Doch was oft verkannt wird, ist dass dies auch Auswirkungen auf die Mehrheitsgesellschaft hat. Wie bei Caglar bemerkt wird ist es jedoch essentiell neu entstehende Formen von „Kultur“ nicht auf einzelne Aspekte zu reduzieren, die Teil davon sind. Dies wird der Komplexität und Dynamik nicht gerecht.

“The cultural practices of German Turks, like any other "culture" in today's world, are the product of several interlocking histories and cultural traditions, mediated and transplanted by the media and the host society. The traces of different cultural traditions and languages are visible in these new forms, created by the fusion of these distinct traditions, but the emergent forms are reducible to none of them.” (Caglar 1994, 7).

Transkulturellen AkteurInnen kommt bei der Interpretation und Deutung von als hybrid wahrgenommenen Kulturen eine besondere Position zu: Sie können durch das Kennen der unterschiedlichen Traditionen, Werte und Normen Übersetzungsarbeit leisten und somit gegenseitiges Verständnis und Nachvollziehbarkeit generieren, sei es in der Literatur oder auch anderen Bereichen (Kliems 2004, 296f.).

2.2.5.2. Interkulturalität

Häufig wird Interkulturalität als neues Phänomen betrachtet, das sich erst im Zeitalter der wachsenden Mobilität und der Globalisierung entwickelt hat. Verändert hat sich allerdings eher der Status des Interkulturellen, als die Sache an sich (Blioumi 2002, 39). Dass der kulturelle Austausch in früheren Zeiten nur einigen wenigen vorbehalten war, wie etwa Händlern oder Missionaren und sich nun auf fast alle Gesellschaftsbereiche erstreckt dürfte klar sein. Doch interkultureller Kontakt an sich ist nichts Neues, auch wenn es oft so suggeriert wird. Auch Berührungspunkte zwischen deutscher und türkischer Kultur –soweit man in dieser Zeit von einer deutschen und türkischen Kultur sprechen mag - fand man schon im frühen Mittelalter (Karakus 2006, 9).

So ist Interkulturalität nichts Neues, sondern nur die Tatsache wie diese heute verstanden wird. Diesem Verständnis ist wiederum häufig die nationalstaatliche Logik inhärent. Interkulturalität und mit ihr die Definition des interkulturellen Romans soll also in dieser Arbeit über die Wahrnehmung als Kontakt zwischen den national definierten Kulturen hinausgehen und als dynamisches Konzept aufgefasst werden, das keine endgültige Kategorie von Eigenem und Fremden ist (Blioumi 2002, 29).

„Interkulturalität bezeichnet den Austausch zwischen den Kulturen und die Tatsache, dass kulturelle Identität nur in diesem Austausch und in der Mischung zwischen Eigenem und Fremden begriffen werden kann. Einzelne Kulturen sind nicht in sich homogen und es lassen sich zahlreiche Bezugsgrößen finden, die

Kulturen untereinander als ähnlich erscheinen lassen. Dennoch ist die Rede von Kulturen in der Mehrzahl gerechtfertigt. Erstens haben sich trotz der Relativität und Brüchigkeit der Grenzziehung über Jahrhunderte hinweg wirkmächtige, oft auch staatlich institutionalisierte Sprach- und Diskursräume herausgebildet, die ansprechbar bleiben müssen; und zweitens ist es sinnvoll, der Pluralität und dem hybriden Charakter von Selbst- und Weltbezügen, kollektiven Erinnerungen und tradierten Wissensbeständen Rechnung zu tragen (ohne radikale Differenz zu implizieren)“ (Hofmann 2015, 7).

Bei der Kategorie der Interkulturalität findet sich wie im vorherigen Zitat auch geschildert das Dilemma wider, dass immer noch in nationalstaatlichen Dimensionen gedacht wird, obwohl diese für überkommen angesehen werden. Es ist dennoch fraglich inwieweit nationalstaatliches Denken außer Acht gelassen werden kann, wenn diesem von vielen Menschen noch immense Bedeutung beigemessen wird. Innerhalb einer nationalen Kultur gibt es Traditionen und kulturelles Gedächtnis, das einen großen Anteil an der Identität der Individuen hat (Hofmann 2013, 9). So spielt etwa die Erinnerungsarbeit beziehungsweise auf das Dritte Reich in Deutschland eine große Rolle für das kulturelle Gedächtnis, genau wie in der Türkei die Befreiungskriege einen großen Stellenwert einnehmen. Dieses historische Ereignis ist in Deutschland eher unbekannt, wohingegen in der Türkei die Tabuisierung Adolf Hitlers nicht derart ausgeprägt ist. Wie damit in interkulturellen Kontexten umgegangen werden soll und inwieweit kulturelle Übersetzungsarbeit geleistet werden soll, bleibt noch genauer zu erforschen. Das soll keineswegs ein Plädoyer dafür sein an diesem Denken festzuhalten, sondern es nicht als Analyseeinheit zu missachten aber es trotzdem kritisch zu hinterfragen. Ersichtlich hieraus ist jedenfalls auch, dass die performative Erinnerungsarbeit, die geleistet wird – etwa in Schulen, oder durch Gedenkfeiern, die medial verbreitet werden – Einfluss auf die Identität der jeweiligen Individuen nimmt, woraus sich wiederum der Schluss ableiten lässt, dass nicht ein essentialistischer statischer Kulturgedanke vorherrschend ist, sondern ein veränderbarer und durch Diskurse geprägter.

2.3. POSTKOLONIALE PERSPEKTIVE

2.3.1. Arten von „-Scapes“

Das bahnbrechende Werk Arjun Appadurais soll auch in dieser Arbeit zentral für das Verständnis von Nation, Ethnizität und Kultur sein. Gerade die von ihm eingeführten Konzepte der Ethnoscapen, Mediascapen und Ideoscapen sind auch in der Analyse von Karas Romanen von großem Nutzen. Der Suffix „-scape“ erlaubt die Fokussierung auf die fließende, unregelmäßige Form eines Territoriums. „scape“ ist also keine objektive positivistische Gegebenheit, sondern ein perspektivisches Konstrukt, das durch historische, linguistische und politische Gegebenheiten beeinflusst wird. Die „-scapes“ werden von den individuellen Akteuren erlebt und konstituiert. Diese Akteure können Nationalstaaten, Diasporabewegungen, subnationale Gruppierungen oder auch Nachbarschaftsgemeinschaften oder die Familie sein. Dabei spielt die Imagination eine entscheidende Rolle. Landschaften sind „imagined worlds“ und in demselben geographischen Raum, kann es eine Vielzahl dieser „imagined worlds“ geben:

„(...) that there has been a shift in recent decades, building on technological changes over the past century or so, in which the imagination has become a collective, social fact. This development, in turn, is the basis of the plurality of imagined worlds.” (Appadurai 4).

Imagination ist somit auch zentral für alle Formen der Agency, sie ist soziale Tatsache und Schlüsselkomponente einer neuen globalen Ordnung. Die Vorstellung wurde zu einem organisierten Feld sozialer Praktiken, einer Form von Arbeit, einer Form der Aushandlung zwischen Standorten der Agency und global definierter Felder der Möglichkeiten (ebd. 31). Die modernen Massenmedien gestalten die Imagination global und über sämtliche Grenzen hinweg, aktiv mit. Auch das Phänomen von Migrationsbewegungen – das keinesfalls ein Neues ist – prägt die „imagined worlds“ (ebd. 2). Manche TheoretikerInnen propagierten, dass sich im Zuge der Globalisierung auch eine nahezu weltweite Homogenisierungswelle einstelle und dabei die einzelnen „Kulturen“ verschwänden, als Beispiele dafür dient etwa die „McDonaldization“ die von dem Soziologen Ritzer (1993), ins Spiel gebracht, und daraufhin breit diskutiert wurde. Dass diese Homogenisierungsthese so nicht haltbar ist und kulturelle Aneignungsprozesse wechselseitig und in einer wesentlich komplexeren Art und Weise

stattfinden, muss an dieser Stelle nicht extra ausgeführt werden. Diese vermeintliche Homogenisierung kann Ängste auslösen, auch wenn häufig Integration gefordert wird, die nichts anderes als Homogenisierung und Assimilation meint, so ist die Furcht davor, die eigenen Norm- und Wertevorstellungen könnten durch den Einfluss einer „anderen Kultur“, verändert oder gar unterminiert werden, bei manchen groß. Die Paradoxie ist dabei nicht von der Hand zu weisen, doch trotzdem können sich Nationalstaaten diese Ängste zunutze machen, um hegemoniale Strategien zu verschleiern. Auch nationalistische Bewegungen bedienen sich dieser Paradoxie, die nur selten aufgedeckt wird. Die eigenen Werte sollen um jeden Preis erhalten werden und die Gesellschaft soll sich vor Einflüssen übermächtiger „Polities“ schützen, aber andererseits sollen sich die Minderheiten der Mehrheit assimilieren und dabei die eigene „Kultur“ wenn man so will, hinter sich lassen: *„One man’s imagined community is another man’s political prison.“* (ebd. 32).

Appadurai definiert einen „Ethnoscape“ als die Landschaft der Personen, die die sich verändernde Welt in der wir leben konstituieren. Das sind Menschen, die sich – aus welchen Gründen auch immer – in Bewegung befinden und nicht in dem Territorium bleiben, von dem sie stammen. Diese Menschen – also Touristen, Immigranten, Flüchtlinge, im Exil Lebende, Gastarbeiter und viele andere auch – sind zu einem nicht mehr wegzudenkendem Phänomen dieser Welt geworden. Auch wenn es einfacher erscheinen mag, diese Wanderungsbewegungen als unnatürlich zu klassifizieren, und die sich in Bewegung Befindenden zu problematisieren, so ist der Einfluss auf Innen- sowie auch auf die Außenpolitik immens – die Geschichte dürfte gezeigt haben, dass sich solche Bewegungen durch keine Maßnahmen aufhalten lassen und wenn doch, dann nur um den Preis der Verletzung von Menschenrechten (ebd. 33).

Appadurai formuliert die paradoxe Logik, der das vorherrschende nationalstaatliche Weltbild der Moderne folgt, so: Deterritorialisierung ist eine zentrale Kraft in der modernen Welt, sowie auch Kern eines globalen Fundamentalismus. Imaginierte Gemeinschaften möchten eigene Staaten schaffen, um global Anerkennung zu erreichen. Nationale und internationale Mediascapes werden instrumentalisiert, um Hegemonie innerhalb des Nationalstaates zu generieren. Das Dilemma der Nationalstaaten ist hierbei, dass diese aus wirtschaftlichen Gründen offen bleiben müssen, was sich eben auch in Migration äußert, und die Homogenität wiederum

untergraben kann. Lokalität wird als die Basis für Identität gesehen, ist aber oft das Produkt erfundener Traditionen – also der performativen Thematisierung - von imaginierten Gemeinschaften. Dabei werden Primordia wie Sprachen, Hautfarbe, Nachbarschaft oder auch Verwandtschaft als konstituierend für imaginierte Gemeinschaften verkauft und hinsichtlich der Ethnoscapes globalisiert. Dies kann zu Zerrissenheit zwischen dem kulturellen Erbe und den neuen Möglichkeiten führen (ebd. 40ff.).

Appadurais “Scapes” sind für eine Neuausrichtung des Blickwinkels auf Formen interkultureller Literatur bahnbrechend. Gelingt es die Obsession für das nationalstaatliche Paradigma zu durchbrechen, so eröffnen sich auch ganz neue Perspektiven etwa für die Analyse deutscher Literatur türkischer Migration: So wird weniger die Trennung aufgrund von Herkunft propagiert, sondern vielmehr ein „shared imaginative project“ (Adelson 2005, 14). „Deutsche“ und “Türken” sind Teil eines gemeinsamen “Ethnoscape”, der durch Imagination, durch gemeinsame Bilder und auch Literatur, einen gemeinsamen Ideo- und Mediascape entstehen kann. Gleichzeitig jedoch können ganz unterschiedliche Ethnoscapes auch mit anderen geteilt werden. Das Eine schließt das Andere keineswegs aus. Gemeinsamkeit kann durch gemeinsame Literatur und eine als gemeinsam erlebte Geschichte entstehen, so wie etwa die der GastarbeiterInnen in Deutschland. Eine zeitgemäße literarische Definition und Kategorisierung interkultureller literarischer Werke ermöglicht so die Imagination von Gemeinsamkeit mit effektiven Auswirkungen auf die reale Welt:

(...) such literary "re-collections" also labor to imagine a post-ethnic future shared by Germans and Turks among them. (Adelson 2005, 150).

2.3.2. Orientalismus

“Can one divide human reality, as indeed human reality seems to be genuinely divided, into clearly different cultures, histories, traditions, societies, even races, and survive the consequences humanly? By surviving the consequences humanly, I mean to ask whether there is any way of avoiding the hostility expressed by the division, say, of men into "us" (Westerners) and "they" (Orientals). For such divisions are generalities whose use historically and actually has been to press the importance of the distinction between some men

and some other men, usually towards not especially admirable ends. When one uses categories like Oriental and Western as both starting and the end points of analysis, research, public policy (as the categories were used by Balfour and Cromer), the result is usually to polarize the distinction - the Oriental becomes more Oriental, the Westerner more Western - and limit the human encounter between different cultures, traditions, and societies. In short, from its earliest modern history to the present, Orientalism as a form of thought for dealing with the foreign has typically shown the altogether regrettable tendency of any knowledge based on such hard-and-fast-distinctions as "East" and "West" (Said 2003, 45f.).

In diesem Abschnitt soll in verkürzter und vereinfachter Form auf die Orientalismus-These Edward Saids eingegangen werden, die bedeutsam für die Analyse von Karas Romanen ist und durch die Monologe bzw. Dialoge der ProtagonistInnen immer wieder durchscheint. Said war, wie viele andere auch stark vom Diskursbegriff Foucaults beeinflusst. Nichtsdestotrotz ist Said auch von der Wirkmacht einzelner AutorInnen auf gesellschaftliche Konstrukte überzeugt (Said 2003, 23). Der Orientalismus ist ein wissenschaftlicher Diskurs, jedoch auch mit Wirkung auf eine nicht-akademische Öffentlichkeit – die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit der zunehmenden Institutionalisierung des Orientalismus ergeben hat - der es ermöglicht hat den sogenannten „Orient“ zu steuern, wenn nicht sogar in mannigfaltiger Weise – etwa ideologisch oder auch politisch – zu erschaffen (ebd., 3,122). Der Orient dient dem Okzident, um sich eine Identität in Abgrenzung von dem bedrohlichen „Anderen“ zu geben. Er gilt als der Inbegriff des Exotischen und Gegensätzlichen zum Westen (ebd., 1). Das Territorium, das als Orient zusammengefasst wurde und zum Teil auch noch wird, ist rein geographisch betrachtet riesig, und doch werden alle BewohnerInnen dieses Gebiets in eine klischeehafte Vorstellung des „Orientalen“ gezwängt (ebd., 38). Ein Entkommen aus diesen Stereotypen ist für die orientalischen Subjekte nicht möglich, da die Autorität des Wissens über sie von westlichen Forschern produziert, gehütet und versehen mit eigenen Interpretationen verbreitet wird. Eine Selbstrepräsentation der Orientalen ist nicht glaubwürdig. Glaubwürdigkeit entsteht erst durch europäische Gelehrte (ebd. 283). Auch Karakus charakterisiert eine Islamforscherin im Roman „Kismet“ von Jakob Arjouni so, dass sie sich als westliche

Wissenschaftlerin dazu berufen fühlt für die Türken zu sprechen und ihnen dabei die verweigert für sich selbst zu sprechen (Karakus 2006, 51).

Die Orientalen stehen dabei in dichotomischer Opposition zu den Europäern (Said 2003, 39). Doch nicht nur die Wissenschaften tragen zur Reifizierung der Vorstellung vom Orient bei: auch eine rege romantische Literatur, Reiseliteratur oder „Orientalia“ sind dabei nicht von der Hand zu weisen (ebd., 51). Der Orient wird zum Topos, den Reisende suchen, aber nicht finden können. Trotz allem werden die orientalistischen Klischees, wie der Harem, überbordender Luxus und Bauchtänzerinnen in der Literatur verarbeitet. Die Nähe zu den realen Orten, die die Schriftsteller besucht haben, sei in diesem Kontext, dahingestellt. Nähe existiert vielmehr zu einem System des Wissens, das im Westen vorherrscht. Auch war es mit dem Aufbau von Orient-Instituten und Bibliotheken gar nicht mehr notwendig Europa überhaupt zu verlassen und mit den Menschen vor Ort in Kontakt zu treten, sondern es konnte sich ähnlich wie im Falle der Lehnstuhlethnologen, vom eigenen Land aus mit den orientalistischen Texten beschäftigt werden und diese aus der eigenen ethnozentrischen Perspektive interpretiert werden (ebd. 127f.). Die Problematik, die sich daraus ergibt, muss nicht weiter erläutert werden: das Feld des Orientalismus in seinen Stereotypen, Klischees und Vorurteilen ständig selbst bestätigt und reproduziert (ebd. 190ff.). Der „objektive“ und der „subjektive“ Orient sind eins geworden (ebd. 129). Die zunächst als objektiv erachtete Wissenschaft des Orientalismus ist bei Weitem subjektiver als angenommen. Wissenschaftler und Schriftsteller schreiben in einem Setting, das geprägt ist von Institutionen, Bildung, Traditionen und auch Machtverhältnissen. Schreiben kann also nicht aus sich heraus passieren, sondern ist den oben genannten Einflüssen ausgesetzt (ebd. 201f.). Ein weiterer fundamentaler Unterschied der zwischen dem Westen und dem Orient gemacht wird, ist die Religion. Der Islam wurde im Okzident schon lange mit Gefahr assoziiert. Ein wirkliches Verständnis für den Islam konnte trotz der Auseinandersetzung westlicher Orientalisten nicht erzielt werden, da diese den Islam nur als Analogie zum Christentum deuten konnten (ebd., 60). So dominierte weiterhin die Wahrnehmung vom Islam als Bedrohung für das Christentum, wobei der Islam als inferior zur eigenen Religion angesehen wurde. So dient auch der Islam als die Inkarnation des „Anderen“ zur Bestätigung der europäischen bzw. westlichen Identität (ebd., 70ff.). Diese Misrepräsentation des Islam wirft auch die Frage auf, inwieweit

emische Konzeptionen in eine andere Sprache oder Kultur übertragen werden können. Dabei sticht ins Auge, dass es sich immer nur um Repräsentationen handeln kann, die mit subjektiven Wahrnehmungen zwangsläufig verwoben sind. Die Wahrheit zu greifen ist also schlicht unmöglich (ebd. 272). Nicht nur den Islam betreffend kann von einer gewissen Ignoranz der westlichen Akteure gesprochen werden. Die Gleichsetzung von den studierten Texten, die einer längst vergangenen Zeit entstammen und den modernen Gesellschaften des „Orients“ wird als Ideal, das verloren gegangen ist, dargestellt. Hier wird die Leugnung der Gleichzeitigkeit (Fabian 2014, 121), des Orients mit der eigenen Gesellschaft deutlich: Wandel und Veränderung werden diesem Territorium abgesprochen und wenn, ist es degeneriert und muss zu alten Werten und Normen zurückfinden (Said 2003, 79). Hier wird klar, dass die unterschiedlichen Ebenen von Kultur nicht erkannt wurden und die klassischen Texte, durch die sich die Nähe zum tatsächlichen Alltag nicht rekonstruieren lassen kann, dafür angesehen. Die Krux dabei ist, dass den Texten offenbar mehr Autorität zugeschrieben wird, als dem direkten Kontakt mit den Menschen selbst (ebd. 93). Der westliche Orientalist fühlt sich als einziger kompetent durch seine Expertise und verantwortlich dafür, die verlorenen Werte wiederzubeleben. Paternalistische und imperialistische Aspekte werden durch das hohe Ziel zum Wohle der Orientalen nicht hinterfragt. Den Orient als Westen zu beherrschen ist die logische Konsequenz, da die Orientalen „nicht ganz so menschlich“, wie die Europäer sind (ebd. 108). Die Eroberung des Orients ist also de facto gar keine Eroberung, sondern ein Akt der Befreiung (ebd. 172).

Die Araber oder Muslime werden entweder mit schlechten Eigenschaften oder als anonyme Masse dargestellt, die sie entmenschlichen. Diese Praxis aus der orientalistischen Tradition hat sich leider bis heute gehalten. Die Darstellung von „Arabern“ oder „Muslimen“ in den Medien ist häufig entweder besagte anonyme Masse, die sich dem irrationalen Dogma des Jihad verschrieben hat, oder die intriganten, kriminellen Araber ohne positive Charaktereigenschaften. Individualität genau wie die Motive, sowie der Kontext der entstandenen Bilder wird ausgeblendet, um die Angst im Westen weiter zu schüren (ebd. 286f.). Dies hat sich vor allem auch mit den Anschlägen auf das World Trade Center weiter verschärft. Es hat sich gezeigt, dass die Ideologie des Orientalismus ganz reale politische Auswirkungen haben kann (ebd. 96). Doch die Generalisierungen der Orientalen beschränken sich nicht nur auf

deren „Gefährlichkeit“. Sie seien nicht in der Lage rational zu denken, emotional und nicht fähig sich selbst zu regieren. Diese Klischees legitimieren die westliche Vorherrschaft und sind in der Gesellschaft nach wie vor präsent. Die Dichotomie zum rationalen, dominanten Westen wird erneut verdeutlicht und reifiziert. Auch wenn diese Aussagen „nur“ in einer latenten Art und Weise kommuniziert werden, so tragen sie doch zur Aufrechterhaltung einer orientalistischen Ideologie bei (ebd. 206). Laut Said können auch „orientalische“ Dozierende und Studierende des „Orients“ im weitesten Sinne zur Reproduktion beitragen, da auch sie dem Diskurs ihrer Disziplin nicht entfliehen können (ebd. 324). Die Sensibilität was Stereotype betrifft, mag mit Sicherheit gewachsen sein, doch die eben schwer identifizierbare latente Form hinterlässt weiterhin ihre Spuren. Dies führt wieder zu der Frage zurück, was Kultur eigentlich ist, inwieweit die Wahrnehmung von Differenzen zwischen „Kulturen“ überhaupt Sinn machen und welche Rolle die Intellektuellen dabei spielen (ebd. 326). Die Dichotomisierung zwischen Ost und West, Orient und Okzident, hat sich wie viele andere binäre Oppositionen längst in den Köpfen der Menschen verankert – ob nun kritisch reflektiert, oder nicht.

