



Hacettepe Universität

Institut für Sozialwissenschaften

Abteilung für deutsche Sprache und Literatur

**LITERARISCHE SYNTHESE ZUM TÜRKISCHEN FRAUENBILD. EIN
VERGLEICH DER PROTAGONISTINNEN BEI KURBAN SAID: DAS
MÄDCHEN VOM GOLDENEN HORN UND FATMA AYDEMIR: ELLBOGEN**

Selda KOÇAK

Magisterarbeit

Ankara, 2021

LITERARISCHE SYNTHESE ZUM TÜRKISCHEN FRAUENBILD. EIN
VERGLEICH DER PROTAGONISTINNEN BEI KURBAN SAID: DAS MÄDCHEN
VOM GOLDENEN HORN UND FATMA AYDEMIR: ELLBOGEN

Selda KOÇAK

Hacettepe Universität
Institut für Sozialwissenschaften
Abteilung für Deutsche Sprache und Literatur

Magisterarbeit

Ankara, 2021

ABSTRACT

KOÇAK, Selda. *Literary synthesis on the Turkish image of women. A comparison of the protagonists in Kurban Said: The Girl from the Golden Horn and Fatma Aydemir: Elbow*, Master's Thesis, Ankara, 2021.

This article deals with a historical-literary evaluation of the Orient on the basis of the work by Kurban Said, written in German in 1938 and translated into Turkish in 2020, who wrote with this novel "Das Mädchen vom Goldenen Horn" a kind of literary treatise on the cultural conflict between the Orient and the Occident. The Orient is embodied by the protagonist Asiadeh, but begins in the Occident, in Berlin, and ends in the Orient or at least in the sensual longing for it. It follows that a controversy arises between the Occident (Berlin) and the Orient (Istanbul). The novel describes the cultural, oriental and feminine potential of Turkish society in the diaspora and accordingly defines its values. In addition, the historical and political events are explained and allow an explicit research of Kurban Said to emerge. The present contribution defines the literary standpoints on the Orient, Occident and Turkish culture and integrates them into the scientific Orient cycle. To make a comparison to the Modern, the work by Fatma Aydemir, written about 100 years later: *Elbow*, is added.

Keywords

Home, identity, classical literature, orient, occident

ZUSAMMENFASSUNG

KOÇAK, Selda. *Literarische Synthese zum türkischen Frauenbild. Ein Vergleich der Protagonistinnen bei Kurban Said: Das Mädchen vom Goldenen Horn und Fatma Aydemir: Ellbogen*, Magisterarbeit, Ankara, 2021.

Dieser Beitrag behandelt eine historisch-literarische Evaluation über den Orient, auf der Grundlage des 1938 in Deutsch verfassten und 2005 ins Türkische übertragenen Werkes von Kurban Said, der mit diesem Roman *Das Mädchen vom Goldenen Horn* eine Art literarische Abhandlung über den Kulturkonflikt zwischen dem Orient und dem Okzident schreibt. Der Orient wird durch die Protagonistin Asiadeh verkörpert, beginnt aber im Okzident, in Berlin, und endet im Orient oder zumindest in der sinnlichen Sehnsucht danach. Daraus folgt, dass eine Kontroverse zwischen dem Abendland (Berlin) und dem Morgenland (Istanbul) entsteht. Der Roman beschreibt das kulturelle, orientalische und feminine Potenzial der türkischen Gesellschaft in der Diaspora und definiert demnach deren Wertevorstellungen. Zusätzlich werden historische und politische Begebenheiten erläutert und lassen dadurch eine explizite Recherche Kurban Saims hervorscheinen. Der vorliegende Beitrag definiert die literarischen Standpunkte zum Orient, Okzident und zur türkischen Kultur und gliedert sie in einen wissenschaftlichen Orientzyklus ein. Um den Vergleich zur Moderne darzubringen, wird das ca. 100 Jahre später verfasste Werk von Fatma Aydemir: Ellbogen hinzugefügt.

Schlüsselwörter

Heimat, Identität, klassische Literatur, Orient, Okzident

INHALTSVERZEICHNIS

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ABSTRACT	iv
ZUSAMMENFASSUNG	v
INHALTSVERZEICHNIS.....	vi
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	viii
EINLEITUNG	1
PROBLEMBENENNUNG	2
ZENTRALE FORSCHUNGSFRAGE UND MOTIVATION	2
METHODISCHES VORGEHEN.....	3
AUFBAU	4
MIGRATIONS LITERATUR	8
1. FACHWISSENSCHAFTLICHE GEGENSTANDBESTIMMUNG	11
1.1.ZUR DICHOTOMIE DES ORIENTS UND OKZIDENTS.....	11
1.1.1.Geschichte eines Fremdbilds: Der Orient als Gegenbild zum Okzident.....	11
1.1.2.Die Konstruktion des Anderen und die Definition des Selbst: Kultur als Identitätsofferte	13
1.1.3.Stereotype als Kriterien im Identitätsbildungsprozess.....	16
1.2.HEIMAT ODER FREMD? DER ORIENT ALS AUSGANGSPUNKT DES ANDEREN.....	17
1.2.1.Edward Said – Orient	17
1.2.2.Ewald Banse – der geographische Orient	20
1.2.3.Berlin als kultureller Ort des Abendlandes	23

1.2.4. Istanbul als Eingang in den Orient	26
1.3.HEIMAT UND FREMDE ALS LITERARISCHE MOTIVE.....	29
1.3.1.Theoretische Grundlagen der interkulturellen Literatur	29
1.4.DAS FREMDE IM EIGENEN: LITERATUR ALS AUSHANDLUNGSRAUM KULTURELLER FREMDHEIT	32
1.4.1.Das Fremde	34
1.4.1.1.Geschichte der türkischen Diaspora.....	34
1.4.2.Assimilation vor 100 Jahren und heute.....	40
2.KULTURELLE DIFFERENZ AM BEISPIEL DES TÜRKISCHEN FRAUENBILDS IN DER LITERATUR	43
2.1.KURBAN SAID: DAS MÄDCHEN VOM GOLDENEN HORN.....	43
2.1.1.Historischer Hintergrund: Türkische Diaspora in Wien und Berlin	46
2.1.2.Kultur-, Identitäts- und Wertevermittlung im Handlungsverlauf	49
2.2.FATMA AYDEMİR: ELLBOGEN.....	53
2.2.1. Historischer Hintergrund: Postmigrantische Generation in Berlin	54
2.3.KULTUR-, IDENTITÄTS- UND WERTEVERMITTLUNG IM HANDLUNGSVERLAUF	57
2.3.1.Biografisches Schlüsselereignis: Kultureller Konflikt.....	57
2.3.2.Darstellung der Protagonistin Hazal	64
3.DIE FREMDE IN DER LITERARISCHEN SYNTHESE	66
4.FAZIT	76
LITERATURVERZEICHNIS	84
ANHANG 1: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	95
ANHANG 2: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL/ KOMİSYON İZİNİ.....	96

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Horizontverschmelzung des Verstehens des hermeneutischen Zirkels...6

EINLEITUNG

*„WER SICH SELBST UND ANDERE KENNT, WIRD AUCH HIER
ERKENNEN: ORIENT UND OKZIDENT SIND NICHT MEHR ZU
TRENNEN“*

Was für eine Bedeutung für die heutige Zeit kann ein Satz haben, der vor 200 Jahren geschrieben wurde? Das vorliegende Zitat aus Johann Wolfgang von Goethes „West-Ost-Diwan“ von 1819 ist ein Auszug aus einem Gedicht und könnte aus der Gegenwart stammen. Sich und andere kennen, ein Verständnis für andere Kulturen entwickeln, Hintergründe erkennen und Bräuche verstehen, die es ermöglichen, Schlussfolgerungen über menschliches Verhalten und damit über die heutige Politik zu ziehen. Dies gelingt, indem man sich Menschen aus anderen Kulturen wendet und sich mit all diesen beschäftigt. Nicht beladen mit Vorurteilen und Stereotypen. Und die Reaktion der anderen Person wird zeigen, dass ein wenig mehr Interesse und Verständnis das Vertrauen schaffen, das die Zusammenarbeit ermöglicht und die Möglichkeit bietet, Herausforderungen gemeinsam anzugehen.

Die Begegnung von Orient und Okzident hat sich kontemporär in literarischen Werken niedergeschlagen. Diese literarischen Werke sind nicht anders vorzustellen, ohne den geschichtlichen Hintergrund, der sie geprägt hat. Die Geschichte dieser Begegnung geht bis in die Antike zurück, die von Kreuzzügen bis zu den Türkenkriegen und den imperialistischen Eroberungskriegen der Europäer im 19. Jahrhundert. Die Literatur im Orient und Okzident weiß davon ein Lied zu singen. Demnach erzählt sie von Konfrontationen und Beeinflussung, die auf Wechselseitigkeit beruht. Im 20. Jahrhundert beginnt das Volk und die Nationen des Orients sich von der Vorherrschaft der Europäer loszulösen. Für das Morgen- und Abendland wurde die Religion zum entscheidenden Identifikationsfaktor.

Im Rahmen dieser Arbeit soll hinterfragt werden, in welchem Blickwinkel Diaspora, Exil und Migration von Türken nach Deutschland in historischer Perspektive stehen. Der Ausgangspunkt diesbezüglich ist zunächst der Wandel zwischen Orient und

Okzident, die literarisch hergeleitet werden. Dabei soll das türkische Frauenbild einer historischen Abhandlung unterzogen werden und gleichzeitig Stereotype darstellen und sie reflektieren.

PROBLEMBENENNUNG

Das Problem ist die kulturelle Differenz, die den Kompromiss vorerst ausschließt. Die türkische Gemeinschaft in Deutschland tendiert dazu, sich vom Rest der Gesellschaft abzuschotten. Mit der Anerkennung könnte die Berührungsangst genommen werden. Es gelänge leichter, aufeinander zuzugehen. Es kann zur interkulturellen Kommunikation befähigt werden, selbst wenn die Begegnung ausgeschlossen bleibt und sich der Handlungsspielraum erst in zweiter Generation erweitert hat. Mit dem prägenden Einfluss, den das gesellschaftliche System auf die heranwachsende Persönlichkeit ausübt, wird ein didaktisches Hilfsmittel in Verbindung gebracht, dass die kooperative Lernform ergänzen kann. Die vorliegende Forschungsarbeit schließt sich der bildungspolitischen Reform an. Es stellt sich die Frage, welche Chance die Literatur anbieten kann. Die türkische Gemeinschaft wird in die Lage versetzt, selbst die Verantwortung zu übernehmen. Mit dem erweiterten Handlungsspielraum lässt sich das eigene Verhalten kritisch reflektieren. Es bietet sich an, von der fremden Erfahrung zu profitieren. Die Initiative geht von beiden Seiten aus und wird gleichberechtigt gefordert. Die Literaturanalyse ist von der typischen Alltagspraxis zu unterscheiden.

ZENTRALE FORSCHUNGSFRAGE UND MOTIVATION

Die Auseinandersetzung mit der literarischen Synthese des türkischen Frauenbilds ist im Alltag allgegenwärtig, die als kontrovers geführte Debatte rege Aufmerksamkeit im öffentlichen Diskurs gewann. Umso wichtiger erscheint die Betrachtung des türkischen Frauenbilds unter folgendem Gesichtspunkt, dass die türkische Frau zu einer Veränderung durch gesellschaftliche, geschichtliche und politische Begebenheiten gezwungen war. Zu konstatieren bleibt, dass bisher wenig Augenmerk auf den Vergleich einer 100-jährigen Veränderung in Bezug auf Stereotypisierungen im Orient und Okzident gelegt wurde. Es wird vom Konflikt ausgegangen, den die betroffenen auszuhandeln haben. Der bisherige Umgang erkennt nicht an, was die türkische

Abstammung eingefordert hat, wodurch sich eine Integration als unrealistisch erweist. Die Migration entspricht der gesellschaftlichen Ordnung und wird gleichberechtigt anerkannt. Die interkulturelle Kommunikation begründet den inklusiven Stellenwert, mit dem sich die geleitete Analyse ergibt, die das vorliegende Forschungsvorhaben erklärt.

“Wie kann der Konflikt bewältigt werden, den die türkische Abstammung mit sich bringt, ohne die eigene Identifikation aufgeben zu müssen?”

„Inwiefern hat sich das türkische Frauenbild verändert?“

Am Ende der vorliegenden Arbeit wird das gesellschaftliche Bild durch die beiden Werke *Das Mädchen vom goldenen Horn* und *Ellbogen* dargestellt, Stereotypen aufzuzeigen, in denen sich die Türken in der Diaspora oder auch der Gastarbeiterkinder auseinandersetzen hatten. Dies wird unterstützt durch den historischen Vergleich aufgezeigt und anhand literarischer Werke evaluiert.

METHODISCHES VORGEHEN

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf die theoretischen Grundlagen der interkulturellen Literatur. Biografische Schlüsselereignisse weisen darauf hin, dass eine Trendwende stattgefunden hat, die persönlich für ein Individuum bedeutend ist. Das Forschungsziel bezieht die politische Stellungnahme ein.

Die vorliegende Arbeit begründet auf der Biografieforschung. Mit dem Ziel den Einzelfall verallgemeinern zu können, wird qualitativ bestimmt. Die methodische Vorüberlegung geht auf Anselm Strauss zurück, der als führender Vertreter die *„Grounded Theory“* entwickelt hat. Ihre Bedeutung ist vom gesellschaftlichen Zusammenhang abhängig. Analytisch wird der leitende Diskurs begründet, der die Öffentlichkeit anspricht und persönlich beabsichtigt wurde. Die gültige Analyse ist darauf angewiesen innerhalb von identifizationsstiftenden Merkmalen übereinstimmen zu können, um die Vergleichbarkeit zu gewährleisten. Traditionell wird das weibliche Geschlecht benachteiligt. Dies schließt die Objektivität aus, die den vorliegenden Forschungsaufwand zu begründen hat und wissenschaftlich vorausgesetzt werden kann.

Die aktuelle Situation erweitert den Handlungsspielraum, der sich persönlich verwirklicht hat. Die vorliegende Forschungsarbeit beschäftigt sich mit den Werken von Kurban Said: *Das Mädchen vom goldenen Horn*“ und Fatma Aydemir: „*Ellbogen*“, die für sich den Kompromiss gefunden haben. Verallgemeinernd wird nach der interkulturellen Kommunikation gefragt, die sich als Fähigkeit sowohl beim Leser selbst als auch darüber entwickelt hat, wie die eigene Einwanderung nun vom aktuellen Standpunkt aus kritisch reflektiert werden kann.

AUFBAU

Hermeneutik

„Jemanden verstehen ist das Wiederfinden des Ich im Du.“ (Wilhelm Dilthey 1833-1911)

Wie verstehen Menschen (sozial)wissenschaftliche Texte und werten sie aus? Bei dieser Auswertung geht es nicht nur um die Sprache eines Textes oder seine syntaktischen Eigenschaften. Erstreckt sich diese auf die Semantik, so besteht ein Bedarf einer Auseinandersetzung der Frage des Sinnverstehens. Allgemeine Überlegungen zum Verstehen und Interpretieren von Texten wird im deutschsprachigen Raum häufig mit Hermeneutik gleichgesetzt. Aber was genau ist Hermeneutik?

Der Begriff stammt aus dem griechischen (von ἐρμηνεύειν *hermēneúein*: ‚erklären‘, ‚auslegen‘, ‚übersetzen‘) und beschreibt die Theorie der Auslegung und Deutung sowie die Technik des Verstehens. Die Hermeneutik als eine Theorie der Interpretation zieht ihre Wurzeln von mittelalterlicher Bibelauslegung über Platon bis in Antike. Im Zusammenhang wissenschaftlichen Denkens strebt sie Ende des 19. Jahrhunderts auf. Dabei hatte vor allem Dilthey im Anschluss an Schleiermacher zum Ziel, die Hermeneutik als die wissenschaftliche Vorgehensweise der Geisteswissenschaften den erklärenden Methoden der Naturwissenschaft entgegenzusetzen. Kulturelle

Publikationen wie Texte, Bilder oder historische Begebenheiten sollten in ihrer Relation erschlossen und ihr Sinn erfasst werden.

Entscheidend gilt für Dilthey: „*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.*“ (Tenorth & Lüders:1994). An dieser Stelle soll ein Hinweis auf den sehr instruktiven Text von Kelle (2007a) genügen, der auf eine neue Weise den Gegensatz von Erklären versus Verstehen zu überwinden versucht. Dabei zielt er auf das von dem australischen Wissenschaftstheoretiker John Mackie entwickelte Konzept multipler Kausalität von Nutzen ab (vgl. Kelle, 2007a, S. 159ff.).

Wie also geht man bei einer inhaltsanalytischen Auswertung von Texten anhand hermeneutischer Vorgehensweisen vor? Hierzu hat Klafki mit der Interpretation eines Humboldt-Textes über den Plan zur Errichtung des Litauischen Stadtschulwesens als Beispiel geliefert (Klafki,2001). In seinem 1971 erstmals erschienenen Text hat Klafki das hermeneutische Verfahren in elf methodologische Grundkenntnisse unterteilt. Darunter sind fünf Kerngedanken der Hermeneutik von zentraler Relevanz.

- **Beachtung der Entstehungsbedingungen**

Es sollte veranschaulicht werden, unter welchen Vorbehalten der zu analysierende Text entstanden ist (zum Beispiel ein Interview). Wer kommuniziert und wie ist dessen Interaktion? Welche Vorinformationen bestehen? Spielt möglicherweise die soziale Erwünschtheit eine Rolle?

- **Hermeneutischer Zirkel**

Der wesentliche Lehrsatz des hermeneutischen Aktes ist beim Verstehen eines Textes, dessen Gesamtheit aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen zu begreifen. Auf diese Weise lässt sich der Text erarbeiten. Dies führt zu einer Evolution des bestehenden Vorwissens, was wiederum Offenheit und Bereitstellung bereits existierender Urteile zu verändern bedingt. Für jedes Textverständnis ist ein gewisses Vorverständnis des Interpretierenden vorausgesetzt. Bei mehreren Durchgängen durch den Text ist das Bild einer sich im Raum höherschraubenden Spirale wohl zutreffender als das Bild des Zirkels (vgl. Klafki,2001, S.145), da nicht zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, sondern ein fortschreitendes Verständnis des Textes entwickelt wird.

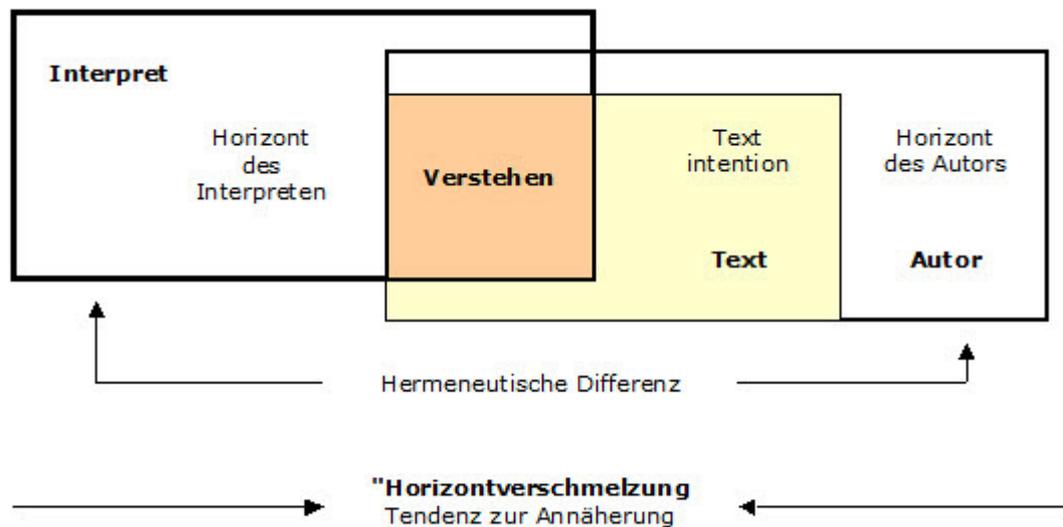


Abbildung 1: Horizontverschmelzung des Verstehens des hermeneutischen Zirkels.

Die vorliegende Abbildung lässt sich einfach erklären: Das zunächst erworbene Textverständnis erweitert das Vorverständnis und somit auch dessen Reichweite. Das ist aber nicht so zu begreifen, dass zu dem bisherigen Vorverständnis etwas hinzuaddiert wird; vielmehr kommt dabei etwas Neues zustande, weil die vorläufigen Sinndeutungen neu konzipiert werden. Von diesem neuen Vorverständnis ergibt sich bei der weiteren Auseinandersetzung mit dem Text ein erweitertes und überarbeitetes neues Textverständnis. In Form einer Zirkelbewegung, die immer wieder zur Vertiefung, Erweiterung und Neukonstruktion dieses ersten Textverständnisses zurückführt, entwickelt sich das Textverständnis immer weiter. Abschließend gilt bezüglich des hermeneutischen Zirkels laut Heidegger folgendes:

„Der Zirkel darf nicht zu einem vitiösem, und sei es auch zu einem geduldeten, herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichster Erkenntnis, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, dass ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhaben, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“ (Heidegger 1927, S. 312).

- **Hermeneutische Differenz**

Der Begriff der hermeneutischen Differenz deutet auf das wesentliche Problem aller sprachlichen Kommunikation hin. Alles, was gedeutet werden soll, ist zunächst fremd. Erst durch den Deutungsprozess ein Verstehen möglich. In der Alltagskommunikation scheint diese Differenz nur gering zu sein. Laut Schleiermacher ist beispielsweise für das Gespräch über das Wetter keine Hermeneutik notwendig. Dennoch kann es zu Verwirrungen kommen. Wenn sich die Situation beispielgebend in einer Bäckerei in Berlin abspielt und man auf den Wunsch nach Brötchen die Antwort „Ham wer nich, wir ham nur Schrippen“ bekommt, lässt sich daraus ableiten, dass die Hermeneutik im Rahmen zwischen Fremdheit und Vertrautheit besteht. *„In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik“* (Gadamer, 1972, S.279). Hierbei sollte sich deshalb kritisch bewusstwerden: Herrscht eine fremde Sprache, die das Textverständnis hindert? Wie kann diese Differenz reduziert werden?

- **Individuelles Erarbeiten des Textes**

Bereits beim ersten Durchgang des Textes sollte sich darauf konzentriert werden, welche Themen, die im Text enthalten sind, für die eigene Forschung von Bedeutung sind.

- **Unterscheiden zwischen einer Logik der Anwendung**

Die im vorliegenden Text beinhalteten Themen und Kategorien werden identifiziert, indiziert und neuere, relevantes und nicht erwartendes im Text entdeckt.

„Die Hermeneutik [...] ist daher nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften, sondern der Versuch einer Versündigung über das, was die Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewusstsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet“ (Gadamer 1960).

Zusammengefasst ist die Hermeneutik das Verstehen von Sinneszusammenhängen in menschlichen Lebensäußerungen, die sich auch mit literarischen Texten befasst. Dabei ist zu beachten, dass eigene Erfahrungen das Textverständnis beeinflussen können. Der

Prozess des Verstehens ist eine theoretische Basis jeglicher Interpretationen und soll als Hilfe für die Interpretation und das Textverständnis der Bücher dienen.

MIGRATIONS LITERATUR

Im Europa der Gegenwart sind kulturelle Konflikte, anhaltender Rassismus und der verleugnete Mangel einer breiteren Akzeptanz pluraler Identitäten gesellschaftliche Herausforderungen, mit denen sich auch der literarische Diskurs auseinandersetzt. Abgesehen davon, dass diese Phänomene bisher weitestgehend vom Standpunkt der Mehrheitskultur aus behandelt wurden, wurden sie in den letzten Jahren auch von mehreren Schriftstellern und Kulturschaffenden mit Migrationshintergrund thematisiert und kreativ aufgearbeitet. Als ein Effekt der Globalisierung leben und schreiben diese Autoren und Kulturschaffenden mit und über das Phänomen der Welt in Bewegung, wie es auch der afrikanische Philosoph Achille Mbembe bezeichnet hat, also in einer doppelten Bindung an die westliche Welt sowie den afrikanischen Kontinent. Um den literaturwissenschaftlichen Kontext und dessen Bedeutung erfassen zu können, soll auch eine Kontextualisierung mit sozialtheoretischen und anthropologischen Ansätzen der Gegenwart wie etwa der Forschung zu Critical Whiteness, Ethnizität und Kultur oder auch die Nutzung von Stereotypen in Literatur und Kunst berücksichtigt werden. Dazu gehört etwa die von Edward Said etablierte Theorie des Othering, die den Prozess von Akkulturation, Assimilation und der ethnischen Eigen- und Fremdwahrnehmung unabhängig der Identität des Gegenübers beschreibt. Said zufolge werden Menschen mit anderen Merkmalen als den eigenen als fremd klassifiziert, damit eine subjektive Unterscheidung und Distanzierung von und zu „den Anderen“ manifestiert. Othering bedeutet damit nichts anderes, als *„sich mit anderen zu vergleichen, sich von ihnen abzuheben und zu distanzieren, wobei die Vorstellung existiert, dass Menschen und Gesellschaften sich durch deren Lebensform, Kultur oder andere Merkmale von der eigenen sozialen Gruppe erheblich unterscheiden“* (Gingrich 2011, S.323). Aus solchen Konzepten entwickelte gesellschaftliche Phänomene finden sich auch in der Literatur wieder, vor allem in jener, die seitens migrantischer Communities oder von Autorinnen und Autoren mit Migrationserfahrung publiziert worden sind. Ihre Werke gelten daher als besonders aufschlussreich was die gesellschaftliche Position und „Außenwahrnehmung aus dem Inneren“ heraus betrifft. Hierzu zählt insbesondere das

Werk Kurban Said's *Das Mädchen vom goldenen Horn*, das sowohl die eigene Wahrnehmung in dem Roman wiedergibt als auch autobiographische Züge aufweist. Fatma Aydemir, die ebenfalls zu den Autoren mit Migrationshintergrund zählt, beschreibt in ihrem Werk *Ellbogen*, was sie alles in Berlin beobachtet und wahrgenommen hat. Die Begegnung der Alterität, also dem, was als fremd wahrgenommen wird, ist damit auch immer eine Begegnung mit sich selbst. Diese Erfahrung könne sich der Literatur zufolge zwischen Xenoromantik und Xenonegativität abspielen, also den Polen von Faszination und Bedrohung, wie auch die Wissenschaftlerin Barbara Bräutigam beschreibt. Auch in der Literatur von Autoren mit Migrationsgeschichte lassen sich zahlreiche Beispiele des Otherings finden, die mit der anthropologischen bzw. kulturwissenschaftlichen Literatur gleichermaßen untersucht und vor dem Hintergrund sozialwissenschaftlicher Theorien beleuchtet werden sollen. Somit kann die vorliegende zu schreibende Arbeit eine Brücke zwischen sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen, Konzepten und Theorien der Gegenwart mit der Prosa-Literatur sein und der Frage nachgehen, inwieweit letztere jene Theorien stützt bzw. sie sich in der fiktiven Literatur wiederfinden.

Migrationsliteratur kann aber auch jene Literatur sein, die sich dadurch kennzeichnet, dass sie in den meisten Fällen eben dezidiert keine von Einwanderern verfasste Literatur ist, sondern die Literatur von in Deutschland geborenen, *„auf Grund somatischer Merkmale als Angehörige einer anderen Rasse identifizierbare Menschen, denen aber gerade die Erfahrung ihrer Differenz zum Anlaß wird, die Solidarität der Gruppe zu suchen“* (Riesz 2006, S.249). Diese Solidarität bzw. auch die Suche nach ihr ist viel weniger eine gezielte Gruppenbildung als vielmehr die Suche nach einem und dem eigenen Kollektiv. Diese Zerrissenheit oder das Bild des zwischen den Stühlen Sitzens ist ein bekanntes Motiv in migrantischer Literatur; eine Besonderheit in der afrodeutschen Literatur aber ist, dass die Autoren zumeist keine unmittelbare Migrationserfahrung haben, sondern diese Zuschreibung von außen erfolgt.

Janos Riesz sieht in diesem aufgedrängten und unfreiwilligen Widerspruch der Zuschreibung der Nicht-Zugehörigkeit, obgleich eine auch biographische Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft – vor allem auch sprachlich – besteht, *„gerade die literarische Spannung dieser Art von Literatur,“* (Riesz 2006, S.250) die zum Zweck habe, *„sich kämpferisch zur Schau zu stellen, zu provozieren und Verbündete zu*

gewinnen, aufklärerisch zu wirken und zur Emanzipation beizutragen“ (Riesz 2006, S.250). Das heißt, dass durch die Literatur versucht wurde, den Hintergrund der Migration und dessen Empfindungen zu übermitteln. Diesen Gedanken tragen auch die AutorInnen der Anthologie „Eure Heimat ist unser Alptraum“ weiter, wenn sie sich ein „Aus-dem-Rahmen-fallen“ sowie ein „Niemals-normal-Sein“ konstatieren (Aydemir/Yaghoobifarah 2019, S.1). Sie berufen sich dabei auf die Kritik an der Norm einer sogenannten Mehrheitsgesellschaft, die wiederum identitätsstiftend für den Heimatbegriff sei. Aydemir und Yaghoobifarah sehen diesen als eine *„Sehnsucht nach einem bestimmten Ideal [...], einer homogenen, christlichen weißen Gesellschaft, in der Männer das Sagen haben [...] und andere Lebensrealitäten schlicht nicht vorkommen“* (Aydemir/ Yaghoobifarah 2019, S.7).