But there is no avoiding the fact that even if we disregard the Orientalist distinctions between "them" and "us", a powerful series of political and ultimately ideological realities inform scholarship today. No one can escape dealing with, if not the East/West division, then the North/South one, the have/have-not one, the imperialist/anti-imperialist one, the white/colored one. We cannot get around them all by pretending they do not exist; on the contrary, contemporary Orientalism teaches us a great deal about the intellectual dishonesty of dissembling on that score, the result of which is to intensify the divisions and make them both vicious and permanent. (Said 2003, 327).

Die Machtasymmetrien haben sich verfestigt und schaffen Realitäten. Im Falle des Orientalismus trifft das Sprichwort „Wissen ist Macht“ in großem Maße zu: Diejenigen, die vermeintlich objektives Wissen generieren und verwalten, zementieren damit auch ihre politische und wirtschaftliche Vormachtstellung.

2.3.3. Othering

Die dichotomische Trennung "the West and the Rest" spielt auch beim Begriff des "Othering" eine tragende Rolle. Der Ethnologe Johannes Fabian versucht in seinem Buch "Time and the Other" die ontologische Unterscheidung zwischen dem westlichen wissenschaftlichen Selbst - dem Subjekt - und dem nicht-westlichen, ethnographischen Anderen - dem Objekt - aufzubrechen (Fabian 2014, XXVf.). Die Anderen werden primär hinsichtlich örtlicher Distanz wahrgenommen, doch Fabian deckt auf, dass auch eine zeitliche Distanz zu den anderen konstruiert wird. (ebd. XXXIX). Das lineare Zeitverständnis ist sozusagen Grundvoraussetzung für die zeitliche Distanzierung von den Anderen. Es gibt die zivilisierte, moderne, industrialisierte und entwickelte Welt im Westen und als Gegenpart die unzivilisierte, "primitive" unterentwickelte Welt, die vermeintlich in einer anderen, einer früheren Zeit stehen geblieben ist. Solchen Gesellschaften wird eine Gleichzeitigkeit mit der westlichen Zeit abgesprochen. Ein evolutionistisches Zeitverständnis hat dafür gesorgt, dass zeitliche Dimensionen in der Erforschung anderer Gesellschaften erst gar keine Rolle spielten. Die räumliche Distanz ist vor allem in der Anthropologie konstituierend für das Anderssein einer Gesellschaft oder Person, wohingegen in den Geschichtswissenschaften die Zeit das ausschlaggebende Kriterium für Anderssein ist. So konnte sich völlig unkritisch die Annahme verbreiten, es gäbe gewisse Gesellschaften, die unveränderbar in einer Zeit feststecken, die nicht gleichzeitig mit der westlichen Zeit wäre, was diese Gesellschaften noch mehr exotisiert und von der eigenen Gesellschaft distanziert. Solchen Gesellschaften wird somit auch das Potential zu Veränderung abgesprochen. In dem Maße in dem Zeit als physikalische Tatsache universalisiert und generalisiert wurde, wurde die kulturelle Konstruiertheit von Zeit nicht mitgedacht.

In the fundamental, phenomenalist sense this means that the Other, as object of knowledge, must be separate, distinct, and preferably distant from the knower. Exotic otherness may be not so much the result as the prerequisite of anthropological inquiry. We do not "find" the savagery of the savage, or the primitivity of the primitive, we posit them, and we have seen in some detail how anthropology has managed to maintain distance, mostly by manipulating temporal coexistence through the denial of coevalness. (Fabian 2014, 121).

Ein Bestandteil des Othering stellt auch die Sprache dar, das heißt wie über andere geschrieben bzw. gesprochen wird. Dabei spielen nicht nur Wörter mit einem direkten zeitlichen Bezug eine Rolle, sondern auch Wörter, die eine gewisse Vorzeitigkeit implizieren und anachronistisch anmuten wie etwa Ritual, mystisch usw. Auch so wird im Gesprochenen wie auch im Geschriebenen Distanz zu den/dem Anderen kreierte und das nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich, wie sich deutlich am nachfolgenden Zitat belegen lässt:

Während er von der türkischen Küche schwärmte, benutzte er immer wieder Worte wie Mediterranean cuisine, Byzantine cuisine, old Constantinople...
(Kara 2008, 345).

Vordergründig erscheint das Loben der türkischen Küche als etwas Positives und Verbindendes zwischen Keith und Hasan. Doch die Begriffe „Mediterranean Cuisine“, „Byzantine Cuisine“ und „old Constantinople“, zeigen welchen zeitlichen Bezug ... zu der Türkei und Istanbul hat. Es ist nicht die Rede von den zeitgemäßen Begriffen, sondern es wird auf die Antike, das oströmische Reich und das osmanische Reich verwiesen. Das ist in Keiths Augen die Kultur der Türkei und Istanbul. Die Küche scheint in seinen Augen über Jahrhunderte die gleiche geblieben zu sein, kontemporäre Einflüsse sind für ihn nicht vorhanden.

3. AUTORIN

Der interkulturelle Lebenslauf der Autorin und ihre Erfahrungen, die sie während ihrer unterschiedlichen Auslandsaufenthalte gesammelt hat, haben auch ihre Romane fundamental geprägt.

Yadé Kara wurde 1965 in der Türkei in Cayirli geboren. Seit sie sechs Jahre alt ist, lebt sie in Berlin (Peters 2012, 104). Sie studierte Anglistik und Germanistik an der Freien

Universität Berlin. Nachdem sie längere Zeit immer wieder in England war, schloss sie dort auch ihr Studium ab und beschäftigte sich in ihrer Abschlussarbeit mit postkolonialer Literatur. Diesen Einfluss den Kara belletristisch in ihren Romanen verarbeitet hat, ist deutlich für den/die LeserIn spürbar. So wird zum Beispiel im Kapitel „British Museum“ in „Café Cyprus“ eine Szene geschildert, in der Sevda angesichts der geraubten Schätze – darunter unter anderem ein Koran aus dem 15. Jahrhundert, der aus Anatolien nach England gebracht worden war, vor Wut außer sich gerät und laut „Räuber“ im Museum schreit. Hier wird die Unrechtmäßigkeit des Besitzes des Museums angeprangert. Doch nicht nur materielle Besitztümer stehen für das Machtgefälle zwischen „Osten“ und „Westen“: die neokolonialistischen Machtverhältnisse manifestieren sich nach wie vor auch durch das institutionalisierte Wissen über den „Orient“ das eben auch in den Museen des „Okzidents“ ausgestellt und unhinterfragt als Eigentum angesehen wird, obwohl die Antiquitäten und Kunstschätze oft illegal aus den jeweiligen Herkunftsgebieten gebracht wurden.

Nach ihrem Studium lebte Kara in London, Istanbul, Antalya und Hong Kong (<http://www.literaturport.de/Yade.Kara/>). Während ihrer Wanderjahre lernte sie noch Mandarin und Arabisch. Sie arbeitete als Lehrerin, Managerin, Schauspielerin und Journalistin. Als Lehrerin brachte sie kasachischen Studenten Englisch bei, als Managerin arbeitete sie für ein Istanbuler Textilunternehmen für das sie Aufträge akquirierte und in Hong Kong arbeitete sie als Journalistin. Schließlich zog sie nach Westberlin zurück. Kara schreibt nicht nur Prosa, sondern arbeitet auch weiterhin journalistisch: Sie schreibt Kommentare, Radiobeiträge und Portraits für verschiedene Zeitschriften und Magazine. Außerdem ist sie auch als Moderatorin in deutscher und englischer Sprache tätig. Ihr Erstlingsroman „*Selam Berlin*“ erschien 2003. Im Jahr 2004 erhielt Kara den Deutschen Bücherpreis auf der Leipziger Buchmesse und den Adelbert von Chamisso Preis für das beste Debüt von der Robert Bosch Stiftung in München. Ihr Roman wurde ins Italienische und Türkische übersetzt und äußerst positiv rezensiert. Ihre Arbeit brachte Kara Aufenthalte und Stipendien in New York, Montreal, Genua, Turin, Istanbul, Erzurum, Warschau, Mumbai und Atlanta ein. Heute lebt sie wieder mit ihrer Familie in Berlin. 2008 erschien die Fortsetzung zu „*Selam Berlin*“, der Roman „*Café Cyprus*“, der in London spielt (http://www.diogenes.de/leser/autoren/a-z/k/kara_yade/biographie).

Kara selbst lehnt die Bezeichnung „Wenderoman“ für ihr Debüt ab und sieht das Werk als Roman über Berlin, den sie als Berlinerin geschrieben hat und ihr Bild von Berlin während der Wende widerspiegelt. Die Stadt hat sie geprägt, da sie dort aufgewachsen ist und mit ihrer Geschichtsträchtigkeit fasziniert. Da sie in Deutschland aufgewachsen ist und hauptsächlich dort studiert hat, ist dies auch die dominante Sprache in ihrem Leben, selbst wenn sie dreisprachig erzogen wurde.

Betrachtet man den Lebenslauf der Autorin, so sticht ins Auge, dass sie eine Weltbürgerin par excellence ist und die vielen Jahre in unterschiedlichen Ländern mit ganz unterschiedlichen Berufen ihr literarisches Schaffen geprägt haben. So hat sich nach eigener Aussage auch ihr Blick dafür geschärft, welche Missverständnisse es zwischen den „Kulturen“ geben könne, was die einen besser können als die anderen. Dies erfordere kein langes Nachdenken, sondern komme durch die verschiedenen Sozialisierungen automatisch und verdeutliche das wertvolle Wissen interkultureller AkteurInnen. Allerdings sieht die Autorin wenig Mehrwert im Vergleichen und Bewerten, da dies unglücklich mache. Karas bunter Lebenslauf mit ganz unterschiedlichen Berufen und Wohnorten lässt sich in den Romanen durch die Augen von Hasan nachempfinden und ermöglicht es der/dem LeserIn einen mutlitperspektivischen Blickwinkel einzunehmen und durch die Verfremdung des Eigenen Selbstverständliches in Frage zu stellen.

4. INHALT

4.1. INHALT „SELAM BERLIN

Der Roman „Selam Berlin“ erstreckt sich über die erste Nachricht, dass die Mauer fallen würde bis zu den Feierlichkeiten der deutsch-deutschen Wiedervereinigung. In

dieser Zeitspanne erkundet der Protagonist Hasan – auch Hansi genannt - seine Heimatstadt Berlin neu und versucht sich dort selbst zu finden. Er möchte herausfinden wie es mit seinem Leben weitergehen soll und was Berlin ihm bieten kann. Laut Autorin kann der Roman als Werk – abseits gängiger Genres – schlichtweg als Roman über Berlin kategorisiert werden. Die Handlung dreht sich wie schon erwähnt um den Ich-Erzähler Hasan Kazan, seinen Vater Said, den er Baba nennt, seine Mutter Sevda, die von Hasan Mama genannt wird und seinen jüngeren Bruder Ediz. Die Familie ist aufgrund der politischen Vergangenheit des Vaters nach Berlin migriert, wo Hasan auch geboren wurde. Ihre Schulbildung erhalten Hasan und Ediz in Istanbul, wo sie mit ihrer Mutter leben, während der Vater in Berlin bleibt und dort sein Reisebüro mit seinem Bruder Halim oder auch „Onkel Breschnew“ genannt, betreibt. Die Familie pendelt also ständig zwischen Berlin und Istanbul. Sie führen ein Leben im Transit. Auch Onkel Breschnew musste die Türkei wegen seiner „kommunistischen“ Einstellungen verlassen. Durch die Figuren von Said und Halim, die beide aus politischen Gründen migrierten und Studenten waren, wird im Roman das kollektivierende Bild in Deutschland vom „türkischen Gastarbeiter“ konterkariert. Halim hat Ingrid, eine Deutsche, geheiratet und mit ihr eine Tochter namens Leyla bekommen, die in Hasans Alter ist und eine enge Bindung zu ihm hat. Leyla ist hauptsächlich durch ihre deutsche Mutter sozialisiert, spricht kaum türkisch und hadert mit ihrer Identität. Sie ist im Laufe des Romans auf der Suche nach ihren türkischen Wurzeln und verübelt es ihrer Mutter, dass ihr dieser Teil ihrer Selbst quasi vorenthalten wurde.

Die Handlung des Romans setzt im Wohnzimmer der Kazans ein, als sie im Fernseher sehen, dass die Mauer gefallen ist. Die Familie ist geschockt und Hasan beschließt Istanbul zu verlassen und in Erwartung spannender Zeiten zurück nach Berlin zu gehen. Der Mauerfall wird sich für Hasans persönliche Geschichte sehr ambivalent gestalten. Seine Heimatstadt verändert sich durch die Ostdeutschen die nun das Stadtbild mitprägen, seine Familie zerbricht und er bekommt ein neues Familienmitglied dazu, die Mauer als Wegweiser seiner Kindheit wird verschwinden, er verliebt sich an der „bröckelnden Mauer“, sein Ersatzgroßvater in Kreuzberg überlebt den Schock des Mauerfalls nicht und er muss mit einer Gesellschaft klar kommen, die sich erneut auf eine nationalistische Gesinnung bezieht und einem neu aufkeimenden Rassismus zurecht kommen. Die Zeiten werden also durchaus spannend für ihn und das nicht nur

im positiven Sinne. Hasan will in Berlin erwachsen werden und sein Leben selbst in die Hand nehmen – sich einen Job oder einen Studienplatz und eine Wohnung suchen. Dies gestaltet sich nicht so einfach wie er zunächst dachte. Bei der Wohnungssuche hat er aufgrund seines Aussehens kaum Chancen, der Studienplatz würde horrenden Gebühren kosten, jedoch bekommt er durch seinen Freund Kazim einen Job beim Film. Auch bei seiner Arbeit und in der WG, in die er schließlich zieht, sieht sich Hasan ständig mit Klischees und Vorurteilen konfrontiert. Er soll die „türkische Kultur“ erklären, er soll sich laut der anderen zerrissen zwischen zwei Welten fühlen und er spielt bei dem Filmdreh selbstverständlich den kriminellen Drogendealer, dessen Ehrgefühl verletzt wurde. Obendrein, bricht ihm noch die Frau, in die er sich verliebt hat, das Herz.

Trotz all dieser Rückschläge bleibt Hasan optimistisch und positiv und versucht etwas in seinem Leben zu erreichen. Dabei wird ihm gerade von Leyla eine gewisse Naivität unterstellt, da er es als „Ausländer“ in Deutschland ohnehin zu nichts bringen könne. Gerade in Zeiten, wo sich auf die Parole „Wir sind ein Volk“ besonnen wird, die aber nicht für alle Deutschen gilt, sondern wo durch das Prinzip des *ius sanguinis* kategorisiert wird. Auch diese Spaltung hat sich durch den Mauerfall verschärft. Es kommt zu einem neu aufkeimenden Nationalismus und Rechtsradikalismus. Der Roman endet mit den Feierlichkeiten zur Wiedervereinigung. Leyla und Hasan sehen das Feuerwerk auf einer Party der Filmcrew. Sie sind zwar eingeladen doch unbedingte Zugehörigkeit wird ihnen verwehrt. Es ist ein desillusionierendes Moment für beide, das ihnen jedoch die Stimmung nicht kaputt machen kann und ihre Konsequenz auf die Situation ist Zynismus. Durch die deutsch-deutsche Wiedervereinigung sind Osten und Westen wiedervereint, doch auf einer anderen Ebene zieht sich eine neue Mauer durch die Köpfe.

4.2. INHALT „CAFÉ CYPRUS“

Café Cyprus ist der Fortsetzungsroman von Yadé Kara zu Selam Berlin. Die Handlung spielt sich nun vor allem in London ab, wohin Hasan seinem Freund Kazim gefolgt ist, der dort seine Freundin Sukjeet geheiratet hat und eine Kebap Van führt. Hasan möchte

in London Englisch lernen und einen Neuanfang, weg von Berlin mit dem dort neu aufkommenden Nationalismus nach der Wiedervereinigung und seinen getrennten Eltern, wagen. Er flüchtet sich sozusagen in eine neues Leben. Konkrete Zukunftspläne hat er nicht und er hält sich mit unterschiedlichen Jobs über Wasser. Unter anderem arbeitet er in einem Supermarkt, der von einem zypriotischen Exilant geführt wird. Die Zypernproblematik und das Dasein von im Exil lebender ist ein zentraler Plot in dem Roman. Die Konflikte, die zwischen griechischen und türkischen Zyprioten bestehen, werden auch in London weiter ausgetragen. Hasan versucht sich aus diesen Diskussionen herauszuhalten, da er genügend damit zu tun hat, sich in dieser unglaublich teuren Stadt finanziell über Wasser zu halten. Außerdem beschäftigen ihn auch seine Beziehungen und wie er sein Glück machen kann. Er verliebt sich wie auch in „Selam Berlin“ wieder in ein Mädchen, das einen bikulturellen Hintergrund hat – ihr Vater ist ebenfalls Türke aus Istanbul. Doch auch diese Liebesgeschichte geht mit einem gebrochenen Herzen für Hasan aus.

Hasan ist von der Multikulturalität Londons fasziniert und es gibt ihm ein Wohlgefühl nicht ständig danach gefragt zu werden, woher er komme. Dass London trotzdem kein uneingeschränkt tolerantes Utopia ist und auch dort viele Menschen ihre Vorurteile und Stereotype pflegen, die bis hin zu offenen Anfeindungen gehen, muss auch Hasan erleben. Gerade die Begegnung mit „echten“ Londonern ernüchert ihn in dieser Hinsicht. Auch Hasans Mutter Sevda nimmt die kulturelle Vielfalt Londons äußerst positiv auf. Hasan ist erstaunt als er sie sieht, da sie sich auch äußerlich nach der Trennung stark verändert hat. Sie hat abgenommen und achtet wieder mehr auf sich. Seine Mutter erzählt von der anstehenden Hochzeit von Hasans Bruder und wirft Hasan seine mangelnde Zukunftsorientierung vor. Eine bemerkenswerte Szene spielt sich im British Museum ab, das Hasan mit seiner Mutter besucht. Hier wird die koloniale Vergangenheit Englands kritisch beleuchtet, indem Sevda angesichts eines „geraubten“ Korans in Rage gerät. Hasan schämt sich für seine Mutter, doch die Episode macht die unrechtmäßige Aneignung des wertvollen Stückes deutlich.

Auch Café Cyprus ist ein interkultureller Roman par excellence. Das Werk ist geprägt von interkulturellen AkteurInnen und deren Leben fernab ihres Herkunftslandes - aus ganz unterschiedlichen Gründen. Es ist diese globale, durch Wanderungsbewegungen geprägte Normalität, die durch den Roman transportiert wird. Die

Verwandtschaftsbeziehungen erstrecken sich über unterschiedliche Kontinente und jede/r strebt ein unterschiedliches Lebensmodell an wie etwa Hasan und sein Bruder, der in den USA nach sozialem Status eifert.

Hasan fühlt sich in London – zumindest am Ende des Romans – angekommen. Doch „Heimat“ kann überall sein und im Laufe eines Lebens ganz unterschiedliche Orte darstellen.

5. INDUKTIVE AUSARBEITUNG ZENTRALER MOTIVE DER ROMANE

5.1. DIMENSIONEN DER ZUGEHÖRIGKEIT

5.1.1. Zugehörigkeit

„Belonging matters!“ (Pfaff-Czarnecka 2012, 7). Dieses Zitat verdeutlicht, dass die Dimension der Zugehörigkeit für viele Menschen eine große Rolle spielt und in der breiten Debatte, erhöhten Konzeptionen, wie dem der Identität in nichts nachsteht. Dabei sind Zugehörigkeit und Identität nicht etwa zwei unterschiedliche Termini für ein und dasselbe Phänomen (ebd. 10). Der augenscheinlichste Unterschied besteht darin, dass Zugehörigkeit vor allem in einem lokalen Kontext praktiziert wird, Identität hingegen auf einer abstrakteren Ebene ausgehandelt wird. Doch beide Konzepte benötigen Praktiken der Symbolisierung, um in der sozialen Welt verdinglicht werden zu können (ebd. 28). Es bedarf performativer Akte, um Zugehörigkeit oder auch Identität erlebbar zu machen. Ganz bedeutsam für das Zugehörigkeitsgefühl ist „Gemeinsamkeit“:

„ist die Wahrnehmung des Teilens - des gemeinsamen Schicksals, kultureller Formen (Sprache, Religion, Lebensstil), Werte, Wissensvorräte, Erfahrungen,

Erinnerungskonstruktionen. Es lassen sich mit diesem Begriff sowohl die nicht ausgesprochenen Vorstellungen der Existenz eines kollektiven "Wir", als auch seine Zurschaustellungen und Politisierungen fassen. Gemeinsamkeit wird individuell gefühlt und kollektiv ausgehandelt. (Pfaff-Czarnecka 2012, 21).

Entscheidend ist also, dass eine Gemeinschaft viele Aspekte des täglichen Lebens teilt, ohne dies erst aushandeln zu müssen oder sich der gemeinsamen Werte und Normen erst versichern zu müssen. Dabei existiert die Unterscheidung zwischen „being“ und „belonging“. „Being“ meint das Phänomen, dass sich Mitglieder einer Gesellschaft, die als „Insider“ gelten, ihrer Zugehörigkeit sicher sein können, ohne dies thematisieren zu müssen. „Belonging“ wird hingegen relevant, wenn die Gemeinschaft in ihrem Selbstverständnis bedroht ist und die Gemeinsamkeit im Denken der Individuen bewusst wahrgenommen und thematisiert wird. Dies kann letztlich dann auch zu einer Verfestigung von Grenzen aber auch zu Grenzüberschreitungen führen (ebd. 19ff.). Wer in das Territorium innerhalb der Grenzen und wer außerhalb sein soll, wird in der sozialen Welt häufig dadurch definiert, wer die Wissensvorräte, darunter auch soziale Codes, der Gemeinschaft teilt und beherrscht und wer dies nicht tut. Dadurch werden Menschen eben zu jenen „Insidern“ oder „Outsidern“ (ebd. 30). Diese Dichotomisierung wird allerdings nicht nur aufgrund von Wissen getroffen, sondern etwa auch was ästhetische Vorstellungen betrifft.

„In Berlin hingegen wurde ich wegen meiner schwarzen Haare, meiner Kleider, meiner Schuhe und meines Türksichseins in Schubladen geschoben. Die Leute schauten mich an und dachten: Oh, ein Ausländer! Türke! Kreuzberger! (Kara 2008, 64).

So werden etwa die ästhetischen Vorstellungen von MigrantInnen von der Mehrheitsgesellschaft abgewertet (ebd. 43). Ein wertneutrales Urteil wird dabei nicht gefällt. Ein Beispiel dafür, wie Regimes der Zugehörigkeit in Verbindung mit ästhetischen Vorstellungen wirken, sind zum Beispiel Kleidungssteile oder Frauen die Kopftuch tragen. Häufig werden sie in Deutschland als die Verkörperung dafür wahrgenommen sich nicht „integrieren“ zu wollen. Allein auf Basis dieses äußerlichen Merkmals wird den Frauen die Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft versagt und eine öffentliche Form des Rassismus in der Gesellschaft zeigt sich dadurch (Caglar 1994, 43). Dieses Phänomen gewinnt auch dann an Bedeutung wenn MigrantInnen sich

ihre Umgebung und die materielle Welt an ihren neuen Wohnorten „aneignen“. Dies stößt vor allem bei den Anhängern des Assimilationsgedankens auf Widerstand. Die gesellschaftliche Pluralität wird eher als störend, denn als bereichernd empfunden und bis eine Natürlichkeit dieser Heterogenität entsteht, und die Zugehörigkeit der MigrantInnen nicht mehr in Frage gestellt wird, vergeht oft sehr viel Zeit (ebd. 52). Dabei ist Zugehörigkeit nicht eindimensional. Ein Individuum kann sich ganz unterschiedlichen Gemeinschaften zugehörig fühlen und dies kann sich im Laufe eines Lebens auch fundamental verändern. Die Figur des Hasan etwa lebt dieses „multiple belonging“. Er kennt die sozialen Codes sowohl in Istanbul als auch in Berlin, er beherrscht beide Sprachen und fühlt sich in beiden Städten zuhause. Trotz allem wird ihm die bedingungslose Zugehörigkeit von den dortigen Mehrheitsgesellschaften versagt:

"Woher komme Se?!" Sie verschränkte ihre Arme.

"Aus Berlin!"

"Ick meen, woher stammen Se...?!"

"Aus Kreuzberg."

Die Antwort reichte ihr nicht aus. Sie bohrte weiter.

"Was sind Se für een Landsmann?"

"Berliner!" sagte ick stolz. Doch das kam bei ihr nicht an.

"Sie sind Araber, waa...?! Türke, stimmt´s...?!" Bingo! Ich habe ihn erwischt, verriet ihr befriedigter Blick. Türke sind Sie, auch wenn Sie hier geboren sind oder deutschen Paß haben, strömte es aus ihr heraus. (Kara 2003, 189).

"Woher kommst du?" In Istanbul verfolgte mich diese Frage auf Schritt und Tritt. (ebd. 17).

Die erste Szene macht deutlich wie Hasan aufgrund seines Aussehens die Zugehörigkeit verweigert wird und er mit tatsächlicher Benachteiligung wegen der Fremdenfeindlichkeit der potenziellen Vermieterin konfrontiert wird. Doch Hasans interkultureller Lebenslauf bereitet ihm nicht nur in Deutschland Probleme. Es wird zwar in „Selam Berlin“ nicht deutlich, dass er auch in Istanbul mit Benachteiligungen leben muss, weil er in Deutschland aufgewachsen ist, doch er wird in der Türkei als „Almanci“ bezeichnet, was auch dort eine gewisse Ausgeschlossenheit impliziert.

„Meine Eltern konnten damals noch nicht ahnen, daß uns Jahre später die Leute Kanacken hier und Almancis dort nennen würden. Kanacke her, Almanci hin. Egal, ich war, wie ich war. Ich war ein Kreuzberger, (...)“ (Kara 2003, 5).

Es impliziert des Weiteren die Kollektivierung der Gruppe der „Almancis“ als „Gastarbeiter“ mit ländlicher Herkunft und geringer Bildung, so ähnlich wie das auch mit der Bezeichnung „Kanacke“ gemeint ist. Dieser Schimpfklatz zementiert stigmatisierende Vorstellungen über eine Gruppe von Menschen und zementiert deren niedrigere soziale Position in der Gesellschaft (Cil 2005, 63). Die Heterogenität der Auswanderer nach Deutschland und deren unterschiedliche Gründe dafür, werden nicht wahrgenommen (Caglar 1994, 98). In der Öffentlichkeit wird „der Migrant“ häufig als sehr eindimensional wahrgenommen, wie auch die Aussage der drei D-Mädchen in „Selam Berlin“ zeigt:

„Türken haben so ... so große Familien und ... essen viel Fleisch. Du mußt wissen, wir sind Nichtraucher und Vegetarier...“ (Kara 2003, 202).

Der tatsächliche Facettenreichtum der Person mit einer ganz eigenen individuellen Biografie und dem Lavieren zwischen unterschiedlichen sozialen Welten, wird nicht anerkannt (Pfaff-Czarnecka, 2012, 49). Zaptciogly (1993, 513f.), bezeichnet *„jede freiheitliche Gesellschaft in dem Sinne als multikulturell, daß (sic!) ihre Individuen je nach sozialem Stand, Bildung und Erfahrung völlig verschiedene Arten des Lebens haben. Ist es denn nicht eine der unverzichtbaren Vorzüge der freiheitlichen Demokratie, daß (sic!) jeder in Akzeptanz der allgemeinen gesellschaftlichen Regeln des Zusammenlebens „selig werden kann nach seiner Fassung“? (...) Die Türken bilden sowohl in der Türkei als auch in Deutschland so wenig eine homogene Gesellschaft wie die Deutschen, Franzosen oder Engländer.“*

Die Frage woher man komme verfolgt wohl jeden, der eine andere Abstammung hat oder sein Heimatland verlässt, um woanders zu leben. Die latente Botschaft „du gehörst nicht dazu“, die dabei mitschwingt offenbart wie sehr zwischen Insidern und Outsidern unterschieden wird, auch wenn die Frage zunächst nicht feindselig gedacht ist, so enthüllt sie den hegemonialen Diskurs der sich um den Begriff der Zugehörigkeit gebildet hat. Auch Hasan reflektiert darüber was diese vielleicht als banal wahrgenommene Frage impliziert.

„Denn eins war klar: Sie kam nicht aus Hintertupfingen. Ich tippte auf eine Mischmasch aus deutsch und ... Egal, ich wußte nur zu gut, wie nervig diese Frage sein konnte.“ (Kara 2003, 58).

Gerade mit dieser Frage wird deutlich, was die verfremdende Neusicht zu leisten vermag. Erst durch die Augen von Hasan fällt auf dass diese Frage bei Weitem nicht so harmlos daherkommt wie es zunächst scheint und wie verletzend diese für den Gefragten/die Gefragte sein kann. Im Unterton schwingt nämlich eine ganz andere Frage mit: Wann gehst du zurück? Und diese Frage bedeutet versagt dem/der Gefragten die Zugehörigkeit zum Heimatland (Ates 2007, 260f.).

5.1.2. Identität

„Es geht vielmehr um das sensible und allgegenwärtige Thema I-den-ti-tät. Vier Silben, die jedes Kind einer kulturellen Minderheit mit dem ersten Atemzug verinnerlich (sic!). Wer sind meine Ahnen? Wer bin ich? Und zu welchen Teilen? Dabei spielt der Name auf dem Klingelschild eine größere Rolle, als Außenstehende vermuten.“ (Sabiers 2019,).

Die Begriffe der Identität und Zugehörigkeit sind in den Wissenschaften sowie auch in öffentlichen Debatten um Migration nicht wegzudenken. Gerade in der globalisierten Welt der scheinbar grenzenlosen Mobilität und des ständigen Wandels verstärkt sich offenbar bei vielen Menschen das Bedürfnis nach „Selbstvergewisserung und Selbstverortung“ (Pfaff-Czarnecka 2012: 15). Häufig dienen Nationalitäten und Pässe dazu die Identität einer Person festzumachen (Mani 2002: 119). Auch Leyla ist in den Romane auf der Suche nach ihrer Identität:

„Cora und Irak, das war der Hammer! Bestimmt war sie auf der Suche nach Wer bin ich? Was bin ich? Und wo sind meine Wurzeln? Leyla reicht mir schon aus. Sie und Redford waren Experten auf diesem Gebiet.“ (Kara 2003, 266).

Wie die Journalistin Linda Sabiers beschreibt, dass das Thema der Identität für sie allgegenwärtig ist, so spiegelt sich das auch in „Selam Berlin“ wider. Leyla beschäftigt sich mit der ihr von ihrer Mutter vorenthaltenen türkischen Identität und sucht ihre anatolische Wurzeln.

„Seitdem Leyla von zu Hause ausgezogen war, schimpfte sie auf ihre Mutter. „Sie hat einen Teil von mir einfach ausgelassen, sie hat ihn ignoriert. Und mein Vater hat gar nichts dagegen getan.“ (Kara 2003, 103).

Obwohl sie in Deutschland aufgewachsen ist und dort sozialisiert wurde, nimmt sie sich als „fremd“ oder „anders“ wahr, da ihr das durch ihr Aussehen und ihren Namen von der Gesellschaft gespiegelt wird. Ihre ständige Suche nach der „wahren Identität“ verdeutlicht allerdings auch, dass sie diese niemals finden wird, da es sich nicht um ein statisches unveränderbares Konzept handelt. Die Festlegung auf eine widerspruchslöse Identität ohne Brüche ist demzufolge ein erfolgloses Unterfangen. Trotzdem wird eine Einordnung gefordert. Ist dies nicht ohne Widersprüche möglich, oder lässt sich jemand nicht eindeutig einer Nationalität, Ethnizität oder Kultur zuordnen, verursacht das häufig Unsicherheiten, da eine Kategorisierung nicht in dem gewohnten dichotomischen Denken funktioniert.

„Der Fremde ist zu einem festen Bestandteil der Figuration zwischen Deutschen und Türken, (...), geworden. Es ist der interdependente Charakter zwischen den Positionsparteien der zur Entstehung des Fremden führt.“ (Cil 2005, 66).

Der Fremde steht also für die Ambivalenz, die eigentlich keine Berechtigung hat. Daraus folgert die realitätsferne Forderung sich zu einer Identität zu bekennen und Integration, die meist eigentlich Assimilation bedeutet, wird zum zentralen Schlagwort. Hier zeigt sich das mit dem Identitätskonzept verknüpfte Dilemma: einerseits wird gefordert, dass sich „der gute Migrant“ assimiliert und seine Identität aufgibt, dabei allerdings, die oft anachronistischen von der Mehrheitsgesellschaft als bewahrenswert angesehene kulturelle Eigenschaften beizubehalten, andererseits gilt Identität als fester unveränderbarer Teil der Persönlichkeit eines Menschen, obwohl die sogenannte Identität wohl kaum im Laufe eines Lebens gleichbleibend ist. Das verdeutlicht die Fluidität und Ambivalenz des Begriffs und wie dieser je nach Argumentation umgedeutet und instrumentalisiert werden kann.

(...) und Onkel Breschnew hatte ein neues Hobby: Ud spielen und Koran lesen. Nach der Arbeit ging er zum Korankurs in die Mevlana-Moschee am Kottbusser Tor. Dort traf er einige von den schnurrbärtigen Linken aus dem früheren sozialistischen Verein. (Kara 2003, 29).

Obiges Zitat aus „Selam Berlin“ führen besonders deutlich vor Augen, dass Identität kein statisches Konzept sein kann: Als junger Mann war Onkel Breschnew glühender Sozialist und musste deswegen sogar aus der Türkei nach Deutschland ins Exil gehen, wie auch viele andere, unter anderem auch Hasans Vater. Die marxistische Ideologie war ein fester Bestandteil seiner Identität. Nun geht Onkel Breschnew jedoch in die Moschee und zum Korankurs – zu seiner Identität es gehört jetzt, Religion aktiv zu leben. Zudem mag das Leben im Exil eine dahingehend eine Rolle spielen, dass die Beschäftigungen, die der Kultur des Herkunftslandes zugeschrieben werden, dazu beitragen die eigene kulturelle Identität, die auch in den Diskursen der Diaspora immer wieder heraufbeschworen wird, nicht zu verlieren bzw. sogar verstärkt gelebt wird. Darauf lässt auch das folgende Zitat schließen:

In der deutschen Schule Istanbul waren die Deutschen deutscher als die Deutschen hier in Berlin. Dort hielten die Deutschen fester zusammen und pflegten und hegten in ihren Clubs und Vereinen deutsche Lieder, deutsche Traditionen. Dafür hielten die Türken hier so bitterernst fest an ihrem Türkischsein, daß es einem zuviel wurde. (Kara 2003, 29).

Die nationale Identität wird in der Fremde erhöht und ganz bewusst zelebriert, und als Ankerpunkt zur „Heimat“ gesehen. Dass sich diese Identität zwar auch wandelt und sich irgendwann auch von der Herkunftsgesellschaft unterscheidet, wird allzu oft außer Acht gelassen. Häufig wirkt die kulturelle Besinnung einer Diaspora-Gemeinschaft konservativer und homogener als die Gesellschaft im sogenannten Heimatland. Es formt sich ein Diskurs um die nationale Identität, wo – überspitzt gesagt – Klischees zur Realität werden:

Sie haben jetzt graue Haare, tragen Käppis und gehen zum Freitagsgebet in die Mevlana-Moschee am Kottbuser Tor. Sie beten nur noch (Kara 2003, 42).

Auch wenn es so wirken mag, als würde in Diaspora-Gemeinschaften die Kultur des Herkunftslandes so gelebt wie dort, kann davon keine Rede sein. Die Beeinflussung der Kultur des jetzigen Wohnortes darf nicht unterschätzt werden, da der Alltag dort stattfindet. So entsteht eine eigene kulturelle Identität der Migranten, die trotz gewisser kollektiver Merkmale, jedoch auch in ihrer Pluralität betrachtet werden muss (Karakus (2006, 21).

"Ach Hansi" - so nannte sie mich immer, wenn sie mich zu deutsch fand, und ich hatte bis heute nicht herausgefunden, wann was für sie zu deutsch oder zu türkisch war -, (Kara 2003, 108).

Was ist deutsch? Was ist türkisch? Diese Frage wird wohl jeder anders beantworten. Auch wenn es vielleicht gängige Klischees und Vorurteile gibt, die über Nationalitäten immer wieder reproduziert werden, so wird sich dennoch nicht klären lassen was für wen deutsch oder türkisch bedeutet. Hasan selbst weiß nicht worauf Leyla genau anspielt. Seine Identität ist nicht auf eine Nationalität festgelegt. Es stellt sich die Frage was er an sich selbst als deutsch oder türkisch erachtet und das muss sich nicht mit Leylas Wahrnehmung oder der anderer decken. Hasan handelt seine Identität immer wieder aufs Neue aus und bestimmt beeinflusst durch den hegemonialen Diskurs bestimmte Eigenschaften vielleicht auch als deutsch oder türkisch, doch das ändert nichts an der Tatsache, dass er ein Individuum ist und sich nicht in diese Kategorien zwängen lassen möchte, sondern die Person Hasan mit ganz individuellen Eigenschaften unabhängig von seiner Herkunft oder seiner Sozialisation ist, die sich im Laufe eines Lebens verändern kann und wird. Die eindimensionale Zuschreibung auf eine Identität, die geprägt von Nationalität ist, greift zu kurz, und wird der Komplexität und Individualität einer Person nicht gerecht.

Die nationalen und kulturellen Einteilungen und Entgegensetzungen berühren sich mit sozialen und vielen anderen. Sie überlappen und verzahnen sich, produzieren Komplexität und Unübersichtlichkeit, und diese kann wiederum ebenso die Probleme vermehren wie Auswege und Existenzmöglichkeiten bieten. (Bauer 2002, 25).

Wichtig hier, ist noch einmal die Unterscheidung zwischen den Konzepten der Zugehörigkeit und der Identität (Pfaff-Czarnecka 2012: 10). Durch die Identität wird die Dichotomisierung der sozialen Welt reifiziert – es gibt die, die dazugehören und die, die es nicht tun - sie gilt als statisch und nicht wirklich veränderbar, Zugehörigkeit hingegen wird als veränderbar, dynamisch und situativ wahrgenommen. Dabei spielen performative symbolische Praktiken, wie etwa Rituale eine entscheidende Rolle, was wiederum vor allem in der Bestätigung der nationalen Identität zum Tragen kommt. Kollektive Rituale und Symbole stiften bzw. konstruieren erst diesen Gemeinschaftssinn.

Zu den meisten Nationalismen gehörte und gehört bis heute die Aufbauschung, die Verabsolutierung irgendwelcher Besonderheiten oder Tugenden oder schätzenswerter Güter. Jedes Contra dagegen ist, wenn man es stark machen will, in Gefahr, ebenso aufgebauscht oder schrill zu werden. (Bauer 2002, 21).

Literatur, Sprache und Kultur werden als nationalitätsstiftende Ideologie verstanden, die die Homogenität verstärken und bestätigen soll (Lutter 2008, 20). Man beruft sich auf eine gemeinschaftliche Historie, gemeinsame Tugenden und Werte, die diese Gemeinschaft rechtfertigen. Es bildet sich eine kollektive Identität aus, die häufig mit nationaler Identität gleichzusetzen ist und innerhalb der Grenzen eines Nationalstaates durch die jeweilige Politik, Medien oder auch die Schulbildung vermittelt wird. Dadurch ergibt sich ein spezielles Wissen, das jene, die dieses Wissen nicht haben ausschließt. Dabei handelt es sich nicht nur um Sprachkenntnisse, was das offensichtlichste Nichtwissen darstellt, sondern auch um soziale Codes. Diejenigen, die dieses Wissen nicht beherrschen, können leicht ausgeschlossen werden. Doch nicht nur Wissen ist dafür konstituierend, sondern oft auch die Herkunft oder bestimmte äußerliche Merkmale. Der diskursive Aushandlungsprozess der eigenen Identität ist von dem übergeordneten hegemonialen Diskurs geprägt, der Identität mit Herkunft verquickt und naturalisiert die Identität dadurch, was wiederum den statischen Charakter bestätigt. Ohne Identität, die auch diskursiv ausgehandelt wird, existieren wir quasi nicht. Doch Identität wird nicht nur auf das persönliche und das Individuum-Sein herunter gebrochen, sondern auch darüber bestimmt welcher Gruppe bzw. Gemeinschaft wir uns zugehörig fühlen und zu der wir von anderen als zugehörig betrachtet werden. Doch auch diese Zugehörigkeit ist nicht a priori vorhanden, sondern es handelt sich ebenso um einen diskursiven performativen Prozess, der die Zugehörigkeit und Identität etwa über Rituale ständig neu bestätigt. Problematisch wird es dann, wenn sich Identitäten nicht klar einordnen oder kategorisieren lassen. Dass auch das Konzept der Identität weder statisch noch unveränderbar ist muss hier nicht extra noch erwähnt werden, trotzdem wird es häufig noch so wahrgenommen und Personen die bi-kulturell aufwachsen wird oft ein sogenannter Identitätskonflikt unterstellt, gerade wenn sich die jeweiligen Nationalkulturen vermeintlich diametral gegenüberstehen. *„(...) in the holistic view of culture, heterogeneity is seen as a manifestation of crisis of identity within the group in question. In studies of migrants´*

culture, we see these assumptions being crystallized most clearly under the themes of identity crisis, loss of identity, the state of being between two cultures, the fragmentation of identity, degenerate culture.” (Caglar 1994, 20).

5.1.3. Autochthonie

„Die Neuberliner jauchzten über die neue Freiheit, wollten der Enge deutscher Provinz entfliehen, um im neuen Berlin Pionier zu spielen, und ich wollte nicht mehr diesen Provinzheini-Pionieren in meiner Geburtsstadt begegnen.“ (Kara 2008, 12).

Wer darf wann und wo leben und ab wann kann man ein Territorium, einen Wohnort als den eigenen ansehen und ab wann tun das die anderen? Die Frage der Autochthonie ist genau wie so viele andere abstrakte Begriffe nicht endgültig zu beantworten, und wird von jedem Einzelnen unterschiedlich definiert werden. Hasan sieht seine Geburtsstadt Berlin als seine sozusagen „ursprüngliches Territorium“, wo er sich zuhause fühlt, sich auskennt, seine Familie hat. Wiederum andere negieren das, weil Hasan allein aufgrund seines Aussehens Berlin bzw. Deutschland nicht als seinen ursprünglichen Wohnort betrachten darf. Bei diesem Phänomen handelt es sich um „Regimes der Zugehörigkeit“ (Pfaff-Czarnecka 2012, 83). Das bedeutet, dass nicht das Individuum eigenmächtig entscheiden darf, welcher Wohnort als Heimat dienen soll, sondern eine „*homogene kollektive Identität darüber entscheidet, wer in einem Territorium leben darf (...)*“ (ebd.). Häufig wird sich dabei darauf bezogen wer zuerst da war. Daraus leitet sich ein Recht der Erstgekommenen auf ein bestimmtes Territorium ab (ebd. nach Lentz 2006, 82). Dies wird auch aus Hasans obigen Statements deutlich, indem er sich auf seine „Geburtsstadt bezieht, die von „Neuberlinern aus der Provinz“ überschwemmt werden.

„Mein Junge, das hier ist Palmers Green. Hierher sind viele meiner alten Kunden gezogen, und ich ziehe auch hierher. Weißt du, ich lasse mir von diesen neuangekommenen Asylanten, Kurden, Albanern nicht mein Geschäft kaputtmachen.“ (Kara 2008, 281f.).