Die Migrationsliteratur beschreibt die Literatur von Autoren, die einen geschichtlichen Hintergrund mit sich tragen und aus einer Sicht von mindestens zwei Kulturräumen geprägten Sichtweise schreiben. Dadurch treten Erscheinungen des Selbstbildes und der Fremdenwahrnehmung hervor. Beide Werke, die in dieser Arbeit behandelt werden, wurden sowohl von Autoren mit Migrationshintergrund geschrieben, auch wurden den Protagonistinnen in den jeweiligen Romanen migrationsgeschichtliche Hintergründe zugeschrieben.

1. FACHWISSENSCHAFTLICHE GEGENSTANDBESTIMMUNG

1.1.ZUR DICHOTOMIE DES ORIENTS UND OKZIDENTS

1.1.1.Geschichte eines Fremdbilds: Der Orient als Gegenbild zum Okzident

Edward Said kritisierte, wie die europäischen Schriftsteller „den Orient“ als „Anderes“ im Gegensatz zum Westen konstruierten – vermutlich ein überlegener Gegensatz des Orients (1978). Orientalisten formen den nichtexistierenden Orient zu einem in sich konsistenten Wesen, um ein fortschrittliches und universelles Selbst des Westens zu kontrastieren. Orientalismus führt zu gewaltsamer Kolonialpolitik und nachfolgender kultureller Dominanz des Westens in der postkolonialen Gesellschaft, die unter einer unaussprechlichen hybriden Identität leidet. Gefangen von einer rückständigen, femininen und emotionalen Vergangenheit wird der Orient zu einer verfluchten Identität, die nicht aus eigener Kraft in die nächste historische Etappe vordringen kann. Im Gegensatz zum Orient gibt es den transzendentalen Universalismus, verkörpert durch die westliche Moderne. Um die universelle Modernität der Menschheit zu gewährleisten, muss der Westen den Orient entweder transformieren oder beseitigen. Diese Version des Orientalismus ist verantwortlich für die Schaffung des zeitgenössischen, reaktionären Fundamentalismus. Um den Orientalismus und seinen rivalisierenden Fundamentalismus zu korrigieren, trat Said für ein innovatives Paradigma und eine humanistische Agenda ein, um das Leben jener Gemeinschaften zu verbessern, die unter anderem ums Überleben kämpfen (1991). Er hat besonderes Verständnis für solche Identitäten, die das „Selbst“ und das „Andere“ vermischen. Während die Behauptung dieser ungewohnten hybriden Identität alle Aufregenden bedroht, führt das Wegschauen dazu zu einer weiteren Viktimisierung aller Seiten. Saims kraftvolle Kritik bezieht eine andere Art von Selbst-Andere-Rahmen ein, der das ständige Auftauchen eines neuen Selbst oder neuer Anderer ermöglicht. Das Problem bleibt jedoch bestehen, da das entstehende hybride Selbst das ursprüngliche „Selbst“ und seine „Anderen“ kombiniert und vermischt. Dieses neue Selbst stellt sich neuen

Anderen gegenüber, die in das ursprüngliche „Selbst“ und die ursprünglichen „Anderen“ eingebettet sind, inwieweit das hybride Selbst auch weiterhin die gegenseitige Entfremdung zwischen dem ursprünglichen „Selbst“ und seinen „Anderen“ reproduziert. In ähnlicher Weise reproduziert Saids Lösung eine Form der Selbst-Anderen-Unvermeidlichkeit, wenn auch innovativ, nicht-fixierend und humanistisch. Damit Gemeinschaften in Würde leben können, muss es Mechanismen geben, die mit den Unterschieden umgehen können, die die betreffende Gemeinschaft von den „Anderen“ trennen, die als Kontrast ausgewählt werden. Dieser Selbst-Andere-Rahmen wurde auf ein breiteres Diskussionspektrum angewendet. Zum Beispiel gibt es den Vorwurf, dass Schriftsteller über China ihr Thema „orientalisieren“ und dämonisieren, um irgendwo im Westen eine überlegene und universelle Identität für die Schriftstellergemeinschaft zu schaffen (Cohen, 1986). Die Gegenbeobachtung weist auf die Existenz einer Tendenz zum Okzidentalismus unter den postkolonialen Schriftstellern, die über den Westen schreiben, hin. Der Vorwurf des Okzidentalismus teilt den Selbst-Anderen-Rahmen mit dem Orientalismus; der Verdacht besteht darin, dass Okzidentalisten absichtlich einen Unterschied zwischen ihren eigenen Gemeinschaften und dem Westen konstruieren, um ihre Identität zu behaupten. Er mochte den Okzidentalismus nicht, da es darum ging, Unterschiede willkürlich und einseitig zu reproduzieren (2001: 131). Er war besorgt über seinen separatistischen Charakter und seine entmachtende Wirkung auf das, was ermächtigend sein könnte (Said, 1991: 320). Er ist nicht allein; andere Kritiker stehen dem Okzidentalismus skeptisch gegenüber, da er „die relationalen Geschichten auflöst“ und „die Welt in begrenzte Einheiten aufteilt“ (Coronil, 1996). Es gibt jedoch Schriftsteller, die das Okzidentalismus aus genau entgegengesetzten Gründen anprangern. Said war besorgt darüber, wie man auf offene Weise anders bleiben kann; das andere Lager versucht, das falsche Bild des Westens zu beseitigen, damit es nicht zu etwas wird, das in die Erzählungen des Lokalen aufgenommen werden könnte. Einige befürworten beispielsweise, dass der Okzidentalismus fälschlicherweise ein „statisches monolithisches westliches Anderes“ fabriziert (Howard, 1995: 110-126). Einige behaupten, dass der Okzidentalismus die Gegenüberstellung des asiatischen Universalismus mit den europäischen Universalismen politisiert, die als einheitlich und negativ wahrgenommen werden (Huntington, 1996: 109). Um die letztere Art der

Anklage zu wiederholen, sehen Anhänger des Okzidentalismus es als „Suche nach Erleuchtung, Freiheit und Wohlstand“ (Russell, 2004: 12). Der Selbst-Andere-Rahmen ist vorhanden, unabhängig davon, ob der Okzidentalismus als problematisch angesehen wird (wegen seiner Ansicht, dass der Unterschied zwischen Orient und Okzident wesentlich ist) oder einfach falsch (weil es nur das universelle Verwechseln mit Okzident geben sollte). Es scheint, dass der Rahmen des Selbst-Anderen über eine methodische Frage hinausgeht. Vielmehr ist es eine ontologische Behauptung, dass alle Selbst ein „Anderes“ haben. Said bestritt die koloniale Herangehensweise an die Selbst-Andere-Beziehung, nicht die Selbst-Andere-Ontologie. Würde dieses Festhalten am Selbst-Anderen-Rahmen teilweise die Nichtverfügbarkeit der von ihm gewünschten humanistischen Lösung erklären? Vielleicht ist die Selbst-Andere-Ontologie an sich eine Bestätigung der oppositionellen Dyade, die einen zwingt, den Unterschied zu einem ausgewählten „Anderen“ zu betonen? Wenn der „Andere“ die Transformation bereitwillig akzeptiert, kann er sich der Moderne anschließen, daher die Politik des Engagements; Wenn sich das „Andere“ jedoch weigert, umgewandelt zu werden, wäre dies eine Bedrohung, die es verdient, beseitigt zu werden.

Auch wenn der Orient als Gegenbild zum Okzident dargestellt wird, sind sie doch nicht voneinander zu trennen. Es herrscht stets eine Verbindung, die durch Erinnerungen und Wahrnehmungen geprägt sind. So geben auch Said und Aydemir immer wieder ihren Protagonistinnen die Möglichkeit, das ‚Andere‘ oder Fremde wahrzunehmen und diese individuell zu beurteilen. Die Relevanz des Orients-Okzidents dient in beiden Werken als Leitmotiv.

1.1.2. Die Konstruktion des Anderen und die Definition des Selbst: Kultur als Identitätsofferte

Die Identität beschreibt im kulturwissenschaftlichen Kontext die Individualität und Persönlichkeit des Menschen im sozialen Raum. Die Bildung der Identität findet durch ein stetiges Wechselspiel der Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung statt. Wesentlicher Bestandteil dieses Prozesses ist die Abgrenzung und Unterscheidung, aber auch das ‚dazugehören‘. Die Person identifiziert sich mit einem Objekt, einer Person, einer Gruppe oder einer Kultur, entscheidet sich Besonderheiten anzunehmen und gleichzeitig eigene persönliche Merkmale auszubilden. Deshalb entwickelt ein Mensch seine

persönliche Identität erst im Laufe seines Lebens, beginnend mit der Abgrenzung des Ichs von den Eltern. Die Identitätsbildung ist ein dynamisches Verfahren, das bewusst und unbewusst, selbst- oder fremdbestimmend stattfinden kann und ein Gedächtnis voraussetzt. Denn ohne Erinnerung gibt es keine Selbsterkenntnis. Ein Individuum kann nur als Ganzes eine Identität erlangen, da die Abgrenzung und Zugehörigkeit verfahren sind, die auf vollständigen Einheiten beruhen. Dabei können sich die Einheiten in kleineren Teilen ändern, ohne dabei ihre Identität zu verlieren. Dennoch wird die Identität stets von der Kultur erlernten und gruppenspezifischen Charakterzügen beeinflusst (Hofstede et al., 2011). Eine besondere Bedeutung wird von Hofstede Werten zugeschrieben, die unbewusst früh erworben, von nahezu allen Kulturmitgliedern geteilt werden und kaum änderbar sind. Somit stellen sie das Zentrum einer Kultur dar. Es stellt sich die Frage, wie nahe Kulturstandards den Stereotypen rücken. Dies beschreibt Herringer wie folgt:

„Stereotypen sind individuelle Wissensstrukturen. Sie selektieren und generalisieren, kontrastieren oft das Fremde und das Eigene. Auch Kulturstandards sollen perspektivisch und vergleichend ermittelt werden. So weit sind die Sammlungen von Stereotypen. Ein Kulturstandard basiert letztlich auf der Vereinfachung einer komplexen Interaktionssituation; durch die gezielte Reduktion auf das Typische könnte er erst zur Orientierungshilfe werden. Er sollte aber das Ergebnis empirischer, wissenschaftlicher Untersuchungen sein; als Resultat von Reflexion und Analyse sollte er über ein Stereotyp hinausgehen.“ (S.196)

Es wird dargestellt, wie Individuen in Kulturstandards hineinsozialisiert werden, die sich zu einer Selbstverständlichkeit entwickelt. Kann also hier die Rede von einer kulturellen Identität sein? Nach Leibniz gibt es eine reale und eine personale Identität– während reale Identität auf dem Nachweis gleicher Substanz beruht, ergibt sich personale Identität auf bestimmten Formen des Selbstbewusstseins und der Selbstvergewisserung, aber auch der Selbststeuerung aus. Voraussetzung dafür ist das *Self-monitoring*, d.h., die Fähigkeit Wahrnehmungen miteinander zu verknüpfen, sich zu erinnern, sowie Absichten und einen Willen zu entwickeln. Leibniz spricht deshalb mit Blick auf personale Identität auch von moralischer Identität:

„Die Fortsetzung und Verknüpfung von Perzeptionen macht das identische Individuum real aus, aber Apperzeptionen (d.h. wenn man sich vergangener Wahrnehmungen

bewusst wird) beweisen auch eine moralische Identität, und bringen die reale Identität zum Vorschein.“

Hier ist zweimal von *real* die Rede. Einmal in Bezug auf die Persistenz und substantielle Kontinuität der körperlichen Identität des Individuums und schließlich in der psychischen Erzeugung einer Kontinuität des Selbstbewusstseins der Person über zeitliche Intervalle hinweg. Während die substantielle Identität sinnlich fassbar ist, ist personale Bewusstseinsidentität unsichtbar. Denn sie wird durch mentale Akte hervorgebracht und tritt nur als deren Produkt in Erscheinung. Der Identitätsdiskurs beginnt in der Neuzeit mit der Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlichen Formen von Identität. Eine Identität in Bezug auf unbelebte Gegenstände und Körper einerseits und andererseits eine in Bezug auf belebte und ihrer Selbst bewusste Personen.

„Wir erfinden ein Kontinuum in unserer sinnlichen Wahrnehmung, um den Bruch zu kaschieren; wir erfinden eine Seele, ein Selbst, eine Substanz, um den Wandel unsichtbar zu machen.“ (David Hume)

Hume fokussierte also auf Differenz, auf Bruch und nicht auf das Kontinuum im Wandel, das er als Konstrukt und Erfindung zurückwies. Er wollte nichts wissen von der positiven Kraft der Konstruktion der imaginativen Rahmung eines autobiographischen Narrativen. Autobiographisches Erinnern ist eine Bewusstseinsleistung, die Menschen nicht naturwüchsig beherrschen, sondern die innerhalb von Kulturen in konkreten sozialen Kontexten erlernt wird. Sie sprechen in diesem Zusammenhang von *conversational remembering* oder *memory talk*, die in der spontanen oder rituellen Familienkommunikation, so etwas wie ein Familiengedächtnis hervorbringen. Identität wird im Gespräch und im Erzählen, zum Beispiel durch den Bezug auf Fotos und Familiengedächtnis hergestellt. Der Aufbau dieses sozialen Rahmens ist eine konstruktive Arbeit.

Vordergründig verstehen wir Identität als das Gegenteil von Begriffen wie Differenz, Verschiedenheit, Veränderlichkeit, Diskontinuität oder Unbeständigkeit. In den zu bearbeitenden Werken weisen beide Autoren autobiographische Züge, basierend auf deren Erinnerungen und Wahrnehmungen des Vergangenen und Fremden. Sie lassen ihre Protagonistinnen diese Fremdheitswahrnehmung spüren und konfrontieren sie mit dem Einfluss der Kultur des Okzidents. Im folgenden Kapitel wird über diesen Einfluss in Bezug auf Stereotypisierung und wie sie sich auf den Identitätsbildungsprozess auswirkt, genauer erläutert.

1.1.3. Stereotype als Kriterien im Identitätsbildungsprozess

Stereotype ist ein vermeintliches Wissen über Menschen, die einer bestimmten Gruppe zugehören. Diese Gruppen können durch Berufe, Herkunft, Nation oder über das Aussehen bestimmt sein. Es gibt beispielsweise Stereotypen über Ärzte, Professoren, über Deutsche oder Türken, die anders sind als die in Deutschland lebenden Türken. Dazu gibt es ein bestimmtes Wissen, das tradiert und auch gelehrt wird im Alltag und auch im Umgang. Stereotype setzen voraus, dass sie kategorisiert und in bestimmte Schubladen eingestuft werden. Dieses Wissen hilft dabei, die Informationsverarbeitung zu vereinfachen. Stereotype stehen als eine Art kognitives Schema, wodurch Vorhersagen getroffen werden, inwiefern sich ein Mensch verhalten wird.

Dass Türken kontaktfreudig und gastfreundlich und die Deutschen diszipliniert und regelorientiert sind, gehört zu den kulturellen Stereotypen. Doch können diese Verallgemeinerungen problematisch werden, wenn die Stereotypisierungen zu einer falschen oder zu starken Generalisierung führen können. Es werden Aussagen über alle Mitglieder einer Gruppe getroffen, ohne dabei auf die Unterschiedlichkeit des Individuums zu achten. Dies führt wiederum dazu, dass der Einzelne sich selbst als nicht richtig und ungerecht behandelt, bzw. eingeordnet sieht. Ein weiteres Problem der Stereotypisierungen ist, dass sie nicht als Individuen, sondern als prototypische Vertreter einer soziokulturellen Gruppe wahrgenommen werden. Stereotype sind somit

„ein probates Mittel, die Komplexität sozialer Situationen auf relevante und begreifbare Aspekte hin zu ordnen und zu reduzieren. Auf diese Weise schaffen sie in vielen Situationen erst die Voraussetzung zur sozialen Handlungsfähigkeit.“ (TAJFEL 1982).

Stereotype erhalten gewisse Eigenschaftszuschreibungen, die als Erklärungsschema gelten, wodurch wiederum ein fremdes Verhalten verständlich wird. Von diesen Zuschreibungen und Verhaltensweisen sind jeweils beide Protagonistinnen betroffen und sowohl Kurban Said, als auch Fatma Aydemir beschreiben in ihren Romanen, dass die Stereotypenbildung nicht auf den Einzelnen beruht, sondern auch auf dessen Umgebung. Diese Dispositionen und Besonderheiten dienen der Identifikations- und Abgrenzungsprozessen. Identitätsstiftende Funktionen werden insbesondere zwischen Deutschland und der Türkei deutlich. So verhalten sich, wie bereits erwähnt, die Türken

in der Türkei anders als die in Deutschland lebenden. Diesen Unterschied zeigen beide Autoren mehrmals in ihren Werken.

1.2.HEIMAT ODER FREMD? DER ORIENT ALS AUSGANGSPUNKT DES ANDEREN

1.2.1.Edward Said – Orient

Der Orient als kultureller Raum wurde häufig durch Zuschreibungen, Klischees und Stereotype bestimmt. Der amerikanische Literaturtheoretiker Edward Said, der selbst palästinensische Wurzeln hat, führte 1978 den Begriff des „Orientalismus“ ein. Said versteht darunter jenen spezifischen Blickwinkel der westlichen Welt auf diesen geographischen Raum. Sie basieren auf *„europäischen Vorstellungen vom märchenhaften, romantischen und zugleich bedrohlichen Orient und sind Teil einer westlichen diskursiven Praxis, die Edward Said unter dem Begriff des Orientalismus zu fassen versucht“* (Funk 2010, s.p.). „Westliches Denken“, so Said, habe *„als Denken in Gegensätzen den Orient zum Gegenbild des Westens gemacht und über diese Konstruktion des Anderen das Europäische Selbst erst konstruiert“* (Schmidinger 2013, S.1). In diesem Fall müssen also Unterschiede vorhanden sein, um das Selbst zu entwickeln. Orientalismus beschäftigt sich also kritisch mit den Orientbildern als Reproduktion von Stereotypen und ihrem Transfer auf den geographischen Raum und dessen Kulturen. Seine *„These ist, dass die wesentlichen Aspekte der modernen orientalistischen Theorie und Praxis (aus denen sich der heutige Orientalismus ableitet) nicht als plötzlicher Zugang zu objektivem Wissen über den Orient verstanden werden können, sondern als eine Reihe von Strukturen, die aus der Vergangenheit geerbt und säkularisiert wurden, neu aufgestellt und neu formiert von Disziplinen wie der Philologie, die wiederum eingebürgerte, modernisierte und laizisierte Substitute für (oder Versionen) des christlichen Supernaturalismus waren“* (Said 1994, S.122).

Said sah den Anfang des Orientalismus in den Ägypten-Expeditionen, die versuchten, sich ein wissenschaftliches Bild des eroberten Landes zu bilden, womit der Orientalismus im ständigen Kontext kolonialer und postkolonialer Herrschaftsverhältnisse steht (vgl. Schmidinger 2013, S.3). Während die Orientkunde

als wissenschaftliche Disziplin schon im 14. Jahrhundert entstand, beschränkten sich Orientalisten bis weit in die Aufklärung hinein überwiegend auf Islamkunde oder Sprachforschungen. Viele Annahmen wurden jedoch stets vor dem Hintergrund der Grenzziehungen der antiken Griechen zwischen Europa und dem Orient betrachtet, sodass daraus das Muster der Relativierung des Unbekannten mit dem bereits Bekannten folgte, verbunden mit entsprechenden Zuschreibungen zur Abgrenzung des Bekannten, also des europäischen Westens, gegenüber dem „fremden“ und fremdartigen Orient:

„Ein Orientale lebt im Orient, in orientalischem Müßiggang, orientalischem Despotismus, orientalischer Sinnlichkeit, ist erfüllt von orientalischem Fatalismus. So unterschiedliche Schriftsteller wie Marx, Disraeli, Burton und Nerval konnten sich anhaltend in derlei Allgemeinplätzen ergehen, ohne sie zu hinterfragen“ (Said 1994, S.124).

So etwa *„gelten Araber als Kamel reitende, terroristische, hakennasige, käufliche Wüstlinge“* (Said 1994, S.130), womit wiederum durch Stereotype ein Gegenüberstellen zweier Räume diese direkt voneinander abgrenzen sollte, woraus wiederum exotistische, kulturalistische und letztendlich auch rassistische Bewertungsmuster entstanden seien. Auch, wenn viele der Zuschreibungen an den Orient durchaus positiv konnotiert sind, *„die bei genauerer Betrachtung jedoch wieder den Orient in ein Machtsystem drängten, das ihn im Gegensatz zum Okzident als rückständig konstituiert“* (Baumann 2005, S.20). Der Orientalismus Edward Saids umfasst also die Kritik an einem Orientbild, dem eine Ost-West-Polarisierung zugrunde liegt, die auch durch Literatur und Kunst befeuert worden ist, wie Bernsen und Neumann feststellten:

„Für Edward Said ist der Orientalismus ein durch Wissenschaft, den Reisebericht und die fiktive Literatur elaborierter Diskurs, durch den sich Europa seiner politischen, sozialen, militärischen, wissenschaftlichen und kulturellen Überlegenheit über den Orient versichert, der als das grundsätzlich Fremde stilisiert wird“ (Bernsen/ Neumann 2006, S.1).

Said geht sogar so weit, dass er konstatiert, der Orientalismus sei ohne die westliche Kunst und Literatur und das dadurch vermittelte Orientbild gar nicht erst möglich

gewesen. Der Orient als solcher, wie er im Westen sowohl kulturell als auch theoretisch konstruiert werde, sei lediglich ein Konstrukt dessen. So interpretiert Said den Orientalismus als Ideenfundus, der es dem Westen überhaupt ermögliche, das kulturelle und soziale Verhalten der orientalischen Völker zu erklären. Damit werden sie jedoch unweigerlich auf bestimmte Merkmale reduziert bzw. diese Merkmale ihnen pauschal zugeschrieben.

Saids Hauptthese besagt, dass Texte fiktiver oder auch wissenschaftlicher Natur nicht nur den Wissens- und Erfahrungsfundus über den Orient erweitern, sondern zugleich auch eine Form der Realität schaffen, ein Bild des Orients skizzieren, auf das sich wiederum andere nachfolgende Texte, Kunstwerke und Forschungen zum Orient berufen, womit eine gewisse Tradition des Orientbildes entsteht, das wiederum selbst auf dem verklärten Orientbild des 18. Jahrhunderts beruhe (vgl. Sardar 2002, S.104). Damit entsteht auch ein Bild des sinnlichen Orients, das über das empirisch akkumulierte Wissen hinausgeht und Orientalismen schafft, weil das Wissen selbst von Imaginärem durchzogen sei (vgl. Dunker 2010, S.18). Als Vertreter der wissenschaftlichen Disziplin, die sich dem Allgemeinwohl verpflichtet hat, fordert Edward Said eine Grundhaltung ein, die unvoreingenommen ist und das Potenzial ausnutzen kann. Die eingeschlagene Verlaufskurve löst die Krise aus, deren Konsequenz gegenwärtig nicht abzusehen ist. Das Problem wird mit dem Ethnozentrismus in Verbindung gebracht, der dem Orient verwehrt hat, politisch anerkannt zu sein. Die wirtschaftlichen Strukturen schränken die Perspektive ein, weshalb die Kontrolle notwendig ist. Wie die türkische Abstammung wahrgenommen wird, ist vom Fortschrittsgedanken geprägt. Die Eingewanderten bekommen das Gefühl vermittelt, der leitenden Kultur nicht entsprechen zu können und fühlen sich unerkannt, deshalb werden einige dadurch demotiviert und haben keine Zukunftsaussichten. Die Perspektive räumt dem eigenen Standpunkt ein, dass die Priorität zugeschrieben wird. Es besteht kein Zugang, um für den abweichenden Standpunkt einsichtig zu sein (vgl. Rittberger, Weiss 2017, S.493f.).

Mit der kapitalistischen Wirtschaftslogik wird eine Situation in Verbindung gebracht, die zwischen Gewinnern und Verlieren zu unterscheiden hat. Wer im Vorteil ist, nimmt das Vorbild ein und kann über diejenigen urteilen, die selbst unterlegen sind. Dem Orient wird die Position des Bittstellers zugeschrieben, die auf die Hilfe angewiesen ist.

Mit der bisherigen Entwicklung hat sich der Orient als unfähig erwiesen. Diejenigen, die eingewandert sind, nutzen den Wohlstand aus. Es wird sich zum fremden Schaden bereichert. Die Bevölkerung nimmt eine Haltung ein, die zur Fremdenfeindlichkeit tendiert. Die verfehlte Anerkennung löst den Konflikt aus, was die Abschottung zur Folge hat. Das Potenzial wird verschwendet (vgl. Hamisch 2017, S. 215f.).

Der Orient nimmt in den vorliegenden Werken den Stellenwert der Sehnsucht und zunächst der unerreichbaren Heimat ein und gilt als Schlüsselbegriff. Beide Protagonistinnen beginnen in den Büchern ihr Leben im Okzident und enden (teilweise) im Orient. Um deren Beziehung zum Orient genauer zu untersuchen, wurde der Orientalismus Edward Saids erklärt.

1.2.2.Ewald Banse – der geographische Orient

Der Orient als Begriff unterliegt verschiedenen Deutungsmöglichkeiten. Er kann kulturell gesehen werden, politisch – wozu auch geopolitische Interpretationen zählen – aber genauso auch geographisch. Dieser geographischen Rolle des Orients hatte sich auch der 1883 in Braunschweig geborene deutsche Geograph, Historiker und Völkerkundler Ewald Banse verschrieben. Banse publizierte hierzu zahlreiche Forschungsarbeiten, die sich vor allem um das Konzept der Geografie als solche gruppieren, dass Banse aber auch *„anhand eines von ihm angewandten Orient- oder Morgenlandbegriffs exemplifiziert und dass er [...] in einer Reihe geographischer Lexika und Nachschlagewerke in eine normierende Ordnung gießt“* (Wiede 2015, S. 109).

Sein Studium der Geografie und Bodenkunde in Berlin und Halle/Saale brach er jedoch ab und widmete sich ab 1906 lieber ausgedehnten Reisen, vor allem in den Nahen Osten. Über diese Erfahrungen publizierte er auch häufig in verschiedenen länderkundlichen Monografien, die er über die Türkei, Ägypten oder die syrischen Küstenstädte schrieb. Banse geriet aber schnell in Widerspruch zur akademischen Lehrmeinung, als er die Ansicht vertrat, dass es falsch sei, die Erde nach Landumrissen zu unterteilen, *„sondern nach dem kulturellen Charakter“* (Fränkische Geographische Gesellschaft 1969, S.24). Banse sprach dabei von sogenannten natürlichen Erdteilen. Er

verließ jedoch damit bewusst den klassischen Pfad der herkömmlichen wissenschaftlichen Erd- und Länderkunde, indem er sich gezielt um eine möglichst kunstvolle, prosaische und anschauliche Darstellung der von ihm erkundeten Gebiete bemühte (vgl. Hettner et al 1999, S.150). Banse gelang es zwar nie, eine etablierte Stellung innerhalb der institutionalisierten Geografie zu erlangen, zumal er sich in den 1930er Jahren auch als bekennender Nationalsozialist betätigte. Trotzdem aber waren viele seiner Publikationen und neuartigen Denkansätze recht einflussreich, „*insbesondere seine Konzeption des Orients*“ (Glasze/ Thielmann 2006, S.2). Immerhin gilt Banse als der erste Geograph, der den Orient als sowohl physische wie auch kulturelle Ganzheit begreift“ (Steffelbauer 2006, S.17).

Ewald Banes Konzepte des Kulturraumes als Definition von geographischen Räumen fanden in der Schulgeografie durchaus auch großen Anklang. In „*Petermanns Geographischen Mitteilungen*“, das damals zu den wichtigsten Periodika der Geografie zählte und eine auch über die Grenzen Deutschlands hinaus renommierte Fachzeitschrift war, nahm Banse 1912 eine geographische Gliederung des Erdraumes vor, die sich von der bisherigen Geografie der Landmassen abwandte. Vielmehr unterteilte Banse die Welt in kulturelle Milieus, bei denen er „*nicht nur die greif- und sichtbaren Eigen- und Besonderheiten einer Erdhüllenpartie, sondern daneben und mit ihnen innig und verbunden die geistigen und fühlbaren Charakteristika*“ (Banse 1912, S.1) berücksichtigte. Für den Orient führt er an, dessen Hauptmerkmale seien „*die Steppe und der Islam*“ (Banse 1912, S.1). Ewald Banse stellt sich damit in die Tradition der möglichst ganzheitlichen Erfassung eines Raumes, die also über bloße geologische, geographische oder politische Unterscheidungen hinausgeht und sie stattdessen durch soziale, kulturelle Aspekte und deren Zusammenwirken mit den o.g. definiert. Alexander von Humboldt bezeichnete diesen Ansatz als die Suche nach dem „*Totalcharakter einer Erdgegend*“ (Glasze/ Thielmann 2006, S.1).