Auch Ali, der selbst einmal neu in London war, sich dieses Territorium, diesen Wohnort aber gewissermaßen kulturell angeeignet hat, fällt ein eher hartes Urteil über die Neuankömmlinge, die ihm angeblich sein „Geschäft kaputtmachen“ würden. Ali ist etabliert, er ist angekommen, wirtschaftlich unabhängig und hat ein funktionierendes

soziales Umfeld. Er scheint sich durch die neuen MigrantInnen bedroht zu fühlen, auch wenn er selbst einmal in derselben Situation war. Dabei stellt sich die Frage ab wann man ein Recht hat an einem Ort zu leben bzw. wie man sich dieses Recht verdienen kann. Auch hier wird jeder eine ganz unterschiedliche Antwort parat haben. Daraus ergibt sich wiederum die nächste Frage: Ist es nicht obsolet darüber zu entscheiden, wo andere leben möchten? Wenn es um territoriale Berechtigungen und Forderungen nach Gebietsansprüchen geht, wird sich oft auf eine spirituelle Legitimation berufen. Ebenso kann die emotionale Verbundenheit, die eine Gruppe von Menschen mit einem bestimmten Territorium hat, als Argumentationsgrundlage herangezogen werden. Damit soll dann die Autorität und der Besitzanspruch begründet werden. Des Weiteren – mitunter vielleicht auch das eingängigste Argument – spielt es eine Rolle, wie lange eine soziale Gruppe schon an einem Ort lebt (Pfaff-Czarnecka 2012, 69).

Ein weiteres entscheidendes Instrument, um darüber urteilen zu können, wer wo wohnen darf und auch wirklich dorthin gehört ist der Begriff der Authentizität. Dass dieser Begriff ein Konstrukt und ebenfalls mannigfaltig interpretiert werden kann, muss nicht extra noch ausgeführt werden. Trotzdem ist er in aller Munde und sein statischer Charakter wird nicht etwa hinterfragt, sondern ist durchweg positiv konnotiert und wird mit moralischer Überlegenheit in Verbindung gebracht. Im Jahr 2007 wurde Authentizität sogar vom Time Magazine zu einer der zehn wichtigsten Ideen gekürt (Zukin 2010, 3). Gerade Städte sollen ihre Authentizität behalten, was im Zuge von Gentrifizierung und Migration von vielen als bedroht angesehen wird. Es ist allerdings ein Irrtum – oder man mag es auch Kulturpessimismus nennen - zu glauben, dass Veränderung lediglich negative Auswirkungen hat und vermieden werden könnte. Ein Ort gilt als authentisch, wenn es gelingt die Ursprünglichkeit erlebbar, spürbar zu machen (ebd). Doch welchen Ursprung wählt man dabei als Referenzpunkt? Welche gesellschaftliche Gruppe ist die tatsächlich autochthone? Welche Traditionen, Werte, Normen und Rituale sind dafür ausschlaggebend und sollen weitergeführt werden? Hier wird der Konstruktionscharakter des Begriffes Authentizität besonders deutlich: Im Grunde genommen zählt, wem oder welcher Gruppe es gelingt seine bzw. ihre Definition von Authentizität geltend zu machen und über lange Sicht hin zu etablieren. Die moralische Überlegenheit, die den Term Authentizität noch immer umschwebt und zwischen der Renaissance und der Aufklärung an Bedeutung gewann, als Inbegriff des

ehrlichen Charakters eines Individuums, lässt kaum Gegenargumente zu (ebd., 21). So betrachten sich die „Drei-D-Frauen“ aufgrund ihres Lebensstils als authentische Bewohnerinnen Berlins und ihres Viertels, was sie so auch nach außen tragen und für Hasan schwer erträglich ist:

„Ich war der einzige Berliner am Tisch. (...)

Und dieses Ossi-Wessi-Palaver klang so auf Icke-Micke-Berlin-Getue, daß ich gleich wieder den Paderborner Biermieß an ihnen roch. Ich meine, die Mädels waren neu hier, und da taten sie so, als würden sie jede Berliner Eckkneipe, Schreberkolonie und Brötchenbäcker kennen. Ich nahm es ihnen nicht ab, behielt es aber für mich und nickte aufmerksam. (Kara 2003, 199f.).

Hasan, der als einziger in Berlin geboren wurde, und für den die Stadt schon immer sein Zuhause war – auch als die Mauer noch stand - gibt sich zwar ruhig, um das Zimmer zu bekommen, aber er wird im Laufe des Gesprächs deutlich für ihn, dass sich die neu Zugezogenen als zugehöriger betrachten, als sie das bei ihm tun. Vor Hasan hingegen können sie ihre Provinzialität nicht verschleiern, wie er es mit dem polemischen Ausdruck „Paderborner Biersuff“ und Ortsnamen, die mit den als sehr deutsch konnotierten Begriffen „-burg“, „-berg“ und „-wald“ enden. So werden hier zum einen eine romantische Idylle und zum anderen eine öde und tristlose Provinzialität heraufbeschworen.

Nun, die drei Mädels waren nett. Sie kamen aus Blauburg, Bamberg und Grünwald. Ihr Hintergrund waren deutsche Burgen, Berge und Wälder.

(...)

Die Mädels waren hip. Jedenfalls versuchten sie es zu sein. Aber ich roch gleich den Paderborner Biersuff an ihnen. (Kara 2003, 198f.).

Die Mädchen möchten offen und multikulturell sein, um in der Berliner Szene dazu zu passen. Sie versuchen sich ihre Herkunft nicht anmerken zu lassen. Doch allein anhand ihrer Aussagen wird klar, wie sie tatsächlich denken. Sie konfrontieren Hasan mit sämtlichen Vorurteilen über Türken, worauf in einem nachfolgenden Kapitel noch näher eingegangen werden soll und strukturieren ihr Leben in der WG genauso, wie sie es von zuhause kennen. Unsicherheiten und Ambivalenzen sollen vermieden werden und durch genaue Planung des Lebens gar nicht erst aufkommen. Dies macht es für die Mädchen nahezu unmöglich einen Perspektivwechsel einzunehmen.

„Das geordnete Elternhaus mit Gartenzwerge klebte fest an ihnen. Die Mädels planten ihre Abende, Wochenenden und sogar ihre Periode. Es war faszinierend zu sehen, was man in seinem Leben so ordnen und planen konnte. Ich hatte es vorher noch nie so gesehen.“ (Kara 2003, 204).

5.2. VERLORENE SEHNSUCHTSORTE

5.2.1. Diaspora

Das Phänomen der Diaspora kann zum Teil als Erweiterung des Nationalstaates gesehen werden, d. h. es wird von einer Kongruenz zwischen Territorium, Kultur und Identität ausgegangen (Adelson 2005, 10). Auch die entstehenden Mediascapes durch Diaspora-Bewegungen tragen dazu bei, dass sich *„diasporic public spheres“* bilden und der Nationalstaat noch immer Einflussnehmer für die Veränderungen des sozialen Lebens der Gemeinschaft außerhalb des Herkunftslandes sein kann (Appadurai 1996, 3). Um diese Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, lassen sich Migranten und Migrantinnen oft dort nieder, wo auch schon andere aus ihrer Nachbarschaft, ihrem Ort, ihrer Stadt oder ihres Landes leben. Es wird versucht Traditionen aus der Heimat aufrechtzuerhalten und zu pflegen und teilweise auch die eigene Kultur gegen die Einflüsse der Kultur der Mehrheitsgesellschaft zu schützen. Auch werden die Bräuche, Werte und Traditionen häufig in einer konservativeren Weise gepflegt, als zuhause, um *„Gemeinsamkeit, Gegenseitigkeit und Anbindung aufrechtzuerhalten.“* (Pfaff-Czarnecka 2012, 101). Dies wird auch in Selam Berlin durch Hasan wiedergegeben:

In der deutschen Schule Istanbul waren die Deutschen deutscher als die Deutschen hier in Berlin.

Dort hielten die Deutschen fester zusammen und pflegten und hegten in ihren Clubs und Vereinen deutsche Lieder, deutsche Traditionen.

Dafür hielten die Türken hier so bitterernst fest an ihrem Türkischsein, daß es einem zuviel wurde. (Kara 2003, 29).

Er stellt fest, dass egal um welche Nation es sich handelt – er spricht von den beiden, in welchen er sozialisiert wurde – sobald die Mitglieder dieser sich in der Fremde befinden, sie umso mehr ihre nationale Identität zelebrieren, was vermutlich bei den meisten, wären sie in ihrer Heimat geblieben, nicht der Fall wäre. Das zeigt, dass

Gemeinschaften auf die Reifizierung ihrer Werte, den performativen Akt von Ritualen und Bräuchen angewiesen sind, um sich ihrer vermeintlich naturgegebenen Gemeinsamkeiten, ihrer gemeinsamen nationalen Identität zu versichern und diese zu erhalten. Könnte man sich seiner Identität, die durch Herkunft bestimmt ist so sicher sein, wären die Pflege der Traditionen und Rituale doch eigentlich überflüssig. Allerdings ist die historisch gewachsene Bedeutung dieser Konzepte derart entscheidend im öffentlichen Diskurs, dass man sich ihnen kaum entziehen kann. Ohne Identität, ohne Bindung zu einer „Heimat“, sogar einem Nationalstaat kann man nicht existieren, weil diese Konstrukte für den Rest der Welt von so immenser Wichtigkeit sind. Hasan stellt diese Bindung, vielleicht auch wegen seiner eigenen Biographie in Frage:

Eigentlich war doch alles so leicht, dachte ich. Denn ich wollte mich nicht festlegen, nicht anbinden, nicht seßhaft sein. Der Nomade in mir trieb mich zu neuen Orten, Plätzen, Städten und Straßen. Ich wollte weiter nach Westen, nach London, New York, San Francisco oder nach Osten? Nach Tokio, Teheran, Taschkent. Flughäfen, Bahnhöfe, Hotelzimmer. Nicht hier, nicht da, einfach fort sein. Ja, das wollte ich, hey, ho, let's go! (Kara 2003, 382).

Für ihn scheint alles möglich zu sein. Er will sich den traditionellen Vorstellungen wo er dazu bzw. hingehört nicht beugen. Er möchte Weltbürger sein und sein Zuhause, seine Heimat überall finden können auch wenn es „nur“ ein Ort des Transits ist. Hasan hat sein Ideal vom nicht mehr Pendler sein zu wollen, das am Beginn des Romans noch thematisiert wurde, *„es war alles transit in unserem Leben. Doch das sollte sich ändern. Ich wollte kein Pendler mehr sein.“* (Kara 2003, 17), über Bord geworfen. Das Leben im „Transit“ seiner Kindheit, ist für ihn erst einmal vorbei und er möchte sich in Berlin niederlassen und ein festes Zuhause haben. Doch am Ende des Romans kommt die Ernüchterung, dass trotz der hegemonialen Vorstellung man müsse ein festes Zuhause, eine Heimat haben, dieses Lebensmodell nicht das richtige für Hasan ist, so wie für viele andere auch nicht. Trotzdem gilt nach wie vor häufig das Ideal nur einen Wohnort zu haben, obwohl die Realität das nicht widerspiegelt. Auch die Annahme der Kongruenz von einem Herkunftsterritorium und einer damit verbundenen Identität scheint bei vielen nach wie vor vorherrschend zu sein (Lutter und Reisenleitner 2008: 124).

5.2.2. Heimat

Der Begriff Heimat beschreibt immer weniger einen bestimmten Ort, denn einen Geisteszustand, in dem sich das Vertraute in der Kopflandschaft und das Gegenwärtige in der Welt draußen treffen könnten (Şenocak 2006, 168).

In einer Welt wo Mobilität nur eine geringe Rolle spielt und die meisten Menschen an dem Ort bleiben, wo sie geboren wurden, macht die Verbindung von Heimat und deren Ortsgebundenheit Sinn, doch in einer Welt in der sich Millionen von Menschen wegen unterschiedlicher Gründe entscheiden zu migrieren, muss auch die Konzeption von Heimat erweitert werden. Obiges Zitat von Senocak nimmt den Gedanken von Appadurais Scapes auf und bezieht sich auf vorgestellte Landschaften, deren Bezug zwar in diesem Fall ein realer Ort sein mag, wo der performative Akt der Vorstellung und Erzählung aber konstitutiv für die Schaffung einer solchen Heimat ist.

Heimat als Ideoscape mit politischen, machtaspiratorischen Implikationen kann auch leicht missbraucht werden. Häufig ist gerade der Begriff der Heimat stark symbolisch aufgeladen und mit einer Sehnsucht des Unwiederbringlichen und Vergangenen oder dem Idealen, Unerreichbaren, verbunden. Menschen, die nicht mehr in ihrem Herkunftsort leben, legen oft eine Sehnsucht nach ihrer verlorenen Heimat an den Tag und neigen zum Teil dazu die Heimat zu idealisieren bzw. gewisse Aspekte davon.

Das Thema Rückkehr fiel damit weg, und dafür trat dann die Sehnsucht bei Baba ein. Die Sehnsucht nach früher, nach Istanbul, nach Meer, Wellen, warmen Winden, Fischen, Magnolienbäumen, nach Tavernas, Freunden, Meze, Raki, nach Mutter, Familie, Erde, Heimat und nach Wurzeln... Diese Sehnsucht wuchs und wuchs und wurde größer und größer als der Funkturm in Westberlin, der Fernsehturm in Ostberlin - als alle beide zusammen. Es wurde unerträglich.
(Kara 2003, 68).

Auch bei Said zeigt sich dieses Phänomen: für ihn ist es nicht möglich in die Türkei zurückzukehren, er hat sich sein Leben in Berlin aufgebaut, nichtsdestotrotz sehnt er sich wie viele andere auch danach irgendwann für immer in die Türkei zurückzukehren und das „kalte, ungastliche“ Deutschland zu verlassen.

Die Motivation zurückzukehren sinkt möglicherweise auch durch die technologischen Entwicklungen, der damit verbundenen Verfügbarkeit von Nachrichten und Informationen aus der Türkei und der in Kreuzberg aufgebauten Infrastruktur, sowie

auch der Bevölkerungsstruktur mit vielen türkischen Migranten die es ermöglicht Waren aus dem Herkunftsland zu bekommen. Dies verringert die tatsächliche räumliche Distanz zwischen den beiden Ländern immens (Caglar 1994, 95). Dies zeigt wie auch die Dimension der Mediascapes eine Heimat unabhängig von dem Ort, an dem man lebt, kreieren können.

Doch womöglich hat Said seine Heimat schon verloren, bevor er sie verlassen hat. Er musste aus politischen Gründen ins Exil, also stellt sich die Frage ob seine Heimat nicht schon vorher die Eigenschaften verloren hat, die sie ausgemacht haben und somit – auch wenn der physische Ort der gleiche geblieben ist – die ideelle Heimat für ihn schon vor der de facto stattfindenden Migration nicht mehr in der Form seiner Vorstellung existiert hat (Pfaff-Czarnecka 2012, 101).

Einen Verlust der Heimat können allerdings auch diejenigen empfinden, die ihren Herkunftsort nicht verlassen haben: Auch Zuwanderung kann bei den Einheimischen ein Gefühl der Heimatlosigkeit auslösen. Sobald fremde Bräuche und Gewohnheiten die Lebenswirklichkeit dieser Menschen verändern und in deren Perspektive vielleicht sogar bedrohen und sich manchmal auch das Bild der Umgebung wandelt in der man lebt, kann dies auch als Verlust des Zuhauses empfunden werden (Pfaff-Czarnecka 2012, 43). So verändert etwa auch der Mauerfall das Stadtbild von Berlin fundamental. Nicht nur, dass die Mauer eingerissen wird und eine Art Wunde der geteilten Stadt sichtbar wird, sondern auch die Menschen aus Ostberlin, die ihre neu gewonnene Freiheit genießen und nach Westberlin kommen, um einzukaufen und die Möglichkeit nutzen endlich an die lang ersehnten Waren aus dem Westen zu gelangen. So resümiert auch Hasan die Stimmung in Berlin nach dem Mauerfall, die keineswegs nur als Freudentaumel beschrieben werden kann, sondern auch das Lamento der Verlierer des Mauerfalls wiedergibt:

Zwischen all dieser Friede-Freude-Eierkuchen-Stimmung kam ein leises, knuffendes Murren auf, das viele in den Chefetagen nicht hörten oder nicht hören wollten, denn es passte nicht ins offizielle Berlinbild der Westdeutschen. Aber ich vernahm es sehr deutlich. Es war ein knurriges Murren, das immer lauter wurde und manchmal in eine seltsame Sehnsucht umschlug. Neben dem gewohnten hektischen, kecken und motzenden Ton Berlins klang dieser neue Ton ruhiger, bedauernder, ja fast traurig.

Oft hörte ich ein "Aaaaachhh" und "Ooooochhh" an Berliner Imbissbuden, in Kneipen, an Küchentischen und in Bahnhöfen sich ausbreiten, und es nahm sogar die alten Männer vom Galata-Cafe in Kreuzberg in seinen Bann. Diese Männer zogen an ihren Zigarettenstummeln und Perlenketten und dachten an früher; ans anatolische Hochgebirge, an Akkordarbeit und Berlinzulage und seufzten tief. Auch die alten Rentner vom Prenzlauer Berg ließen die Köpfe hängen, wenn sie zum nächsten Plus oder Aldi einkaufen gingen, und seufzten vor den Regalen. Am lautesten vernahm ich dieses Murren, diese Sehnsucht am Stammtisch der Arbeitslosen. Hier freute sich niemand über den Fall der Mauer, er machte sie zu den Verlierern der Einheit, zu Einsamen im neuen Berlin, das für sie nicht mehr übersichtlich war. Baba, mein Vater, saß in seinem Reisebüro und war auch von dieser stillen Sehnsucht angesteckt. Sein Blick war auf die vergangenen Jahre gerichtet. Er blieb einfach irgendwo in den achtziger Jahren hängen und kam im Heute nicht voran. (Kara 2008, 12f.).

Heimat ist nicht nur ein Ort an sich, sondern auch von wem dieser Ort bevölkert wird. Ändert sich das, wie im Falle von Berlin zur Zeit der Wiedervereinigung wird deutlich, dass Heimat ein Ideal ist, das für jeden ganz unterschiedlich aussieht und nie erreicht werden kann. Der Begriff Heimat ist mit einer tiefen Sehnsucht verbunden und wird von der Ferne aus idealisiert und vor Ort dann doch nicht gefunden wird.

Redford schwärmte von Istanbul, obwohl er noch nie dort war. Onkel Breschnew und Baba erzählten von einem Istanbul, das es so nicht mehr gab. Ediz fand Boston toll, das er nicht kannte. Ich begann zu verstehen, daß man sich was vormacht. Immer da, wo man nicht war, war es am schönsten. Alle lebten von Illusionen und brannten diese ins Herz ein. (Kara 2003, 170).

Ein solch symbolisch aufgeladener Begriff läuft immer Gefahr für politische Zwecke instrumentalisiert zu werden und dabei als real erreichbares Ziel propagiert zu werden. Der Begriff Heimat per se ist nichts Negatives, sofern dieser nicht für die falschen Zwecke missbraucht wird. Es gibt zahlreiche positive Konnotationen, wie etwa die Familie, die vielleicht dort ist, oder das Elternhaus, Erlebnisse, die dort stattgefunden haben, doch muss sich bewusst gemacht werden, dass das Dinge sind die vergänglich sind, sich verändern und nicht bestehen bleiben können, da sich auch das eigene Leben weiterdreht, was verdeutlicht, dass Heimat nur im Kopf existiert und keine

Ortsgebundenheit hat. Dass Orte der Kindheit, die für einen Menschen große Bedeutung haben bei dem Diskurs um Heimat besonders hervorgehoben werden ist nicht verwunderlich. Dort wo man hineingeboren wird, gehört man ganz natürlich dazu. Die eigene Existenz muss nicht erst legitimiert werden, die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft ist sozusagen a priori vorhanden. Die Menschen, die ebenfalls dort leben teilen mit einem ähnliche Erfahrungen, Erinnerungen und auch Fähigkeiten. Der Zugehörigkeit muss sich nicht immer neu versichert werden (Pfaff-Czarnecka 2012, 39). Doch der Begriff „Heimat“ kann auch dahingehend neu gedacht werden, dass interkulturelle Begegnungen im „Heimatland“ Teil einer solchen Konzeption sind. Ein kritisches Hinterfragen des Terminus könnte eine Neudeutung bedeuten, ohne diesen obsolet werden zu lassen. Dabei müssen rein territoriale Vorstellungen und die damit verbundene Ideologie, dass es eine Gruppe gibt, die zuerst da war und damit Besitzansprüche auf einen Ort hat, überkommen werden und es muss ermöglicht werden, neue imaginative Orte zu schaffen, die sich nicht auf „unsere“ und „ihre“ Heimat beziehen, sondern auf eine gemeinsame „Heimat“ (Adelson 2011, 386).

5.3. DIMENSIONEN DER XENOPHOBIE

5.3.1. Offene Fremdenfeindlichkeit

Xenophobie ist ein Phänomen, das auf vielen Ebenen in der Gesellschaft stattfindet. Dabei gibt es jene offen zu Tage tretende Fremdenfeindlichkeit, die auch öffentlich angeprangert wird und von Rechtspopulisten gebraucht wird. Dieser offenen Art und Weise von Xenophobie kann vehementer und ebenso offener dagegen argumentiert werden und diese somit auch leichter entkräftet werden. So wie in dieser Szene aus „Café Cyprus“ tragen die Anhänger einer rechten Ideologie ihren Fremdenhass offen zur Schau und schrecken häufig auch vor offener Gewalt – sei es verbal oder nonverbal - gegen sogenannte „Ausländer“ nicht zurück.

Aus der Karre dröhnte voll aggressiver Faschometal Sound, vom Hintersitz brüllte ein Glatzkopf "fuckiinn woog", zuerst antwortete mein Mittelfinger, dann mein ganzer Arm. Dann schrien alle "piss off!!!", ich schreckte drei Schritte zurück und blieb noch einige Sekunden wie angegossen stehen. Auf so

eine Faschoattacke war ich überhaupt nicht eingestellt, ich meine, ich war nicht in Berlin Hellersdorf, oder in einer anderen national befreiten Zone, nein, das hier war Harringay. (Kara 2008, 156).