Den Orient skizzierte Banse vorwiegend durch die trockene Landschaft und die Religion, deren Raum sich vom Norden Afrikas über die Arabische Halbinsel sowie die Länder des Nahen Ostens begrenzte und an seinen Rändern wiederum durch Kasachstan und Pakistan flankiert werde (vgl. (Glasze/ Thielmann 2006, S.1). Die geographische Einheit des Gebietes, das Banse als den Orient identifiziert, zeichnet sich also vordergründig durch die Steppenlandschaft und die mehrheitliche Anhängerschaft des

Islam aus. Kritiker behaupten, Banse situiere „den Orient in den Vorkriegsgrenzen des Osmanischen Reiches“ (Wiede 2015, S.110). Auch ist Banses Orientbild nicht nur von seinen persönlichen subjektiven Eindrücken durchzogen, auch „*allgemeine als auch individuelle Phänomene symbolisieren bei Banse eine ‚dem‘ Orient innewohnenden Qualität*“ (Schröder/ Höhler 2005, S.140). Neben den klimatischen und topographischen bzw. vegetativen Eigenschaften beschreibt Banse den Orient auch anhand seiner menschlichen Kultur- und Lebensformen „*wie das auf Viehzucht gegründete Nomadentum, das Händlerwesen*“ (Schröder/ Höhler 2005, S.140) und erwähnt den Islam als länder- und völkerübergreifende Gemeinsamkeit des Raumes. Die Religion als prägendes Kulturelement wird bei Banse jedoch wertend interpretiert, indem er ihren Einfluss und ihre Bedeutung für Wissenschaft und Technik als bereits überholt, bzw. ihren Zenit überschritten betrachtet. Damit greift Banse auf ein ähnliches dynamisches Weltbild wie Oswald Spengler zurück. Schon vor Spengler hatte Banse „*das Gegensatzpaar Abendland und Morgenland verwendet und zum Erklärungsmuster politischer Krisen des Osmanischen Reiches stilisiert.*“ Banses spätere Auswüchse im Sinne des Nationalsozialismus deuten sich bereits an, wenn er die Ansicht vertritt, der Islam „*ziehe [...] ein Volk heran, dessen Fatalismus sich stets Allahs unerforschlichem Ratschluss beuge und es so zur Passivität und zum Verharren in frühmittelalterlicher Anschauung zwingt*“ (Banse 1912, S.30). Dennoch ist aber anzumerken, dass ein hierarchisierender Rassismus Banse völlig fern liegt; vielmehr gründen seine Erforschungen auf persönlichen Erfahrungen vor Ort und die Beobachtung von „*Wüsten, Palmen und Basaren, Harem, Sklaven und Karawanen*“ (Steffelbauer 2006, S.17).

Gleichwohl sich Banse mit berechtigten Einwänden gegen seine Person nicht schadloos halten können, hat er „*eine bis heute tragfähige Grundkonzeption des Orients entwickelt*“ (Escher 2015, S.127). Als Orient bezeichnet Banse schlussendlich

„die Länder Nordafrikas und Vorderasiens, die ein im wesentlichen trockenem Klima mit [...] weit ausgedehnten Steppen und Wüsten. [...] Fast alle Orientalen huldigen dem Islam. [...] Die Charakterzüge der orientalischen Natur: Meerabgewandtheit, Trockenheit, deshalb Steppe und alles gleichmachende Einförmigkeit und Ähnlichkeit [als] Säulen des Islam, des Orients“ (Banse 1909, S.301).

Diese Landschaft bringt entweder den Städter, den Nomaden oder den Fellachen hervor, weshalb auch nur im Orient der Nomadismus ausgeprägt ist, die Kultur der Stadt mit ihren Moscheen, Basaren und Handwerk prägend für die Kultur des Orients und dessen wirtschaftliche Dynamik ist.

Ewald Banse kann damit zurecht als „*der erste und grundlegende Pionier des Orients der deutschsprachigen Geografie*“ (Escher 2015, S.127) bezeichnet werden, der „*das geographische Image des Orients*“ (Escher 2015, S.131) bis heute signifikant und populär prägte. Auch in dem Werk *Das Mädchen vom goldenen Horn* sind geographische Züge basierend auf die Wahrnehmungen der Protagonistin wiederzufinden. Als Kontroverse beschreibt Fatma Aydemir durch ihre Protagonistin ebenfalls die Eindrücke des Orients, jedoch nicht auf bevorstehende Erinnerungen basierend, sondern von neuen Erfahrungen ausgehend.

1.2.3. Berlin als kultureller Ort des Abendlandes

In Deutschland wurde Berlin zur wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Hauptstadt, nachdem der verlorene Krieg und das Ende des Kaiserreiches zum Ausruf der Weimarer Republik geführt haben. Hierbei spielte es aber auch eine Rolle, dass im Jahre 1920 mit dem Groß-Berlin-Gesetz eine umfassende Eingemeindung mehrerer umliegender Landgemeinden rund um Berlin erfolgte. Somit konnte Berlin durch das verwaltungsbedingte Wachstum binnen kürzester Zeit über vier Millionen Einwohner aufweisen – eine Menge, für die die Unterkunfts- und Siedlungsgegebenheiten in der Stadt noch gar nicht ausgelegt war. Die Literatur und Kunst der damaligen Zeit kennen zahlreiche mitunter drastische oder vulgäre Darstellungen der Zustände.

Die Weimarer Republik gilt als Hort jener Zeit, die durch künstlerisch-gesellschaftliche Ambivalenz gleichermaßen geprägt war wie durch soziale und politische Spannungen. Die Kunstszene boomte, „*neue Kinopaläste wurden gebaut, neue Verlage, Theater und Museen gegründet, die Café und Revueszene differenzierte sich, Zeitschriften, Tageszeitungen, Sachbücher und Romane fanden neue Leser*“ (Barndt 2003, S.1). Berlin als neue Metropole bestach dabei nicht nur durch den Glanz, den man Metropolen zuschrieb, sondern wurde auch „*als Menschenlabor, als traditionslos*

beschrieben“ (Anderson 2006, S.28). Dennoch sind jene Impressionen, die man aus dem Berlin der 1920er Jahre vermittelt, meist *„geprägt von hoher Leuchtkraft: nasser, glänzender Asphalt, Revuen, Theater, Kunst und Film, große Literatur. Es entsteht das Bild einer prächtigen, zumindest aufregenden Zeit, eines kurzen, vulkanischen Lebensgefühls, das abrupt zu Ende ging“* (Anderson 2006, S.32). Diese Erfahrung lassen die Autoren in den vorliegenden Werken erleben und beschreiben so die Wahrnehmung unterschiedlicher Kulturen zunächst als Neues und Aufregendes. Die Stadt Berlin ist für Kurban Said's Protagonistin Asiadeh der Beginn eines neuen Lebensabschnittes, für Hazal, die Protagonistin Aydemirs, ihr Geburtsort, an dem sie sich fremd fühlt.

Berlin als Kulturmetropole des Europas des beginnenden 20. Jahrhunderts galt als dionysischer Ort, dem nicht nur in der gleichnamigen Fernsehserie, sondern auch in Kunst und Literatur gleichermaßen, wie in der politisch-gesellschaftlichen Kritik der Hauch eines Babylons zugeschrieben wurde. Das wiederum bezieht sich auf das biblische Motiv der Hure Babylon gleichermaßen wie auf zuvor genannte stereotype Zuschreibungen des Orients als sinnlich, mystisch und exzessiv-impulsiv aufgeladener Kulturraum. Zeitgleich änderte sich in den 1920er Jahren auch das abendländische Frauenbild, vorwiegend auf Initiative der in Berlin angesiedelten Nachtunterhaltungen, Künstlerkreise und progressiven Intellektuellen: Zwar war die Anwesenheit und Rolle der Frau in den 1920er Jahren weitaus nicht so schillernd, wie die Darstellung des glauben machen mögen, der *„nomadenhafte Mensch“* (Köhle-Hezinger 1997, S.476) der Großstadt aber wurde gleichzeitig regelrecht geschlechtslos, *„weil der Menschentypus nun selbstverständlich sowohl weibliche wie männliche Personen einschloß.“* Die Frauen begaben sich auf das Gebiet des Flaneurs – eine beliebte literarische Figur jener Zeit – der als Bohemien in den Straßen der Metropolen scheinbar tätigkeitslos als Beobachter und Chronist flanierte. Damit verkörperte er *„das Schaulust, den konsumierenden und phantasierenden [...] Blick“* (Pollock 1989, S.320). Diese Frauenbilder tauchen auch in den Romanen auf. Die Frau jener Zeit symbolisierte aber auch die förmliche soziale Revolution – auch sichtbar in den zahlreichen Emanzipationsbewegungen, die heutzutage wiederum das Bild der emanzipierten Frau als genuin abendländisch und als Gegensatz zur *„unterdrückten“* Frau des Orients konstruieren. Dazu merkt die Journalistin Iris Hartl an, dass Kunst und Lebenskultur

„den weiblichen Körper [befreiten] und verliehen so der einsetzenden Emanzipation modischen Ausdruck. Die Frau der Zwanziger war unabhängig, dynamisch und selbstbewusst. Sie ging aus, fuhr Auto, rauchte und trieb Sport. Dieser neue weibliche Lebensstil war Teil einer Gesellschaft, die schnell und intensiv lebte“ (Hartl 2008, s.p.). Dieses Gesellschaftsbild findet sich noch heute als charakterisierende Gesellschaftsbeschreibung des Okzidents. Kurban Said stellt durch seine Protagonistin ein Gegensatz zu dieser Theorie, da Asiadeh, die Frau aus dem Orient, Charakterzüge der Frau eines Okzidents aufweist.

Der Wandel der Weiblichkeit vollzog sich daher auch vor dem Hintergrund der genannten gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Dynamiken. Jene Zeit begünstigte jedoch *„die Entstehung progressiver Weiblichkeitsbilder“* (Wohler 2009, S.41), weswegen der *„neuen Frau der zwanziger Jahre vor allem eine emanzipatorische Funktion“* (Wohler 2009, S.41) zukommt. Im diametralen Gegensatz steht sie daher zu restaurativen oder später faschistischen Entwürfen von Weiblichkeit und ist daher auch immer dem Vorwurf der Liederlichkeit ausgesetzt, womit die allegorische Hure Babylon wiederum ihr reales Pendant in Kunst und Gesellschaft gefunden zu haben scheint.

Neben der Dynamik in jeglicher Hinsicht galt die Großstadt aber auch als Moloch. So war Berlin schon seit dem 19. Jahrhundert immer wieder *„Zielscheibe und Ausgangspunkt der Großstadtkritik gewesen“* (Gillen 1986, S.7). Nicht nur den Innovationen und technischen Fortschritten standen viele skeptisch gegenüber, auch das pulsierende Nachtleben voller Erotik, Exzesse und Genussmittel wollte nicht recht in die übriggebliebene Moral des Langen 19. Jahrhunderts passen. Sozialpolitiker dagegen kritisierten vehement die grassierende Armut, die in den Städten besonders ausgeprägt war. Schon bald hatte sich Berlin zur Medienhauptstadt und Literaturmetropole etabliert, (vgl. Lethen 1986, S.S.194) bot die Stadt doch beinahe alles an Schönem, Interessanten, aber auch Schauerlichem. Auch heute noch zeigt sich Berlin als Metropole: Das Umfeld wird in einer Weise geprägt, die bekannt ist. Berlin nimmt den Stellenwert des kulturellen Ortes ein, der an das Abendland erinnert. Kleine Geschäfte sind auf die Versorgung ausgelegt. Der Alltag wird in der Gemeinschaft verbracht. Geeignete Treffpunkte finden sich überall. Die Parkanlagen sind beliebt und werden immer gut besucht. Es herrscht ein lebendiges Treiben. Somit zeigt die Metropole ein

völlig anderes Gesicht, als es sonst üblich ist. Vom Stress, den die berufliche Karriere mit sich bringt, ist nichts zu spüren. Gespräche werden auf offener Straße geführt, die häufig sogar als Sitzgelegenheit genutzt wird. Es wird dem Status widersprochen, den das Bildungssystem verleiht, der hier aber keine Bedeutung hat (vgl. Bandura 1976, S. 2). Dass der Konflikt nicht bewältigt ist, verdeutlicht sich darüber, wie sich die städtischen Ballungszentren entwickelt haben. Dadurch sind zwei Gemeinschaften entstanden, die nebeneinander existieren, die wiederum zu Konflikten geleitet werden. Mit dem Schock, den die Einwanderung ausgelöst hat, bezieht sich der Aufenthalt auf die eigene Gemeinschaft. Berlin hat sich als zweite Heimat etabliert.

Die Stadt Berlin beschreibt in beiden Werken den Beginn des Geschehens. Als eine fremde Stadt bietet sie die Gelegenheit, einer Identitätsbildung, indem man das Gewohnte mit dem Gegensatz betrachten, erleben und in die eigene Lebensform miteinbeziehen kann oder nicht. Auch die Autoren hatten Aufenthalte in Berlin, wodurch anzunehmen ist, dass autobiographische Züge und eigene Beobachtungen und Erfahrungen sich in den Werken widerspiegeln. Die Stadt Berlin beschreibt in beiden Werken den Beginn des Geschehens. Als eine fremde Stadt bietet sie die Gelegenheit, einer Identitätsbildung, indem man das Gewohnte mit dem Gegensatz betrachten, erleben und in die eigene Lebensform miteinbeziehen kann oder nicht. Nach dem zweiten Weltkrieg galt die Stadt Berlin als Exil- und Zufluchtsstadt. Auch vor der Wiedervereinigung boten West- wie auch Ost-Berlin Geflüchteten Zuflucht. Durch die Migration bekam Berlin den Ruf einer vielfältigen, offenen, von Migration geprägten und anziehenden Metropole und Zufluchtsstadt, die Raum für politische, soziale und kulturelle Selbstäußerung bietet. Auch die Autoren hatten Aufenthalte in Berlin, wodurch anzunehmen ist, dass autobiographische Züge und eigene Beobachtungen und Erfahrungen sich in den Werken widerspiegeln.

1.2.4. Istanbul als Eingang in den Orient

Die Lage der Stadt am Bosphorus drückt nicht nur geographisch die Bedeutung von Istanbul als Tor zum Orient aus, sondern zeigt sich mit ihrer Verwurzelung zwischen Mittelmeer und Schwarzem Meer, Griechenland und Kleinasien auch als wichtiger

Handelsumschlagpunkt, als kulturelles Zentrum zwischen Abendland und Orient sowie als Tor des Orients zu Europa als auch gleichermaßen Europas Eingang in den Orient.

Istanbul, oder auch Byzanz oder Konstantinopel, wie die Metropole früher geheißen hat, zeigt damit eine Projektionsfläche gesellschaftlicher, kultureller und politischer Diskurse. Nicht zuletzt die indifferente Wahrnehmung der Stadt ist dabei nicht nur Ursache, sondern auch Auslöser der Interpretation Istanbul als Tor des Orients. Während die politische Sichtweise auf die Stadt oftmals die moderne Türkei repräsentiert und sie damit als „heterogenes Zentrum einer westlich orientierten, europäischen, modernen Türkei“ (Gietl 2016, S.18) gesehen wird, ist die Wahrnehmung in der Reiseliteratur, dem Tourismus oder auch der kulturellen Perzeption von der tatsächlichen Entwicklung der Stadt entkoppelt. So prägt etwa Istanbul als Endstation des legendären Orient-Express die Wahrnehmung der Stadt als Tor zum Orient, wenngleich die letzte planmäßige Zugverbindung von Paris nach Istanbul über einige zentraleuropäische Städte vielmehr dem Gastarbeiterverkehr diene.

Die Dichotomie zwischen Orient und Okzident begleitet Istanbul bzw. seine Vorgängerstädte durch ihre gesamte Geschichte, wenngleich diese Zuschreibungen Stereotype verwenden (vgl. Gietl 2016, S.20). Für die historische Transformation der Wahrnehmung von Orient und Okzident, Abendland und Morgenland oder Ost und West seien etwa die Teilung des Römischen Reiches im Jahr 395, das Große Schisma und damit die Entstehung der orthodoxen Glaubensgemeinschaft 1054 oder die Eroberung Istanbul durch die Osmanen 1453 genannt. Doch viele Werke der wissenschaftlichen Literatur sehen „Istanbul am Ende des Osmanischen Reiches als westlich orientierte Stadt“ (Köse 2010, S.3f). Allein das zeigt Istanbul als historisch verhaftet zwischen Orient und Okzident, an dessen Schwelle auch das Osmanische Reich, das sich bis tief ins geographische Europa ausdehnte, stets gestanden hat. Aber nicht nur der Ort am Bosphorus als Warenumsschlagplatz und Ort kultureller Begegnung formte Istanbul; während der Blick auf die Stadt häufig aus den Augen der Rezipienten erfolgt und damit aus Perspektive des Okzidents oder aber des morgenländischen Reisenden, so ist die kulturelle Prägung der Stadt vornehmlich in jüngster Vergangenheit durch Binnenmigration erfolgt. Die Urbanisierungsprozesse in der Türkei können als eine Migration der Bevölkerung beschrieben werden, bei der die Menschen von ländlichen Gebieten in die urbanen Zentren siedeln. Die städtische

Bevölkerung ist seit der Republikgründung stetig gewachsen. Immer mehr Menschen verließen seit den 1950er Jahren die ländlichen Gebiete, um in den Städten ihre Lebenssituation aufgrund der schlechten Existenzbedingungen am Land zu verbessern. Viele junge Menschen mussten durch die Modernisierung der Höfe in die Städte wandern, um die Neuerungen finanziell mittragen zu können.

Die durch die Industrialisierung und im Dienstleistungssektor geschaffenen Arbeitsplätze, wie auch die Erschließung ländlicher Gegenden durch das Verkehrsnetz, boten der Bevölkerung neue Möglichkeiten der Arbeitsplatzbeschaffung, die zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen geführt haben. Der Effekt der Migration wurde aber durch die schwächere Ausprägung der Industrialisierung am Land zusätzlich verstärkt. Ein erwähnenswerter Aspekt ist zudem, dass in der Literatur angeführt wird, dass dem Industrialisierungsprozess im Zuge der Urbanisierung weniger Bedeutung zukommt, als dem Dienstleistungssektor, da sich der tertiäre Bereich wesentlich schneller entwickelte und mittlerweile jeder dritte Arbeitsplatz dem Dienstleistungssektor zuzurechnen ist. Schließlich geht daraus hervor, dass traditionelle feudale Strukturen neuen Berufsgruppen gewichen sind (vgl. Akkaya et al 1998, S.210ff). Der Urbanisierung der Gegenwart ist jedoch ein langjähriger Prozess der Interkulturalität vorangegangen. Bis heute etwa ist Istanbul als Sitz des oströmisch-byzantinischen Kaisers *„das Zentrum des byzantinischen Griechentums und das Zentrum des neuen Griechentums bis 1922“* (Hacısalıhoğlu 2009, S.39). Die Urbanisierung wird aber nicht nur daran gemessen, dass sich die ländliche Bevölkerung von etwa *„75 % auf rund 35 % reduziert hat“* (Akkaya et al 1998, S.210), sondern auch durch die städtischen Bevölkerungszahlen bestimmt. Dabei ist grundsätzlich zu erwähnen, dass die Türkei ein starkes Bevölkerungswachstum seit der Republikgründung erlebt hat. In der Türkei leben nach Messungen des Turkish Statistical Institute (auch TURKSTAT) 78.741.053 Menschen. Den letzten Messungen des Institutes zufolge hat Istanbul eine Einwohnerzahl von 14.657.434. Zum Vergleich: In den 1960er Jahren wurden 1.3 Mio. Istanbulerinnen und Istanbuler gezählt, wobei sich die Einwohnerzahl *„bis zum Jahr 1993 auf ca. 10 Mio. erhöht hat“* (Akkaya et al 1998, S.212f). Somit ist Istanbul zweifelsohne auch eine „westliche“ Stadt. Das Bildnis des Orients, sei es durch Goethes *„West-östlichen Divan“* oder Saids Orientalismus, bleibt jedoch weiterhin erhalten. Goethes Orientbild wird heute noch versinnbildlicht

durch die Brücke in Istanbul, die den europäischen Teil der Türkei mit dem asiatischen verbindet (vgl. Bossauer 2018, S.61).

Mit der Stadt Istanbul wird der Eingang in den Orient beschrieben, so, dass sie als Symbol gelten kann. Sie dient allerdings nicht nur als Eingang, sondern gilt auch als die Schnittstelle zwischen dem Orient und Okzident. Beide Autoren nutzen dieses Symbol, um eine Gegensätzlichkeit zum Westen und dem westlichen Leben aufzuzeigen. Istanbul dient des Weiteren als Ausweg, ein Weg in ein anderes Leben. Für Asiadeh ist es ihr altes Leben, für Hazal dagegen ein Zufluchtsort und der Beginn ihres eigenen Lebens.

1.3.HEIMAT UND FREMDE ALS LITERARISCHE MOTIVE

1.3.1.Theoretische Grundlagen der interkulturellen Literatur

Interkulturelle Literatur bezeichnet zunächst die Werke jener Autoren, deren eigener Erfahrungshorizont von mehr als nur einer Kultur geprägt worden ist. Sie ist dabei nicht nur migrantisch geprägt, sondern auch multikulturell und damit ein Phänomen der Gegenwart. Literaturtheoretisch merkt Karl Esselborn an, dass „Migranten- und Minderheitenliteratur [könnte] einen wichtigen Beitrag zu Austausch und Verständigung zwischen Mehrheits- und Minderheitenkultur bzw. zur Erkenntnis ihrer Interdependenz und Vermischung und damit zu Selbstverständnis und kultureller Orientierung der Immigranten leisten“ (Esselborn 2007, S.10).

Die Literatur selbst war lange Zeit durch das Konzept der Nationalliteratur geprägt, die eine erzählende Biographie eines Kulturraumes darstellen könnte. Dieses Konzept aber stammt ursprünglich aus dem langen 19. Jahrhundert und dessen Entdeckungen der nationalen Identität bzw. der politischen und gesellschaftlichen Diskussion von Identitätsfragen. Daher war migrantisch geprägte oder interkulturelle Literatur entweder schlichtweg noch gar nicht existent oder führte lediglich ein Schattendasein, etwa von europäischstämmigen Autoren der Vereinigten Staaten wie John Steinbeck oder Jack Kerouac. Auch die Exilliteratur jüdischer Schriftsteller fiel noch nicht in die Definition der interkulturellen Literatur, sondern wird meist als eigene Gattung behandelt. Erst in den 1980er Jahren des 20. Jahrhunderts rückte die Literatur der Gastarbeiter in

Deutschland in den Fokus des literaturwissenschaftlichen Interesses. Inzwischen aber sind viele der Autoren bereits in mehrfacher Generation in Deutschland lebend, sodass sich interkulturelle Literatur ohne den jeweiligen biographischen Kontext des Autors schwer definieren lässt (vgl. Esselborn 2007, S.9). Schon der Begriff der Interkulturalität ist, wenngleich durchaus gebräuchlich, komplex zu erfassen. Er bezeichnet zunächst den Wandel zwischen verschiedenen Kulturen, zumindest aber die Prägung durch zwei oder mehr Kulturen und damit die Determinierung der Emotion, Denk- und Betrachtungsweise auf gewisse Phänomene des alltäglichen Lebens. Damit wiederum prägte die Gastarbeiterliteratur den Begriff stark.

Formal ist sie *„ein Experimentierfeld. Die Mehrheit der Autoren sind keine ‚eingeweihten Literaten.‘ Vielfach suchten diese darum Vorbilder in der volkstümlichen Erzählkultur ihrer Herkunftsländer. Die ästhetische Dimension trete bei der Gastarbeiterliteratur hinter die politische zurück. Diese Literatur könne zwar „keine Rezepte liefern, aber sie kann die Verhältnisse bloßlegen, unter denen die Gastarbeiter leben und ‚unter denen ein Mensch zum Gastarbeiter gemacht wird, damit sie aufgehoben werden können“* (Stratthaus 2005, S.28). Mit diesem recht unscharfen Kulturbegriff beschreiben die entsprechenden Autoren *„die Kultur der Gastarbeiter als den einzigen Ort, in dem diese noch Halt finden können, um ihre Eigenständigkeit und ihre Identität zu sichern“* (Stratthaus 2005, S.28). Die Figur des Gastarbeiters kann inzwischen längst durch Geflüchtete, Immigranten, Menschen mit Migrationshintergrund der dritten Generation oder Kindern aus multikulturellen Paaren ergänzt werden. Ebenfalls wichtig ist die Verwendung der deutschen Sprache als Lingua Franca. Dennoch bleibt die Frage offen, ob interkulturelle Literatur bereits dann interkulturell ist, wenn ein Immigrant sie verfasst hat oder etwa die Frage, ob der Begriff der Interkulturalität auf den Topos oder die Handlung bezogen sei. Literatur ist damit eine Form der Kommunikation nach außen und die Beschreibung subjektiver Wahrnehmungen, weshalb sie durchaus auch als eine Form der interkulturellen Kommunikation sein kann. Die interkulturelle Kommunikation befähigt zur Einsicht. Literatur, die dem Anspruch gerecht wird, stellt dar, was selbst nicht erfahren wurde und geht auf die abweichende Herkunft zurück. Der Gegenstand bezieht sich auf die Biografie, die anschließend neu ausgehandelt wird. Die Ereignisse werden kritisch reflektiert und in den Zusammenhang dazu gebracht, was die aktuelle Situation vorgibt.

Dem Leser wird ein Selbstzeugnis vermittelt, das die Persönlichkeit des Autors auszeichnet und der eigenen Gemeinschaft fremd ist (vgl. Kerchner 2006, S. 36). Die Fremd- und Andersmarkierung einer Person strukturiert das Feld der Kommunikation bereits im Vorhinein. Wird über gutes Deutsch gesprochen, dann muss nicht nur Sprache gemeint sein, sondern auch über die vorprogrammierte Zuschreibung von Körper und Identität. Wer entscheidet welche Sprache, welcher Akzent gut oder schlecht ist? Wenn von dem einen „guten“ Deutsch die Rede ist, dann wird oft verdrängt, dass alle in unterschiedlichen Varietäten Deutsch sprechen. Sowohl Jugendliche als auch Erwachsene bedienen sich dem sogenannten Code-Switching, also dem Wechsel zwischen verschiedenen Sprachen oder zumindest verschiedenen Sprachmodalitäten innerhalb eines Gesprächs. Der Grund dafür liegt im Zusammenhang mit unterschiedlichen Kommunikationsfeldern und mit den Rollen, die in der Gesellschaft, im Berufsalltag, in der Schule oder zu Hause angenommen wird. Von Kindheit wird beigebracht, dass bestimmte Rollenbilder erwartet werden. Damit wird auch die Sprache dem Kommunikationsumfeld angepasst. Diese Ausdrucksweisen der Kommunikation lassen sich in den vorliegenden Werken widerspiegeln und deuten auf das oben beschriebene Phänomen des Code-Switching. Dennoch bleibt das literarische Phänomen nicht einfach zu charakterisieren. Daher soll sich in der vorliegenden Arbeit auf die Definition von Karl Esselborn bezogen werden, demzufolge interkulturelle Literatur demnach *„eine Literatur [...], die im Einflussbereich verschiedener Kulturen und Literaturen entstanden und auf diese durch Übernahmen, Austausch, Mischung usw. bezogen ist“* (Esselborn 2007, S.10). Auf Grundlage dieser Definition handelt es sich bei interkultureller Literatur um all jene Texte, die in unmittelbarem Zusammenhang mit mehreren Kulturen stehen.

Die theoretische Vorüberlegung, die den Tatbestand objektiv erfassen und zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung geeignet ist, geht auf den Konstruktivismus zurück. Das Selbstzeugnis wird als Phänomen erkannt, das in der beeinflussenden Wechselwirkung zur Umwelt entstehen konnte. Als zentraler Vertreter ist Edmund Husserl zu nennen, der die Strömung begründet und einen der wichtigsten Denker des 20. Jahrhunderts darstellt. Das Verhalten bildet die typische Relation zwischen Ursache und Wirkung ab. Die Abgrenzung wird aufgehoben, wenn sich die abweichende Erfahrung angeeignet hat, die mit dem Werk eröffnet wurde. Wie die Ereignisse

dargestellt werden, entspricht einer Konstruktion, die sich reflexiv herausgebildet hat. Es wird dem aktuellen Stand der persönlichen Entwicklung entsprochen. Der Autor ist eingebunden in ein Handlungsfeld, zu dem kein Zugang besteht. Die Analyse erkennt den Status des Experten an, der persönlich teilgenommen hat. Mit dem Vorwissen wird die Objektivität gewahrt, die als Gütekriterium wissenschaftlich beansprucht ist und den Aufwand rechtfertigen kann. Die Forschung hat das Ziel den leitenden Diskurs zu verstehen. Die Persönlichkeit wird zum Ausdruck gebracht und ist mit Werten verbunden, die durch den Einzelnen geprägt wurden (vgl. Lee 1993, S.83).

Die theoretischen Grundlagen der interkulturellen Literatur, in die sich die zu bearbeitenden Romane einstufen lassen, weisen darauf hin, dass sich der Mensch, insbesondere mit Migrationshintergrund, durch sein kulturelles und sprachliches Reservoir mehrerer Kulturen Anteil hat und dies in seinen Werken zum Ausdruck bringt. Diese literarischen Werke reflektieren die Interkulturalität.