Bei den unterschiedlichen xenophobischen Strömungen kommen auch wieder der Wunsch nach einer klaren Kategorisierung und die Einteilung in Oppositionen zum Tragen. Die Welt wird in Gut oder Böse, Menschen in Wir und die Anderen, in Orient und Okzident eingeteilt. Dieses Schwarz-Weiß-Denken lässt keine Grautöne zu, die es allerdings in der Gesellschaft gibt und schon immer gab. Die konstruierte klare Kategorisierung wird immer irgendwann an ihre Grenzen gelangen und solch ein Konzept der Gesellschaft aufzuoktroymieren kann nicht funktionieren. Doch diese Art zu denken, scheint nach wie vor derart prägend zu sein, dass weiter versucht wird, auch so zu handeln.

5.3.2. Liberale Fremdenfeindlichkeit

Dies führt auch direkt zu einer versteckteren, subtileren Art der Xenophobie: Eine solche, die hier als liberale Xenophobie bezeichnet werden soll, sich vornehmlich strukturell äußert und somit wesentlich schwerer zu identifizieren ist und sich den Anschein bürgerlicher Moral gibt.

"Kosmopolit-Typen, die eine goldenen Kreditkarte und verschiedenen Wohnsitze in London, Madrid und New York und Eheprobleme haben. Das sind dann die hippen, weißen Westler-Kosmopoliten. Und wenn diese Typen in die Politik gehen und was für ihre ausländischen Mitbürger machen, wie zum Beispiel Straßenfeste mit karibischer oder arabischer Küche in Brixton oder Notting Hill, ja, dann feiern sie gleich die Multikulturalität. Aber sobald ein Araber oder Schwarzer bei denen auf der Matte steht oder gar ihr Vorgesetzter wird, ja dann besinnt man sich sofort wieder auf kontrollierte Immigration, pocht auf Anpassung etc. (...)" (Kara 2008, 163).

Diese Art von Xenophobie hat Ha (2005), in ihrem Beitrag anhand einer deutschen Talkshow analysiert in der Feridun Zaimoglu zu Gast war. Die anderen Talkshow-Teilnehmer/innen aus Politik und Medien sind alle der intellektuellen, liberalen Szene Deutschlands zuzuordnen und würden Vorwürfe der Xenophobie vehement von sich

weisen, vor allem da auch einer unter ihnen italienischer Herkunft ist. Die Talkshow-Teilnehmer/innen mokierten sich über die Sprache in Zaimoglus Buch und stellten den ästhetischen und literarischen Anspruch des Werkes in Frage. Hier könnte man zunächst denken, dass Buch habe niemanden in der Runde gefallen oder Zaimoglu wäre womöglich einfach kein guter Schriftsteller. Doch es offenbart sich wie Ha feststellt tief verankertes Denken in dichotomischen Strukturen, die eine Einteilung in Deutschsein und Anderssein, den Begriff von deutscher Hochkultur und „Kanackensprache“ entgegensetzen. Dabei zeigen sich auch deutlich die Machtverhältnisse und die Deutungshoheit im literarischen Diskurs. Auch fällt auf, dass wer sich nicht dem Mainstream der deutschen Mehrheitsgesellschaft anpasst, auch nicht dazugehören kann. Hier hat dann auch die Toleranz der liberalen Talkshow-Gäste ihre Grenze. Doch diese sind sich dessen nicht bewusst (Ha 2005, 187). Ist es die Verlockung der Einfachheit und das Bedürfnis nach Ordnung und Kategorisierung, das auch Intellektuelle und Akademiker, ihre Abneigung gegenüber den Fremden bzw. dem Fremden unter dem Deckmantel einer anderen Argumentation zum Ausdruck bringen lassen? (Karakus 2006, 100). Oder ist es schlicht die Unfähigkeit über den eigenen Tellerrand zu schauen und die Arroganz die westlichen kulturellen Errungenschaften und auch ästhetischen Maßstäbe als universal anzusehen? Die zweite Frage bringt uns wieder zurück zum geistesgeschichtlichen Erbe der Aufklärung und dem damit verbundenen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Universalität. Dabei zeigt sich wie lange sich bestimmte etablierte und in diesem Fall auch glorifizierte Vorstellungen in Gesellschaften halten können und wie langsam sich eine differenzierte Haltung zu diesen Vorstellungen ausbildet. Diese subtile Art der Xenophobie wird auch in „Selam Berlin“ durch die Figur des Regisseurs Wolf herausgearbeitet. Wolf gibt sich als weltoffener, kosmopolitischer Weltbürger, der überall sein Zuhause finden und sich anpassen kann und Menschen jeder Herkunft so akzeptieren kann wie diese sind. Durch seine Äußerungen Hasan gegenüber wird allerdings sehr deutlich, wie borniert, vorurteilsbehaftet und stereotypisierend Wolf denkt. Der Charakter, den Hasan in Wolfs Krimi spielen soll, ist der „Klischeetürke“ schlechthin:

"Er ist einer dieser typischen Kreuzberger Jungs, so ein Macho, der die Ehre der Schwester rettet. Verstehste?"

Ich nickte. Was Wolf wollte, war klar. Einen Spielautomaten-Türken mit Messer und Familiensinn. Ich machte einen auf Nix-verstehen-Türke; Lan-Türke; einen Moruk-Typen. Schließlich hatte Wolf eine Milieustudie gemacht, und er glaubte zu wissen, wie die Türken so drauf waren.“ (Kara 2003, 253).

Wolf denkt, weil er in Kreuzberg gelebt hat und dort mit türkischen Migranten in einem Viertel gelebt hat, ist er zum „kulturellen Experten“ geworden. Er gibt Hasan im Gespräch vor, wie er und seine „Landsleute“ zu sein haben und lässt dabei keine Eigenrepräsentation Hasans zu. Er darf nicht für sich selbst sprechen, sondern Wolf nimmt sich orientalistischer Manier heraus, Wissen über die „Anderen“ zu besitzen und gesteht diesen noch nicht einmal zu, selbst etwas aus ihrer Lebenswirklichkeit dazu beizutragen (Karakus 2006, 51). Doch dabei wird klar, dass er sich nicht im Mindesten für die Menschen selbst und deren Leben interessiert hat und vielleicht sogar die Sprache erlernt hat, sondern sich nur oberflächlich und eventuell auch für die Außenwirkung in den Cafés und Restaurants war, um authentisch behaupten zu können, er kenne sich in diesem Milieu aus.

„Damals trieb sich Wolf in türkischen Restaurants, Cafés herum und spielte Tavla und Billard mit schnurrbärtigen Männern. Wolf wollte Atmosphäre erspüren, sich hineinversetzen, so wie sich einmal Robert de Niro zwanzig Kilogramm Fett für eine Rolle angefressen hatte. Als bei Wolf dreimal eingebrochen wurde, hatte er die Schnauze voll von Kreuzberg und zog zum Savignyplatz ins bürgerliche Charlottenburg.“ (Kara 2003, 237).

Der Vergleich Hasans mit Robert de Niro, der sich einmal die zwanzig Kilo Fett angefressen hatte, beschreibt die mangelnde Authentizität Wolfs, der genau wie ein Schauspieler in eine Rolle geschlüpft ist, die dieser nach dem Dreh wieder ablegt, wobei sich ein Schauspieler wie de Niro vermutlich mehr in eine Rolle hineinlebt als die Figur des Wolf. Wolf möchte anders sein, als die „spießigen deutschen Normalbürger“ und begibt sich deshalb in die Lebenswelt türkischer Migranten, behält dabei aber seine Stereotype und vorgefertigten Meinungen. Multikulti gilt als hip und Wolf möchte als Teil der kreativen Elite Deutschlands auf diesen Zug aufspringen, wie viele andere in Berlin auch. In dieser Verhaltensweise spiegeln sich auch die Ignoranz der deutschen Gesellschaft und die orientalistischen Tendenzen wider. Man möchte sich den Anschein geben das Exotische zu kennen, doch nur in einer sehr oberflächlichen Art und Weise,

d. h. die Küche anderer, fremder Länder, zu probieren, sich die Wohnung im Ethno-Look einrichten und das am besten mit Gegenständen, die im Urlaub in der exotischen Fremde gekauft hat.

„Da haben sie persische Kacheln an ihren Kaminen, legen türkische Teppiche in ihre Wohnzimmer und hängen indische Seide als Gardinen auf. Und lassen keinen Ali oder Ranjit an ihre Tür! Materialien aus diesen Ländern sind ihnen gut genug, die Menschen nicht.“ (Kara 2008, 248).

Doch eine tiefere Auseinandersetzung mit der Geschichte, der aktuellen Politik, den zeitgemäßen kulturellen Ereignissen und dem tatsächlichen Leben der Menschen in den Reiseländern ist für viele nicht interessant. So bemerkt auch Senocak (1994,15):

„Kulturelle Debatten in der Türkei bleiben jedoch in Europa – so auch in Deutschland – weitgehend unbekannt. Man begnügt sich mit den bereits existierenden Bildern über dieses Land, zusätzliche Informationen dienen zumeist nur der Verstärkung dieser Bilder.“

Die Vorurteile, die ohnehin schon vorhanden sind sollen bestätigt werden, Andersheit wird besonders betont, und dabei natürlich auch häufig die Unterentwicklung und der Schmutz im Reiseland, im Gegensatz zum eigenen hochentwickelten und sauberen Deutschland. Dabei spielt Bewertung immer eine Rolle und die Aufwertung des Eigenen und gleichzeitige Abwertung das Fremde bestätigt die eigene Superiorität. Diese Art des Exotismus, wo das Fremde *„nicht mehr bieder eingerahmter Dekor im bürgerlichen Wohnzimmer“* (Hofmann/Patrut 2015, 46), ist, scheint immer noch vorherrschend zu sein. Es ermöglicht die Begegnung mit dem „Anderen“ ohne die „Gefahren“ und Unsicherheiten, die damit einhergehen. Ein kritischer Blick auf die ethnozentrischen Vorstellungen kommt nicht zum Tragen. Dafür reicht die Zeit der Reise meist nicht und die Reisenden müssten sich dafür aus ihrer Komfortzone heraus bewegen und in Dialog treten. Wolf macht das Ganze aus rein egoistischen Gründen: um sich abzuheben, um besonders wirken zu können. Der Dialog ist für ihn nicht relevant; vermutlich würden sich Filme mit ambivalenten, nicht klischeehaften „Ausländern“ auch nicht gut dem deutschen Mehrheitspublikum verkaufen lassen. Es kostet Mühe sich auf eine Hauptfigur einzulassen, die nicht dem eigenen Lebensmodell entspricht. So stellt auch Karakus fest, dass die Figur Kayankaya als „bahnbrechend“ gelten kann, da durch ihn ein türkischer Ich-Erzähler die literarische Bühne betritt und

somit die Identifizierung des Lesers/der Leserin mit dem Protagonisten unweigerlich stattfindet und der diskriminierende Blick auf den Anderen durch das fiktive Miterleben von Szenen aus dem Alltag der Hauptfigur, relativiert werden kann (Karakus 2006, 165).

„Ich habe immer gedacht, daß kreative Leute demokratisch wären, daß sie nicht so verbissen und muffig wie diese spießigen Berliner wären, die sich über jedes falsch parkende Auto aufregen und jedes Kind von der Wiese verjagten. Betreten der Rasenfläche verboten! Aber ihre Köter schissen auf das Gras und pißten die Bäume an. Diese Spießer machten diese Stadt so unausstehlich und so feindlich, so negativ geladen. Ich haßte diese Proll Berliner. Sie sofften und meckerten und waren so feindlich drauf. Ich hatte immer gedacht, daß diese Spießer intolerant und eng wären. Dabei gab es noch eine andere Art von Typen, wie Wolf, die als Demokraten erschienen, aber im Kern Diktatoren waren. Sie saugten einen aus und nahmen alles von einem weg. Wenn sie ihre Ziele erreicht hatten, schmissen sie einen wie eine leere Schale auf den Boden. Ihr Ehrgeiz kannte kein Pardon, sie gingen über Leichen.“ (Kara 2003, 378).

Dieser innere Monolog Hasans nimmt den Gedankengang Has und ihrer Wahrnehmung der liberal eingestellten Politiker/innen und Intellektuellen wieder auf, die an der Oberfläche genauso von rassistischem Gedankengut geprägt sind, was ihnen – und das macht die Tatsache noch gefährlicher – nicht bewusst ist und sie definitiv negieren würden. Bei Wolf kommen noch die ausbeuterischen Tendenzen hinzu, indem er Migranten in seinen Filmen instrumentalisiert, um Geld zu verdienen und dazu beiträgt Stereotype und Vorurteile zu zementieren.

"Nachkriegsdeutschland ist nicht jüdisch, sondern türkisch", stellte der Produzent fest und kippte mit einem Schluck seinen Sekt runter." Da kann man doch eine ganze Menge rausholen?"

"Das ist Kuchen von gestern", wandte Wolf ein und fuchtelte mit der Zigarre. Asche fiel zu Boden. "Die Leute wollen nicht mehr hammelschlachtende Väter und Gemüsebrüder sehen. Die Juden bestimmen jetzt die Richtung. Die Türken sind nicht integrierbar, nee, die sind noch zu anatolisch in den Köpfen. Außerdem ist die Türkenthematik schon ausgelutscht. Da kümmert sich keine Sau mehr drum. Die bleiben auf ihrer Döner- und Clanebene stehen. Ich sag's

dir, diese Juden aus Riga haben Pep, die sind westlich im Kopf." Und Wolf stopfte sich die Havanna erneut in den Mund.“ (Kara 2003, 373).

Die Fatalität des unreflektierten Umgangs mit Klischees offenbart sich im obigen Zitat: Der Produzent wie auch Wolf geben zum Besten, was sie von den türkischen Migrant/Innen in Berlin halten und dass ihnen die Schwierigkeiten und Probleme mit denen Migrant/Innen in Deutschland zu kämpfen haben, egal sind. Produzent und Regisseur gestalten die Medienlandschaft aktiv und bilden nicht, wie sie denken gesellschaftliche Phänomene in einer positivistischen Art ab, sondern tragen dazu bei diese zu reifizieren und festzuschreiben.

„Wolf wollte ein weltoffener Berliner sein. Er hatte aber nicht begriffen, daß es kein weltoffenes Berlin gab. In Berlin gab es Atze, Matze, Piefkes und Schmidkes, sonst nichts! Der Rest waren Ausländer, ausländische Mitbürger, Asylant, Fremder, Gastarbeiter, Zuwanderer, und das hatte Wolf noch nicht kapiert. Kein Wunder! Wolf kam aus der Provinz und wünschte sich die große Welt in Berlin. Aber Pustekuchen!

Er nahm Berlin für sich in Besitz und sah Leute wie Leyla und mich, die hier geboren waren, als Fremde an.“ (Kara 2003, 375f.).

Wolfs Sichtweise auf „Ausländer“ unterscheidet sich in Wirklichkeit nicht von den „Spießern“, von welchen er sich abheben möchte. Auch das funktioniert vielleicht oberflächlich durch sein Gebaren und seine Kleidung. Doch im Inneren hegt er die gleichen Vorbehalte wie viele andere auch, verschleiert diese aber durch seine zur Schau getragene angebliche Weltoffenheit.

5.3.3. „Kulturelle Expertenrolle“

Eine weitere Spielart der Xenophobie kommt in einer sehr harmlosen Gestalt daher und wird vielleicht von unterschiedlichen Menschen auch ganz unterschiedlich wahrgenommen. Gemeint ist hier die sogenannte „kulturelle Expertenrolle“.

"Und warum erwartet es keiner vom Vater? Schließlich ist er doch das Oberhaupt der Familie. Das ist doch so üblich bei euch Türken?"

Was heißt hier "bei euch Türken"? Der ganze Planet wurde von irgendwelchen Vätern und Oberhäuptern und anderen ergrauten Männern regiert. Ich behielt es für mich. Dieser Abend ging in Richtung alles erklären, vor allem sich

erklären und "die Türken erklären". Wie sollte ich Wolf 60 Millionen Türken nahebringen. Ich meine, da war alles dabei. Vom alten Schäfer auf dem Berg Ararat bis hin zum New Yorker Yuppie mit Büro am Bosphorus. Wie sollte ich all diese Türken unter einen Hut bringen.“ (Kara 2003, 244).

Bei dieser Vorstellung, dass Hasan als Repräsentant der „türkischen Kultur“ diese auch erklären und verstehbar machen kann, kommt die Wahrnehmung von ethnisierten Kulturgemeinschaften zu tragen. Auch Hasans Einwand, dass der ganze Planet von Männern regiert würde, hält den LeserInnen den Spiegel vor: Nur allzu oft wird in Deutschland von den patriarchalen Strukturen in der Türkei oder auch bei türkischen MigrantInnen gesprochen. Dass diese in Deutschland und generell im „Westen“ nach wie vor genauso vorherrschend sind, wird dabei gerne übersehen.

„Ist das typisch türkisch? Ist jenes typisch türkisch. Bist du typisch türkisch? Ich weiß nicht, wie türkisch ich für diese Mädels war. Ich hatte weder einen Schnurrbart, noch trug ich ein Messer bei mir. Aber ich trank gerne schwarzen Tee mit Nelke und aß gerne Fladenbrot, Weinblätter und Moussaka. Das war alles typisch für mich.“ (Kara 2003, 204).

Dieses Zitat zeigt, weshalb die Mädchen aus Hasans neuer WG ihm überhaupt das Zimmer gegeben haben. Trotz ihrer Vorurteile und Ängste wie das Leben mit Hasan dem Türken in einer WG sein könnte. Sie möchten anders sein, sich dadurch selbst exotisieren und interessanter machen, indem sie einen Türken mit einer exotischen orientalischen Lebensweise bei sich wohnen lassen. Dabei geht es viel weniger um Hasans Persönlichkeit, sondern eigentlich nur um die Mädchen selbst, die sich so ermöglichen eine Weltoffenheit zur Schau zu stellen, die sie eigentlich nicht haben. Hasan dient für sie als „kultureller Experte“ der ihnen türkisches Leben erklären soll, auch wenn er in Berlin aufgewachsen ist. Die Mädchen möchten das Fremde erklärbar machen, indem es für sie eingeordnet wird. Wie wenig greifbar dabei ist, was eigentlich türkisch ist und dass dieses Adjektiv meist nur mit gängigen Klischees verknüpft wird, fällt ihnen nicht auf.

Sie kamen aus Wessiland und kannten Türken nur vom Sehen. Sie wollten ihre wissenschaftlichen Kenntnisse über Türken auf dem aktuellen Stand halten. Wenn sie zu Besuch in ihren Dörfern waren, dann hatten sie den anderen Wessis

dort etwas voraus. Sie hatten den vollen Durchblick in Sachen Türken und Multikulti. (Kara 2003, 205).

Hasan als Türke ist für Wolf und die Drei D-Frauen der Repräsentant einer ganzen Kultur. Implizit in Wolfs Aussage schwingt dabei mit, dass alle Türken ohnehin gleich seien und es keine soziale Ausdifferenzierung gäbe wie im eigenen Land. Darauf spielt auch Hasan mit dem Satz an wie er Wolf 60 Millionen Türken erklären solle. Es findet eine Reduktion auf vermeintliche kulturelle Eigenarten statt, die prägend für alle Individuen eines Nationalstaates sein sollen. Wolf und die Drei D-Frauen kollektivieren und pauschalisieren Menschen mit ganz unterschiedlichen Biographien und über einen riesigen geographischen Raum hinweg. Weder in der Türkei noch etwa in Deutschland oder anderen Ländern kann von homogenen Gesellschaften die Rede sein, die sich auf einige wenige „kulturell vererbte“ Merkmale reduzieren lassen (Zaptçioğlu 1993, 513f.).

5.3.4. Stereotype

Gängige Klischees werden in Karas Romanen immer wieder durch die verschiedenen ProtagonistInnen geäußert. Egal ob es sich dabei um Türken, Deutsche, Ostdeutsche, Engländer oder Zyprioten handelt. Bemerkenswert hierbei ist allerdings, dass die klischeehaften Vorstellungen und Stereotype eben gerade nicht in eine Richtung gehen, sondern, dass alle gleichermaßen davon betroffen sind. Sämtliche ProtagonistInnen werden entweder einmal in eine bestimmte Schublade gesteckt oder sie kategorisieren selbst bestimmte Gruppen von Menschen, und äußern ihre Vorurteile über sie. Entscheidend dabei ist jedoch, dass durch die Darstellung der ProtagonistInnen und deren individuelle Lebensentwürfe sämtliche Klischees dekonstruiert und die Oberflächlichkeit dieser deutlich gemacht werden.

Das geordnete Elternhaus mit Gartenzwergen klebte fest an ihnen.“ (Kara 2003, 204).

„Diese Bauern, diese Dörfler“ schimpfte Mama. In ihrem Dorf konnten sie noch nicht mal auf einem Esel reiten, und hier machen sie auf Geschäftsmann, pah... (Kara 2003, 119).

„Die Fans erschienen mit roten Gesichtern, Tätowierungen an den Armen, geschorenen Haaren und dicken Stiernacken. Manche trugen ein dünnes T-Shirt, darunter einen Schottenrock, sogar an kalten Abenden.“ (Kara 2008, 16).

„Die kommt wieder, glaube ich, die hatte was Deutsches an sich, auf die kannst du dich verlassen.“ (Kara 2008, 24).