1.4.DAS FREMDE IM EIGENEN: LITERATUR ALS AUSHANDLUNGSRAUM KULTURELLER FREMDHEIT

Interkulturelle Literatur hat, wie bereits aufgezeigt, immer die Referenz zu mehreren Kulturen. Damit einhergeht unweigerlich der Begriff der Fremdheit, des Otherings oder unterschiedlicher kulturell geprägter Wahrnehmungen, gleichermaßen aber auch der Assimilation oder Integration. Man darf aber nicht dem Gedankenfehler anheimfallen, dass Integration lediglich personengruppenspezifisch sei. So sind nicht nur sogenannte Randgruppen oder Migranten vom sozialen Phänomen der Integration betroffen, sondern alle Mitglieder einer Gesellschaft. Laut dem Migrationsforscher Michael Bommes sei *„kein Individuum auf Dauer in die Gesellschaft als solche integriert“* (Bommes 2007, S.3), sondern lediglich auf Zeit und innerhalb bestimmter sozialer und spezifischer Zusammenhänge. Durch diese Zusammenhänge unterschiedlicher, gesellschaftlicher Faktoren und sozialer Komponenten ist Integration daher nicht nur ein Prozess, sondern ein solcher, der eine Wechselseitigkeit bedingt, sodass integrative Leistungen und Fähigkeiten sowohl von der zu integrierenden als auch der bereits in

sich integrierten Bevölkerungsgruppe zu erbringen sind. Logischerweise ist das Gefälle des dafür zu erbringenden Aufwandes zumeist auf der Seite der zu integrierenden Gruppe ein höheres. Besonders im Zusammenhang mit Migration spielt der Faktor Kultur eine nicht zu vernachlässigende Rolle. Dieses Phänomen aber lässt sich leicht damit erklären, dass der Erwerb von *„Sprachkenntnisse[n] und als kulturell wahrgenommene[n] Gepflogenheiten im sozialen Alltag im Zuge der Integration“* (Aslan 2015, S.28) für die zu integrierende Gruppe einen Mehraufwand bedeutet, da der bereits integrierte Bevölkerungsanteil über diese Kenntnisse bereits verfügt. Besonders MigrantInnen würden *„erhebliche Anpassungsleistungen abverlangt“* (Bommes 2007, S.4). Dennoch aber ist in diesem Kontext auch der Begriff der Kultur und Kulturation kritisch zu betrachten.

Üblicherweise arbeiten Integrationsdiskurse mit einem *„statischen Kulturbegriff, der häufig dem Idealbild einer homogenen Kultur“* (Aslan 2015, S.30) entspricht, dabei aber einen beträchtlichen Teil der gegebenen gesellschaftlichen Zustände, Zusammensetzungen und Lebenswirklichkeiten ausblendet. Daher wirft der Begriff der Kultur im Zusammenhang mit dem der Integration mehr Fragen auf als er Antworten zu geben imstande ist. Ednan Aslan fragt daher zu Recht: *„Von welcher Kultur sollen sich die Personengruppen distanzieren, und an welche sollen sie sich anpassen?“* (Aslan 2015, S.30). Anpassung beschränkt sich damit also lediglich auf die kognitive Ebene der Kulturleistungen und –Fertigkeiten wie der Sprache oder alltäglichen Situationen. Zwar mögen diese Anpassungen an soziale Fähigkeiten angemessen sein, bedingen damit aber noch immer nicht die Begrifflichkeit des Kulturellen. Die postmodernen Gesellschaften definieren sich selbst als pluralistisch und multikulturell, sodass die Frage der Anpassung damit weniger auf eine Kulturalisierung als Assimilation abzielt, sondern vielmehr ein Minimalkonsens einer Gesellschaft ist, die gewisse Werte und Fertigkeiten als überlebenswichtig, aber nicht zwingend kulturell bedingt erachtet. Der Soziologe Heinz Fassmann hinterfragt dieses Modell daher mit Recht, wenn er überlegt, was *„Anpassung in einer pluralistischen Gesellschaft noch bedeutet.“* Weiter führt er die schon innerkulturell immanenten Diversitäten der jeweiligen Lebensrealitäten an, indem er ferner fragt, ob eine Anpassung nun an die Lebensrealität *„eines Tiroler Bergbauern oder [...] diejenige eines gutverdienenden Großstädtlers gemeint ist“* (Fassmann 2002, S.19). Dahingehend muss der Begriff der Kultur ohnehin kritisch

hinterfragt werden, da auch innerhalb einer vermeintlich homogenen autochthonen Kultur eine hohe Diversität an Sozialräumen besteht. Die soziokulturelle Vielfalt wird also durch eine angenommene „*Kongruenz von Kultur und Staat*“ (Perchinig 2010, S.18) schlichtweg geleugnet. Aus dieser Perspektive nämlich wird Kultur als ein rein nationales Phänomen aufgefasst, das die Gesamtheit und vor allem Unterschiedlichkeit der nationalen sozialen Diversität außer Acht lässt. Damit würde Integration lediglich als „*Anpassung der MigrantInnen an eine sogenannte Leitkultur*“ (Aslan 2015, S.33) begriffen. Eine sozialwissenschaftliche Betrachtung und Analyse gesellschaftlicher Phänomene aus rein nationaler Perspektive kann jedoch keinen Zugang zu internationalen und vor allem interkulturellen Lebensrealitäten liefern. Kritiker formulieren daher mit Recht eine Hinterfragung der bisherigen Kategorien, die sich „*vorwiegend an den nationalen Grenzen*“ (Dahinden 2009, S.17) ausrichtete. Die grenzüberschreitenden transnationalen Räume sind daher nicht als ein Wechsel von Kulturen und Alltagsrealitäten zu begreifen, sondern als eine „*Interaktion transnationaler Netzwerke*“ (Aslan 2015, S.34) die eine „*Ausbildung transnationaler Zugehörigkeiten und Identitäten*“ (ebd.) als Ergebnis haben.

Wie das Fremde im Eigenen wahrgenommen wurde, können jeweils aus den Protagonistinnen beider Werke während ihrer Suche nach Heimat und Identität entnommen werden. Dass sich beide Frauen fremd und in der jeweiligen Kultur nicht angekommen fühlen, wird immer wieder durch die Autoren aufgezeigt. Doch was wird unter diesem Begriff verstanden? Im folgenden Kapitel wird der Begriff des Fremden unter Berücksichtigung des geschichtlichen Hintergrunds näher erläutert.

1.4.1. Das Fremde

1.4.1.1. Geschichte der türkischen Diaspora

Das Ende des Ersten Weltkrieges bedeutete auch das Ende der lange tradierten Herrscherdynastien und Monarchien in Deutschland, Österreich, Russland und auch der Türkei. Der von den siegreichen Entente-Mächten auferlegte Frieden von Sèvres des Jahres 1920 sah für das Gebiet der Türkei ein mehr oder weniger abhängiges, politisch zerstückeltes Kleinasien vor. Doch dagegen erhob sich der Widerstand der jungtürkischen Bewegung mit ihrer nationalen Mobilisierung, allerdings hatte

Griechenland bereits seine Intervention angekündigt, da die Ägäis-Küste verstärkt mit griechisch-orthodoxer Bevölkerung besiedelt war und Griechenland demnach das zugesprochene Gebiet bereits besetzt hatte. Unter Führung von Mustafa Kemal, dem späteren Atatürk, wurde die griechische Armee geschlagen und der Sultan zur Abdankung gezwungen, während die Siegermächte von einer Revision des Vertrags überzeugt werden konnten. Im Friedensvertrag von Lausanne wurde 1923 dann die völkerrechtliche Souveränität der Türkei in den heutigen Grenzen manifestiert. Doch schon die zweite Belagerung der Stadt Wien im Jahr 1683 leitete den beginnenden Untergang des Osmanischen Reiches ein. Während der Einfall mongolischer Truppen 1402 die fortschreitende Expansion der Osmanen nur kurzzeitig unterbrach, folgte daraufhin eine regelrechte Blütezeit unter der Herrschaft Süleymans, genannt der Prchtige, der bis heute in der Türkei verklärt und verehrt wird. In jener Zeit erreichte die Ausdehnung des Osmanischen Reiches ihren Höhepunkt, das um 1529 schon den gesamten Balkan unterworfen hatte und bis vor die Tore Wiens gedrungen war. Doch die einst wissenschaftliche Hochkultur und der gesellschaftliche Fortschritt stagnierte; technische Rückständigkeit, ein stagnierender Handel mit den indischen Königreichen und innenpolitische Zerwürfnisse führten zu einer insgesamt Schwächung des Reiches. Als sich 1683 die europäischen Herrscherhäuser neuerlich mit der Bedrohung morgenländischer Heere konfrontiert sahen, war das Osmanische Reich gezwungen, an mehreren Fronten gleichzeitig zu kämpfen, was militärstrategisch schon immer zum Scheitern verurteilt war. So standen die Truppen Süleymans vor der Republik Venedig, im Baltikum, vor Wien und Polen. Den Niedergang des Imperiums besiegelte dann der Russisch-Türkische Krieg von 1768 bis 1774. Schon 1853 attestierte der russische Zar Nikolaus I. im Gespräch mit dem englischen Diplomaten George Hamilton dem Osmanischen Reich, es sei ein „*schwer kranker Mann*“ (Temperley 1936, S.272). Dieses Bild prägte die Karikaturen der Türkei in ganz Europa. Die unselige Tradition lässt sich wiederum im Ersten Weltkrieg wiedererkennen, wo das geschwächte Osmanische Reich als „*kranker Mann am Bosphorus*“ (März 2004, S.98) an der Seite des deutschen Kaiserreichs in den Weltkrieg einstieg; nicht zuletzt auch, weil die Jungtürkische Bewegung hier die Gelegenheit witterte, verlorene Gebiete rückerobern zu können. Mit dem Ersten Weltkrieg endeten jedoch sowohl das Deutsche Kaiserreich als auch das Osmanische Reich, gleichsam wie die Monarchien in Russland oder

Österreich, an deren Stellen Diktaturen und letztendlich Republiken traten. Die gesellschaftlichen Auswirkungen waren gravierend. Schon während des Osmanischen Reiches hat es zahlreiche Modernisierungsversuche und Reformen gegeben, die sowohl die Stellung der Frau, der Religionen oder auch der jeweiligen Volksgruppen und Minderheiten gleichermaßen wie der Auslandstürken bzw. Volkstürken in außertürkischen Staatsgebieten Rechnung tragen sollten. Während des 19. Jahrhunderts gab es im Osmanischen Reich zahlreiche Veränderungen und Reformen, die nachhaltig wirkten. Es waren Entwicklungen, die in der späteren Nationsgründung ihren Höhenpunkt fanden und als Modernisierungsprozesse definiert werden. Erste Reformen wirkten unter dem Osmanischen Herrscher Sultan Mahmud II. (1808-1839). Im Osmanischen Reich wurde ein Scheichülislam (auch Scheich ül-Islam) eingesetzt, der als religiöser Würdenträger diente und als ein oberster Gelehrter des Islams angesehen werden kann. Diese Entwicklungen werden heutzutage auch als erste Säkularisierungsbestrebungen angesehen. Durch die Einsetzung eines Scheichülislams, der zur Staatsbürokratie zählte, wurde die Religion dem Staat untergeordnet, um den Bedingungen eines staatlichen Systems gerecht zu werden (Vgl. Aydin (2016): S. 61).

Die ersten Modernisierungsprozesse wirkten unter Sultan Mahmud II., der eine schrittweise „*Entfernung religiöser Elemente im Bildungswesen*“ (Kreiser 2009: S. 323) durchgesetzt hat. Die Abschaffung religiöser Orden und die Errichtung staatlicher Schulen, einer medizinischen Hochschule und Militäarakademie, waren neben der Förderung der periodischen Presse, die gekonnt als Mittel der Massenkommunikation zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung eingesetzt wurde, aber auch die sprachliche Entwicklung vorangetrieben hat, erste Elemente einer beginnenden Modernisierung. Eine Staatsreform war zudem wesentlicher Bestandteil, erste Versuche einer beginnenden Demokratisierung durchzusetzen, die sich in der Geschichte noch weiter manifestieren sollte (Vgl. Ahmad 2005: S. 44). Aber wie Lauer und Majer (2013) festhielten, ging mit der Expansion auch eine beidseitige Diaspora einher, sodass Türken außerhalb des Osmanischen Reiches und innerhalb dessen Grenzen wiederum wie oben angedeutet verschiedene nicht-türkische Volksstämme und nicht-islamische Religionsgemeinschaften angesiedelt waren. Denn:

„Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts gelangten sie [die Türken, Anm. d. Verf.] von Anatolien aus auf die Balkanhalbinsel. Um 1365 machte Sultan Murad I. Adrianopel (Edirne) zu seiner Residenz, 1379 wurde Byzanz osmanischer Vasall. 1389, mit der Niederlage des serbisch-christlichen Heeres auf dem Amselfeld, endete die Herrschaft der serbischen Könige, 1393 wurde der mittelalterliche bulgarische Staat einverleibt, nach und nach auch die restlichen byzantinischen und fränkischen Gebiete im Bereich des heutigen Griechenlands. Die Eroberung Konstantinopels 1453 gab dem osmanischen Staat in Anatolien und auf dem Balkan, wie zuvor schon Byzanz, die natürliche, beide Reichsteile verbindende und festigende Machtzentrale. Bis nach Ungarn breiteten sich die Osmanen aus, sie beherrschten im 16. Jahrhundert weite Teile des Mittelmeers“ (Lauer/ Majer 2013, S.1).

Doch als 1876 der faktische Staatsbankrott erreicht war, in Anatolien eine Hungersnot wütete und im Gebiet des heutigen Bulgarien christliche Landwirte einen Aufstand wagten, ersetzten hohe Beamte den reformunwilligen Sultan durch seinen Neffen. Allerdings bezog sowohl die Herrscherfamilie als auch *„die aus dem Vielvölkerstaat rekrutierte Führungselite [...] ihre Legitimation aus einer islamischen Ordnung“* (Buhbe 2013, S.13). Tatsächlich aber ist vor allem hinsichtlich der Diaspora der Türken als auch der ethnischen Gruppen im Vielvölkerstaat festzuhalten, dass das Osmanische Reich *„keine Zwangsislamisierung betrieb und die christliche und jüdische Bevölkerung als eigenständige, religiös definierte Gemeinschaften mit innerer Autonomie in ihren Staat integrierte“* (Lauer/ Majer 2013, S.2). Dennoch aber *„war der Staat mit der nationalen Bewusstseinswerdung nicht-türkischer Untertanen, deren Separationstendenzen und später mit dem Panlawismus konfrontiert“* (Wacker 2012, S.12). Als aber kurz vor Weihnachten des Jahres 1876, als im Rahmen der Balkankonferenz eine Neugliederung der Balkangebiete verhandelt wurde, lehnte das Osmanische Reich eventuelle Gebietsabtretungen strikt ab, *„was zum Scheitern der Konferenz und zum Krieg mit Rußland führte“* (Buhbe 2013, S.13). Ein Totalverlust der europäischen Gebiete unter osmanischer Herrschaft hätte aber nicht nur einen wirtschaftlichen und politischen Einbruch bedeutet, sondern auch zahlreiche ethnische Türken, die von nun an abgetrennt vom osmanischen Mutterland in neu zu gründenden Balkanstaaten hätten leben müssen. Der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck vermittelte daher 1879 eine Lösung, die zwar massive Gebietseinbußen für das Osmanische Reich bedeutet hat, aber zugleich *„zu einer muslimischen Einwanderungswelle aus dem Balkan und den unter Russifizierungsdruck stehenden*

Gebieten am Schwarzen Meer und am Kaukasus“ (Buhbe 2013, S.13) in das Osmanische Kernland nach sich zog. Dennoch verblieben aber viele schon seit dem 14. Jahrhundert auf den Balkangebieten lebenden Auslandstürken in ihrer angestammten Heimat. Zu dieser türkischen Diaspora musste es mit wachsender Ausdehnung des Osmanischen Reiches zwangsläufig kommen, da sich nicht nur Soldaten und Beamte, sondern auch Kaufleute und ihre Familien, Handwerker und Bauern in den Verwaltungssitzen der eroberten Gebiete ansiedelten (vgl. Nicolle 2008, S.184). Sie hatten nicht nur Einfluss auf die politische Gestaltung der Gebiete, sondern beeinflussten sie auch teilweise bis heute kulturell.

Besonders angespannt ist das Verhältnis zwischen Türken und Griechen, bis heute übrigens und das nicht nur wegen des derzeit noch immer bzw. wieder schwelenden Zypern-Konflikts. Die türkische Minderheit, in Griechenland nämlich, ist von allen Gruppen der türkischen Diaspora die einzige, deren nationale Minderheitenrechte im Vertrag von Lausanne explizit festgehalten wurden. Diese sogenannten Westthrakientürken leben heute überwiegend in der Diaspora, davon siedelten ethnische Türken schon im 14. Jahrhundert in den Gebieten um Komotini. Außerdem leben in Griechenland selbst noch einige wenige Türken, vor allem auf den Inseln Kos und Rhodos, da sich diese Inseln im Jahre 1923 nicht unter der Herrschaft Griechenlands, sondern unter dem Italien befanden und die dort lebenden Türken daher nicht unter die Zwangsumsiedlungsverträge zwischen Griechenland und der Türkei fielen (vgl. Yildirim 2006, S.113). Die griechische Provinz Westthrakien kam nach der Schlacht bei Mariza 1371 unter die Kontrolle des Osmanischen Reiches, das daraufhin die neu eroberten Gebiete mit ethnischen Türken besiedelte. Als Gegenleistung gewährte der Sultan den dort lebenden Christen nach islamischem Recht den Schutzstatus der Dhimmas. Westthrakien blieb bis 1913 unter türkischer Herrschaft, bis zum Ersten Balkankrieg der Großteil des Gebietes unter bulgarische Herrschaft fiel. Da sich die Sieger nicht über die Aufteilung der Gebiete einigen konnten, kam es 1913 zum Zweiten Balkankrieg zwischen Bulgarien, Griechenland und Serbien, bei dem nach dem Rückzug der bulgarischen Armee die westthrakische Ortschaft Gümülcine – erkennbar türkischen Ursprungs – durch griechische Truppen eingenommen worden ist. Im nachfolgenden Vertrag von Bukarest wurde die gesamte Region jedoch Bulgarien zuerkannt. Im Frieden von Bukarest wurden die europäischen Gebiete des Osmanischen Reiches

zwischen Bulgarien, Griechenland, Serbien, Montenegro und Rumänien aufgeteilt (vgl. Boeckh 1996, S.60).

Doch da die Gebiete um Gümülcine zwar nun unter die Jurisdiktion europäischer Staaten gefallen sind, blieb die Bevölkerung jedoch gleich, nämlich türkisch dominiert. Sie riefen daher noch am Tag der Niederlage gegen die Bulgaren in Gümülcine die Unabhängige Regierung Westthrakien aus, die als erste Republik der türkischen Geschichte gilt. Diese türkische Republik hatte jedoch nur weniger als zwei Monate Bestand, bis beim Vertrag von Konstantinopel Ostthrakien wieder ans Osmanische Reich zurückfiel, Westthrakien jedoch bei Bulgarien verblieb. Die Westthrakientürken sind nun seit dem Vertrag von Sèvres griechische Staatsbürger, obwohl sie weiterhin ethnische Türken sind und damit seit Jahrhunderten in der Diaspora leben.

Die türkische Diaspora ist allerdings nicht erst seit dem ausgehenden „langen“ 19. Jahrhundert ein maßgebliches Thema. Schon um 1890 sahen sich Anhänger der jungtürkischen Bewegung „zur Emigration nach Paris gezwungen“ (Buhbe 2013, S.15) und nur wenige Jahre später „erweiterte sich der Kreis der ‚Jeunes Turcs‘ um mehrere kleine Gruppen, die man in Konstantinopel [...] zerschlagen und ins Ausland verbannt hatte“ (Buhbe 2013, S.15). Die später erwirkten Kemalistischen Prinzipien bauen auf sechs Grundlagen auf. Diese bestehen aus Republikanismus, Nationalismus, Populismus, Laizismus, Reformismus oder auch Revolutionismus und Etatismus. Der Nationalismus möchte auf nationalstaatlicher Ebene eine türkische Nation schaffen, mit dem Ziel, keine religiöse oder ethnische „[...] sondern [eine] staatsrechtlich-politisch definierte und von einer gesetzgebenden Versammlung repräsentierte Zusammenfassung aller Staatsbürger ohne Rücksicht auf Abstammung, Rasse, Religion oder Konfession [zu schaffen]“ (Gümüş 2010, S. 32). Ähnlich dem Populismus, der auch die Gleichheit und den „Willen des Volkes“ als wesentliche Grundpfeiler definiert. Der Republikanismus besagt, dass das Osmanische Reich und damit das Sultanat und Kalifat nicht mehr länger existieren sollten und fortan eine republikanische Regierungsform den Staat leitet, in der der Etatismus das Handeln des Staates in wirtschaftlichen und ökonomischen Angelegenheiten leitet und der Revolutionismus darauf abzielt, einen Wandel der türkischen Gesellschaft herbeizuführen (Vgl. Gieler 2010, S. 58).

1.4.2. Assimilation vor 100 Jahren und heute

Für die Homogenisierung des Osmanischen Reiches wurde Zwangsmigration, Umsiedlung und Bevölkerungsaustausch zu einem wichtigen Mittel, das aber auch durch Griechenland, Bulgarien oder Rumänien und damit beidseitig betrieben wurde. Nach dem zwangsweisen Austausch von Minderheiten zum Beispiel mit Griechenland war die Bevölkerung in Bezug auf die religiöse Zusammensetzung weitaus homogener (Toprak 1998, S. 2). Die Deportation der armenischen Bevölkerung im Jahr 1915 unter der Herrschaft des Ausschusses für Union und Fortschritt und der Massenexodus der griechischen Bevölkerung während und nach dem Unabhängigkeitskrieg waren in dieser Hinsicht frühere katastrophale Entwicklungen gewesen.

Die Bedeutung der Siedlungsbewegungen für die Ziele des türkischen Aufbaus der Nation beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Vertreibung der nichtmuslimischen Bevölkerung einerseits, sondern auch andererseits als Instrument zur Eingliederung von Flüchtlingen selbst und wurde daher von zentraler Bedeutung für die Verstaatlichungspolitik der Türkei. Dabei ging es überwiegend um die Frage, wie die ethnisch, kulturell und sprachlich diversifizierte muslimische Bevölkerung der Türkei nach dem Vertrag von Lausanne vereinheitlicht werden könne. Erol Ülker etwa vertritt die Meinung, dass in der Zwischenkriegszeit Migrations- und Siedlungspolitik für zwei Ziele durchgeführt wurde, *„die eng mit der Verstaatlichungspolitik für nicht türkischsprachige Muslime verbunden waren“* (Ülker 2008, S.3). Das erste Ziel war die Assimilation muslimischer Einwanderer. Durch die Ansiedlung der türkischsprachigen Bevölkerung Anatoliens wollte die herrschende Elite der republikanischen Türkei nichttürkischsprachige muslimische Einwanderer auf der Grundlage der türkischen Sprache und Kultur assimilieren. Das zweite Ziel war andererseits die Ansiedlung neuer Einwanderer, die aufgrund ihrer kulturellen und sprachlichen Verwandtschaft als türkisch galten, in die kurdisch besiedelten Gebiete mit dem Ziel, die demografische Struktur dort zugunsten der türkischen Bevölkerung zu ändern. Der wachsende türkische Nationalismus während seiner Herrschaft ging einher mit der zunehmenden Sensibilität für die ethnischen, religiösen und sprachlichen Besonderheiten der betroffenen Bevölkerung. Eines der Ziele der Siedlungspolitik war es, einerseits die

Assimilation von Einwanderergemeinschaften in die türkische Kultur zu fördern und andererseits die Akkumulation derselben ethnischen Gruppe in derselben Region zu verhindern. (vgl. Ülker 2005: 626f). Ähnliche Maßnahmen wurden für die Ansiedlung bosnischer Einwanderer ergriffen. Es gab keine regionale Beschränkung für die Ansiedlung der Bosnier, aber die Förderung ihrer Assimilation in die türkische Kultur war eines der Hauptanliegen der Regierung bei ihrer Bevölkerungspolitik. Hier sind lediglich exemplifizierte Bevölkerungsgruppen genannt worden, die vom Osmanischen Reich assimiliert haben, werden sollen, doch auch die türkischen Minderheiten erfuhren einen teils massiven Assimilierungsdruck. Selbst in jüngerer Vergangenheit wurden in Bulgarien Angehörige der türkischen Minderheit gezwungen ihre Namen zu ändern oder unterlagen dem Verbot Türkisch zu sprechen.

Auch in Griechenland schwelt der Anspruch an die Assimilation der türkischen Bevölkerung noch weiterhin. Befeuert wird dieser Status durch den neuerlich aufkeimenden Zypern-Konflikt. Noch im April des Jahres 2021 negiert Griechenland die ethnische Identität der im Gebiet des ehemaligen Westthakiens lebenden Türken, was unter anderem Kritik des türkischen Außenministers Mevlüt Çavuşoğlu als auch der Europäischen Union hervorrief (Daily Sabah, 15.04.2021). Griechenland betrachtet die Westthrakientürken weiterhin als muslimische Minderheit, lehnt ihre türkische Identität jedoch ab. Die griechischen Behörden *„verbieten die Verwendung des Wortes ‚Türkisch‘ in Namen von Organisationen, und mehrere Minderheitengruppen wurden wegen der Verwendung des Begriffs geschlossen“* (Daily Sabah, 16.04.2021). Die Gemeinschaft der Westthrakischen Türken hat derzeit schätzungsweise 100.000 bis 150.000 Angehörige, deren Rechte bereits im erwähnten Vertrag von Lausanne manifestiert worden sind.

Nicht nur in Griechenland, auch in Deutschland stehen viele Türken spätestens seit der Einwanderungswelle der Gastarbeiter in den 1960er Jahren unter gewissem Assimilationsdruck. Das Thema selbst ist in Medien und Sozialwissenschaften hinlänglich diskutiert worden, bleibt aber weiterhin aktuell. Eine Studie von Jürgen Gerhards und Silke Hans untersucht die – ansonsten ja nur schwerlich messbare Assimilation – anhand der Vergabe von Vornamen. Demzufolge

„lässt sich zeigen, dass Zuwanderer aus der Türkei gegenüber solchen aus dem ehemaligen Jugoslawien und Südwesteuropa seltener in Deutschland gebräuchliche Vornamen vergeben, also weniger angepasst sind. Ebenso steigt die Wahrscheinlichkeit der Vergabe deutscher Vornamen bei Zuwanderern mit hoher Bildung, christlicher Konfession und deutscher Staatsbürgerschaft“ (Gerhards/ Hans 2006, S.3).

Das frei gewählte Merkmal des Vornamens signalisiere „*kulturelle Nähe und sozialstrukturelle Integration*“ (Gerhards/ Hans 2006, S.11). Außer Acht gelassen wird dabei aber die Tatsache, dass in Deutschland gängige Vornamen überwiegend christlichen Ursprungs sind und daher für nicht-muslimische Migranten eine optimalere Gelegenheitsstruktur bieten (vgl. Gerhards/ Hans 2006, S.24f).

Sowohl vor 100 Jahren als auch heute stehen Türken in diesem Falle unter einem Assimilationsdruck, vor allem mit der Einwanderungswelle der Gastarbeiter. Dieses geschichtliche Ereignis und der daraus resultierenden Verhaltensweisen der Türken, die in Deutschland leben, hat Fatma Aydemir in ihrem Werk *Ellbogen* bearbeitet und als Beispiel eines von dieser Situation betroffenen türkischen Familie dargestellt. Die Assimilation arbeitet das Verstehen der betroffenen türkischen Familien in Deutschland ein.

2.KULTURELLE DIFFERENZ AM BEISPIEL DES TÜRKISCHEN FRAUENBILDS IN DER LITERATUR

2.1.KURBAN SAID: DAS MÄDCHEN VOM GOLDENEN HORN

Jude, Muslim, Abenteurer. Das Märchenhafte Leben Lev Nussimbaum, alias Mohammad Esad Bey, alias Kurban Said. Er war Orientexperte und Bestseller-Autor der Weimarer Republik. Mit dem Islam konnte er sich exzellent aus. 1923 konvertierte er im Alter von 17 Jahren als Jude in Berlin in der osmanischen Botschaft zum Islam und verschleierte so seine jüdische Herkunft. Sein Identitätswechsel und sein kosmopolitisches Osmanentum hatten den amerikanischen Journalisten so sehr fasziniert, dass sich Tomm Reiss auf die Suche nach dem wahren Nussimbaum macht.

Durch den amerikanischen Autor Tomm Reiss, der eine Biografie über Essad Bey geschrieben hat, lassen sich einige Episoden über das außergewöhnliche Leben eines Mannes, der sich gern als orientalischer Prinz inszeniert hat, herausstellen.

Sein Grabstein als Mohammad Essad Bey ist gekrönt von einem Turban. In Süditalien endete 1942 die ansehnliche Karriere des Schriftstellers aus Baku, der in den zwanziger und dreißiger Jahren in Europa ein Bestseller-Autor war. Heute wird er von Literatur und Film wiederentdeckt. Sein Grab in Positano bei Neapel ist eine Pilgerstätte. In Positano gilt Lev Nussimbaum als Leo Essad Bey der Amerikaner- in Berlin der zwanziger Jahre der Muslim Essad Bey. Am Ende nennt er sich Kurban Said, dessen 16 Bücher in 32 Sprachen erscheinen.

In Baku am kaspischen Meer an der Nahtstelle zwischen Orient und Asien mit dem Islam als Hauptreligion, wo der wilde Osten beginnt, setzte 1863 hier der Öl-Boom ein, in der einige Reichtum erlangten, unter anderem auch die Familie Nussimbaum. Dort wächst er in einer Villa auf. Levs Mutter war eine Revolutionärin, die 1911, als Lev sechs Jahre alt war, Selbstmord begeht.

1920 fand der Einmarsch der Roten Armee in Baku statt. Stalin, der auch einst von Levs Mutter unterstützt wurde, vertreibt auch die Ölbarone Nussimbaum. Für Lev bedeutete dies, Baku nie wieder zu sehen. Diese Eindrücke sind in seinem ersten Bestseller „Öl

und Blut im Orient“ beschrieben. Schließlich landet er 1921, wie andere hunderttausender russischer Immigranten, im Berliner Exil. Dort erlebt er ein Aufblühen von Kunst, Kultur und Literatur, wo er das russische Gymnasium besucht. Später studierte er Orientalistik. 1931 schreibt er als Essad Bey die erste Studie über Stalin, die auch Hitler gelesen haben soll. In Berlin lebt er schließlich mit seiner Frau Erika Löwendahl, doch diese Ehe hält nicht lange und Essad Bey scheidet sich von ihr. Als dann 1935 die Nazis den „*jüdischen Geschichtsschwinder*“, wie sie ihn nennen, aus der Reichsschriftkammer ausschließen, werden seine Bücher auf den Index gesetzt. Es folgen Irrefahrten – New York, Wien und schließlich Positano. 1942 stirbt er an den Folgen einer tückischen Erkrankung der Blutgefäße. Sein letztes Roman *Das Mädchen vom goldenen Horn* entstand unter dem Namen Kurban Said 1938 am Vorabend des 2. Weltkriegs.

Das Mädchen vom Goldenen Horn ist eine Art philosophische Fabel, in der Asiadeh die Rolle eines modernen und weiblichen Usbeken spielt, eines Reisenden von Montesquieus persischen Briefen.

Asiadeh, die als Braut des Thronfolgers versprochen wurde, den sie nie gesehen hat, studiert jetzt die orientalischen Sprachen in Berlin. Als sie erkrankt, trifft sie Dr. Hassa, einen Wiener Laryngologen, einem entfernten Erben einer bosnischen Familie, den Hassanovic, dessen Aufmerksamkeit sowohl furchterregend als auch faszinierend ist. Obwohl Hassa und seine westlichen Wege Asiadeh manchmal verwirren, verlieben sich die beiden ineinander.

Kurban Said erfasst meisterhaft die Fragilität ihrer kulturellen Grenzlinien und die daraus resultierende Liebesgeschichte ist hektisch und enttäuschend. Asiadeh schreibt einen verzweifelten Brief an ihren ehemaligen Verlobten, den osmanischen Prinzen, und bittet ihn, sie von ihrer Verpflichtung gegenüber ihm zu befreien. Wie durch ein Wunder erreicht der Brief den versteckten Prinzen, der, überwältigt von seiner eigenen Trauer und seinem Verlust, antwortet und sie auffordert, jedem Weg zu folgen, der ihr Frieden gewähren könnte: Der in Whisky und Cocktails ertrunkene Prinz ist ein amerikanischer Drehbuchautor geworden und lebt in New York unterstützt von Sam Dooth, der eigentlich ein Phanariot-Grieche ist. Beide repräsentieren das verlorene Osmanische Reich.

Asiadeh und Hassa heiraten. Sie verbringen ihre Flitterwochen in Belgrad, der Heimat von Hassas Familie. Aber Hassa hat Heimweh und ist desorientiert, während Asiadeh die tiefe Nostalgie von Istanbul spürt. Während Asiadeh sich in Wien einlebt, scheint sie Sprache und Orientierung zu verlieren, gefangen in einem kalten Land, in dem sie ständig und zutiefst missverstanden wird.

Dann kommt der Prinz, allein und hungrig nach seiner Heimat, um sie zu fordern. Asiadeh lässt sich von Hassa scheiden, der seine erste Frau Marion wieder heiratete und mit ihrem Prinz-Drehbuchautor, dem Phanariot Sam Dooth und ihrem Vater nach New York aufbricht.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass Kurban Said diesen Namen gewählt hat, den Namen der Heldin des berühmten Romans von Pierre Loti, *Aziyadé*, der 1879 veröffentlicht wurde. Die Popularität dieser Geschichte, die die verbotene Liebe eines britischen Offiziers und eines jungen tscherkessischen Sklaven im Harem eines alten Türken erzählt, hat die Grenzen Frankreichs überschritten. Im Jahr 1906 veröffentlichte Pierre Loti *Les Désenchantées* (Die Entzauberten), eine Umfrage über zeitgenössische türkische Harems, in der er der Sprecher junger türkischer Einsiedlerinnen war, die von westlicher Literatur genährt und kultiviert wurden. Sein Gemälde der «Madame Bovary» des Bosphorus war nicht eindeutig. In der Tat erkannte Loti das Leiden dieser Gefangenen des Harems und konnte nicht anders, als die alten Zeiten zu bereuen. Die Bildung von Frauen ist schließlich eine der Verwüstungen der Moderne.

Kurban Suids Asiadeh ist das Gegenteil von Pierre Lotis *Aziyadé*. Sein Werk *Das Mädchen vom goldenen Horn* soll dem westlichen Leser eine orientalische Frau präsentieren, die von allen Klischees befreit ist, die normalerweise mit ihr verbunden sind. Der Titel von Kurban Suids Roman „Das Mädchen vom Goldenen Horn“ könnte den Leser irreführen. Auf den ersten Blick hat dieser Titel alle exotischen Klischees. Aber der Inhalt vereitelt sofort die Erwartungen an den Titel. Asiadeh ist eine moderne junge Frau, die an der Universität Berlin orientalische Sprachen studiert, um Botschafterin des verlorenen Multikulturalismus zu werden.

2.1.1. Historischer Hintergrund: Türkische Diaspora in Wien und Berlin

Der historische Hintergrund in diesem Werk geht zurück auf die Diaspora der Türken in Wien und Berlin. Dabei werden *„Assimilations- und Integrationsprobleme von Individuen, die aufgrund politischer, ökonomischer und religiöser Ursachen aus dem Nahen Osten in den Westen emigriert sind“* (Samsami: Vorwort, S.7), beschrieben. Die in der Türkei aufgewachsene junge Türkin Asiadeh Anbari musste mit ihrem Vater Achmed-Pascha ihre Heimat verlassen und ging nach dem ersten Weltkrieg ins Exil nach Europa. Es fällt ihr schwer, sich in der „neuen Welt“ einzuleben.

„Übrig blieben ein ovales, kleines Gesicht, helle sehnsüchtige Augen und eine schmerzliche Erinnerung an das verlorene Reich, an die süßen Gewässer von Istanbul und an das Haus am Bosphorus mit Marmorhöfen, schlanken Säulen und weißen Aufschriften am Eingang.“
(S.9)

Asiadeh denkt stets an ihre Heimat und somit auch an ihre Vergangenheit. Sie wurde nach den morgenländischen Denk- und Lebensweisen erzogen und befindet sich plötzlich nach ihrer Migration im Westen. *„Diese hat durch die kriegerischen Auseinandersetzungen in den Jahren 1914 bis 1918 – nicht nur, aber vor allem in Mitteleuropa – eine solche Dynamisierung der gesellschaftlichen Umwälzungen, d.h. der Modernisierung erfahren, das sie das Aufeinandertreffen der beiden unterschiedlichen Lebenswelten erschwert, und den >>Kulturschock<< der Vertriebenen noch zusätzlich verstärkt.“* (Samsami: Vorwort, S.8).

Vor allem die Begegnung mit Hassa erschwert Asiadeh das Einleben in der Fremde, da sich deren Einstellungen bezüglich Heimat und Identität stark voneinander unterscheiden.

»Sind Sie im Harem aufgewachsen, Asiadeh?« fragte Hassa, immer noch fassungslos, daß er eine richtige Haremsschönheit zum Stölpchensee ausführen durfte. Asiadeh nickte. Sie erzählte, daß der Harem etwas sehr Angenehmes sei, ein Ort, wo die Männer nicht hineindürfen und wo die Frauen unter sich bleiben. Dr. Hassa verstand es nicht ganz. Er glaubte genau zu wissen, was ein Harem sei. »Haben Sie viele Eunuchen gehabt?« »Acht.

Es waren sehr treue Menschen. Einer davon war mein Lehrer.« Hassa war fassungslos und zündete sich eine Zigarette an. »Pfui«, sagte er. »Es ist ja wirklich eine Barbarei. Und der Vater hat dreihundert Frauen gehabt, nicht wahr?« »Nur eine«, sagte Asiadeh stolz und beleidigt. Die Männer, die sie bis dahin kannte, wagten es nicht, mit ihr über den Harem zu sprechen. Aber Hassa war ein Arzt, da war es wohl anders. (S.33)

Auch wenn Hassa zunächst Asiadeh als eine Haremsschönheit sieht, empfindet er das Haremsleben barbarisch und denkt, dass ihr Vater mehrere Frauen habe. Asiadeh unterscheidet hier den Wiener Arzt von den Männern, die sie bisher kannte, denn so konnten die anderen nicht mit ihr reden. Daraufhin macht sie Hassa aufmerksam, dass nicht das Harem, sondern sein Name barbarisch sei.

»Weil es gar kein Name ist«, sagte Asiadeh gereizt. »Es gibt ein Land Hessen und einen Namen Haß. Hassa ist barbarisch und nicht deutsch. Diese Endung auf ›a‹ ist einfach sinnlos.« (S.34)

»Hassa ist eine gesetzlich genehmigte Abkürzung«, sagte er. »Früher hießen wir Hassanovic. Wir stammen nämlich aus Sarajewo in Bosnien, sind aber noch vor der Annexion nach Wien übersiedelt. Ich selbst bin in Wien geboren.« Jetzt richtete sich Asiadeh auf. Entgeistert blickte sie den Arzt an. »Aus Sarajewo?« sagte sie. »Hassanovic? Verzeihen Sie – die Endung ›vic‹ heißt doch so viel wie ›Sohn‹, der Stamm muß Hassan lauten.« »Ganz richtig«, meinte Hassa harmlos. »Der Stammvater wird irgendein Hassan gewesen sein.« »Aber Hassan ist doch...«, begann Asiadeh und verstummte, über die eigene Spitzfindigkeit erstaunt. »Was ist denn?« staunte Hassa. »Ich meine...«, stotterte Asiadeh. »Ich meine, daß doch Bosnien bis neunzehnhundertelf offiziell zur Türkei gehört hat, und Hassan ist ein muslimischer Name. Ein Enkel des Propheten hieß Hassan.« Endlich begriff Hassa, wo das seltsame Mädchen hinauswollte. »Ja«, sagte er. »Natürlich. Eigentlich sind wir Bosniaken, d. h. Serben, die nach der türkischen Eroberung zum Islam übergegangen sind. Ich glaube, daß ich noch einige wilde Vettern habe, die in Sarajewo hausen. Ich entsinne mich sogar, daß wir in der Türkenzeit irgendwelche Güter in Bosnien besaßen, aber das ist schon lange her.« Asiadeh nahm eine Handvoll Sand und ließ ihn langsam durch die Finger rinnen. Ihre kurze Oberlippe zitterte. »Dann müssen Sie doch auch Muslim sein, nicht wahr?« Da lachte Hassa. Er legte sich auf den Bauch, und sein Körper bebte. Seine Augen wurden ganz klein, und er setzte sich mit gekreuzten Beinen auf den Sand. »Kleine türkische Lady«, lachte er. »Wenn Kara-Mustafa Wien erobert hätte, oder wenn der Friede von San Stefano anders ausgefallen wäre, würde ich Ibrahim-Bei Hassanovic heißen und einen Turban tragen. Kara-Mustafa hat aber Wien nicht erobert, und so bin ich ein guter Österreicher geworden und heiße Dr. Alexander Hassa. Kennen Sie Wien? Wenn die Sonne hinter den Weinbergen untergeht und in den Gärten Lieder ertönen...es gibt nichts Schöneres als Wien.« (S.34-35)

Hassa selbst ist nicht im Gegensatz zu Asiadeh in seiner ursprünglichen Heimat aufgewachsen, sondern in Wien geboren, in das er mit seiner Familie vor der Annexion Bosniens umzog. Er bezeichnet sich selbst als „guter Österreicher“ und erzählt, wie schön die Stadt sei. Auf die Frage, dass er auch Moslem sein muss, geht Hassa nicht ein und lacht stattdessen. Daraus lässt sich schließen, dass er die Religion des Islams nicht annimmt.

„Sie wollte aufspringen und dem Menschen, der da nackt im Sande lag und über ihre Welt spottete, ins Gesicht schlagen, sie wollte davonlaufen und nie wieder von der Stadt hören, an deren Toren die Macht des alten Reiches zerbrochen war. Dann sah sie die kindlich-ahnungslosen Augen des Fremden, sein zufriedenes Lächeln und die dunklen, lockenden Augen, die sie harmlos anschauten. Eine große Trauer überkam sie. Sie schloß die Augen und dachte an das zertrümmerte Reich, dessen Sturz an den Toren Wiens begonnen hatte.“
(S.35)

Asiadeh kann ihren Stolz nur schwer unter Kontrolle halten. Es wird deutlich, dass sie nicht nur an ihre eigene Heimat und Identität, sondern auch an ihre Vorfahren gebunden ist. Durch den Orientklub in Berlin und das Kaffeehaus „Watan“ haben die damals nach Deutschland migrierten Ausländer die Möglichkeit, sich gemeinsam zu treffen und somit in der Fremde zusammenzuhalten.

„Der Orientklub zu Berlin feierte den Tag der Geburt des Propheten Mohammed. Der Imam, jener indische Professor, der nebenbei das Kaffeehaus »Watan« besaß, hatte das Gebet zelebriert. Perser, Türken, Araber, Generäle und Kellner, Studenten und Minister standen barfuß dicht nebeneinander und sprachen die Sätze des Korans. Dann warfen sie sich in den Staub vor dem Allmächtigen, und der indische Professor sang mit hoher und trauriger Stimme das Gebet. Nachher umarmten sich alle, küßten einander auf die Schulter und setzten sich auf die Stühle, Sofas und Teppiche des großen Saales. Diener brachten Kaffee, türkischen Honig, arabisches Gebäck und persischen Scherbett. Der Präsident des Klubs, ein kleiner trockener Marokkaner, hielt eine kurze Ansprache, dankte dem Allmächtigen für seine Güte, dem Deutschen Reich für seine Gastfreundschaft und den Anwesenden für ihr Erscheinen. Dann tauchte er arabisches Gebäck in türkischen Kaffee und sprach einen persischen Segenswunsch, denn er war ein gelehrter Mann, der genau wußte, was sich gehört.“ (S.39)

Des Weiteren haben sie die Möglichkeit, ihre Religion auszuleben und heilige Tage zu „feiern“, sowie die Geburt des heiligen Propheten Mohammads. Dennoch hat Asiadeh

keine Probleme, neue fremde Menschen kennenzulernen und mit ihnen umzugehen, auch wenn sie sie manchmal als fremd empfindet. Es beginnt ein innerer Konflikt, da sich Asiadeh in den Wiener Arzt Hassa verliebt, allerdings aber dem früheren Prinzen Schah-Sade Abdul-Kerim-Effendi versprochen war. Nach einem Briefwechsel mit Abdul-Kerim ist sie von ihren Aufgaben entbunden und heiratet Hassa. Sie beginnen ein Leben in Wien zu führen. Der zweite Teil des Buches spielt hauptsächlich in der österreichischen Metropole. Hier wird *„die Konstruktion der eigenen Zugehörigkeit durch Exklusion aus der jeweiligen fremden Mehrheitsgesellschaft“* (Samsami: Vorwort, S.16) dargestellt.

2.1.2.Kultur-, Identitäts- und Wertevermittlung im Handlungsverlauf

Als türkisches Mädchen, das in einem Harem aufwächst, jenem Teil eines Hauses, das für Frauen in der Familie bestimmt ist, erlebt Asiadeh einen kulturellen Schock, als sie nach Deutschland zieht. Sie muss keinen Schleier mehr tragen und kann allein durch die Straßen wandern, was sie nicht hätte tun können, wenn sie noch in der Türkei wäre. Sie genießt die Freiheit, obwohl sie gleichzeitig ihr Zuhause in der Türkei vermisst. Um dieses Gefühl zu überwinden, studiert Asiadeh an der Universität türkische Philologie. Für Asiadeh könnte sie durch das Studium der Sprache ihrer Vorfahren mit der türkischen Kultur verbunden werden. *„Es ist eine Verbindung nach Hause ...“* (Said, 2001). Die Sprache ist ein wichtiges Element bei der Bestimmung der kulturellen Identität eines Menschen.

Durch das Studium der türkischen Sprache hat Asiadeh das Gefühl, dass ihre Identität als Türkin nicht verschwinden wird, obwohl sie jetzt in einem fremden Land lebt. Um das Gefühl zu haben, zu Hause zu sein, spart Asiadeh außerdem immer die Zeit, um mit anderen Türken oder zumindest Menschen aus anderen östlichen Ländern zusammen zu sein (Osten bedeutet hier nicht nur asiatische Länder, aus Sicht der Orientalisten können auch andere Kulturen außerhalb Europas als östliche Kulturen eingestuft werden), wie Marokko oder Ägypten. Sie und ihr Vater sind Mitglieder des Berliner Orient-Clubs, in dem Menschen, die gezwungen sind, ihre östliche Heimat zu verlassen, sich versammeln und Geschichten austauschen. Die Mitglieder dieses Clubs teilen das gleiche Schicksal, das ihre Heimat verlässt und dann in der westlichen Welt bleibt: dem

Ort mit völlig unterschiedlichen kulturellen Werten. Es ist nicht nur dieselbe Erfahrung, die sie zusammenhält. Sie sind sich auch durch ihre Religion, dem Islam, verbunden: *„Da waren sie - Menschen aller Länder, die durch das Wort des Korans vereint sind“* (S. 33). Ein wichtiger Aspekt des Identitätsfindungsprozesses sind die Ähnlichkeiten mit anderen Menschen. Wenn jemand sie endlich entdeckt, hat er möglicherweise das Gefühl, eine feste Identität oder eine Position in der Welt zu haben. Dieses Phänomen ist in Asiadeh zu beobachten. Sie fühlt sich immer zu Hause, wenn sie im Orient Club Berlin ist.

Kulturelle Identität ist nicht nur eine Frage einer gemeinsamen Erfahrung, sondern befasst sich auch mit materiellen Zeichen, die jemanden an eine bestimmte Kultur erinnern. Im Orient-Club Berlin sind die Zimmer mit Ornamenten aus der östlichen Welt wie Teppichen aus dem Osten dekoriert. Diese Raumornamente sind mehr als eine Dekoration; sie sind Erinnerungen an das Haus, das sie verlassen müssen. Die Kleidung der Clubmitglieder weist auch auf ihre Herkunft hin, wie z. B. „Fezzen, Turbane und weiße Beduinengewänder“. Hier wird deutlich, wie Identität durch materielle Bedingungen, die Dekorationen und Kleidung sind, ausgeführt wird.

Ein kleiner Club in Berlin ist ein Ersatz für Asiadeh, eine kleine östliche Welt inmitten der westlichen Welt. Als Hassa, ihr Geliebter, sie vor dem Club abholt, zögert Asiadeh, den Ort zu verlassen:

Sie verließ den Club und fühlte sich sogar auf der Treppe in einer fremden feindlichen Welt verlassen. Hinter ihr war zu Hause: eifrige Diener, Neger, Fürsten, Blutsverwandte, die ihre Ehre beschützen würden, und fromme Derwische, die sie an die Sünde erinnern würden. Das war die Welt, die sie kannte, die Welt, in der sie sich sicher fühlen konnte. (S. 37)

Das obige Zitat zeigt, wie Asiadeh den Club als ihr Zuhause behandelt, in dem sie sich sicher fühlt. „Eifrige Diener“ und „Fürsten“ sind Zeichen eines Reiches und erinnern Asiadeh an ihr früheres Leben im Osmanischen Reich. Im gleichen Zitat findet sich das Wort „Neger“, das sich auf die Hautfarbe bezieht – die oft als nicht-westlich bezeichnet wird. In Giles und Middleton heißt es in Jeffrey Weeks: *„Bei Identität geht es um Zugehörigkeit, darum, was Sie mit einigen Menschen gemeinsam haben und was Sie*

von anderen unterscheidet“ (1999, S. 50). Mit den Clubmitgliedern glaubt Asiadeh, dass sie viele Dinge teilen, und dies stärkt ihre Identität als Ostlerin und unterscheidet sie von den Westlern. Wenn Asiadeh in der westlichen Welt lebt, muss es sich der Tatsache stellen, dass es unterschiedliche kulturelle Werte hat und seine Menschen ihre eigene Perspektive haben, um die östliche Welt zu sehen. Der Standpunkt des Westlers wird durch Hassas Meinung über den Osten vertreten:

„Der Orient“, sagte Hassa verächtlich, „unhygienisches Wohnen und reaktionäre Bräuche.“ Es verliert immer mehr an Boden. In hundert Jahren wird der Orient nur noch ein geografischer Begriff sein.“ (S. 74)

Als jemand aus der westlichen Welt unterschätzt Hassa den Orient / den Osten, indem er darauf hinweist, dass es sich um einen schmutzigen Ort mit seltsamen Traditionen handelt. Er sagt sogar voraus, dass der Osten in Zukunft seinen guten Ruf verlieren und nur noch als geografischer Begriff dienen wird. Im Gegenteil, mit seinem Ehemann glaubt Asiadeh, dass die Türkei zivilisierter ist. *“Und wir haben alles getan, um die Zivilisation in das Land [Österreich] zu bringen. Aber das Land weigerte sich, zivilisiert zu werden“* (S. 90). Der Ostler (vertreten durch Asiadeh) und der Westler (vertreten durch Hassa) sehen sich mit negativer Meinung an und zeigen die Spannung zwischen den beiden Welten.

Asiadeh steht auch vor einem kulturellen Schock, wenn es darum geht, was in Wien konsumiert werden soll. Während einer Party wird ihr ein Glas Wein angeboten, aber sie lehnt das Angebot ab, indem sie sagt: *„Ich trinke keinen Wein. Meine Religion verbietet es, weißt du? ...“* (S. 116). Da sie weiß, dass die Menschen um ihr herum Schweinefleisch essen, ist sie sofort angewidert: Aber in ihrem Blut, ihren Adern und Nerven lag eine dunkle, uralte Angst, ein Hass und ein Ekel vor dem Fleisch, das Gott den Muslimen verboten hatte (S. 116-117). In der islamischen Lehre ist es Moslems verboten, Schweinefleisch zu essen, und dies wurde von Asiadeh tief verinnerlicht, was durch den Satz *„in ihrem Blut, ihren Venen und Nerven“* gezeigt wird. Durch diesen Vorfall wird hervorgehoben, dass selbst kleine Dinge wie Essen ein wichtiges Thema sein können, wenn es um die Identität einer Person geht, in Asiadehs Fall als Moslem.

In Kapitel 18 wird Asiadeh von Prinz Abdul Kerim und seinem Assistenten Sam Dooth zum Abendessen eingeladen. Ohne Kenntnis über die wahre Identität des Prinzen zu haben, kommt Asiadeh, wenn er weiß, dass sie ebenso wie sie aus der Türkei stammen: Es war egal, wer die Fremden waren, solange sie Landsleute waren, Erdklumpen von zu Hause aus (158). Dieses Zitat zeigt, wie sehr Asiadeh die Türkei vermisst. Aus diesem Grund begeistert sie immer alles in der Türkei. Obwohl ihr derzeitiges Zuhause mit Hassa, ihrem jetzigen Ehemann, in Wien ist, hat sie immer das Gefühl, dass ihr richtiges Zuhause in der Türkei liegt.

a) Neue Weiblichkeit

Als Individuum verfügt Asiadeh mehrere Identitäten. Biologisch gesehen ist sie weiblich. Aus religiöser Sicht ist sie eine Moslemin. Nach ihrer Heirat mit Hassa erhielt sie als Ehefrau eine neue Identität. Entsprechend den kulturellen Werten, mit denen sie aufgewachsen ist, glaubt Asiadeh, dass sie als Ehefrau Hassa gut dienen muss und ihm treu bleibt. Ihre Aufgabe als Ehefrau steht jedoch im Widerspruch zu ihrer Identität als Teil des Osmanischen Reiches. Abdul Kerim ist die Verkörperung der Türkei, ihrer Heimat: Das Haus am Bosphorus, Heimat, die blutroten Sonnenuntergänge des Goldenen Horns, alles, was wieder Realität war, verkörpert in dem fremden Mann, der schmale, böse Lippen und starrende Augen hatte (S. 163). Obwohl das Reich selbst zusammengebrochen ist, glaubt sie, dass sie noch ihre Pflicht erfüllen muss: Prinz Abdul Kerim zu heiraten.

Am Ende entscheidet sich Asiadeh dafür, ihre Pflicht als eine türkische Ehefrau zu erfüllen. Die westliche Welt, repräsentiert durch die Stadt Wien, ist für sie eine fremde Welt: Auf einmal hatte sie Angst vor dieser fremden Stadt, der fremden Welt, in die sie gezwungen worden war, einer Welt, die sie nicht verstand, einer Welt, die sie langweilte (S. 167). Sie kann nicht wie die Menschen um sie herum leben, einschließlich Hassa, weil die kulturellen Werte, die sie erworben hat, sich von den westlichen Werten in Wien unterscheiden. Eines der Beispiele ist, wenn sie schockiert ist, zu sehen, wie frei die Beziehung zwischen Männern und Frauen in dieser Stadt ist. Als Mädchen, das in einem Harem aufwächst, fällt es Asiadeh nicht leicht, einen solchen Lebensstil zu akzeptieren.

Selbst Asiadehs Liebe zu Hassa kann nicht mit ihrem Gefühl konkurrieren, ein Zuhause zu vermissen: Denn Hassa war ein guter und schöner Mann, aber mit Sicherheit kein Haus (S. 223). Hassa ist kein „Haus“, in dem sie sich sicher fühlen kann, weil die Barrieren zwischen der östlichen und der westlichen Welt zwischen ihnen zu dick sind.

Dann versucht sie, ihr eigenes Zuhause wiederzufinden, indem sie sich dafür entscheidet, die Frau von Prinz Abdul Kerim zu werden. Sie verlässt ihre Identität als Hassas Frau und Österreicherin und beschließt, als Teil des Osmanischen Reiches zu ihrer Wurzel zurückzukehren.

2.2.FATMA AYDEMIR: ELLBOGEN

Fatma Aydemir, geboren 1986 in Karlsruhe, ist Journalistin und Schriftstellerin. Sie studierte 2007 bis 2012 Germanistik und Amerikanistik in Frankfurt und lebt seit 2012 in Berlin, wo sie als Redakteurin der TAZ arbeitet. Als freie Autorin schreibt sie auch für zahlreiche Zeitschriften, wie z.B. Spex und das Missy Magazine. Sie gilt als eine der Herausgeberinnen des deutsch-türkischen Werbeportals taz.gazete, das seit Anfang 2017 türkischen Journalisten eine Plattform gibt. Gemeinsam mit Hengameh Yaghoobifarah war sie 2019 Herausgeberin der Anthologie *Eure Heimat ist unser Albtraum*. Im Jahre 2017 erschien ihr Debütroman *Ellbogen*, für den sie mit dem Klaus-Michael-Kühne-Preis des Harbour Front Literaturfestivals und dem Franz-Hessel-Preis ausgezeichnet wurde. Das Buch wurde in drei aufeinander folgenden Sommern in den Jahren 2014, 2015 und 2016 während ihres Aufenthaltes in Istanbul, dem Sehnsuchtsort der in Deutschland lebenden Türken, geschrieben. Ihr erstes Manuskript hat sie jedoch 2014 gelöscht und neu angefangen, da ihr der Ton der Sprache für ihr Buch fehlte. In ihrem Roman erwähnt sie den Film *Gegen die Wand* von Fatih Akin, der eine zentrale Bedeutung für sie hatte. Als dieser Film 2004 im Kino lief, war Fatma Aydemir gerade mal 18 Jahre alt, so wie ihre Protagonistin Hazal. Aydemir beschreibt diesen Film als unheimlich wichtig für sie und ihre Generation damals: „Das war der erste deutsche Film mit einer Hauptfigur, mit der ich mich identifizieren konnte.“ Auch wenn Aydemir häufig in ihren Interviews erwähnt, dass dieses Werk keine autobiographischen Züge aufweist, kann durch das obige Zitat dies widersprochen werden. Fatma Aydemir hat ebenfalls einen Migrationshintergrund. Ihre Großeltern kamen als Gastarbeiter aus der Türkei nach Deutschland, als ihre Eltern noch Teenager

waren. Als ihr Roman vollendet war, im Sommer 2016, erlebte die Autorin den Putschversuch: „Das hat mich aus dem Konzept gebracht und mir das Ende für das Buch geliefert.“. Diese Situation lässt sie auch in ihrem Roman der Protagonistin Hazal erleben.