Der/die LeserIn von „Selam Berlin“ oder „Café Cyprus“ – egal welcher Herkunft – erkennt sich vielleicht in einigen stereotypen Vorstellungen wider, erkennt aber auch, dass diese viel zu kurz greifen um der eigenen Persönlichkeit gerecht werden zu können. Real existierende Komplexität und Ambivalenz des Daseins können rein durch klischeehafte Zuschreibungen nicht erfasst werden. Auch die Tatsache, dass ein Individuum unterschiedliche Zugehörigkeiten hat, bestätigt, dass klischeehafte Zuordnungen sich immer nur auf einen Aspekt der Gruppenzugehörigkeit beschränken. Es erweckt ein unangenehmes Gefühl in eine Kategorie gepresst zu werden, die meist nicht besonders positiv konnotiert – wenn dann eventuell noch scherzhaft ironisch, häufig jedoch trotzdem mit Abwertung verbunden, um aus ethnozentrischen Vorstellungen gespeiste Superiorität zu reifizieren – ist, und dabei vor allem auf nationale/kulturelle Merkmale anspielt. Hofmann (2013, 17), resümiert, dass Bilder und stereotype Eindrücke über z. B. Deutsche *in ihrer Klischeehaftigkeit überzogen wirken, andererseits aber auf bestimmte Aspekte kollektiver Identität und Geschichtserfahrung verweisen (...)*. Abwertende klischeebehaftete Begriffe – wie in der Überschrift des Kapitels: „Asylant! Ausländer! Messerstecher!“ tragen dazu bei die als inferior wahrgenommenen Außenseiter zu stigmatisieren und ihren Platz in der Gesellschaft zu zementieren (Cil 2005, 63). Dies bezieht sich auf die Chancen auf dem Arbeitsmarkt, sogenannte „Gastarbeiter“ können nur bestimmte Berufe ausüben mit wenig Chance auf social upward mobility, aber auch auf das Verwehren von sozialem bzw. kulturellem Kapital im Sinne Bourdieus durch die Mehrheitsgesellschaft (Adelson 2005, 128ff.)

Wie auch Adelson bemerkt, wird die Figur des türkischen Gastarbeiters noch immer als gängige Stereotype in der Literatur heraufbeschworen, auch wenn diese Zeiten längst vorbei sind. Doch dabei kommt wiederum der Mythos von statischen, sich nicht verändernden Kulturen zum Tragen. Die Lebenswirklichkeit der türkischen MigrantInnen und deren Nachkommen in Deutschland kann nicht auf das Bild „des Müllmanns“ und „der Putzfrau“ reduziert werden, doch trotzdem scheint diese

Assoziation allgegenwärtig zu sein (Adelson 2005, 126f.). Die Krux dabei ist, dass dieses zementierte Klischee erheblichen Einfluss auf die reale Welt hat, was auch in „Selam Berlin“ deutlich wird:

„Als Ausländer wirst du höchstens Taxifahrer oder Kellner. Schau dich doch um!“ Ich schwieg. Wo sie recht hatte, hatte sie recht. (Kara 2003, 15).

Leyla gibt Hasan zu verstehen, dass er trotz seiner Bildung und seines Abiturs, der zweisprachigen Erziehung und seiner ganzen Talente, die er in die Waagschale wirft, allein aufgrund der Tatsache, dass er in die Schublade des „Ausländers“ gesteckt wird, gar nicht die Möglichkeit bekommen wird sich beruflich zu entfalten.

"Dort bist du immer Kanacke, ob mit Abi oder ohne, Kanacke bleibst du immer in Berlin." Na und, dann bin ich halt Kanacke! (Kara 2003, 19).

Interessant zu bemerken ist, dass Hasan im Laufe des Romans häufiger deutlich gemacht wird, dass er es in Deutschland aufgrund seiner Herkunft schwer haben wird. Er scheint dies nicht wirklich zu glauben und verlässt sich auf seinen einnehmenden Charakter. Er will nicht akzeptieren, dass ihm durch solch rassistische etablierte Strukturen der Aufstieg verweigert wird. Von einer solchen Nichtakzeptanz struktureller Ungerechtigkeiten rührt womöglich auch, dass sich Widerstand erst sehr spät regt, da die meisten in ihre individuellen Fähigkeiten glauben und sich nicht vorstellen können, dass dies andere nicht erkennen und sie lediglich aufgrund ihrer Herkunft oder ihres Aussehens diskriminieren könnten. Hasan begehrt allerdings auch immer einmal wieder auf, indem er seinen bikulturellen Hintergrund selbstbewusst und im Gegensatz zu dem was die deutsche Mehrheitsgesellschaft davon hält, als Vorteil gegenüber anderen herausstellt:

Wir waren die neue Boheme, die die Szenen Stück für Stück eroberten. Wir schafften neue Bilder, neue Sprachen, neue Gewohnheiten, eine neue Person und stellten das Alte in Frage. Unser Hintergrund, unser kulturelles Gemisch machte uns wacher und empfänglicher für die Betrachtung unserer Umgebung aus verschiedenen Perspektiven (Kara 2008, 317).

Diese Sichtweise ist weit entfernt von Identitätskrisen und einem „nicht verwurzelt sein. Diese Art der Hybridität, die sich aus Hasans ganz individuellem Lebenslauf speist, lässt die zugeschriebene Problembehaftung hinter sich und stellt die Potentiale in den Vordergrund.

So erlebt auch Sevda, die aus gutem Hause stammt und selbst nichts mit „Gastarbeitern“ zu tun haben möchte, da sie diese in der sozialen Positionierung als weit unter sich stehend ansieht, zunächst eine idealisierte Vorstellung vom Westen hatte ihre Desillusionierung in Berlin:

Mama hatte ihren ersten "Kulturschock" im Westberlin der siebziger Jahre bekommen, wo sie als Nachbarin mit einsamen Witwen, ehemaligen Flüchtlings- und Trümmerfrauen, die allein in Hinterhofwohnungen ihr Dasein fristeten, lebte. Wo sie jeden Tag Einschusslöcher vom Krieg in den Häuserfassaden sah. Und es musste wie ein Schlag ins Gesicht gewesen sein, als man sie wegen ihres Aussehens in Kaufhäusern genauer beobachtete, hinter ihrem Rücken flüsterte, ihr die Tür vor der Nase zuknallte und sie bei der Wohnungssuche ablehnte, sie als "Kümmeltürkin" beschimpfte, ja, all das hat Mama dem Westen gegenüber die Augen geöffnet. (Kara 2008, 250).

In Deutschland können die Menschen die sozialen Codes, die die Istanbulerin Sevda von den „Dörflern“ unterscheiden nicht lesen und sie wird in die Gastarbeiter-Kategorie sortiert, ohne eine Chance sich daraus eigenständig zu befreien, da ihr das durch die Mehrheitsgesellschaft verwehrt wird. Sie kann nicht selbst entscheiden wer sie sein möchte und wie sie sich in der Gesellschaft präsentiert. Ihr wird eine bestimmte Rolle aufoktroziert, der sie nicht entfliehen kann und sie als minderwertiger stigmatisiert und ihr sogar gesetzeswidrige Handlungen zutraut, die jeglicher tatsächlicher Grundlage entbehren.

Das Image des ungebildeten Gastarbeiters wird unhinterfragt immer wieder reproduziert, mit der Folge, dass gerade MigrantInnen, die anders aussehen als Deutsche – wie auch immer ein/e typisch/e Deutsche/r aussehen mag – gar keine oder zumindest eine wesentlich geringere Chance auf einen anderen Beruf haben als den, der von der Mehrheitsgesellschaft als adäquat erachtet wird. Dabei spielt es keine Rolle welche Fähigkeiten und welche Ausbildung das jeweilige Individuum tatsächlich hat. So stellt auch Karakus bei der Analyse von Arjounis Kriminalromanen fest, dass der Protagonist, der Privatdetektiv ist und somit für das Gesetz arbeitet in dieser Position häufig nicht anerkannt wird und obwohl er als „Vorzeige-Türke“ bezeichnet werden kann, traut man ihm diesen Beruf der nicht den Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft entspricht, was ein Türke beruflich machen sollte, nicht zu (Karakus 2006, 53).

Das Gastarbeiter Klischee, von dem Hasan denkt, er hätte es mit seinem Umzug nach London hinter sich gelassen, holt ihn allerdings auch dort ein. Auch wenn er in London, wo viele Menschen unterschiedlicher Herkunft leben nicht so auffällt wie in Berlin und ständig gefragt wird wo er herkomme. Auf einer Party seiner Freundin Hannah resümiert eine Freundin von ihr:

"Oohhh - you´re a guestarbeiter?", fragte sie mit hochgezogenen Brauen. Ich schüttelte heftig den Kopf und hoffte, dass sie dieses eindeutige NEIN verstand. Dann lächelte ich und hoffte auf die Wunderwirkung meiner Grübchen. Sie sah mich an, lächelte zurück: "No?", fragte sie überrascht. "Oohhh I know, you´re a Turkish delight!" (Kara 2008, 293).

Es scheint ihr nicht einzuleuchten, weshalb ein Türke, der selbst oder dessen Familie nach Deutschland gekommen war, kein Gastarbeiter sein könnte, obwohl Hasan das vehement verneint hat. Sie geht nicht weiter darauf ein und interessiert sich auch nicht für Hasans Leben, sondern konfrontiert ihn mit einem weiteren Klischee, das über die Landesgrenzen der Türkei weithin bekannt ist: das „Turkish delight“. Sie reduziert Hasan auf sein Aussehen und seine Herkunft, ohne wirklich etwas über ihn als Individuum erfahren zu wollen. Sie hat ihn ja bereits kategorisiert.

Ein weiteres Klischee, das immer wieder im Bezug auf türkische MigrantInnen in Deutschland aufkommt, ist dasjenige der unterdrückten muslimischen Frau und des aggressiven Mannes. Besonders jungen Männern wird das häufig zugeschrieben (Adelson 2005, 128ff.). Deutsche FeministInnen machen es sich zur Aufgabe muslimische Frauen aus ihrer Unterdrückung zu befreien – ob diese das wollen oder nicht, steht dabei gar nicht erst zur Debatte. Migrantinnen werden oft als bemitleidenswert ob ihrer Lage als machtlose und unterdrückte Töchter, Schwestern und Ehefrauen wahrgenommen, die nicht selbstbesimmt handeln dürfen und sich der Familie zu unterwerfen haben. Diese Generalisierungen entstammen genauso einer universalistischen eurozentrischen Ideologie wie eben jene, die weiter oben schon erläutert wurden. Die unterdrückte kopftuchtragende Frau als die dichotomische Opposition zum aggressiven, vielleicht sogar kriminellen Mann (Adelson 2005, 130). Frau Schulze, die im Türkei Urlaub ihren Freund Ali kennengelernt hat, bringt in „Selam Berlin“ genau diese Sichtweise zum Ausdruck.

"Die Leyla is ja ne janz reizende Person. Sie is ja nich so wie die andern Türken... Neee! Überhaupt nich!" stellte Schulze fest.

"Ach ja, wie sind denn die anderen Türken?" fragte ich leise (...).

"Na, die is so modern, so ohne Kopftuch und so... So anders als die andern, na ja, Sie wissen schon, wat ick meene...? Ick hab ja nischt jejen Türkn, dat Se da bloß mich nich mißverstehen... Meen Ali is ooch een Türke, und wat für eener!"
(Kara 2003, 178).

Leyla stellt für sie die Ausnahme aus der anonymen homogenen Masse der kopftuchtragenden Frauen. Sie transportiert durch ihre Feststellung alle türkischen Migrantinnen seien gleich und nur Leyla – und vielleicht noch einige andere wären anders und hätten sich „integriert“, „angepasst“. Celik (2005, 88), spricht dabei davon, dass zwischen der Paradoxie der Homogenitätsvorstellung ethnischer Gemeinschaften und der real gegebenen Heterogenität die *diskursive Strategie der internen Abgrenzung* von den AkteurInnen angewendet wird. Das heißt die wahrgenommene Homogenität kann durch das Zulassen von Ausnahmen gewahrt bleiben. So kann auch das eigene Bild von einer Gruppe bestehen bleiben, ohne dieses reflektieren zu müssen. Auch wenn der Protagonistin keine böse Absicht zu unterstellen ist und ihr Charakter etwas exzentrisch, also mit Verständnis dafür anders zu sein, und auch gutmütig dargestellt wird, so wird doch deutlich, dass ihre Meinung den hegemonialen Diskurs der deutschen Gesellschaft türkischen MigrantInnen widerspiegelt.

Und in den Medien wird das problembehaftete Bild des – überspitzt gesagt – „messerstechenden Orientalen“ verbreitet.

"Aha, jetzt verstehe ich auch, warum diese Jungs in Kreuzberg immer mit einem Messer rumlaufen. Die haben doch alle ein Messer?"

Ich schüttelte den Kopf.

"Aber nein, überhaupt nicht", wendete ich ein und: "Nur einige Kids haben -"

"Aber Hasan...?" unterbrach mich Wolf. "Ich hab doch schließlich in Kreuzberg gelebt..."

"Aber... aber... ich meine, nicht so -"

"Also bitte, ja..." unterbrach mich Wolf nochmals. "Die Jungs, die da rumlaufen, haben ein Messer in der Tasche, im Schuh, in den Haaren. Ich hab da so einiges mitgekriegt - die Tricks und Methoden der harten Jungs." Er wedelte mit dem

Zeigefinger, wie ein Oberlehrer, der böse Buben zu Ordnung und Disziplin ermahnt. Ich dachte kurz an harte Jungs in Kreuzberg - ich kannte keinen. (Kara 2003, 244f.).

Auch in dieser Szene fällt auf, dass Wolf als, in diesem Fall, Repräsentant eines deutschen Diskurses über „Ausländer“ gar nicht daran interessiert ist, was der „Ausländer“ selbst über das Vorurteil, alle türkischen Jungen in Kreuzberg würden mit einem Messer herumlaufen zu sagen hat. Wolf möchte dieses Vorurteil lediglich bestätigt haben und dadurch, dass er in Kreuzberg gelebt hat wird seiner Aussage Authentizität verliehen. Im Gegensatz zu Hasan muss sich Wolf als Angehöriger der Mehrheitsgesellschaft und als Mann eines gewissen Alters und beruflichen Status nicht erst Glaubwürdigkeit erkämpfen, wie das etwa bei Hasan der Fall wäre, sondern Wolf besitzt diese sozusagen a priori und trägt zur Reifizierung und Reproduktion solcher Vorurteile und Klischees bei, auch wenn bei seinem Bildungsgrad und ein erweiterter Horizont zu erwarten sein dürfte. In einer anderen Szene möchte Hasan in einer Kneipe in Berlin ein Bier bestellen, wird aber mit folgender Aussage rüde abgewiesen:

Die Kellnerin kam auf mich zu und blickte mich eisig an. "Taschendiebe sind hier unerwünscht!" sage sie knapp. (Kara 2003, 232).

Auch hier wird sich des Bildes des „kriminellen Ausländers“ bedient. Nicht nur weigert sich die Kellnerin Hasan zu bedienen, sondern auch alle anderen Gäste der Kneipe beäugen ihn feindselig und es ist offensichtlich, dass er aufgrund seines Aussehens dort nicht erwünscht ist. Solch ein Verhalten wird in einer Kneipe womöglich eher noch erwartet und die Feindseligkeit dort tritt offen zu Tage und ist wahrscheinlich für Betroffene zunächst beängstigender als die Feindseligkeit von der Art Wolfs. Doch die liberale, verschleierte Fremdenfeindlichkeit trägt viel eher dazu bei, diskriminierende Strukturen zu erhalten, da diese sich den Anschein gibt, keine Vorurteile zu hegen und unvoreingenommen beurteilen zu können.

Wie die genannten Beispiele zeigen, sind Vorurteile, Klischees und Stereotype an sich gar nicht so fatal wie man meinen könnte. Das Perfide ist vielmehr, dass sich Menschen vehement daran zu klammern scheinen und einen Reflexionsprozess darüber gar nicht erst zulassen. Das starre Weltbild eines Wolfs oder einer Frau Schulze, die selbst zwar auch gereist sind und Kontakt mit MigrantInnen oder Menschen nichtdeutscher Herkunft haben, ist unverrückbar. Auch wenn ihnen Personen gegenüberstehen und

durch die die Stereotype hinterfragbar gemacht werden könnten, kann das nicht zu einer Aufweichung oder einem über Bord werfen dieser Klischees führen. Menschen die den genannten Stereotypen entgegenstehen, werden als Ausnahmen abgetan, was der Generalisierung keinen Abbruch tut und die Legitimation erfolgt nach dem Motto „Ausnahmen bestätigen die Regel“. Wobei noch zwischen den Figuren der Frau Schulze und des Wolfs unterschieden werden muss. Wolf macht sich erst gar nicht die Mühe zuzuhören und denkt seine Meinung sei ohnehin die einzig richtige. Frau Schulze hingegen, hört sich zumindest an, was Hasan zu sagen hat, gerät aber durch die Abstraktheit und Polyvalenz des Begriffs „türkisch“ und dadurch, dass sie Hasan vermutlich nicht beleidigen möchte an ihre Grenzen, was die Erklärbarkeit betrifft. Spannend gestaltet es sich, wenn sich eine Gruppe, die Vorurteile, die ihr zugeschrieben werden zu eigen macht und somit den Verurteilenden den Spiegel vorhält. Ein Beispiel dafür ist die nachfolgende Wohnungsanzeige, die eine türkischstämmige Familie in einer Zeitung geschaltet hat:

Junge türkische Familie mit vierjähriger Tochter such 3-4 ZKB (...).

Achtung wir warnen! Unsere Anzeige klingt zwar harmlos, aber wir sind, wie jede ausländische Familie, nicht ganz unproblematisch. Wir haben z. Z. nur eine Tochter, aber wir vermehren uns wie die Heuschrecken. In ein paar Jahren werden wir mehrere laute, ungezogene, schmutzige Kinder haben, die durch ihren Lärm Ihr Haus zur Hölle machen werden... Diese Bengel werden den ganzen Tag herumschreien und Sie werden kein Wort davon verstehen! Sollte Ihr Haus einen gut gepflegten ordentlichen Garten mit wunderschönen Bäumen, Pflanzen und Blumen haben, werden Sie ihn in wenigen Minuten nicht wieder erkennen. Unsere Kinder werden ihn nämlich total verwüsten und wir werden unsere Wäsche dort aufhängen. Die Wäsche wird nur dann fehlen, wenn wir Ihren Garten mit unseren unzähligen Verwandten und Bekannten zum grillen zweckentfremden. Übrigens: Wir schlachten unsere Lämmer grundsätzlich in der Badewanne. Das Treppenhaus wird, wenn wir einziehen, nur nach Knoblauch und exotischen Gewürzen stinken. Aus dem Fenster unserer Wohnung wird den ganzen Tag ohrenbetäubende türkische Jadamusik ertönen. Bei uns wird die Frau mindestens einmal in der Woche krankenhaushausreif geschlagen. Deshalb wird Ihr Haus für die örtliche Polizei eine wohlbekannte

Adresse sein. Vor Ihrem Haus wird auch deshalb oft Einsatzwagen mit Blaulicht erscheinen, weil wir nicht selten in Machenschaften verwickelt sein werden, die die innere Ordnung gefährden. Messer-Stecherei ist bei uns normal... Wir sind zwar eine dreiköpfige Familie, aber wir werden die Wohnung mit mindestens 20 Personen bewohnen, weil wir ständig Besuch bekommen. Wenn Sie zu den Menschen gehören, die immer noch zum Urlaub in die Türkei fliegen, obwohl die türkischen Maschinen wie tote Vögel eine nach der anderen vom Himmel fallen, dann haben wir vielleicht eine Chance, bei Ihnen eine Wohnung zu bekommen. Denn Sie sind offensichtlich unbelehrbar. Kommt Ihnen das ganze spanisch oder gar getürkt vor? Dann freuen wir uns auf Ihren Anruf. (Hüseyin, 1996).

In Deutschland verbreitete Vorurteile werden in einer humorvollen, ironischen Weise in diesem Mietgesuch zusammengefasst, so etwa dass Ausländer viele Kinder und große Familien haben, die ständig auf Besuch sind – im Gegensatz zu deutschen Familien. Die Klischees „vom Lämmer schlachten“ in der Badewanne, den gewalttätigen bzw. auch kriminellen Männern und den unterwürfigen Ehefrauen tauchen auch hier – wie in Karas Romanen - in komprimierter Form auf. Der Umgang der Familie derart offensiv mit diesen Vorurteilen umzugehen hält der Gesellschaft den Spiegel vor und durch die Intensität und der Ballung der am weitesten verbreiteten Klischees mag dem/der Einzelnen auffallen, wie absurd und unwürdig die Subsummierung eines Menschen oder einer Familie unter solchen Attributen ist. Durch die Aneignung dieser Vorurteile kann die Macht über den Diskurs zurückgewonnen werden und die Repräsentation des Selbst geschieht nicht mehr durch andere, sondern wird eigenmächtig in die Hand zurückgenommen.

Es scheint immer davon ausgegangen zu werden, dass die „Anderen“ die Stereotype, die über sie verbreitet werden nicht kennen, da diese wohl eher selten direkt an die Menschen herangetragen werden. Doch der Subtext, der in vielen Aussagen mitschwingt und wie über eine Minderheit berichtet wird, bleibt dabei nicht im Verborgenen. Daraus ergibt sich allerdings auch wieder die Chance auf Handlungsmöglichkeiten, um den Diskurs zu drehen oder zumindest eine Reflexion darüber in Gang zu setzen, wie es durch das „Mietgesuch“ geschehen kann.

„Considering the fact that discriminated people do not have the power to control dominant discourse also means that they only have the choice between denying or shifting racist meanings.“ (Ha 2005, 191).

Wie schon weiter oben erwähnt ist es für eine Minorität nahezu unmöglich die Klischees, die über sie verbreitet sind, zu negieren, selbst wenn die Tatsachen zur gleichen Zeit für sich sprechen, weil viele zu fest an den Schubladen in ihrem Kopf festhalten. Auch tragen die Medien eher zu einer unreflektierten Reproduktion als einer Infragestellung bei. Deshalb sind plakative Methoden, die Empathie hervorrufen können, besser geeignet, um einen Reflexionsprozess in Gang zu setzen. Die Konfrontation damit, dass die Menschen, denen man bestimmte Attribute zuschreibt sehr wohl darum wissen, löst ein Gefühl von Scham darüber aus, da nahezu Jede/r aus eigener Erfahrung weiß, wie unangenehm es ist in Schubladen gesteckt zu werden, aus denen man selbst nicht entkommen kann, auch wenn das Selbstbild von einem ganz anders sein kann. Man verliert die Hoheit über die eigene Identität und Persönlichkeit. So ist auch in Karas Romanen immer wieder auffällig wie sehr sich bestimmte Stereotype durch alle Gesellschaftsschichten hinweg reproduzieren und aufrechterhalten werden:

„Ich stellte mir die Schlagzeile vor:

MÄDELS VOM LAND VON TÜRKISCHEM MITBEWOHNER UND DESSEN VERWANDTSCHAFT IN ANGST UND SCHRECKEN VERSETZT: HAMMELSCHLACHTEN AUF DEM BALKON – HAMMELFELL; FLEISCHGERUCH UND BLUT IN DER BERLINER WOHNUNG.“ (Kara 2003, 202).