Der Roman handelt von einem 17-jährigen Mädchen namens Hazal, Tochter einer in Deutschland lebenden türkischen Migrantenfamilie. Die Geschichte handelt von ihrem Kampf zwischen zwei Welten und ihrer Wut, von keiner von ihnen vollständig akzeptiert zu werden. Während sie ihre Jugend in Deutschland erlebt, finden viele Ebenen der Gewalt auf verschiedenen Levels, denen sie gegenübersteht, statt. Diese Gewalt ist nicht nur die physische, sondern auch eine strukturelle. Eine Gewalt, die durch Sprache ausgedrückt wird und aber auch, wie die Mehrheit die Minderheit behandelt. Gemeinsam mit ihren drei Freundinnen leben sie, im Berliner Wedding zwischen Shoppingcenter und Spätkauf mit täglichen Treffen in Cafés, an der Schwelle zum Erwachsenwerden, und träumen von einer anderen Welt. Als Hazal ihren 18. Geburtstag mit ihren Freundinnen im Club feiern möchte, wird ihnen der Zutritt verwehrt. Von nun an beginnt sich ihr Leben rasch zu ändern. Es kommt zu einem Gewaltakt in der U-Bahn, wo sie einen Studenten, der sie anmacht, töten. Hazal flieht nach Istanbul, doch am Bosphorus begegnet sie erneut Konflikten und Gewalt in einer zutiefst gespaltenen Gesellschaft und gerät zufällig in den gescheiterten Militärputsch gegen Erdogan.

2.2.1. Historischer Hintergrund: Postmigrantische Generation in Berlin

Ein „Konzept der Postmigration“ bedeutet, die Geschichte der Migration neu zu erzählen und das Feld der Migration in der globalisierten Welt radikal zu überdenken (Yildiz & Hill, 2015). Dies beinhaltet die Auseinandersetzung mit den Perspektiven derer, die direkt oder indirekt Migrationsprozesse erlebt haben. Es geht um Prozesse der Versetzung und Verlagerung, Mehrdeutigkeit und Grenzbiografien. Bei Grenzbiografien handelt es sich dabei um Erfahrungen, die nicht ganz dem einen oder anderen „Kulturkreis“ angehören. Daraus entstehen Lebensmodelle, die neue Identifikationen und Bezugspunkte ermöglichen, die über die konventionellen ethnisch-nationalen Orientierungen hinausgehen. Hazal, die in Deutschland geboren ist, gehört

mit ihrer Familie in die postmigrantische Generation und stellt dar, welchen Konflikten sie gegenübergestellt werden. Sie befindet sich regelrecht zwischen zwei Kulturen und kann sich dennoch mit keiner von beiden identifizieren. Der von Homi Bhabha (1997) metaphorisch verwendete Begriff „dazwischen“ erweist sich auch als besonders produktiv für (Post-) Migrationssituationen, in denen der eindeutige Ort an einem Ort zurückbleibt und Diskontinuitäten in den Vordergrund treten. Diese „innovative Pause“ hinterfragt radikal gewohnheitsmäßige Dichotomien wie westliche und nicht-westliche, Eingeborene und Ausländer, die bisher als Wegweiser sozialer Wahrnehmungen fungierten. Stattdessen verlagert sich der Fokus auf marginalisierte Arten von Wissen, mehrere Zugehörigkeitsgefühle zu einem Haus und Biografien, die Bewegung beinhalten (Strasser, 2009). In diesem Sinne stellen Lebensmodelle nach der Migration grenzüberschreitende Räume dar: keine Grenzen, die als nationale Fronten verstanden werden, sondern als Schwellenwerte, Orte des Übergangs und der Bewegung. Die allgemein akzeptierte Metapher eines Lebens zwischen zwei Welten wird wiederholt verwendet, um eine vermeintlich unlösbare Situation zu beschreiben: den inneren Konflikt der zweiten und dritten Migrantengeneration (Beck-Gernsheim, 2004, S. 76ff.). Ihr Zustand „dazwischen“, der im öffentlichen Diskurs normalerweise als problematisch angesehen wird, zeigt sich bei näherer Betrachtung auch als kreative soziale Praxis, die Räume für Individualität eröffnet. Für viele ist es einfach Teil des normalen Alltags. Die Geschichte der sogenannten „Gastarbeiter“ wird nacherzählt: Es ist nicht schwer, anhand historischer Dokumente zu identifizieren, dass weibliche und männliche Gastarbeiter im konkreten Sinne die Pioniere der Transnationalisierung waren. Durch prekäre Lebensbedingungen gezwungen, neue oder unkonventionelle Wege zu finden, um sich am neuen Ort zu etablieren, entwickelten sie transnationale Beziehungen und Strategien, erwarben transkulturelle Kompetenzen und sammelten Kenntnisse, die für soziale Lokalisierungsprozesse an jede Situation angepasst werden konnten (Bojadzijeve, 2007). Es geht um Modelle von Lebensweisen, die sich in den folgenden Generationen entwickelt haben und die nicht die gleichen Migrationserfahrungen gemacht haben wie ihre Eltern oder Großeltern. Sie sind in Städten wie Köln, Berlin und Wien (in diesem Fall Berlin) aufgewachsen und dort sozialisiert worden, werden aber immer noch überwiegend als Migranten wahrgenommen. Aus dieser neuen Perspektive der sozialen Beziehungen wird versucht,

die konventionelle Migrationsforschung von ihrer bisherigen Randposition zu befreien und als zentrale Methode der Sozialanalyse zu etablieren. Aus diesem Grund spricht Regina Römhild (2015) von „Migrationsstudien nach Migranten“ und plädiert für eine Forschungsorientierung, bei der Migration eine Perspektive und nicht Gegenstand der Forschung ist. „Postmigration“ dient daher als Analysekategorie für eine Gesellschaft der Vielfalt. Es macht sichtbare Brüche, Zweideutigkeiten und marginalisierte Erinnerungen sichtbar, die nicht am Rande der Gesellschaft stehen sollten, sondern Ausdruck grundlegender Beziehungen in der globalen Gesellschaft sind. Diese neue Perspektive führt auch zu einer kritischen Auseinandersetzung mit sozialen Machtstrukturen.

Die „Nachwanderung“ wird so zu einem diskursiven Ansatz gegen die „Migrantisierung“ und Marginalisierung von Menschen, die sich als integraler Bestandteil der Gesellschaft verstehen, gegen einen Diskurs, der Migrationserzählungen weiterhin als spezifische, außergewöhnliche, historische Phänomene behandelt und in denen. Es ist üblich, zwischen einheimischer Normalität und „Einwanderungsproblemen“ zu unterscheiden. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Post-Migrant-Sichtweise die Aufdeckung neuer Unterschiede ermöglicht, das konventionelle Verständnis von Unterschieden fragwürdig erscheinen lässt und die zuvor unausgesprochenen, unsichtbaren und marginalisierten Unterschiede aufdeckt. Dies beinhaltet auch eine „*radikale Überarbeitung der sozialen Zeitlichkeit*“ (Bhabha, 2004, S. 246).

Aus historischer Sicht zeigt sich eine gewisse Kontinuität in der Art und Weise, wie Fragen im Zusammenhang mit Migration behandelt wurden, obwohl sich die verwendeten Konzepte und Begriffe geändert haben. Obwohl der Neologismus „Migrationshintergrund“ heute (in Deutschland) als politisch korrekt angesehen wird, sind diejenigen, auf die dieses Label angewendet wird, häufig irritiert. Sie wollen nicht auf ihren angeblichen Migrationshintergrund reduziert werden. Sie sind ständig mit „Eingeborenen“ konfrontiert, die als selbsternannte Experten für ihre Herkunft fungieren und weiterhin versuchen herauszufinden, wo sich ihr „Zuhause“ „wirklich“ befindet, wann sie dorthin zurückkehren wollen oder wo ihre Wurzeln liegen, wenn die Antwort lautet, entspricht nicht ihren Erwartungen - als ob sie die verborgene Wahrheit

enthüllen wollen: nämlich, dass die „Migranten“ nicht wirklich dazu gehören (Mecheril & Rigelsky, 2010).

2.3.KULTUR-, IDENTITÄTS- UND WERTEVERMITTLUNG IM HANDLUNGSVERLAUF

2.3.1.Biografisches Schlüsselereignis: Kultureller Konflikt

Die Protagonistin Hazal ist ein junges, 17-jähriges Mädchen, die Tochter einer in Deutschland lebenden türkischen Migrantenfamilie. Hazal hat eine ziemliche Wut in sich, die sich im Handlungsverlauf stets steigert. Sie gehört zu der Generation, die in Deutschland geboren, aber nie angekommen ist, auch nicht bei der türkischen Kultur. Sie hat keine gute Beziehung zu ihrer Familie, welche den vorherigen Satz begründet. Schon zu Beginn des Romans, als Hazal noch 7 Jahre alt ist, erfährt der Leser, dass sie kurze Hosen wie ihre Freundin Desiree niemals hätte tragen dürfen. Auch einen Glitzerlippenstift wurde ihr von der Mutter nicht erlaubt. Diese Situation leitet Hazal dazu, einen Lippenstift aus dem Supermarkt zu stehlen. Hier beginnt der erste Konflikt mit der Kultur in Deutschland, dargestellt durch die Freundin Desiree, zu der *„das Leben schon gut genug war“*. Hazals Mutter bemerkt, dass sie etwas verheimlicht und Hazal gibt es schließlich zu.

„>>Du verdammtes Hurenkind!<< (...) Es dauerte keine zwei Sekunden und sie fing selbst an zu heulen. Da wusste ich: Okay. Ich habe wirklich große Scheiße gebaut. Mama rannte in die Küche und kam mit dem größten Messer zurück, dem, mit dem mein Vater immer das Fleisch schnitt. >>Mit welcher Hand hast du geklaut?<<, brüllte sie.“ (S.10)

Auf der einen Seite versucht die Mutter Hazal darüber aufzuklären, dass sie einen Fehler begangen hat, indem sie etwas gestohlen hat, und bringt sie zurück zum Supermarkt, um zu ihrem Fehler zu stehen. Auf der anderen Seite jagt sie ihrer Tochter sehr große Angst ein und beschimpft Hazal als Hurentochter, wahrscheinlich damit Hazal nicht ein weiteres Mal auf die Idee kommt etwas zu stehlen. Dies ist ebenfalls der erste Anfang, der sich einleitenden Gewalt, den Hazal durch ihre Mutter, die eigentlich in den meisten Fällen als Vorbild gesehen wird, erfährt. Außerdem fällt auf, dass in

diesem Roman die Nutzung der Fäkal- und Jugendsprache häufig auftritt. Auch Vulgärsprache genannt, bezeichnet man einen Sprachstil, der ordinär, unangemessen und beleidigend wahrgenommen wird. So bringen Hazal und auch die Menschen in ihrer Umgebung ihre Gefühle und Äußerungen zum Ausdruck. Dies ist ein klarer Unterschied zum Sprachstil, der in Kurban Said Werk verwendet wird. Des Weiteren ist zu erwähnen, dass Diebstahl im Islam *Haram* ist. Doch von religiösen Einsichten ist Hazal nicht überzeugt.

Des Weiteren ist zu erwähnen, dass Diebstahl im Islam „Haram“ ist. Doch von religiösen Einsichten ist Hazal nicht überzeugt.

„Sie sagte zwar immer nur, es sei haram zu klauen, aber ich bin sicher, dass es in Wahrheit um etwas anderes ging. Wenn wir in der Familie miteinander reden, tun wir nämlich immer so, als gäbe es einen Gott und die Hölle und so. Das hilft dabei, irgendwelche Begründungen für irgendwas zu finden und weniger Angst vor dem Tod zu haben, und vor allem hilft es dabei, uns Dinge zu verbieten. Vielleicht hat Mama geweint, weil sie dachte, dass ich jetzt ein Opfer werde und mein Leben verpfusche, so wie jedes zweite Mädchen hier im Wedding. Und vielleicht sieht es von außen tatsächlich so aus, als ob ich mein Leben schon verpfuscht habe. Ja, wahrscheinlich habe ich ja auch ein verpfuschtes Leben. Mama wollte immer, dass ich Arzthelferin werde, und ich wollte nie Ärztin sein. Jetzt bin ich nichts von beidem und finde nicht mal eine Ausbildung zur Verkäuferin. Das liegt daran, dass die eine Hälfte meiner Lehrer aus Arschlöchern bestanden hat und die andere Hälfte geisteskrank war. Das sagt zumindest Tante Semra, die ist Sozialpädagogin und kennt sich mit solchen Dingen aus. Tante Semra sagt auch, dass ich weiter zur Schule gehen soll, um irgendwann sogar das Abi nachzuholen, aber das will ich nicht. Keine Lust, mein Leben lang bei meinen Eltern um Geld betteln zu müssen. Außerdem müsste ich dann jeden Tag mit einem Haufen Vollidioten abhängen. Leute, die Abi machen, labern alle nur Scheiße und haben fettige Haare.“ (S.21)

Die Untersuchung der religiösen Identität in dieser Entwicklungsphase ist besonders wichtig, da Jugendliche häufig mehreren sozialen Gruppen angehören und der Prozess der Bildung einer sozialen Identität für sie eine entscheidende Entwicklungsaufgabe darstellt. Hazal stiehlt den Lippenstift allein aus dem Grund, weil andere Mädchen in ihrem Alter und ihrer Umgebung auch einen besitzen. Dieser Prozess ist besonders für Jugendliche aus ethnischen Minderheiten von Bedeutung, die zwischen verschiedenen sozialen Gruppen und Kulturen navigieren müssen. In dieser Phase erlangen Jugendliche ein tieferes Verständnis ihrer sozialen Identität (einschließlich religiöser Identität) und ihrer Ausrichtung auf kulturelle Aufrechterhaltung und Adoption.

Tatsächlich ist eine starke Religiosität mit einer verstärkten Anpassung von Personen im Allgemeinen und ethnischen Minderheiten im Besonderen verbunden (Friedman und Saroglou 2010). Diese Implikation weckt ein zunehmendes Interesse daran, die Rolle von Ethnizität und Kultur in Bezug auf Religiosität, Kultur und Anpassung zu untersuchen. Abgesehen von der Religion, kann sich Hazal weder mit der türkischen noch mit der deutschen Gesellschaft identifizieren. Als ein weibliches Vorbild könnte ihre Tante Semra Bezug haben, doch auch das wird von Hazal nicht beachtet. Eigentlich wollte Hazal Ärztin sein, jedoch ist sie dafür nicht bereit, die Schule zu besuchen und das Abitur nachzuholen. Ihre Freundinnen streben ebenfalls nicht dasselbe Ziel an, womit sie sich eher identifizieren kann und sich wohlfühlt.

Ein wichtiger Aspekt in dieser Geschichte ist der 18. Geburtstag, auf den Hazal schon sehnsüchtig wartet.

„>>Ich bin Samstag volljährig. Ich kann dann machen, was ich will<<, sage ich und tippe mit gespreizten Fingern den Sicherheitscode ein.

>>Du kannst nicht machen, was du willst. Wie kommst du denn auf die Idee?<<

*>>Hallo? Menschenrechte?<<, sage ich und hebe meine Arme fragend in die Luft.“
(S.43)*

Aus dem Gespräch mit ihrer Mutter lässt sich ableiten, dass Hazal einen Kampf der Kulturen erlebt, denn für Deutsche ist es üblich, sobald sie volljährig sind, das zu tun, was sie wollen. Für Hazal, der jungen, türkischen Frau, gilt diese Situation jedoch nicht. Zumal die Mutter sie überhaupt nicht als volljährig anerkennt: *„Du wirst bald achtzehn und verhältst dich wie eine Achtjährige, Hazal“* (S.42).

Mit der Zeit kommt beständig zum Vorschein, dass Hazal Persönlichkeits- und Identitätsstörungen erlebt. Dass sie bei keiner Kultur akzeptiert wird, zwingt sie regelrecht, sich so zu verhalten, wie sie selbst gar nicht ist.

„Vielleicht fühlt es sich mittlerweile so gemütlich an, allen etwas vorzuspielen, dass ich einfach nicht mehr checke, wer ich eigentlich bin. Ich meine, das erste, was ich nach dem Sprechen gelernt habe, war das Lügen“ (S.119). (...)

„Ich habe nicht das weinende türkische Mädchen gespielt, das Angst vor seinen Eltern hat, vor der Abschiebung, vor sich selbst. Dieses Mädchen, das bin ich“ (S.120).

Zunächst hat Hazal eine Schein-Persönlichkeit entwickelt, um sich den Äußerer Konflikten zu schützen. Doch mit der Zeit, da dieses `so tun als ob` kontinuierlich dargestellt wird, vergisst Hazal ihre eigene Identität und Persönlichkeit. Schließlich bemerkt sie aber, dass sie diese Zuschreibung, die sie nur vorgespielt hat und die ihr wahrscheinlich als eine türkische junge Frau in Deutschland mit Migrationshintergrund zugeschrieben worden war, angenommen hat und gar nicht mehr sich verstellt hat. Hazal hatte sich in diesen allgemeingültigen Stereotypen verwandelt.

Was sie außerdem zu diesem Typus leitet, ist ihr Geliebter Mehmet aus Istanbul, der einst Deutschland verlassen musste, weil er gewalttätig wurde und auf einen Fremden eingeschlagen hat, da er eifersüchtig auf seine Freundin war.

„Er schrieb jedenfalls, früher sei er ständig deprimiert gewesen und habe nie verstanden, wieso. Erst als er in Istanbul gelandet war und von null anfangen musste, machte alles plötzlich Sinn für ihn. Er habe früher Nasen gebrochen, Menschen beklaut, sei nie richtig zur Schule gegangen. Eigentlich habe er dabei immer nur das gemacht, was die ganze Welt von ihm erwartet hätte. Er, Mehmet aus Frankfurt-Sossenheim, habe Scheiße gebaut, weil er nichts anderes zu tun hatte. Weil er sich die ganze Zeit am falschen Ort aufgehalten habe. Er nannte es ein >>Missverständnis des Unniversums<<, dass er in Deutschland geboren war, als Mehmet. Weil da gar kein Platz war für ihn. (...) Er sagte, für ihn sei es so, als hätte er sein Leben lang durch eine verschmierte Linse gesehen, und plötzlich, als er mit leeren Händen, gebrochenem Türkisch und ohne Freunde in Istanbul stand, war die Linse sauber. Alles wurde klar. Zum ersten Mal sah er richtige Farben. Das mit den verschmierten Linsen geht mir seitdem ziemlich oft durch den Kopf. (...)“ (S.113-14).

Dafür, dass er sich in Deutschland wie ein typisch türkischer Mann verhalten hat, hält er den Stereotypisierungen vor, die ihm von der Umgebung zugeteilt wurden. Er hatte das Gefühl „keinen Platz“ in Deutschland zu haben und als Mehmet plötzlich in Istanbul von neu beginnen musste, habe alles einen Sinn ergeben, so dass er wieder klar denken konnte. Hazal wird auch durch ihn erneut beeinflusst und vergleicht sich mit ihm und denkt, dass sie manchmal dasselbe fühlt. Jedoch sehen die Realität und die Lebenswahrheit in Istanbul anders aus, als Mehmet diese zum Ausdruck bringt. Er gibt sich so, als hätte er sein Leben in den Griff bekommen. Hazal wird bald merken, dass die Tatsache anders verläuft als erwartet.

Der Club Berg-Hain am Berliner Ostbahnhof hat eine besondere Rolle im Roman. Die Tür des Clubs, wo Hazal gemeinsam mit ihren Freundinnen ihren 18. Geburtstag feiern möchte, bleibt zum wiederholten Mal geschlossen. Hazal bekommt vermittelt, dass sie das Leben, was für andere als Standard gilt, nicht leben kann. Ihre innerliche Wut vergrößert sich mehr und mehr. Bis es zu einem Gewaltakt in der U-Bahn kommt und sie mit ihren Freundinnen einen Studenten, der sie reizt, töten. Bisher hatte Hazal die Opferrolle teilweise angenommen, nun ändert sich diese Rollenverteilung und plötzlich ist sie die gewalttätige und der Deutsche, der ihr zum Opfer gefallen ist.

„Mein Name ist Hazal Akgündüz, mein Thema lautet: Überleben.“ (S.126)

Für ein junges fast 18-jähriges Mädchen ist dieser Ausdruck, wie sie selbst ihr Leben zusammenfasst, sehr erschütternd. Den kulturellen Konflikten, denen sie andauernd gegenübergestellt wurde, haben Hazal in eine Depressionsähnliche Situation geführt.

„Die Dunkelheit ist ein großes Schiff, das mich weit wegträgt. Ich bin allein, und zwar schon immer. Als ich klein war, hatte ich diesen Albtraum von einer Riesenschnecke im Treppenhaus, die sich langsam und triefend nach oben bewegte, um in unsere Wohnung im ersten Stock zu kriechen und mich aufzufressen. (...) Aber auch sie ist ein Teil von Hazalia. Meiner inneren Welt, aus der diese Stimme dringt, mit der ich oft rede. Dort liegt auch dieses Messer, mit dem mein Vater immer das Fleisch geschnitten hat. Und dort liegen meine Haare, meine langen schwarzen Locken, sie liegen in unserem Duschbecken. (...) In Hazalia ist immer Nebel, in Hazalia riecht es immer ganz leicht nach Gas. (...) Und vielleicht liegen von jetzt an auch der Schädel und der rote See dort in Hazalia. Ja, ganz sicher liegen sie dort. Denn er ist tot. Entweder er ist verblutet, oder sein Schädel ist Brei, oder die U-Bahn hat ihn zerschrammt. Wie auch immer es gelaufen ist. Der Studentenkörper ist tot“ (S.127).

Hazal hat sich in ihrer Einsamkeit verfangen und fühlt keinen Bezug zur Familie. Sie beschreibt ihre innere Welt 'Hazalia', in der sie all ihre Ängste und Kummer und ihre unschönen Erinnerungen festhält. Dies weist drauf hin, dass sie mit den kulturellen, identitätsstiftenden und den Werten, die vermittelt wurden, es nicht geschafft hat, sich mit diesen Vermittlungen auseinandersetzen zu können. Sie findet keinen Ausweg mehr und beschließt nach Istanbul zu fliehen. Von nun an beginnt ein neuer Lebensabschnitt Hazals, allerdings auf einer unterschiedlichen Art und Weise ihrer Vorstellungen und Erwartungen.

a) Neue Weiblichkeit

In der Zeit vor ihrem 18. Lebensjahr erfährt Hazal eine andere Rolle der Frau, im Gegensatz zu ihrem Aufenthalt in Istanbul. In Berlin wird sie durch die Mutter noch als Kind beschrieben. Mit ihren Freundinnen dagegen, benutzen sie manchmal eine sehr sexistische Sprache, um sich wie die dort lebenden Männern zu gleichen und so mächtiger zu wirken. Hazal kann auch nicht eigenständig entscheiden, was sie anziehen möchte. Obwohl sie nicht gezwungen wird eine Kopfbedeckung zu tragen, darf sie sich dennoch nicht `offen` anziehen. Als der Vater mit ihr schimpft und ihre langen Haare abschneidet, verliert Hazal ein Stück der Weiblichkeit, denn lange Haare gelten als Ausdruck dieser. Auch wenn sich die Familie indirekt in ihr Leben einmischen und ihre Entscheidungen beeinflussen, bzw. nicht akzeptieren, darf sich Hazal den Partner selbst aussuchen. Hier nimmt Mehmet den Stellenwert der großen Liebe ein, mit dem das Leben verbracht werden will. Das Unglück der Mutter wird kritisch reflektiert. Die Schuld bekommt die Tradition zugeschrieben. Das Verhalten hat den Kompromiss gefunden, um vorteilhafter aus der Situation zu gehen und nicht denselben Fehler zu machen. Die Eltern sind zwangsverheiratet, sodass sich keine stabile Bindung aufbauen konnte. Die Einwanderungsgesellschaft räumt die Option ein, das Verhältnis wieder aufzulösen. Die Scheidung wird öfters in Erwägung gezogen, das Vorhaben aber schnell wieder aufgegeben. Es fehlt die Versorgungsgrundlage, die vom Vater aufgebracht wird.

Der Konflikt wirkt sich beeinträchtigend auf das Familienverhältnis aus. Hazal hat kein Vertrauen gegenüber der Familie aufbauen können. Die Erziehung ist autoritär und stützt sich darauf, dass der Regelbruch bestraft wird. Die zugewiesene Rolle bereitet auf die Aufgabe als Hausfrau und Mutter vor. Beide Elternteile fordern regelmäßig ein, bedient zu werden. Beim Fernsehabend ist der Tee stets wieder aufzufüllen.

Hazal erkennt die Eltern nicht persönlich an. Die Mutter wird als schwach beschrieben. Es fehlt die Kraft, um sich emanzipieren zu können und den eigenen Weg zu gehen. Ohne die schulische Ausbildung, bleibt eine Anstellung ausgeschlossen, die in der Lage ist, die Kinder zu versorgen. Die soziale Grundsicherung zu beziehen, verletzt den türkischen Stolz. Es bildet sich keine Option ab, die zur Debatte steht, weshalb sich mit dem Schicksal abgefunden wird, allein zu bleiben. Der Vater ist vom Familienleben

ausgeschlossen und kümmert sich nur um den Unterhalt. Die Beziehung wird als oberflächlich und bedeutungslos empfunden. Die Kontrolle geht ausschließlich von der Mutter aus, die ständig darum bedacht ist, Hazal zurechtzuweisen.

Den Halt bietet das soziale Umfeld an, das dem weiblichen Geschlecht vorbehalten ist. Die Tante Semra ist um das Wohlergehen Hazals bemüht. Es kommt der Wettstreit auf, der ausgetragen wird und die Rangliste zur Folge hat. Hazal rechtfertigt die Entscheidung anhand von Werten, die persönlich zur Identifikation veranlassen können. Das Verhalten hat immer noch den Konflikt zur Folge, der nicht ausgetragen wurde und bei Hazals Geburtstag neu belebt wird.

Die Siegesposition nimmt Tante Semra ein, die dem Fortschritt gegenüber aufgeschlossen ist und sogar studiert hat. Die Beziehung baut auf dem Vertrauen auf. Es wird eine Ansprechpartnerin erkannt, die unterstützend zur Seite steht. Zum Geburtstag kann die Mutter überredet werden, dass Hazal bei der Freundin übernachten darf. Sie soll nur nicht verraten, was sie wirklich vorhaben. Dass Tante Semra keinen Mann hat, wird vom Rest der Familie abgelehnt. Hazal erkennt Verhalten an und orientiert sich an der Vorbildfunktion, so dass Mehmet in der Türkei lebt, nicht als problematisch empfunden wird.

Das Oberhaupt der Familie kann mit Eigenschaften in Verbindung gebracht werden, die dem männlichen Geschlecht vorbehalten sind. Mit der typischen Rolle des Patriarchen, die den Sonderstatus einnimmt, ist die Zurechtweisung nicht erlaubt. Der Freundeskreis weist dieselbe Struktur aus. Die neue Weiblichkeit ist anerkannt. Es werden Eigenschaften in Verbindung gebracht, die dem männlichen Geschlecht vorbehalten sind.

Elma nimmt die haltgebende Funktion ein. Hazal fühlt sich sicher und wird emotional unterstützt. Als zwei Streberinnen, die der gehobenen Mittelklasse angehörig sind, sich über das typische türkische Aussehen lustig machen, droht Elma die körperliche Gewalt an und fordert die Entschuldigung ein. Das Verhalten fördert Hazals Selbstbewusstsein, die sonst den Eindruck hat, klein und hilflos zu sein.

Dagegen wirkt sich die Beziehung zu Ebru belastend aus, die als Freundin nicht anerkannt ist. Der Kontakt wird zunehmend aufgegeben. Die Tradition kann immer

weniger mithalten und hat psychisch krank gemacht. Das Verhalten wirkt abwesend und wird selbst darüber angegeben, in eine Blase gefangen zu sein. Die Einsamkeit kommt auf, weil die Ausbildung gescheitert ist, obwohl die Schulnoten die Klasse angeführt haben.

Die neue Weiblichkeit räumt die Bewältigung ein. Das Selbstbewusstsein wird zum Ausdruck gebracht, dass sowohl Ebru und Defne nicht erreicht haben und deshalb an der Herausforderung gescheitert sind. Feminine Reize erkennen persönlich an und dürfen nach außen getragen werden. Hazal verbringt viel Zeit damit, sich dem Aussehen zu widmen. Es entsteht der Eindruck, oberflächlich zu sein und den inneren Werten keine Bedeutung zuzuschreiben. Wie der Handlungsverlauf vermittelt wird, weist aber eindeutig daraufhin, dass der Konflikt ausgehandelt wurde und der Kompromiss gefunden werden konnte. Es entsteht eine kulturelle Identität, die zwischen der Einwanderungsgesellschaft und der türkischen Abstammung vermitteln kann.

2.3.2. Darstellung der Protagonistin Hazal

Die Protagonistin Hazal nimmt eine wertende Grundhaltung ein. Die Handlung bezieht sich im Wesentlichen auf die Beziehung, die zum sozialen Umfeld besteht und unterschiedlich anerkannt ist. Das weibliche Geschlecht hat sich emanzipiert und wird von der männlichen Zuschreibung losgelöst aufgetreten. Der Konflikt ist auf die Auseinandersetzung angewiesen und macht ansonsten psychisch krank. Es schlägt sich eine Verlaufskurve ein, die zum Scheitern verurteilt ist. Der negative Bezug kann darüber erkannt werden, wie die Rolle dargestellt wird, die sich der Tradition verbunden fühlt und scheinbar auf der Stelle tritt. Als die gesellschaftliche Anerkennung verwehrt wird, hat sie sich wieder auf den Glauben besinnt und verschwindet nun zunehmend in ihrer eigenen Welt, die sie Hazalia nennt. Auch die Mutter betäubt sich mit Psychopharmaka und nimmt keinerlei Bedeutung ein. In diesem Fall ist die Mutter kein gutes Vorbild für Hazal. Die aktuelle Situation wirkt sich verunsichernd aus. Die Protagonistin Hazal weiß nicht so richtig, wie es weiter gehen soll. Mehmed, ihr Geliebter, den sie über Facebook kennengelernt hat, ist meilenweit weg und vermittelt den Eindruck unerreichbar zu sein. Dadurch ist die weibliche Emanzipation gefordert, da das männliche Geschlecht keinen Halt anbieten kann. Inwieweit der Konflikt bewältigt werden kann und die positive Trendwende zu verzeichnen ist, hängt davon ab,

ob die Selbstverwirklichung gelingt. Der Kompromiss findet den eigenen Weg, der keine Rollenzuschreibung zu erfüllen hat und individuell verschieden ausgehandelt wird. Der Platz innerhalb der Gemeinschaft ist anerkannt, wenn die Person als bedeutend empfunden wird und sich bewährt hat.