Hasan etwa stellt sich nach seinem Treffen mit den Mädchen, bei denen er wohnen möchte vor, wie es zu einer Schlagzeile aufgrund seines „türkischen“ Verhaltens bei den „deutschen“ Mädchen kommt. Die Dramatisierung des an und für sich unproblematischen Hammelschlachtens, das zwar in einer Wohnung ungewöhnlich sein mag, doch noch lange nicht der Grund für einen Zeitungsbericht darstellt, zeigt die Ironie des Ganzen.

5.4. ORIENT VS. OKZIDENT

"Ach, du mit deinem "europäisch", konterte Mama. Und wieder begann die Orient-Okzident-Debatte zwischen meinen Eltern. Sie diskutierten und stritten sich wieder über die Definition europäisch-westlich und diesen ganzen Krimskrums drum herum."

Auch im Hause der Kazans ist keineswegs klar, worum es sich bei den Begriffen „Orient“ oder „Okzident“ eigentlich handelt. Jeder hat seine eigene Vorstellung davon und obwohl die Begriffe in aller Munde sind und eine vermeintlich allgemeingültige Bedeutung haben, so stecken doch mannigfaltige Konzeptionen dahinter, die individuell sehr unterschiedlich sein können, auch wenn sie durch den gängigen Diskurs geprägt sind. Klar ist jedoch, dass Orient und Okzident das jeweils andere darstellen und in Opposition zueinander stehen. Historische Berührungspunkte finden in der öffentlichen Wahrnehmung häufig nicht statt, der Fokus liegt deutlich auf den feindlichen oder kriegerischen Auseinandersetzungen oder auch der angeblichen Gegensätzlichkeit der Kulturen und Mentalitäten. Das Orientalische repräsentiert Sinnlichkeit und Emotionalität, das Triebhafte und Maßlose, also das Dionysische (Ruth Benedict 1934), aber auch Rückschrittlichkeit und wirtschaftliche Unterentwicklung. Der Westen hingegen steht für Fortschritt, Disziplin, Moderne und Effizienz. (Hofmann 2013, 179). Auch das Bild des emotionalen Türken und des herzlosen Deutschen wird häufig heraufbeschworen. (ebd. 73).

Ingrid hatte einfach nicht kapiert, daß (sic!) es in Bezug auf Umgang, Höflichkeit und Manieren bei Onkel Breschnew anders zuging als hier in Preußen. Mama stellte immer wieder fest: "Für Ingrid bin ich zu anders... Na, so orientalisches... türkisch. Und das mag sie nicht. Sie befürchtet, daß (sic!) ich ihre ganze Arbeit zerstöre..." (Kara 2003, 128f.).

Rosa paßte (sic!) nicht zu Baba. Sie war zu zackig und hektisch und bevormundete Baba. Ich fand, das war zu viel. Schließlich war Baba, trotz seiner sozialistisch-marxistischen Gesinnung, ein Orientale. Mit Rosa konnte es nicht gutgehen - jedenfalls wünschte ich mir das. (Kara 2003, 314).

Die ProtagonistInnen bedienen sich selbst häufig der gängigen Vorurteile, wie die obigen Zitate zeigen. Sevda tut dies innerhalb der diskursiv gängigen dichotomischen Strukturen und führt ihr schlechtes Verhältnis mit Ingrid auf Ingrids „preußische“ und

ihre eigene „orientalische“ Herkunft zurück. Sie unterstellt Ingrid, dass sie Angst habe, Sevda mache ihre Arbeit zunichte, mit der sie Onkel Breschnew „kolonialisiert“ habe. Dass es vielleicht auch andere Gründe geben könnte, weshalb sich die beiden Frauen nicht verstehen, ist für Sevda und Ingrid kein so einfaches Erklärungsmuster. Doch auch Hasan äußert, dass die Beziehung seines Vaters mit Rosa, die in der ehemaligen DDR lebt, nicht gutgehen könne, weil sein Vater ein Orientale sei und diese Gesinnung nicht mit der von Rosa kompatibel sei. Der Unterschied hierbei ist, dass Hasan selbst hinzufügt er wünsche sich die Beziehung könne nicht gutgehen, was Zweifel seinerseits beinhaltet. Er sucht nach Gründen warum das Ganze nicht funktionieren kann und bedient sich dem gängigen Diskurs nach der zu unterschiedlichen Herkunft von Baba und Rosa, allerdings zieht er seine eigene Schlussfolgerung in Zweifel, da er die Dichotomisierung von Orient und Okzident immer wieder in Frage stellt und selbst damit hadert, wenn er in eine Kategorie gezwängt wird. Nützt es ihm allerdings, kategorisiert er selbst und stellt die Oppositionen auf, die ihm eigentlich so zuwider sind. Er sucht wie alle anderen auch nach einer Legitimation für seine Argumente, dabei ist der Diskurs um die Gegensätzlichkeit von Osten und Westen genauso gut wie jeder andere auch.

„Arranging imaginary building blocks into pyramids called East and West, or First, Second, and Third Worlds, merely compounds that difficulty. It is thus likely that we are dealing with some conceptual shortcomings in our ways of looking at social and political phenomena, and not just a temporary aberration. We seem to have taken a wrong turn in understanding at some critical point in the past, a false choice that bedevils our thinking in the present. (Wolf/Diaz 2000, 7).

Orient und Okzident gelten als geschlossene Entitäten, die undurchlässig sind. Wie Sencocak bemerkt werden diese „Denkschablonen nur von Kulturalisten und Nationalisten aufrechterhalten.“ Für ihn existieren sie in unserer kommunikativen Welt aber nur noch als irrationale Fiktionen.“ (Senocak 2005, 316). Dass diese Konzeptionen in der Realität unbrauchbar sind und schon immer waren, erübrigt sich in näheren Ausführungen, doch die Wirkmacht solcher Diskurse ist leider ungebrochen und zeigt sich nicht nur in den analysierten Romanen, sondern auch immer wieder in den Medien und vielen Äußerungen.

Was die Menschen in einem Land wirklich bewegt, welche Themen in den Medien präsent sind und wie das kulturelle Leben dort aussieht, bleibt meist unbeachtet. Die unterschiedlichen Subkulturen, politischen Einstellungen, Lebensentwürfe und auch Lebensbedingungen können nicht erfasst werden. Es gibt einen Stereotyp der verbreitet ist und durch diesen wird auf die gesamten Einwohner einer Nation geschlossen. Auch im Falle von Hasans Familie zeigt sich dieses Phänomen: Sie werden in Deutschland als Gastarbeiter und die Nachkommen von Gastarbeitern gesehen, doch Baba und Onkel Breschnew sind de facto politische Exilanten. Niemand sieht die Porträts von Fidel Castro und Che Guevara im Hinterzimmer, also werden die beiden Männer als relativ ungebildete Gastarbeiter wahrgenommen für die Religion und patriarchale Strukturen vermeintlich eine wichtige Rolle im Leben spielen. Niemand interessiert sich dafür was hinter den Kulissen geschieht, welches Leben sie führen und was ihnen wichtig ist. Da häufig keine Kommunikation durch die Mehrheitsgesellschaft gesucht wird, wird das auch niemand herausfinden können und das Bild bleibt weiter bestehen.

Seit ich denken konnte, hingen die Porträts dieser beiden Männer in der Küche. Wegen der muslimischen Kundschaft hatten sie keinen Ehrenplatz im vorderen Bürozimmer bekommen. Dafür hingen ein Porträt von Atatürk und ein Kupferteller mit Gebeten in arabischer Schrift über Breschnews Tisch. (Kara 2003, 31).

Gerade in den Wissenschaften ist dieses Denken jedoch fatal: Es hat Generation um Generation geprägt und eine bereits bestehende Kategorisierung und Dichotomisierung reifiziert und immer wieder reproduziert. Dies hat den Weg für weitergehende Erkenntnisse zunächst versperrt und eine nur eindimensionale Sichtweise zugelassen, die sich auf Herkunft bzw. Kultur beschränkt.

Arranging imaginary building blocks into pyramids called East and West, or First, Second, and Third Worlds, merely compounds that difficulty. It is thus likely that we are dealing with some conceptual shortcomings in our ways of looking at social and political phenomena, and not just a temporary aberration. We seem to have taken a wrong turn in understanding at some critical point in the past, a false choice that bedevils our thinking in the present. (Wolf 2000,7).

Auch wenn dieses Paradigma in den letzten Jahren und Jahrzehnten widerlegt wurde, so wirkt es doch noch in unseren Köpfen nach, seine Logik hat sich derart eingepreßt, dass es schwierig ist, neue Denkweisen und Paradigmen zuzulassen.

5.5. WIEDERVEREINIGUNG/MAUERFALL

Peters sieht den Mauerfall als „zentrales *Movens des Plots*: Er motiviert Hasans Rückkehr nach Berlin, ist Auslöser des familiären Konflikts und Zentrum der gesellschaftlichen Umbrüche, die Yadé Kara beschreibt. Die Wende stellt Hasans Welt auf ganzer Linie in Frage, seine Familie gerät aus den Fugen, das gewohnte Kreuzberger Milieu und die Position der türkischen Minderheit in der gesamtdeutschen Gesellschaft scheinen erschüttert, tradierte Sinnzusammenhänge und identitätsstiftende Elemente erleben eine Fragmentierung.“ (Peters 2012, 106).

Diese treffende Zusammenfassung soll in der vorliegenden Analyse aufgenommen und vertieft werden. Ergänzend wird die Ambivalenz des historischen Ereignisses betont. Die deutsch-deutsche Wiedervereinigung bzw. zunächst einmal der Mauerfall sind eine Zäsur in der Geschichte. Berlin wird wieder eine Stadt ohne Grenze und DDR-Bürger erhalten ihre Reisefreiheit zurück. Doch auch für Hasans Familie ändert der Mauerfall alles. Auch wenn dieses Ereignis in der Geschichte als durchweg positiv dargestellt wird, heißt das nicht, dass daraus nicht auch eine gewisse Dialektik resultiert und, dass es für manche Menschen nicht auch negative Auswirkungen gehabt haben mag oder dass es einen gewissen Gewöhnungseffekt daran gegeben hat, der vielleicht auch ein Gefühl von Sicherheit und Orientierung vermittelt hat:

Ich fand es Scheiße, daß (sic!) diese lange Leinwand einfach verschwand. Schließlich war sie ein Teil unserer Straße. Die ganze Welt schrie: "Nieder mit der Mauer!", ich hingegen sagte leise: "Warum?" Warum konnte man die Mauer nicht da stehenlassen, wo sie keinen Straßen und Kreuzungen blockierte? Schließlich hatte sie doch immer da gestanden. Oder?

(...)

Es war klar, warum Leute konservativ wurden, an Sachen festhielten, die schon immer so waren. Früher fand ich das so eng, und jetzt ertappte ich mich dabei, selber so zu denken. (Kara 2003, 305).

Auch wenn Hasan mit einer gewissen Sentimentalität an der Mauer hängt, die ihn seinen Schulweg entlang geleitet hat, so sind die Auswirkungen für seinen Vater wesentlich dramatischer und stellen dessen Leben für immer auf den Kopf. Die Mauer diente als eine Art Schutz für Baba, (Fachinger 2011, 251), so lange sie da war, konnte seine Familie im Westen nichts von seiner Familie im Osten und seinem Doppelleben, dass er über Jahre hinweg aufrecht erhalten hatte, erfahren.

Die Mauer hatte Familien voneinander getrennt, und viele litten unter ihr. Aber Baba war froh, daß sie so felsenfest dastand und wir nie etwas von Rosa und Adem erfahren würden. Baba hatte diese Zuversicht, und ich glaube, sie gab ihm die Ruhe, die er benötigte, um diese Beziehung so lange aufrechtzuerhalten. (Kara 2003, 304).

Hier zeigt sich wie durchaus ambivalent die individuellen Einstellungen zum Mauerfall zum Ausdruck kommen können. Auch für Opa Wessel, der in Berlin zusammen mit den Kazans in einem Haus wohnte, ist der Mauerfall vielmehr ein Schock als ein Anlass zur Freude und beschert ihm einen Schlaganfall, der schließlich tödlich für ihn endet. Dieses politische Ereignis stellt die Welt wie sie einmal war auf den Kopf. Diese Phase der Liminalität und Unsicherheit löst bei vielen Menschen Orientierungslosigkeit oder sogar Furcht aus. Die Fähigkeit Dinge einzuordnen funktioniert zunächst nicht mehr in gewohnter Weise. Dieser quasi chaotischer Zustand bedarf einer neuen Ordnung, in der sich die Menschen wieder zurechtfinden können.

Seit die Mauer gefallen war, ging alles anders. Opa Wessel lag im Koma, mein Alter flippte aus, alte Bekannte waren nicht mehr zu sehen. Alle schwirrten umher wie wild gewordene Hornissen. Keiner hatte den Überblick. Die Leute waren wie elektrisiert. Negative Hochspannung! (Kara 2003, 65).

Die Perestroika, die schließlich zum Mauerfall und zum Zusammenbruch der UdSSR führte, hat Anhängern der sozialistischen Ideologie auch vor Augen geführt, dass ihre Utopie in der Realität gescheitert ist und keine Zukunft hat. Der Kapitalismus hat einen weiteren Sieg errungen.

"Weißt du, seit diese verdammte Mauer gefallen ist, ist einiges in mir zum Kochen gekommen, und bei Said ist es das gleiche. Wie können diese Leute einen ganzen sozialistischen Staat, eine ganze Ideologie für Bananen und Mandarinen aufgeben...?" (Kara 2003, 124).

Auch bei Said geht seine Familie zunächst davon aus, dass ihn der Mauerfall so schockiert weil damit dieselbe Ideologie für die er ins politische Exil gehen musste und seine Heimat wohl für immer verlassen hat, zusammengebrochen ist. Doch dahinter steckt, wie schon erläutert, weit mehr als das.

Ein weiterer negativer Aspekt des Mauerfalls war die Nationalisierungswelle, die unter dem Motto „Wir sind ein Volk“ ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Ost- und Westdeutschen schaffen sollte.

„Siehst du nicht was in der Stadt abgeht? Wie die ihren Eiertanz auf der Mauer aufführen und eine Lobeshymne nach der anderen auf sich halten und dabei total ignorieren, daß Ausländer angepöbelt und zusammengeschlagen werden?“
(Kara 2003, 65).

Was vielleicht auf den ersten Blick als durchaus logische Konsequenz und eine wünschenswerte Bestrebung scheinen mag, hatte den Nachteil, dass „Ausländer“ nicht in die „Wir sind ein Volk“ Rhetorik integriert wurden und somit zu den „Anderen“ den „Fremden“ stilisiert wurden, egal wie lange sie schon in Deutschland lebten oder wie „deutsch“ – welche Definition auch immer man hierfür zu Grunde legen mag – sie waren. Es war die Rede von Überfremdung und immer mehr Ausländern die nach Deutschland kämen, um den Sozialstaat auszunutzen. Man besann sich wieder auf das Prinzip von *ius sanguinis* und die damit verbundenen Vorstellungen von Ethnizität, Zugehörigkeit und Identität, was Menschen mit einem Herkunftsland, das ein anderes als Deutschland ist, von vornherein und unumkehrbar ausschloss. (Cil 2011, 139f.).

6. FAZIT

In der hier vorliegenden interkulturellen literarischen Analyse der Romane „Selam Berlin“ und „Café Cyprus“ von der Autorin Yadé Kara wird sich im weitesten Sinne der Definition mit dem Phänomen der Interkulturalität beschäftigt. Das methodologische Fundament dafür liefern die Forderungen Doris Bachmann-Medicks, wie Romane interdisziplinär und unter dem Aspekt einer interkulturellen Literaturwissenschaft untersucht werden sollen. Die Erweiterung der literaturwissenschaftlichen Perspektive um einen ethnologischen Analyserahmen ermöglicht das komparatistische Aufbrechen von Grenzen zwischen den Disziplinen. Daraus ergeben sich Fragen wie etwa der Blick auf das Fremde in der Literatur transportiert wird: Ist das „Fremde“ das exotische „Andere“ oder wird es differenziert dargestellt und in die eigene Welt – als pluralistischer Teil davon – inkorporiert? Werden Stereotype lediglich verfestigt oder ermöglicht das literarische Werk eine Infragestellung dieser, durch das Aufdecken kulturinterner Brüche und dem Stilmittel der verfremdenden Neusicht auf die eigene Normalität? Die bestehenden Analogien zwischen fiktionaler und realer Welt ermöglichen den LeserInnen eine gewisse Referenzialisierbarkeit und ein empathisches Nachempfinden der Lebenswirklichkeit in einem interkulturellen Setting.

Auch wenn Interkulturalität häufig als neues Phänomen betrachtet wird, so kann davon kaum die Rede sein. Interkulturelle Kontakte gab es schon immer und auch die Definition der interkulturellen Literatur kann dementsprechend auf sämtliche literarische Werke mit interkulturellem Bezug angewendet werden, ohne dies nur auf die Herkunft des/der Autors/Autorin zu beschränken. Hier ist auch von Bedeutung wie das literarische Schaffen von AutorInnen nicht-deutscher Herkunft im nationalen Kanon bewertet wird und es zeigt sich das Spannungsfeld zwischen Universalismus und Pluralismus, wenn es um ästhetische Wertmaßstäbe geht. Die Machtmechanismen, die in einer Gesellschaft, dabei eine Rolle spielen dürfen nicht außer Acht gelassen werden. Wie der vorige Absatz zeigt, ist es nahezu unmöglich den nationalstaatlichen Bezugsrahmen ganz hinter sich zu lassen. Doch es ist unerlässlich, diesen kritisch zu hinterfragen und dabei das Bild von „Kultur“ als homogener, undurchlässiger Entität zu dekonstruieren. Dieser Arbeit liegt ein dynamischer, nicht-essentialistischer Kulturbegriff zu Grunde, der Hybridität als Norm, denn als Abnorm versteht. Hybridität

ist dabei auch kein Konglomerat aus zwei unterschiedlichen „Nationalkulturen“, sondern das Produkt der ganz individuellen multiplen Zugehörigkeiten – mit den damit einhergehenden Ambivalenzen - eines Menschen.

Appadurais „Scapes“ sind für diese Perspektive von großer Bedeutung: der Suffix „-scape“ setzt den Fokus darauf, dass ein Territorium keine feste Gegebenheit ist, die von undurchlässigen Grenzen umgeben ist, sondern ein dynamisches, kulturelles Konstrukt, das durch die Vorstellung der AkteurInnen erst zur Tatsache wird. Diese Vorstellungen von Gemeinschaft beziehen sich häufig auf Primordia und geteilte Wissensvorräte. Im Hinblick auf die interkulturelle Literatur in Deutschland lässt sich daraus schließen, dass wenn diese in die Vorstellungswelt gemeinsamer Wissensvorräte eingeschlossen wird, sich der „Ethnoscape“ verändern kann und „Outsider“ zu „Insidern“ werden können.

Ein Motiv, das in den Romanen immer wieder durchscheint ist der Orientalismus nach Edward Said. Diese These besagt, dass sich der Westen den Orient als sein vorgestelltes Anderes geschaffen hat. Der Orientalismus ist eine wissenschaftliche Tradition, die Machtasymmetrien zementiert und in der Populärkultur „Exotisches“ als Sensation feiert, wo dem Fremden in einer sicheren Umgebung begegnet werden kann. Die Menschen eines riesigen Gebietes werden kollektiviert wahrgenommen, es wird für sie gesprochen und die Gleichzeitigkeit mit der „westlichen Welt“ wird ihnen abgesprochen.

Die Ungleichzeitigkeit von zivilisierter und primitiver Bevölkerung ist eine Methode, um Menschen zu den „Anderen“ zu machen. Es existiert nicht nur eine örtliche, sondern auch eine zeitliche Distanz. Dabei wird nicht wahrgenommen, dass auch Zeit ein kulturelles Konstrukt ist. Die Ungleichzeitigkeit, das Feststecken in einer Vorzeit, impliziert, dass die „Anderen“ keine Möglichkeit zur Veränderung und Entwicklung haben. Die dabei verwendete Rhetorik, wie zum Beispiel die Begriffe „Byzantinisches Reich“ oder „Old Constantinople“ bestätigen die Verweigerung die Gleichzeitigkeit von Gesellschaften anzuerkennen.

Anhand von Beispielen aus den Romanen lässt sich aufzeigen, dass Zugehörigkeit und Identität im gängigen Diskurs zwar nach wie vor von großer Bedeutung sind, doch bei näherer Betrachtung sind auch diese Konzepte dekonstruierbar und ihr Nimbus verliert sich dabei. Zugehörigkeit ist veränderbar und beschränkt sich nicht nur auf eine Gruppe.

Häufig wird ein nationaler Bezug hergestellt, doch die Aushandlung von Zugehörigkeit findet in einem lokalen Kontext statt. Zugehörigkeit kann nicht nur vom Individuum selbst definiert werden, sondern ist auf die Anerkennung der Gruppe aufgebaut, dazugehören kann also auch verweigert werden. Auch die Vorstellung von Identität fußt auf der Wahrnehmung von anderen. Identität gilt als statisch und sozusagen als Kern der Persönlichkeit. Von außen gibt es oft die Forderung sich auf eine Identität festzulegen, dabei wird sich meist auf die Nationalität rückbezogen. Eine uneindeutige Identität steht im Verdacht einen Identitätskonflikt hervorzurufen – ob dieser in Wirklichkeit vorhanden ist, oder nicht – sei dabei dahin gestellt. Dies erfahren auch die biculturellen ProtagonistInnen im Roman immer wieder.