Die Protagonistin Hazel befindet sich in der Phase der Selbstfindung. Gegenüber den Beschreibungen, die den Handlungsverlauf angeben, wird stets der Kompromiss eingenommen. Die eigene Persönlichkeit entspricht dem typischen Durchschnitt, der vom Extremfall abweicht und die Beurteilung übernimmt.

Der leitende Diskurs wird darüber erkannt, dass alle Möglichkeiten und Wege offenstehen. Als Vertrauensperson ist die Tante dafür, dass Hazel das Abitur nachholen soll, um studieren zu können. Doch Hazel interessiert sich nicht für die Schule.

Die Kritik wird am System geübt, dass die Selbstverwirklichung nicht unterstützen kann, sondern sich nur beschränkend auswirkt. Die Organisation ist dringend darauf angewiesen, sich besser auf die Bedürfnisse einstellen zu können. Der Handlungsverlauf fordert dazu aus, dass mehr Wert auf die persönliche Bildung gelegt werden soll. Den Fokus einzig und allein darüber festzulegen, den Ausbildungsplatz vermitteln zu können, macht keinen Sinn und hat nur zur Folge, dass sich weiter distanziert wird.

3.DIE FREMDE IN DER LITERARISCHEN SYNTHESE

Die Rolle der Frau ist stets mit der Gesellschaft verbunden, in der sie sozialisiert wird. Da aber die Gesellschaft einem ständigen Wandel unterliegt, gilt dies konsequenterweise auch für die Stellung der Frau. Heute gelten Frauen, besonders in der westlichen Welt, als zivilisiert, gebildet, emanzipiert und unabhängig. Die Frau von heute hat eine Karriere und trifft ihre eigenen Entscheidungen. Das Bild der Frau, deren Hauptaufgabe darin besteht, Kinder zu erziehen oder den Haushalt zu führen, ist nur noch verblasst. Doch diese Aussagen enthalten subtile Stereotypen, d.h. Menschen fällen Urteile aufgrund von vorgefassten Meinungen aus ihrer Umgebung. Diese Tatsache lässt sich auf die Frau im Orient übertragen, denn aus europäischer Sicht ist sie die Verkörperung der unterdrückten Frau, die sich auch wegen der ihr auferlegten Einschränkungen, wie dem Tragen eines Kopftuchs, aus dem gesellschaftlichen Leben heraushält. Die orientalische Frau in einem fernen Land gilt daher als ebenso Stereotyp wie die orientalischen Frauen, die sich in Deutschland niedergelassen haben und sich hier weiterhin der Kleiderordnung des Islams anpassen bzw. sich dem Stereotyp nach ihrem Mann unterordnen, der für die Verschleierung der Frau verantwortlich ist. Wie sollte man diese Stereotypisierung betrachten, insbesondere im Hinblick auf die historische Entwicklung der Rolle der Frau? Wie wurde sie wahrgenommen und was war ihr Reiz? Welchen Zusammenhang gibt es zwischen dem Orient und dem Bild, das man sich von Frauen gemacht hat?

Diesbezüglich wird zunächst die Protagonistin Asiadeh des Werks *Das Mädchen vom goldenen Horn* dargestellt. Asiadeh, eine junge, vornehme Türkin, die, nachdem Zusammenbruch des osmanischen Reichs mit ihrem Vater die Heimat verließ und nach Berlin migrierte, passt keinesfalls in die typische Stereotypisierung einer Frau aus dem Orient, wie vorhin beschrieben. Sie ist keine Frau, die die Kleiderordnung in Deutschland weiterführen muss.

„Ich war damals fünfzehn Jahre alt und bereits verschleiert. Ich konnte mich zuerst gar nicht daran gewöhnen, allein und ohne Schleier durch die Straßen zu gehen. Jetzt gefällt es mir ganz gut.“ (S.28)

Hier wird deutlich, dass sie die Entscheidung, ob sie einen Schleier trägt oder nicht, selbst treffen kann und keinesfalls durch den Vater gezwungen wird. Dass sie im Alter von 15 Jahren einen Schleier trug, geht auf die Zeit in Istanbul damals zurück, wo es insbesondere in einem Harem üblich für Frauen war, verschleiert zu sein.

Bei Hazal, der Protagonistin Fatma Aydemirs *Ellbogen*, sieht es dagegen etwas anders aus. Auch wenn Hazal nicht zu einem Schleier affektiert wird, kann sie sich dennoch nicht komplett selbst entscheiden, was sie tragen darf und was nicht.

„Es war Sommer, daß weiß ich noch ganz genau, denn Desiree trug hellblaue Hotpants und die auf ihren Beinen glänzenden Härchen standen aufrecht, weil die Klimaanlage den Supermarkt in einen großen Kühlschrank verwandelt hatte. Obwohl ich erst sieben war, wusste ich, dass ich so kurze Hosen niemals würde tragen dürfen.“ (S.7)

Hazal wurden bereits im Kindesalter Kleiderordnungen und Regeln zugeschrieben, obwohl vom Schleier der Frau nicht die Rede ist. Auch wenn sie keinen Schleier tragen muss, darf sie sich dennoch nicht kurz und knapp kleiden.

Beide Charaktere, die sich in Deutschland befinden, stehen sich allein durch das Aussehen und durch die Kleidung gegenüber. Das hat zu bedeuten, dass die Umgebung sowohl dies beeinflusst, so wie bei Asiadeh, die bereits in Istanbul verschleiert war und in Berlin davon befreit ist, als aber auch nicht, wie bei Hazal, die sich nicht komplett selbst entscheiden kann, wie sie sich als Frau zu kleiden hat. Somit verfällt die These, dass Frauen in der westlichen Welt ihre eigenen Entscheidungen treffen, emanzipiert, zivilisiert und unabhängig sind, bei Hazal. Hierbei gilt allerdings das Augenmerk auf den historischen Hintergrund zu setzen und die damals in Deutschland lebenden Türken genauer zu analysieren. Die Phase, in der sich die Persönlichkeit Hazals ausprägt, geht auf die Bundesrepublik zurück und wird nicht in der Türkei verbracht, doch die Eltern, die als Teenager mit ihren Großeltern, als Gastarbeiter, nach Deutschland auswanderten, hatten bereits eine Identitäts- und Persönlichkeitsbildung, die sie dann in Deutschland, abgesehen von ihrer Umgebung, weitergeführt haben. So wurden Traditionen und die innerhalb des Familienlebens erlebte Erziehung von Generation zu Generation

weitergegeben. Auf Asiadeh, die zu den Diasporatürken gehört, trifft die These über die westlichen Frauen paradoxerweise eher zu. Sie bekommt nichts von ihrem Vater zugeschrieben und kann ihre eigenen Entscheidungen treffen, die im Jugendalter nach Berlin kam. Äußerlich betrachtet, stehen sich die Charaktere erneut gegenüber. Hazal, mit ihren langen, dunklen, lockigen Haaren, gibt das Bild einer für die meisten typisch türkischen Frau. Asiadeh dagegen, mit ihren goldblonden Haaren und den grauen Augen, trifft den typischen Beschreibungen nicht zu.

Bezüglich der Karriere streben beide Frauen unterschiedliche Ziele an. Hazal jobbt schwarz in der Bäckerei ihres Onkels und besucht ein Programm der berufsvorbereitenden Bildungsmaßnahme, schreibt zugleich mehrere Bewerbungen, allerdings ohne Erfolg. Asiadeh ist im Gegensatz zu ihr erfolgreicher und studiert türkische Philologie an einer Universität. Somit baut sie eine Verbindung zu ihrer Heimat auf und das Studium dient wie eine Brücke zu ihrer Kultur und dessen Sprache. Hier spaltet sich das Bild der türkischen Frau radikal. Auf der einen Seite stehen Frauen, die sich um den Haushalt und die Kinder kümmern und keinen Beruf ausüben und auf der anderen Seite gebildete, selbständige und unabhängige Frauen. Interessant ist hierbei jedoch, dass Asiadeh, die selbständiger als Hazal erscheint, die Rolle der Frau genau nach diesem Typus wahrnimmt.

„Wieso Kinder? Marion wollte ja gar keine Kinder haben.« Jetzt staunte Asiadeh. »Sie wollte keine Kinder? Aber dazu war sie doch da.«“

Frauen waren also an erster Stelle da, um Kinder zu gebären. Trotz dieser Gedanken ist sie dennoch weder auf der Suche nach einem Ehemann, noch lässt sie sich von ihrem Studium aufhalten. Asiadeh ist nämlich dem früheren Prinzen Abdul-Kerim versprochen. Aufgrund der politischen und geschichtlichen Lage hat es dem ihr versprochenen Prinzen nach Amerika geschlagen. Dennoch fühlt sich Asiadeh verantwortlich und ist bereit, selbst wenn sie Gefühle für einen anderen entwickelt hat, ihn zu heiraten. Hazal aber möchte nicht wie ihre Eltern irgendwann einen Nachbarssohn oder gar einen aus der Familie heiraten. Sie ist in Mehmet verliebt, den sie bei Facebook kennengelernt hat. Auch die Rede von einer Heirat ist bei Hazal nicht

Rede, zumal sie noch sehr jung ist. Trotzdem teilt sie das gleiche Bild der Frau wie Asiadeh.

„Wo man die Schuhe ausziehen muss, und flauschige Pantoffeln trägt, weil das Laminat kalt ist und man ja später keine Kinder bekommt, wenn die Füße frieren. Und wir müssen doch Kinder bekommen, irgendwann, sollen wir denn sonst tun?“ (S.116)

Hazal denkt ebenso wie Asiadeh, dass die Frauen erster Stelle da sind, um Kinder auf die Welt zu bringen.

Beide Protagonistinnen können dennoch den Partner zunächst selbst aussuchen. Das Leben der beiden Frauen gibt das Gefühl ständig zwischen dem Orient und dem Okzident hin und her zu wechseln. Der Terminus Orient bzw. Morgenland wird gemeinhin als Gegenstück zum Okzident oder vielmehr Abendland gebraucht. Edward W. Said problematisiert die Bezeichnung Orient, indem er darauf hinweist, dass jener doch eine „europäische Erfindung“ war. Dementsprechend war der Orient seit dem Zeitalter der Antike ein märchengeicher Raum, bewohnt von unbekanntem Leuten, die die Reisenden zum Sinnieren über *„traumhafte Landschaften und eindringliche Erlebnisse“* verleitete (Said 2009, S. 10). Eine Erkennung des Selbst entsteht durch die Konfrontation mit dem Anderen, also dem Orientalen, d.h. die Erfahrung mit der Fremde reflektiert auf einen zurück. Genau diesem Phänomen widmete sich die Arbeit Edward Saids, einem palästinensischen Literaturwissenschaftler und Kulturhistoriker, der in seinem ebenfalls benannten Werk den Begriff des Orientalismus konstruiert und der westlichen, tendenziell noch der europäischen Welt mit Betonung auf Frankreich und Großbritannien, die Orientalisierung des Orients vorwirft. Said definiert den Terminus, indem er konstatiert, was Orientalismus nicht ist, wie folgt:

„weder bloß ein politisches Thema oder Gebiet noch eine Ausgeburt kultureller, wissenschaftlicher und institutioneller Analysen, noch eine diffuse Ansammlung von Texten über den Orient, noch das Produkt eines ruchlosen Komplotts »westlicher« Imperialisten zur Unterdrückung der »orientalischen« Welt, sondern ein besonderer Niederschlag geopolitischen Bewusstseins in ästhetischen, philosophischen, ökonomischen, soziologischen, historischen und philologischen Texten“ (Said 2009, S. 21).

In letztere fließen also allzeit eigene Sichtweisen, Überzeugungen und das Vorwissen des Individuums mit ein, das sich mit jener Materie auseinandersetzt. Said betont, dass sich in diesem Zusammenhang ein „gefestigter Fundus von theoretischen und praktischen Regeln“ etabliert hat, geht es doch beim Orientalismus eben nicht ausschließlich um ein absurdes Fantasiebild der Europäer, an Stelle um ein Konstrukt, dass generationenübergreifend bedeutsame Investitionen genossen hat und *„dank der anhaltenden Investitionen [...] mit seiner Systematik [heute] als offizieller Begriffsfilter für die westliche Sicht des Orients [dient]“* (Said 2009, S. 15). Der Orientalismus wird vom Westen außerdem dahingehend instrumentalisiert, um sich eine Manier zu erzeugen mit dem Orient umzugehen. Breidbach definiert Orientalismus mit Hilfe von Sais Varianten als „ein komplexes Konstrukt, das mittels der westlichen Gesellschaft generiert und instrumentalisiert wird, um ein vereinfachtes, stereotypisiertes und verzerrtes Bild des Morgenlandes aufzubauen und zu verbreiten (Breidbach et al. 2009, S. 119). Es handelt sich also um eine Fremdbeschreibung, die einer realitätsgetreuen Grundlage entbehrt. Dass trotz alledem das Fremde oder das Andere nicht ohne das Eigene zu erfahren ist, geäußert Schriewer in seinen Abwandlungen über Selbst- und Fremdbeschreibungen. Er betont, dass ebendiese untereinander verbunden und in dieser Art einer Wechselwirkung unterworfen sind, arbeiten sie doch *„etwa als Selbstverständigung über das Eigene im Medium von Konstruktionen des Anderen, an der Ausbildung ihrer passenden Komplementärbilder mit“* (2008, S. 17). Die Beschreibung und Erkennung des Fremden gibt somit Aufschluss über die eigene Erkennung und die eigene Lebenswelt. Genauso innerhalb Stanzel wird die Fremdwahrnehmung, dabei die literarische, thematisiert.

Beide Protagonistinnen fühlen sich im Okzident in der Fremde und beschreiben den Orient als Sehnsuchtsort, ein Ort, an dem sie sich zugehörig fühlen. Asiadeh verbindet mit dieser Stadt ihre Jugend, ihre Familie, ihre Sitten und Ahnen, ihre Vorfahren und alles, was sie zudem gemacht hat, was sie ist.

„Sie sehnte sich nach Istanbul, nach dem alten Haus, nach der weichen und milden Luft der Heimat. Zum Greifen nahe sah sie die Gebetstürme der Kalifenstadt, und eine stille Angst erfaßte sie. Alles war weg, alles verschwunden. Es blieben nur die weichen Klänge der heimatlichen Sprache zurück und die Liebe zu den wilden Sippen, die einst das Haus Osman hochtrugen. (...) Übrig blieben ein ovales, kleines Gesicht, helle sehnsüchtige Augen und eine schmerzliche Erinnerung an das verlorene Reich, an die süßen Gewässer von Istanbul und an das Haus am Bosphorus mit Marmorhöfen, schlanken Säulen und weißen Aufschriften am Eingang.“ (S.11)

Für Hazal dagegen ist es ein Zufluchtsort und wird zunächst als Sehnsuchtsort beschrieben, wo es schön ist.

„Gegenüber hängt ein großes Filmplakat in Schwarzweiß an der Wand, auf dem eine Frau in einem Brautkleid mit Vögeln tanzt. >>Hasret-Sehnsucht. Istanbul. Stadt der Geister, Träume und der rettungslosen Liebe<<, steht darüber. Ich kriege Gänsehaut, als ich es anschau. In der Bahn starren alle Leute um uns herum auf ihre Handys, obwohl der Empfang in der U8 echt scheiße ist. Schräg vor mir sitzt ein Typ, der rote Kopfhörer trägt. Er grinst aus dem Fenster in den dunklen Tunnel hinein. Irgendwas an ihm erinnert mich an Mehmet, obwohl er eine Kartoffel ist.“ (S.57)

Diese Stelle aus dem Buch beschreibt die Stadt Istanbul wie ein Symbol und steht für Sehnsucht, wobei der Rest als nicht so schön empfunden wird, so, dass die Menschen beispielsweise nicht miteinander kommunizieren und nur auf ihre Handys starren. In der Türkei kennt man diese Situation unähnlich, denn da ist es bekannt, dass viele Fremde Menschen miteinander kommunizieren, über die Politik diskutieren oder ähnliches. Auch die Worte ihrer Freundin Gül, wodurch Hazal selbstverständlich beeinflusst wird, bestätigen dies:

„»Oh, ich wäre jetzt so gerne in Istanbul«, schwärmt Gül und fasst sich an die Stelle ihrer großen Brust, unter der sie ihr Herz vermutet. »Da ist es so schön, so warm, so laut, und alle Leute reden ständig miteinander, Niemand ist so mies gelaunt wie hier.« (...) Dabei kennen Gül und ich Istanbul beide nur aus dem Fenster des Busses, der uns jeden zweiten Sommer vom Flughafen in unsere stinklangweiligen Käffer kutschiert.“ (S.27)

Beide Frauen beschreiben Istanbul als Sehnsuchtsort, jedoch herrscht ein gewaltiger Unterschied: Asiadeh ist diesem Ort nicht fremd, Hazal dagegen schon. Eine Stadt, ein Land, ein Ort oder irgendetwas anderes, wird des Öfteren anders wahrgenommen, als es in der Realität ist, wenn man diesem fremd ist. Und diese Erfahrung macht Hazal, als sie nach Istanbul flieht. Wie fühlen sich die Protagonistinnen im Okzident und wie empfinden sie Berlin und die Deutschen, die dort leben? Hazal beschreibt sie, nachdem sie beim Klauen vom Ladendetektiv erwischt wurde und verärgert ist, wie folgt:

„Oder wir, die hässlichen Berliner Ladendetektive, die kleine Kanaken jagen, weil sie ein einziges Mal versehentlich mit unbezahltem Kram aus dem Laden spazieren? Oder wir ekelhaften, schuppen häutigen, ungewaschenen Manner, wir armen Schweine, wie wir unsere 3 übriggebliebenen Haare mühevoll zur Seite kämmen, 2 Zentimeter vor und dann eine Kurve in Richtung rechtes Ohr, In der Hoffnung, die Glatze zu verdecken, um den ganzen Scheißtag kleinen Mädchen auf den Arsch zu schauen, während sie sich mit dem neuen Beyoncé-Parfüm einsprühen, wir, die wir dann nach Feierabend versuchen, die Fotze von hässlicher Kassiererin mit der abgeräumten Jeansjacke von 1993 aufzureißen, nicht mal bei der landen, deswegen wieder ganz alleine nach Hause gehen zu unserer hundert Jahre alten Mami, die sich täglich vollscheißt, aber einfach nicht sterben will, damit wir ja nicht verstaubtes Nazizeug erben können, warten, bis die Kartoffel schläft, dafür beten, dass sie nie wieder aufwacht, und uns dann auf irgendwelche Japsen bei Pornhub ordentlich einen runterholen und beim Kommen weinen, immer nur weinen uns in den Schlaf weinen.“ (S.15)

Die Sichtweise, wie Hazal über die Deutschen denkt und diese zum Ausdruck bringt, ist gewissermaßen aggressiv. Die Wut, die sie mit sich trägt, dass sie weder in der türkischen noch in der deutschen Kultur akzeptiert wird, kommt hier zum Vorschein. Ihr Problem scheint der zu sein, dass sie sehr auf den Blick, den andere auf sie werfen, fixiert ist und abhängig davon ist, zu wissen, was andere von ihr halten und wie sie gesehen wird. Diese Situation verwandelt sich in eine Qual für Hazal, doch gleichzeitig spielt sie damit und versetzt sich in die Opferrolle.

„>>Mein Vater hat mich mit dem Gürtel geschlagen.<< Meine Stimme quietscht. Das ist voll gelogen.“ (S.16)

Sie nutzt geschickt das Bild der Türken in Deutschland aus, und zwar, dass sie sonst zu Hause von ihrem Vater geschlagen wird, obwohl das nicht der Wahrheit entspricht. Hierbei wird definitiv eine Stereotypisierung der in Deutschland lebenden Türken verneint.

Asiadeh fühlt sich ebenfalls nicht komplett willkommen in Berlin.

„Asiadeh atmete tief die fremde Luft ein und blickte in die grauen Gesichter der Passanten.“ (S.11)

„Ein Strandbad hatte sie noch nie gesehen und hatte nur eine ganz dunkle Vorstellung von den Orten, wo europäische Männer und Frauen halb nackt und eng umschlungen ihre Gesichter den milden Strahlen der nördlichen Sonne preisgaben.“ (S.30)

„Diese Menschen in Europa waren ahnungslos in allen Sachen des Gefühls. Es fehlte eben der Istanbuler Schliff.“ (S.51)

Sie beschreibt die Menschen in Berlin nicht besonders herzlich, sondern als graue Gesichter. Auch der Aufenthalt am Strandbad scheint ihr zunächst fremd, da sie in Istanbul verschleiert war. Des Weiteren werden häufig Vergleiche zwischen Europäer und Istanbuler gemacht. Asiadeh kann sich nicht mit den Europäern identifizieren.

Hier fällt besonders der Ausdruck der Sprache auf, wie beide Protagonistinnen mit dem inneren Konflikt, bzw. dem Kulturkonflikt umgehen. Um diese Konflikte zu bewältigen, erfahren beide Charaktere eine Art der Gewalt. Bei Hazal ist es die Clubscene, wo sie mit ihren Freundinnen ihren 18. Geburtstag feiern möchte, jedoch nicht in den Club eingelassen werden. Dies ist die Vorgeschichte des Hauptgeschehens und spielt eine zentrale Rolle im Roman. Die wütende Freundin tötet einen Studenten, der sie anmacht. Es kommt zu einem Gewaltakt am Berliner-Bahnhof und darin kulminiert der verhinderte Clubbesuch im Buch.

Asiadeh übt auf eine andere Art und Weise Gewalt aus.

„Er lockte mich in ein leeres Zimmer. Er überfiel mich und wollte mich vergewaltigen. Ich glaube, ich habe ihm das Ohr abgebissen. Geh hin, Hassa, und töte ihn.“

Asiadeh, die zuvor auch von Hassa als kleines, zierliches, dennoch wildes Mädchen beschrieben wurde, musste hier gewalttätig werden, um ihre Ehre als Frau zu schützen. Dieser Moment verdeutlicht ihr, dass sie mit ihrem Mann nicht zusammenpasst, da er sie nicht verstehen und nachvollziehen kann. Auch auf ihren Wunsch, ihn zu töten, der sie versucht hat zu vergewaltigen, geht er nicht ein. Sie ist enttäuscht, denn diese Art von Mann ist sie aus dem Morgenland einfach nicht gewohnt. Außerdem geht es um den Ehrenmord, jedoch sieht Hassa dies nicht so wild wie Asiadeh. Hier unterscheiden sich stark die Denkweisen, besonders die Aufgaben der des Mannes, wenn es um seine Frau geht. Hassa hat längst nicht mehr dieses besitzergreifende und gewalttätige. Er liebt zwar seine Frau, jedoch teilt er nicht die Einstellung, ein Ehrenmord zu führen.

„Du hast ihn nicht getötet, Hassa? Du läßt deine Frau beleidigen? Du bist doch mein Mann, Hassa. Muß ich mich selbst rächen?« »Du hast es schon reichlich getan, mein Kind.« Hassa sprach belustigt und ein wenig verlegen. »Du bist eine brave Frau, auf die ich mich verlassen kann. Aber wir sind ja nicht in Asien. Wenn ich jeden Mann ermorden würde, der beim Wein den Wunsch verspürt, nett zu dir zu sein, müßte ich ein Massenmörder werden. Wir sind ja schließlich zivilisierte Europäer.«“

Hassa, der ursprünglich aus Bosnien kommt, fühlt sich nicht wie ein Ausländer in dem Falle, sondern wie ein Europäer. Asiadeh ist überhaupt nicht erfreut mit dieser Situation, denn so hat sie Schwierigkeiten, sich bei ihrem Mann wohlfühlen und willkommen zu sein.

„Asiadeh schwieg. Sie blickte in den großen Wandspiegel. Sie sah ihre Beine, ihre Arme, ihre nackten Schultern. Sie sah ihr Gesicht mit weichen Lippen und grauen Augen. Das alles gehörte dem ungläubigen Hassa, der sie nicht zu schützen vermochte. Scham und Trauer überkamen sie. Was konnte eine Frau erwarten, wenn sie alles an sich den fremden Blicken preisgab und einen zivilisierten Mann hatte. »Ich werde das nächste Mal verschleiert und verummt in Gesellschaft gehen«, sagte sie, »vielleicht wird es dann sicherer sein. Komm, Hassa.«“

„Hassa war plötzlich schrecklich fremd und weit. Die breite Ringstraße war von drohenden Häusern umrahmt. Gespensterartig blickten aus der Finsternis die Gitter des Parkzaunes. Männer und Frauen bewohnten die Häuser und waren wild und gefühllos in ihrer wirren

Denkart. Asiadeh dachte an den Vater. Er hätte dem Fremden die Augen ausgestochen, die sie gesehen haben, und die Lippen abgeschnitten, die sie geküßt haben. “

Asiadeh hat große Schwierigkeiten, sich der Lebensweise der Europäer und ihres Mannes anzupassen. Sie fühlt sich von den Häusern an der Ringstraße bedroht und hatte das Gefühl einer Fremdheitswahrnehmung. Erinnerungen kommen ihr immer mehr in den Sinn, je mehr sie in Konflikte gerät, und diese auszuhandeln versucht, die sie mit ihrer Identität verbindet. Auch wird in diesem Vorfall Asiadehs Einstellung zu sich selbst als Frau deutlich. Sie war keine normale Frau mehr, sondern eine eheliche Frau. Ihren Mann zu betrügen, würde für sie nicht in Frage kommen, deshalb hat sie sich auch gegen Kurz gewehrt, der sich ihr versucht hat zu nähern. Sie hat ihre eigene Ehre geschützt. Die Ehe mit Hassa begann mit Gefühlen und endete jedoch mit großer Enttäuschung.

Das gleiche gilt auch für Hazal. Mehmet, der ebenfalls zunächst unerreichbar dennoch interessiert für Hazal schien, entwickelte sich im Laufe der Geschichte anders als Hazal erwartete. Er war desinteressiert und kümmerte sich nicht um sie.

Einen unerwarteten Vergleich bringen Mehmet und Prinz-Abdul-Kerim, so wie die Einstellungen der Protagonistinnen. Mehmet musste Deutschland verlassen, da er auf einen Fremden eingeschlagen hat, der seine Freundin belästigte. Abdul-Kerim schlägt ebenfalls auf Kurz ein, der versucht hatte, Asiadeh zu vergewaltigen. Beide Protagonistinnen sehen in dem Bild des Mannes einen auf seine Frau eifersüchtigen, besitzergreifenden und wenn sein muss, der keine Scheu davor zeigt, Gewalt auszuüben, um die Frau zu beschützen.

Durch den Vergleich der beiden Charaktere wurde dargestellt, inwiefern die Fremde als Ort und Fremdheitswahrnehmung individuell wahrgenommen wird. Im Gegenzug lassen sich Stereotypisierungen ablehnen oder nur teilweise bestätigen, welche wiederum auf die eigenen Erfahrungen des einzelnen oder auf das Familienleben, der Erziehung und der Umgebung basieren.

4.FAZIT

Der Mensch geht auf die Suche nach literarischen und erzählerischen Wegen, die sich an bestimmten Punkten kreuzen. Einer dieser Punkte scheint der zu sein, an dem der Mensch angelangt und sich fragt, wo komme ich eigentlich her? Wo gehöre ich hin? Wo fühle ich mich wohl? Von wo will ich unbedingt weg? Was ist meine Heimat? Gibt es sie überhaupt? Oder ist es ein totes, leeres, ein allzu oft schon missbrauchtes Wort? Ist es möglich, die Heimat in der Literatur zu finden? Oder gilt die Literatur als Heimat?