Auch die Frage wer in welchem Territorium leben darf stellt sich in den Romanen immer wieder. Dabei wird sich häufig auf das Recht des Erstgekommenen bezogen und somit auf das Prinzip von *ius sanguinis*. Die ProtagonistInnen sehen sich ständig mit der Frage „Woher kommst du?“ konfrontiert und es wird verdeutlicht wie verletzend es ist im eigenen Land, wo man sich zugehörig fühlt, eine Frage gestellt zu bekommen, die impliziert, wann man wieder zurück geht.

Bedeutsam ist auch, was es für MigrantInnen bedeutet in einer Diaspora-Gemeinschaft zu leben. Bedingt kann gesagt werden, dass die Diaspora eine Erweiterung des Nationalstaates ist, doch die gegenseitige Beeinflussung der Gruppen, die zusammen in einem Territorium leben, darf nicht vernachlässigt werden. Für MigrantInnen kann die Wichtigkeit der eigenen Bräuche, Traditionen und Werte in der Fremde allerdings zunehmen und die „Heimat“ als Sehnsuchtsort nimmt einen entscheidenden Teil des Lebens ein. Inwieweit mit Heimat der physische Ort äquivalent ist, sei hierbei dahingestellt. Die symbolische Aufladung des Begriffes impliziert eine hohe Emotionalität und macht dieses Konzept stark politisch instrumentalisierbar.

Hasan, seine Familie und auch seine Freunde erleben immer wieder Xenophobie in ihrem Alltag. Diese wird nicht immer offen gezeigt, sondern spielt sich auch auf anderen Ebenen ab. So wird Hasan durch seine Filmrolle auf das Klischee des messerstechenden Türkendealers beschränkt – eine andere Rolle würde für ihn gar nicht in Frage kommen oder er wird dazu verdonnert, als kultureller Experte, dem Filmregisseur und seinen Mitbewohnerinnen die Türkei und die Türken zu erklären. Dass diese sich mit Hasan umgeben, geschieht weniger aufgrund seiner Persönlichkeit,

sondern mehr wegen dem Hauch von Exotik und Besonderheit, mit dem sich die Mädchen und der Regisseur dann schmücken können. Außerdem sticht so, sofort allen ihre vermeintliche Weltoffenheit ins Gesicht.

Die verbreiteten Stereotype über türkische MigrantInnen im deutschen Diskurs machen es auch für Hasan schwierig, etwa was seine beruflichen Möglichkeiten betrifft. Obwohl er selbst seine individuelle Herkunft und seine Sozialisierung in Istanbul und Berlin, sowie seine Zweisprachigkeit als Gewinn sehen kann und dies auch seine Chancen auf dem Arbeitsmarkt erhöhen müsste, haftet türkischen MigrantInnen und deren Nachkommen noch immer das „Gastarbeiter-Image“ an. Es wird davon ausgegangen, dass sie über einen geringeren Bildungsgrad verfügen und viele Berufe werden ihnen gar nicht erst zugetraut. Die stereotypen Bilder in den Köpfen werden meist nicht reflektiert, sondern es wird lediglich nach deren Bestätigung gesucht. Handelt jemand einmal nicht dem gängigen Klischee entsprechend, wird dies als Ausnahme abgetan.

Auch in den Romanen werden Orient und Okzident als das jeweilige Gegenstück dichotomisch gegenübergestellt. Die ProtagonistInnen bedienen sich der klischeehaften Zuschreibungen teilweise, an anderen Stellen jedoch, wird klar, dass sie diese selbst hinterfragen. Dies zeigt wie schwer es ist, einem solchen über Jahre hinweg kultivierten Paradigma zu entkommen, auch wenn man selbst davon betroffen ist.

Die Ereignisse um den Mauerfall herum stellen den makroperspektivischen Plot des Romans „Selam Berlin“ dar. Seinen Anfang nimmt das Buch mit der Nachricht, die Mauer sei gefallen und die Handlung spielt dann bis zu den Feierlichkeiten zur Wiedervereinigung. Dieses geschichtlich sehr positiv wahrgenommen Ereignis zeigt für Hasan und seine Familie zwei Seiten einer Medaille. Ost und West sind wiedervereinigt, doch die Mauer als Schutz für das Doppelleben von Hasans Vater zerbröckelt und die neue Nationalisierungswelle macht es für Hasan nicht leichter in Berlin. Die neue Weltordnung spaltet sich nun nicht mehr zwischen Kapitalismus und Kommunismus. Es werden neue „Andere“ gesucht, doch diese sind nicht in sicherem Abstand und durch eine Mauer getrennt. Pluralismus muss nun auch ertragen werden.

Die hier vorliegende Analyse zeigt unter Zuhilfenahme der interdisziplinären Methodologie auf, wie der Umgang mit dem „Fremden“ oder dem „Anderen“ in unterschiedlichen Dimensionen ausgehandelt wird und welche Auswirkungen dies auf die AkteurInnen und deren sozialer Stellung in der Gesellschaft hat. Die

Wechselwirkungen zwischen Literatur und realer Welt könne zum einen eine Zementierung dieser Umstände sein, oder auch wie es Karas Romane zeigen, zu einer gesellschaftlichen Veränderung beitragen, indem Selbstverständliches hinterfragt wird und den LeserInnen ein neuer Blickwinkel ermöglicht wird.



LITERATURVERZEICHNIS

Online verfügbar unter https://www.deutschlandfunk.de/selam-berlin.700.de.html?dram:article_id=80878.

Online verfügbar unter <http://www.literaturport.de/Yade.Kara/>.
(http://www.diogenes.de/leser/autoren/a-z/k/kara_yade/biographie).

Adelson, Leslie (2002): Back to the Future: Turkish Rememberances of the GDR and other Phantom Pasts. In: Leslie Adelson (Hg.): The cultural after-life of East Germany. New transnational perspectives. Washington, D.C.: American Inst. for Contemporary German Studies (Harry & Helen Gray Humanities Program series, 13), S. 93–109.

Adelson, Leslie (Hg.) (2002): The cultural after-life of East Germany. New transnational perspectives. American Institute for Contemporary German Studies. Washington, D.C.: American Inst. for Contemporary German Studies (Harry & Helen Gray Humanities Program series, 13).

Adelson, Leslie A. (2005): The Turkish turn in contemporary German literature. Towards a new critical grammar of migration. 1st ed. New York: Palgrave Macmillan (Studies in European culture and history).

Adelson, Leslie A. (2011): Against Between - Ein Manifest gegen das Dazwischen. In: Deniz Göktürk (Hg.): Transit Deutschland. Debatten zu Nation und Migration ; eine Dokumentation. München: Konstanz Univ. Press, S. 383–387.

Amodeo, Immacolata (1996): "Die Heimat heißt Babylon". Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland. Zugl.: Siegen, Univ., Diss., 1995. Opladen: Westdt. Verl.

Amodeo, Immacolata (2002): Anmerkungen zur Vergabe der literarischen Staatsbürgerschaft in der Bundesrepublik Deutschland. In: Aglaia Blioumi (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München: IUDICUM, S. 78–91.

Amodeo, Immacolata (Hg.) (2009): Literatur ohne Grenzen. Interkulturelle Gegenwartsliteratur in Deutschland - Porträts und Positionen. Sulzbach/Taunus: Helmer.

Appadurai, Arjun (2008): Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. 8. print. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press (Public worlds, 1).

Arnold, Heinz Ludwig; Detering, Heinrich (Hg.) (2011): Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: dtv.

Ates, Seyran (2007): Die Integrationsindustrie. In: *Der Tagesspiegel*, 07.10.2007, S. 260–263.

Bachmann-Medick, Doris (2004): Kulturelle Spielräume: Drama und Theater im Licht ethnologischer Ritualforschung. Soziale Inszenierungsformen in dramatischer Darstellung: Kulturanthropologische Untersuchungsperspektiven. In: Doris Bachmann-Medick und James Clifford (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565), S. 98–121.

Bachmann-Medick, Doris (2004): Literaturwissenschaft in kulturwissenschaftlicher Absicht. In: Doris Bachmann-Medick und James Clifford (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565), S. 7–64.

Bachmann-Medick, Doris (2004): Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Überetzung in postkolonialer Perspektive. In: Doris Bachmann-Medick und James Clifford (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565), S. 262–296.

Bachmann-Medick, Doris (2004): Textualität in den Kultur- und Literaturwissenschaften: Grenzen und Herausforderungen. In: Doris Bachmann-Medick und James Clifford (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565), S. 298–338.

Bachmann-Medick, Doris; Clifford, James (Hg.) (2004): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565).

Bauman, Zygmunt (November 2016): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Unter Mitarbeit von Martin Suhr. 3. Auflage. Hamburg: Hamburger Edition.

Baumann, Gerd (2006): Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London. Reprinted. Cambridge: Cambridge Univ. Press (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 100).

Baur, Gerhard (2002): Literarische Weltbürgerschaft und ihre Hindernisse. In: Aglaia Blioumi (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München: IUDICUM, S. 15–27.

Belge, Murat (1994): Die Zukunft der türkischen Kultur. In: Zafer Şenocak (Hg.): Der gebrochene Blick nach Westen. Positionen und Perspektiven türkischer Kultur. 1. Aufl. Berlin: Babel-Verl. (Türkise Reihe), S. 17–31.

Benedict Ruth (2005): Patterns of Culture. Boston, New York: Houghton Mifflin Company.

Blioumi, Aglaia (2002): Interkulturalität und Literatur. Interkulturelle Elemente in Sten Nadolnys Roman "Selim oder die Gabe der Rede". In: Aglaia Blioumi (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München: IUDICUM, S. 28–40.
Blioumi, Aglaia (Hg.) (2002): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München: IUDICUM.

Bogdal, Klaus-Michael (2011): Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: dtv, S. 137–156.

Brodsky Lacour Claudia (1995): Grounds of Comparison. In: *World Literature Today* Spring 1995 (Vol. 69, No.2), S. 271–274. Online verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/40151135>, zuletzt geprüft am 13.11.2018.

Butler, Judith (2018): Das Unbehagen der Geschlechter. Unter Mitarbeit von Kathrina Menke. Deutsche Erstausgabe, 19. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gender Studies, 1722 = Neue Folge, Band 722).

Caglar, Ayse S.: German Turks in Berlin. Migration and their quest for social mobility. @Montréal, Univ., Diss., 1994. [Mikrofiche-Ausg.].

Can, Halil (2005): Familien und Identitätsbilder in Bewegung, Ethnographie unterwegs. Dokumentation der transnationalen Migration aus der Mikroperspektive einer ostanatolischen Mehrgenerationenfamilie aus Berlin. In: Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis), S. 32–56.

Celik, Semra (2005): Diskursive Wege der Selbstethnisierung. In: Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis), S. 80–98.

Chiellino, Carmine (2002): Der interkulturelle Roman. In: Aglaia Blioumi (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München: IUDICUM, S. 41–54.

Cil, Nevim (2005): Der Andere und der fremde Aussenseiter: Türkische Nachkommen im wiedervereinigten Deutschland. In: Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis), S. 57–79.

Cil, Nevim (2011): Türkische Migranten und der Mauerfall. In: Deniz Göktürk (Hg.): Transit Deutschland. Debatten zu Nation und Migration ; eine Dokumentation. München: Konstanz Univ. Press, S. 139–149.

Clifford, James (2004): Über ethnographische Selbststilisierung: Conrad und Malinowski. In: Doris Bachmann-Medick und James Clifford (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565), S. 194–225.

Erhart, Walter und Britta Herrmann (2011): Feministische Zugänge - "Gender Studies". In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: dtv, S. 498–515.

Fabian, Johannes (2014): Time and the other. How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.

Fachinger, Petra (2011): Yadé Kara's Selam Berlin. In: Stuart Taberner (Hg.): The Novel in Germany since 1990. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, S. 241–254.

Forster, Katharina (2017): "Eigentlich hatte ich alles von beidem. Von Ost und West, (...) von hier und da." - Transkulturalität als Lebensform und Schreibpraxis in Texten der deutschsprachigen Migrationsliteratur. In: Hans W. Giessen und Christian Rink (Hg.): Migration in Deutschland und Europa im Spiegel der Literatur. Interkulturalität – Multikulturalität – Transkulturalität. Berlin: Frank & Timme (Literaturwissenschaft, Band 64), S. 13–24.

Frederking, Monika (1985): Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türk. Migranten in d. Bundesrepublik Deutschland. Berlin: Express-Ed (X-Publikationen).

Giessen, Hans W.; Rink, Christian (Hg.) (2017): Migration in Deutschland und Europa im Spiegel der Literatur. Interkulturalität – Multikulturalität – Transkulturalität. Konferenz Migration in Deutschland und Europa. Interkulturalität - Multikulturalität - Transkulturalität; Helsingin yliopisto; Frank & Timme GmbH; Internationale Konferenz Migration in Deutschland und Europa. Interkulturalität - Multikulturalität - Transkulturalität. Berlin: Frank & Timme (Literaturwissenschaft, Band 64).

Göktürk, Deniz (Hg.) (2011): Transit Deutschland. Debatten zu Nation und Migration ; eine Dokumentation. München: Konstanz Univ. Press.

Gorfain Phyllis (2004): Spiel und die Unsicherheit des Wissens in Shakespeares "Hamlet". In: Doris Bachmann-Medick und James Clifford (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte Aufl. Tübingen: Francke (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, 2565), S. 67–97.

Ha, Kien Nghi (2005): Liberal Racism? The German Construction of Race and Turkish Ethnicity in a Television Talk Show with Feridun Zaimoglu. In: Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis), S. 182–200.

Haas, Renate (1998): Kulturvermischung ein Tabu? Fallstudie zu Konflikten in einer deutsch-türkischen Erziehungsinstitution und Anmerkungen zum Erkenntnisproblem in der Ethnologie. Inaugural-Dissertation.

Heidemann Frank (2011): Ethnologie. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht GmbH.

Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.) (2011): Metropolen als Ort der Begegnung. Interkulturelle Perspektiven auf den urbanen Raum als Sujet in Literatur und Film. Unter Mitarbeit von Nilüfer Kuruyazci, Seyda Ozil und Mahmut Karakus. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.

Hofmann, Michael (2013): Deutsch-türkische Literaturwissenschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann (Studien zur deutsch-türkischen Literatur und Kultur, Band 1).

Hüseyin A. (1996): Mietgesuch. In: *Mittelhessische Anzeigenzeitung*, 16.06.1996.
IFADE (2005): Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis).

Kara, Yadé (2003): Selam Berlin. Zürich: Diogenes.

Kara, Yadé (2008): *Cafe Cyprus*. Zürich: Diogenes.

Karakus, Mahmut (2006): *Interkulturelle Konstellationen. Deutsch-türkische Begegnungen in deutschsprachigen Romanen der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann

Kliems, Alfrun (2004): *Migration - Exil - Postkolonialismus? Reflexionen zu Kanonisierung und Kategorisierung von Literatur*. In: Klaus Schenk (Hg.): *Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne*. Tübingen: Francke, S. 287–300.

Kürsat, Basar (1994): *Die Stiefkinder der Gesellschaft? Studentische Jugend*. In: Zafer Şenocak (Hg.): *Der gebrochene Blick nach Westen. Positionen und Perspektiven türkischer Kultur*. 1. Aufl. Berlin: Babel-Verl. (Türkise Reihe), S. 167–176.

Lutter, Christian; Reisenleitner, Markus (2008): *Cultural Studies. Eine Einführung*. Wien: Löcker.

Maffli, Stéphane (2017): *Bemerkungen zum Begriff der Migrationsliteratur am Beispiel von Melinda Nadj Abonjis Roman Tauben fliegen auf*. In: Hans W. Giessen und Christian Rink (Hg.): *Migration in Deutschland und Europa im Spiegel der Literatur. Interkulturalität – Multikulturalität – Transkulturalität*. Berlin: Frank & Timme (Literaturwissenschaft, Band 64), S. 97–110.

Mani, Venkat (2002): *Phantom of the Gastarbeiterliteratur: Aras Örens´ Berlin Savignyplatz*. In: Aglaia Blioumi (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: IUDICUM, S. 112–129.

Martinez, Matias (2011): *Dialogizität, Intertextualität, Gedächtnis*. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtv, S. 430–445.

Parry, Christoph (2017): *Europas transkulturelle Literaturen. Das Ende der Nationalliteratur*. In: Hans W. Giessen und Christian Rink (Hg.): *Migration in Deutschland und Europa im Spiegel der Literatur. Interkulturalität – Multikulturalität – Transkulturalität*. Berlin: Frank & Timme (Literaturwissenschaft, Band 64), S. 111–126.

Peters, Laura (2012): *Stadttext und Selbstbild. Berliner Autoren der Postmigration nach 1989*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Pfaff-Czarnecka, Joanna (2012): *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung*. 1. Aufl. s.l.: Wallstein Verlag GmbH (Das Politische als Kommunikation - Band 3, v.3).

Pross, Caroline und Gerald Wildgurber (2011): Dekonstruktion. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: dtv, S. 409–429.

Radtke, Frank-Olaf (2011): Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. In: Deniz Göktürk (Hg.): Transit Deutschland. Debatten zu Nation und Migration ; eine Dokumentation. München: Konstanz Univ. Press, S. 444–446.

Rink, Christian (2017): Das Fremde und das Eigene in der deutschsprachigen Literatur - Marica Bodrozics Roman Das Wasser unserer Träume. In: Hans W. Giessen und Christian Rink (Hg.): Migration in Deutschland und Europa im Spiegel der Literatur. Interkulturalität – Multikulturalität – Transkulturalität. Berlin: Frank & Timme (Literaturwissenschaft, Band 64), S. 145–158.

Ritzer, George (2013): The McDonaldization of society. 20. anniversary ed. Los Angeles, Calif.: SAGE.

Rusterholz, Peter (2011): Hermeneutische Modelle. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: dtv, S. 101–136.

Rusterholz, Peter (2011): Zum Verhältnis von Hermeneutik und neueren antihermeneutischen Strömungen. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: dtv, S. 157–177.

Sabiers Linda (2019): Ich wollte so gerne eine Rothschild sein. In: *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 22.05.2019. Online verfügbar unter <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/mein-deutsch-juedisches-leben/rothschild-silberstein-juedisches-nachnamen-87249>, zuletzt geprüft am 16.07.2019.

Said, Edward W. (2003): Orientalism. Reprinted with a new preface. London: Penguin Books (Penguin Modern Classics).

Salama, Dalia (2011): Die literarische Darstellung einer deutsch-türkischen Erfahrung des Berliner Mauerfalls. anhand von Yadé Karas Roman Selam Berlin. In: Ernest W. B. Hess-Lüttich (Hg.): Metropolen als Ort der Begegnung. Interkulturelle Perspektiven auf den urbanen Raum als Sujet in Literatur und Film. Unter Mitarbeit von Nilüfer Kuruyazci, Seyda Ozil und Mahmut Karakus. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, S. 239–256.

Schenk, Klaus (Hg.) (2004): Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tagung zur Thematik der Migrationsliteratur. Tübingen: Francke.
Senocak, Zafer (2005): Die Hilflosigkeit des religiösen Dialogs. In: *Die Welt*, 20.07.2005, S. 313–317.

Şenocak, Zafer (Hg.) (1994): Der gebrochene Blick nach Westen. Positionen und Perspektiven türkischer Kultur. 1. Aufl. Berlin: Babel-Verl. (Türkise Reihe).

Şenocak, Zafer (2006): Das Land hinter den Buchstaben. Deutschland und der Islam im Umbruch. 1. Aufl. München: Babel-Verl. Tulay.

Taberner, Stuart (Hg.) (2011): *The Novel in Germany since 1990*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press.

Tanzer, Harald (2004): Deutsche Literatur türkischer Autoren. In: Klaus Schenk (Hg.): *Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne*. Tübingen: Francke, S. 301–315.

Vogt, Jochen (2011): Grundlagen narrativer Texte. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtv, S. 287–307.

Wechsel, Kirsten (2011): Sozialgeschichtliche Zugänge. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtv, S. 446–462.

Wertheimer, Jürgen (2002): Kanak/Wo/Man contra Skinhead - Zum neuen Ton jüngerer AutorInnen der Migration. In: Aglaia Blioumi (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: IUDICUM, S. 130–135.

Winko, Simone (2011): Diskursanalyse, Diskursgeschichte. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtv, S. 463–478.

Winko, Simone (2011): Literarische Wertung und Kanonbildung. In: Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering (Hg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtv, S. 585–600.

Wolf, Eric R. (2000): *Envisioning power. Ideologies of dominance and crisis*. [Nachdr.]. Berkeley: Univ. of California Press.

Wolf, Eric R.; Diaz, Noël L. (2000): Europe and the people without history. With a new preface. [Nachdr.]. Berkeley: Univ. of California Press.

Yildiz, Safiye (2005): Interkulturelle Erziehung im Niedergang oder Aufbruch? Ein retrospektiver Einblick in pädagogische Konzepte. In: Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess, 223-244. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis).

Zaptçiođlu, Dilek (1993): Leben in zwei Welten. In: *Der Weltspiegel*, 20.06.1993, S. 512–516.

Zukin, Sharon (2010): Naked city. The death and life of authentic urban places. Oxford, New York: Oxford University Press. Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10449709>.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name	Stephanie Lidwina Eichner
Anschrift	Schmiedweg 1 86447 Aindling
Tel.	0175/2345582
E-Mail	<u>Stephanie-eichner@web.de</u>
geb.	29.08.1986

Ausbildung

2015 – heute	Masterstudium Interkulturelles Management TDU Istanbul und Universität Passau
2011 – 2015	Studium der Ethnologie an der LMU Abschluss: Bachelor of Arts
2010 – 2011	Berufsoberschule Augsburg Abschluss: Allgemeine Hochschulreife
2005 – 2007	Fremdspracheninstitut Augsburg Abschluss: Staatlich geprüfte Fremdsprachenkorrespondentin
2003 – 2005	Fachoberschule Augsburg Abschluss: Fachhochschulreife
1997 – 2003	Maria-Ward Realschule Augsburg Abschluss: Mittlere Reife
1996 – 1997	Hauptschule Aindling
1992 – 1996	Grundschule Todtenweis

Beruflicher Werdegang

Oktober 2007 – heute	Deutsche Lufthansa Flugbegleiterin
----------------------	---------------------------------------