All diese Fragen stellt sich der Mensch während der Reise auf der Selbstfindung. Dabei spielen viele Faktoren, wie Heimat, Umgebung, Familie, Freunde, Erziehung, Kultur, Tradition, politische Ereignisse und der geschichtliche Hintergrund, eine entscheidende Rolle. Zudem prägen die eigenen Erfahrungen und Empfindungen die Identitätsbildung. Doch während dieser Identitätsbildung zählt auch die Geschlechterrolle, die von anderen, von der Umgebung oder manchmal von der Religion abhängig sind, die einem Menschen regelrecht zugeschrieben werden. Hierbei werden insbesondere die Frauen als benachteiligt beschrieben. Nehmen wir als Beispiel den Schleier einer Frau. Das Tragen des Kopftuchs der Frau ist umstritten: für einige ist diese Art von Bekleidung ein Symbol für die Unterdrückung der Frau, andere betrachten es als einen Ausdruck individueller Frömmigkeit. Während einige Frauen die Verhüllung als eine selbstverständliche Tradition sehen, legen andere Frauen sich das Kopftuch als ein bewusstes Zeichen des Glaubens an. Die Kleidung, für die sich ein Mensch entscheidet, sagt einiges über die Identität aus. Insbesondere dann, wenn ein Individuum sich nicht in dem Land befindet, wo es herkommt, denn dort ist es üblich und wird nicht als „Anders“ betrachtet. Hier möchte ich auf die Beziehung zwischen Deutschland und der Türkei eingehen. Die Türkei, ein Land, mit dem Deutschland eine ganz besondere Beziehung verbindet; vielleicht wie mit keinem anderen Land. Mit der Türkei verbindet Deutschland vor allem eine Geschichte der Migration. Die deutsch-türkischen Beziehungen haben ihre Anfänge in der Zeit des Osmanischen Reiches und gipfelten in der Entwicklung starker Bindungen mit vielen Facetten, einschließlich wirtschaftlicher, militärischer, kultureller und sozialer Beziehungen. Mit der Türkei als Kandidat für die Europäische Union, von der Deutschland das zweitgrößte Mitglied ist, und der Existenz

einer riesigen türkischen Diaspora in Deutschland, sind diese Beziehungen im Laufe der Jahrzehnte immer mehr miteinander verflochten. Ein Großteil der Migrationsforschung in Deutschland wurde von Anfang an von einem Dogma der Bewegungsmangel geleitet, das maßgeblich zur Reproduktion eines ethnisch-nationalen Denkens auf der Grundlage von Unterschieden beigetragen hat. Konzepte wie Herkunft, ethnische Zugehörigkeit oder Integration wurden zu zentralen Kategorien im Migrationsdiskurs, definierten ihre inhaltliche Ausrichtung und verdichteten sich schließlich zu hartnäckigen Alltagsmythen. Kategorien nationaler Herkunft sind nur scheinbar analytisch. In Wirklichkeit haben sie eher den Effekt, Realität zu produzieren, unsere Wahrnehmung der Realität zu lenken und damit letztendlich wieder Auswirkungen auf die Gesellschaft zu haben. Gleichzeitig lenken sie unsere Sicht auf die Komplexität des wirklichen Lebens. In der Migrationsforschung wird allgemein erwartet, dass die zweite Generation von Einwanderern in Europa besser an die verschiedenen Bereiche der aufnehmenden Gesellschaft angepasst und in diese integriert wird als die erste Generation. Es wird häufig angenommen, dass Migranten der zweiten Generation dabei sind, sich mit der Mehrheitsbevölkerung gleichzusetzen. Dieser Prozess wird zu einer vollständigen Assimilation der kommenden Generationen führen. Sie werden daher in vielerlei Hinsicht als in einer Übergangszeit lebend angesehen. Ein weiteres allgemeines Verständnis ist jedoch, dass Migration die Aufnahmegesellschaften ebenso prägt wie diese Gesellschaften die Migration. Migranten der zweiten Generation sind daher nicht einfach das Produkt einer mehr oder weniger erfolgreichen Integration in die Gesellschaft eines Nationalstaates. Stattdessen sind die fraglichen Gesellschaften auch das Produkt langfristiger Migrationsprozesse, die sie mit größeren kulturellen, sprachlichen, religiösen und „phylogenetischen“ Vielfalt und Pluralität. Für Einwanderer der zweiten Generation, die in die Fußstapfen der ersten Generation der Eltern treten, bedeutet „Integration“ nicht einfach „Assimilation“ in eine klar definierte Mehrheit. Es bedeutet Anpassung an multikulturelle, mehrsprachige und multireligiöse Viertel, Schulen, Arbeitsmärkte, etc. Die Forschung an der zweiten Generation muss daher nicht nur den Erfolg der einseitigen Assimilation in eine Gesellschaft mit einer einzigen Mehrheit bewerten, wie die schulischen und wirtschaftlichen Erfolge zeigen.

Die Integration beschreibt die Teilnahme an den verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft wie Bildung, Wirtschaft, Religion und Gesundheitsversorgung verstanden.

Die Organisationen, die die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft vertreten, richten sich nur an bestimmte Personengruppen in ihrer jeweiligen Funktion - Kinder, die zur Schule gehen müssen, Kunden, Mitglieder von Glaubensgemeinschaften, Patienten. Die Teilnahme an der „Gesellschaft“ kann daher als ein fortlaufender Prozess der Inklusion und Exklusion verstanden werden. Die Normalisierung der Präsenz von Migranten und die damit verbundene kulturelle Pluralisierung der westdeutschen Gesellschaft haben zu einer sozio-strukturellen Transformation sozialer Bereiche geführt. Ein Aspekt davon ist die anhaltende Einbeziehung der ersten Generation in ungelernete Arbeitsmarktsegmente, wobei ihre Mitglieder am unteren Ende der sozialen Hierarchie verbleiben. Um die Beziehung zwischen den Konstrukten des Orients und des Abendlandes zu analysieren und sie gleichzeitig zu untergraben, hat Edward Said eine Interpretationsmethode vorgeschlagen, die gegen diese Konstrukte wirkt. Für das Thema Migration bedeutet diese Methode des „Lesens gegen (das Korn)“, die sozialen Machtverhältnisse aus der Perspektive und Erfahrung der Migration zu betrachten - Migration ist also nicht nur Gegenstand der Forschung, sondern gleichzeitig Ausgangspunkt wie wir denken. Dazu müssen wir die allgemeinen Lebensbedingungen der Menschen vor dem Hintergrund sozialer Machtverhältnisse untersuchen und nicht nur die Art und Weise und Strategien beschreiben, die sie unter bestimmten Umständen entwickeln, sondern sie in den Mittelpunkt unseres Denkens stellen. Die Individuen gelten somit als Experten ihrer täglichen Praxis.

Um dieser Migrationsgeschichte nachzugehen, wurde in dieser Arbeit eine historisch-literarische Evaluation über den Orient auf der Grundlage des 1938 in Deutsch verfassten und 2020 ins Türkische übertragene Werk von Kurban Said, der mit diesem Roman *Das Mädchen vom goldenen Horn* eine Art literarische Abhandlung über den Kulturkonflikt zwischen dem Orient und Okzident schreibt, behandelt. Der Orient, verkörpert durch die Protagonistin Asiadeh, beschreibt ihre Zeit im Okzident, in Berlin und wie sie letztlich im Orient endet, zumindest in der sinnlichen Sehnsucht danach. Es entsteht eine Kontroverse zwischen dem Abendland und dem Morgenland. In diesem Roman wurde das kulturelle, orientale und feminine Potenzial der türkischen Gesellschaft in der Diaspora definiert. Dabei wurden auch Identitäts- und Wertevermittlung und zusätzlich historische Hintergründe und politische Ereignisse erläutert. Der vorliegende Beitrag hat literarische Standpunkte zum Orient, Okzident

und zur türkischen Kultur definiert und sie in einen wissenschaftlichen Orientzyklus eingliedert. Um letztendlich den Vergleich zur Moderne darzubringen, wurde das ca. 100 Jahre später verfasste Werk von Fatma Aydemir: *Ellbogen* hinzugefügt.

Beide Protagonistinnen, Asiadeh Anbari und Hazal Akgündüz, sind junge, in Deutschland lebende Türkinnen, die in ihrem Leben mannigfachen Herausforderungen gegenübergestellt sind, die sie auf unterschiedlichster Art und Weise zu bewältigen versuchen. Dabei streben beide Frauen das gleiche Ziel an: Sie sind auf der Suche nach Heimat. Auch wenn es an erster Stelle nicht um die geographische Heimat geht, haben sie Sehnsucht nach dem Orient, also nach Istanbul. Istanbul, ein Ort, eine Schnittstelle zwischen dem Orient und dem Okzident, die zwischen zwei Kontinenten liegt. Die Stadt am goldenen Horn ist voller Gegensätze, so wie das Leben der Protagonistinnen.

Die beiden Geschichten *Das Mädchen vom goldenen Horn* und *Ellbogen* bauen auf mehreren auffälligen Parallelen auf. Zunächst einmal repräsentieren beide Geschichten ›personalisierte Metropolen‹. Sie bieten Beschreibungen der Städte Istanbul und Berlin, wie die weiblichen Protagonistinnen es erlebt haben und eine Verbindung zwischen Berlin und Istanbul herstellen: die persönliche, erfahrungsmäßige Verbindung der Migration. Im Verlauf der Geschichten haben die beiden Metropolen - die im Allgemeinen als sehr unterschiedlich und weit voneinander entfernt angesehen werden - mehr Gemeinsamkeiten als gewöhnlich anerkannt. Sie sind nicht nur durch Entwicklungen der Globalisierung, durch Arbeit und andere Migrationen verbunden, sondern sie teilen auch eine vergleichbare Geschichte der Teilung: Beide Metropolen waren einst starr voneinander getrennt (durch eine Mauer und eine Wasserstraße) Ost- und Westteil. Die ›geografischen‹ Variablen Ost und West - sowohl in Bezug auf die Städte als auch in Bezug auf die beiden durch diese Hauptstädte vertretenen Nationalstaaten - werden als lokal spezifische, ideologische Konstrukte offenbart. Ihr semantischer Wert variiert zwischen asiatischen und europäischen, kommunistischen und kapitalistischen, orientalischen und abendländischen. ›Ost‹ und ›West‹ sind grundsätzlich relative Kategorien. Beide Protagonistinnen beschreiben die Städte Istanbul und Berlin aus Erinnerungen und Beobachtungen. Sie sammeln Verbindungsorte auf beiden Seiten der Division auf persönlicher Art und Weise. In Berlin zeugen Hinweise auf viele Zug- und U-Bahnfahrten von ihrer nomadischen Existenz. Die Istanbul Geschichte erzählt eine parallele Wanderung mit dem Boot

oder Schiff von der einen Seite des Bosphorus zur anderen. Die Haupttätigkeit der Protagonistinnen ist das Überschreiten von Grenzen und damit die Schaffung von Momenten und Kontakträumen, die die strengen Spaltungen untergraben. Dies stellt ihre Grenzübertritte eine unterminierende Aktivität auf gesellschaftspolitischer Ebene dar. Im ersten Migrationsakt muss die junge Frau Asiadeh gemeinsam mit ihrem Vater nach dem Zusammenbruch des osmanischen Reichs die Heimat verlassen und nach Deutschland migrieren. Hazal dagegen ist die Tochter dessen Eltern aus der Türkei eingewandert sind. Aydemirs literarische Darstellung dieser Erfahrung als aufregendes Abenteuer bricht mit stereotypischen Bildern von Arbeitsmigranten, die passive Opfer des Schicksals sind. Doch wer ist schuld dieser Opferrolle und muss es sie überhaupt geben? Es gehören immer zwei dazu; andere, die einen zum Opfer machen und die, die es annehmen. Dies resultiert sich aus der Mischung aus Gesellschaft, welche Chancen sie einem gibt, wie zum Beispiel die Schule (auch die Lehrer spielen eine große Rolle), die Nachbarschaft und insbesondere, die eigenen Eltern. Wie sind die Protagonistinnen damit umgegangen? Das junge Mädchen Hazal versucht bewusst ihr Glück im Ausland und flieht nach Istanbul. Sie sucht die Freiheit von familiären und traditionellen Zwängen - hauptsächlich von der Familie ausgeübt -, die die junge Frau an stark geschlechtsspezifische Erwartungen und Verantwortlichkeiten binden. Ihre Flucht nach Istanbul stört die vorherrschenden Lesererwartungen in Bezug auf die türkische postmigrantische Generation in Deutschland.

Wie bereits erwähnt, ist die Scene vor dem Club der Wendepunkt des Geschehens. Sie werden an der Tür nicht reingelassen. Die Tür des Clubs, metaphorisch betrachtet, steht für das Leben, was andere führen können, ihr aber ständig verwehrt bleibt. In dem Roman kommen mehrere Türen vor, wie beispielgebend die Tür zur Desirees Haus, wo Hazal ebenfalls draußen bleiben muss und die andere Welt nur von außen betrachten kann. Außerhalb der Tür sind mehrere Schwellen, die Hazal nicht passieren kann. Abweisungen gibt es stets im Leben, doch Hazal ist sich dessen in ihrem jungen Alter noch nicht bewusst und ihre innere Wut wird immer größer. Diese Wut spiegelt sich auch in ihrer Ausdrucksweise wider. Mit ihren Freundinnen benutzen sie manchmal eine sehr sexistische Sprache, auch wenn sie andere Frauen beschreiben, bzw. beschimpfen. Somit ahnen sie männliches Verhalten nach. Denn männlich zu sein bedeutet gleichzeitig auch mächtig zu sein. Also geht es hierbei nicht nur um einen

Kulturkampf, sondern teilweise auch um einen Geschlechterkampf. Dieser Kampf stellt indirekt den Drang einer emanzipierten Frau dar, den Hazal in ihrem Unterbewusstsein trägt, jedoch scheitern ihre Eingriffe durch verschiedene Gewaltakte, wodurch sie nicht als eine von der Gesellschaft akzeptierten emanzipierten Frau angesehen wird. Dabei ist sie im Gegensatz zu Asiadeh die Frau aus dem Westen und Asiadeh, die Frau aus dem Osten, in der die Mehrheit denkt, Frauen aus dem Orient seien nicht emanzipiert. In der U-Bahn-Szene gibt es viele ähnliche Vorfälle, jedoch sind die Täter jeweils männlich. Aydemir stellt mit dieser Szene die Frau in den Vordergrund als gewalttätige einer Geschichte einer Frau, die auch eine Herkunftsgeschichte hat und aber in keine typische Opferrolle schlüpft. Sie ist kein armes, türkisches Mädchen, das Kopftuch tragen muss, wie es von Stereotypen gewohnt ist. Aydemir zeigt die Frauen dadurch auf der anderen Seite in Gewaltakten- Frauen da zu erleben, wo man sie üblicherweise nicht vermutet und sieht. Dies stellt erneut die Frage von Machtverhältnissen dar. Der Eingriff mit ihrem Ellbogen ist wie ein Befreiungsschlag für Hazal, womit sie aus ihrer Opferrolle, die ihre trotz alledem zugeschrieben wird, austritt. Auch das Lachen währenddessen kann symbolisch betrachtet werden. Auch wenn sie die Rolle des Opfers zunächst nicht annimmt, bekommt sie diese indirekt von ihrer Umgebung zugeschrieben. Doch in diesem Moment, wo sie den Gewaltakt ausübt, wird die Opferrolle getauscht. Plötzlich ist nicht mehr die Türkin mit dem Migrationshintergrund das Opfer, sondern der deutsche Student. Interessant in diesem Werk ist ebenso, dass es stets um die Deutschen und deren Lebensweisen handelt, allerdings nur zwei, und zwar in Form von Männern beschrieben werden: der Ladendetektiv und der Student. Dies ist ein Zeichen dafür, dass sich Hazal, sobald sie nicht in irgendeiner Art und Weise mit anderen Deutschen in Kontakt gerät, von ihnen distanziert und ihren eigenen vertrauten Kreis nicht verlässt. Zwar beschwert sich Hazal, dass sie in der deutschen Kultur nicht anerkannt wird, geht allerdings aber auch selbst keinen Schritt dagegen an. Sie erwartet die Anerkennung vom Gegenüber ohne jeglichen Effort. Durch ihre Distanzierung gegenüber den Deutschen nimmt sie eine beobachtende Stellung ein. Nun stellt sich die Frage, ob Hazals Eindrücke der Realität entsprechen oder nicht. Denn dies würde nämlich die Stereotype bestätigen, den nicht nur Deutsche gegen Türken haben, sondern auch andersherum.

Ein Vergleich hierzu bringt auch die Protagonistin Asiadeh, allerdings mit einem kleinen Unterschied. Sie hat keine Probleme damit, sich mit Menschen anderer Kulturen zu unterhalten und Meinungen auszutauschen. Doch ist zu erwähnen, dass sie sich innerlich teilweise distanziert, indem sie beispielsweise denkt, dass diese Menschen keinen Schimmer von Gefühlen haben.

Hazal dagegen ist also in dem Fall zurückgezogener, die auf der einen Seite sehr selbstbewusst wirkt, auf der anderen Seite kann sie dies nicht zum Ausdruck bringen. Sie trifft die ganze Zeit über keine richtigen Entscheidungen, da sie von beiden Kulturen keine Anerkennung bekommt. Da sie in Deutschland geboren ist, sieht sie das Recht, dort als ebenbürtige behandelt zu werden, welches allerdings nicht der Fall ist. Auch ihre familiären Beziehungen, die nicht wahrlich sind, sorgt dafür, dass Hazal sich eine neue Heimat jenseits des Elternhauses sucht. In Istanbul trifft sie auf die Realität, auf ein Leben, dass plötzlich ganz anders als ihre Vorstellungen ist. Am Bosphorus begegnet sie erneut Konflikten und Gewalt in einer zutiefst gespaltenen Gesellschaft und gerät zufällig in den gescheiterten Militärputsch gegen Erdogan. Hazal erfährt eine ganz andere Form von Gewalt. Sie ist auf beiden Seiten der Grenze so positioniert, dass sie von einem anderen Ort kommt, von ›weit weg‹. Sie wird weder sich dem Konflikt in Deutschland stellen noch ist sie an den politischen Begebenheiten in der Türkei interessiert. Sie vertritt die jeweils entgegengesetzte deutsche Seite. Diese antagonistisch-deutsche Repräsentativität wird durch ihre ethnische Andersartigkeit auf einer Art und Weise neutralisiert. Im Westen war sie die aus dem Osten kommende Türkin mit Migrationshintergrund, im Osten hat sie mehrere Erinnerungen an ihr Leben im Westen. Ihre grenzüberschreitende Praxis in dieser Situation zeigt ihren zugeschriebenen Status als ›exotisches Anderes‹ erneut.

Während den Stereotypisierungen und der Gegenüberstellung von Orient und Okzident, die vermehrt in beiden Romanen auftauchen, werden durch individuelle Eindrücke der Protagonistinnen die Städte Istanbul und Berlin in einer Geschichte zusammengebracht, als hätten sie schon immer eine Verbindung gehabt, und vermitteln ein gewisses Gefühl der sich wiederholenden Kontinuität. Wenn man die Situation aus einer anderen Perspektive betrachtet, wird klar, dass gerade Grenzbiografien und mehrdeutige Zugehörigkeitsgefühle, die im Migrationsdiskurs normalerweise als problematisch angesehen werden, bereits Teil der gelebten Normalität sind. Die Generation nach der

Migration bewegt sich in verschiedenen und widersprüchlichen Kontexten und entwickelt ambivalente Lebensstrategien: in einem Raum zwischen Transnationalisierung und Diskriminierung, „hier gegen dort“, „gehen oder bleiben“. Dies fördert eine kritische Begegnung mit den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten. Eine gewisse doppelte Distanz zu den unbestrittenen Normalitäten „hier und da“ gehört zum Alltag dieser Generation. Gleichzeitig sollte es als widerstandsfähige Praxis verstanden werden, als eine Art subversive politische Strategie.

Für Asiadeh ist Istanbul sowie die Türkei als zurückgelassenes Herkunftsland in den emotionalen Begriffen der traurigen Trennung und des unbefriedigenden Abschieds in Erinnerung gerufen. Migration in diesem Sinne steht auch für eine Erfahrung des Verlustes. Ein trauriger Hinweis auf die zurückgebliebene Türkei, gefärbt von einer Linse gesellschaftspolitischer Kritik. Die persönlichen Erinnerungen der Protagonistin an Istanbul und ihre Erfahrungen an Berlin beinhalten persönliche Erinnerungen von Kurban Said, die als Ergänzungen zum deutschen und türkischen Kulturgedächtnis betrachtet werden können. Das Leben zwischen oder vielmehr in verschiedenen Welten, die im Kontext der Migration größtenteils als interner Konflikt dargestellt wurden, zeigt sich bei näherer Betrachtung als äußerst relevant und produktiv für das Leben der Menschen. Es ist eine passende Metapher für das kosmopolitische Zeichen der Zeit. Wie Regina Römhild richtig sagt: „Wer sesshaft ist, hat die Illusion, man müsse räumlich und kulturell ein Gebiet wählen, um eine Antwort auf die Frage der Identität zu finden.“

LITERATURVERZEICHNIS

- Ahmad, Feroz (2005): *Geschichte der Türkei*. Essen: Magnus Verlag.
- Akkaya, Çiğdem / Özbek, Yasemin / Şen, Faruk (1998): *Länderbericht Türkei*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Albrow, M. (1998). *Abschied vom Nationalstaat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Amirpur, Donja (2019): Migration und Behinderung in der inklusionsorientierten Kindheitspädagogik in: Westphal, Manuela, Wansing, Gudrun: *Migration, Flucht und Behinderung*. Wiesbaden: Springer
- Anderson, Emma (2006): *Die Großstadt als Gegner? Zur Wahrnehmung Berlins in Literatur, Film und Hörspiel der späten Weimarer Republik*. Helsinki: Helsingfors Universität.
- Apitzsch, U. (1999). Biographieforschung und Interkulturelle Pädagogik. In H.-H. Krüger & W. Marotzki (Eds.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Forschung* (pp. 471–486). Opladen: Leske & Budrich.
- Appadurai, A. (1998). Globale ethnische Räume. In U. Beck (Ed.), *Perspektiven der Weltgesellschaft* (pp. 11–40). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aslan, Ednan (Hrsg.) (2015): *Islamische Seelsorge. Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Aydemir, Fatma/ Yaghoobifarah, Hengameh (2019): *Eure Heimat ist unser Alptraum*. Ullstein Buchverlage, Berlin.
- Aydin, Y. (2013). *Transnational” statt „nicht integriert*. Konstanz/Munich: UVK Verlagsgesellschaft.
- Aydin, Yaşar (2016): Neue Türkei – Über Tendenzen der Entsäkularisierung., In: *Die politische Meinung*, Nr. 537, März/April 2016, 61. Jahrgang, Konrad-Adenauer-Stiftung, S. 60-65

- Badawia, T. (2002). *Der dritte Stuhl: Eine Grounded Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrant*innen mit kultureller Differenz*. Frankfurt am Main: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Bandura, Alfred (1976): Lernen am Modell (online) <http://paedpsych.jku.at/cicero/LERNEN/LernenamModell.pdf> [26.01.2020]
- Banse, Ewald (1909): Der Orient. Begriff, Fläche und Volksdichte. In: *Petermanns geographische Mitteilungen* 55, S.301-304.
- Banse, Ewald (1912): Geographie. In: *Petermanns geographische Mitteilungen* 58: S.1-4, S.69-131.
- Barndt, Kerstin (2003): *Sentiment und Sachlichkeit. Der Roman der neuen Frau in der Weimarer Republik*. Köln. Böhlau Verlag.
- Battaglia, S. (2000). Verhandeln über Identität. Kommunikativer Alltag von Menschen bi-nationaler Abstammung. In E. Frieben-Blum, K. Jacobs, & B. Wießmeier (Eds.), *Wer ist fremd?* (pp. 183–202). Opladen: Leske & Budrich.10.1007/978-3-322-95141-0 [Crossref],
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The human consequences*. New York, NY: Columbia University Press.
- Bauman, Z. (2013). *Wasted lives: Modernity and its outcasts*. London: Polity.
- Bauman, Z. (2016). *Strangers at our door*. London: Wiley & Sons.
- Baumann, Gerd (2005): *Grammars of Identity/alterity. A structural approach*. Berghahn Books: Oxford, New York.
- Beck, U. (1997). Das fremde eigene Leben - Globalisierung und Politisierung der Lebensführung. In U. Beck et al. (Ed.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannt*ne Gesellschaft, in der wir leben* (pp. 38–43). Munich: C.H. Beck.
- Beck, U. (2004). *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Beck-Gernsheim, E. (2004). Die zweite Generation – Zwischen den Kulturen verloren?
In E. Beck-Gernsheim (Ed.), *Wir und die Anderen* (pp. 76–106). Frankfurt am
Main: Suhrkamp.
- Bernsen, Michael/ Neumann, Martin (2006): *Die französische Literatur des 19.
Jahrhunderts*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Bhabha, H. K. (1997). Verortungen der Kultur. In E. Bronfen, B. Marius, & T. Steffen,
(Eds.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen
Multikulturalismusdebatte* (pp. 123–148). Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*. Abingdon: Routledge.
- Boeckh, Katrin (1996): *Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg.
Kleinstaatpolitik und ethnische Selbstbestimmung am Balkan*. München:
Oldenbourg.
- Bojadzijeve, M. (2007). *Die windige Internationale: Rassismus und Kämpfe der
Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bommes, Michael (2007): Integration – Gesellschaftliches Risiko und politisches
Symbol, In: *Aus Politik und Zeitgeschehen 22-23*, Bonn: Bundeszentrale für
politische Bildung.
- Bossauer, Christine (2018): *Transkulturalität und Aufeinandertreffen von Orient und
Okzident im literarischen Werk Lev Nussimbaums*. Books on Demand: Köln.
- Buhbe, Matthes (2013): *Türkei. Politik und Zeitgeschichte*. Wiesbaden: Springer.
- Caballero, Claudio (2009): *Integration und politische Unterstützung*. Wiesbaden:
Verlag für Sozialwissenschaften
- Cars, Jean des/ Caracalla, Jean-Paul (1984): *100 Jahre Orient-Express*. Zürich: Orell
Füssli.
- Castells, Manuel (2017): *Die Macht der Identität*. Wiesbaden: Springer
- Crul, M., Schneider, J., & Lelie, F. (2014). *The European second generation compared:
Does the integration context matter?*. Amsterdam: University Press.

- Dahinden, Janine (2009): Neue Ansätze in der Migrationsforschung: Die transnationale Perspektive. In: *terra cognita Schweizer Zeitschrift zu Integration und Migration*. Bern: Eidgenössische Migrationskommission.
- Daily Sabah (2021): Greece denies Turkish identity in Western Thrace, violates int'l law. URL: <https://www.dailysabah.com/politics/diplomacy/greece-denies-turkish-identity-in-western-thrace-violates-intl-law> (letzter Zugriff: 25.04.2021)
- Daily Sabah (2021): Turkey, Greece agree to meet in Geneva for talks. URL: <https://www.dailysabah.com/politics/diplomacy/turkey-greece-agree-to-meet-in-geneva-for-talks> (letzter Zugriff: 25.04.2021)
- Dunker, Axel (2010): *Orientalische Sinnlichkeit und ornamentale Abstraktion*. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag.
- Enzyklopädie des Islams (2021): URL: <http://www.eslam.de/begriffe/> (letzter Zugriff: 16.04.2021)
- Escher, Anton (2015): Die geographische Gestaltung des Begriffs Orient im 20. Jahrhundert. In: Schnepel, Burkhard/ Brands, Gunnar/ Schönig, Hanne (Hrsg.): *Orient, Orientalistik, Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Bielefeld: Transcript Verlag. S.123-150.
- Esselborn, Karl (2007): Interkulturelle Literatur – Entwicklungen und Tendenzen. In: Honnef-Becker, Irmgard (Hrsg.): *Dialoge zwischen den Kulturen. Interkulturelle Literatur und ihre Didaktik. Baltmannsweiler: Diskussionsforum Deutsch*. S.8-17.
- Fassmann, Heinz (2002): Zuwanderung und Segregation. In: Fassmann, Heinz (Hrsg.): *Zuwanderung und Segregation – Europäische Metropolen im Vergleich*. Klagenfurt: Drava-Verlag
- Fränkische Geographische Gesellschaft (1969): *Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft, Bände 15-17*. Nürnberg.
- Fröhlich, Manuel (2017): Politische Philosophie der internationalen Beziehung in: Sauer, Frank, Masala, Carlo: *Handbuch Internationale Beziehungen*. Wiesbaden: Springer.

- Funk, Sarah (2010): *Der Orient als westliche Erfindung*. In: Südwind Magazin, 03/2010. Wien.
- Geisen, T., & Riegel, C. (Eds.). (2009). *Jugend, Partizipation Und Migration: Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. [Crossref],
- Gerhard, Jürgen/ Hans, Silke (2006): *Zur Erklärung der Assimilation von Migranten an die Einwanderungsgesellschaft am Beispiel der Vergabe von Vornamen. Berliner Studien zur Soziologie Europas / Berlin Studies on the Sociology of Europe* (BSSE), 5). Berlin: Freie Universität Berlin.
- Giddens, Anthony (1999): *Soziologie*. Wien: Nausner & Nausner
- Gieler, Wolfgang (2010): *Parteien im politischen System der Türkei*, in: Gieler, Wolfgang/ Henrich, Christian Johannes (Hrsg.) (2010): *Politik und Gesellschaft in der Türkei. Im Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart*. VS Verlag für Sozialwissenschaften I Springer Fachmedien Wiesbaden GrnbH, 2010, 53-67.
- Gietl, Sebastian (2016): *Istanbul – eine Weltmetropole im Wandel*. Münster: Waxmann Verlag.
- Gillen, Eckhart (1986): *Provinz/Metropole*. In: Boberg, Jochen (Hrsg.): *Die Metropole. Exerzierfeld der Moderne. Industriekultur in Berlin im 19. Und 20. Jahrhundert*. München: Verlag C.H.Beck.
- Glasze, Georg/ Thielmann, Jörn (2006): *Orient versus Okzident? Zum Verhältnis von Kultur und Raum in einer globalisierten Welt*. Mainz: Universität Mainz.
- Grosche, Michael (2015): *Was ist Inklusion* in: Kuhl, Poldi, Stanat, Petra, Lütje, Birgit, Gresch, Cornelia, Pand, Hans, Anat, Prenzel, Manfred: *Inklusion von Schülern und Schülerinnen mit sonderpädagogischen Förderbedarf in Schulleistungserhebungen*. Wiesbaden: Springer
- Grossi, Marta, Estevez (2019): *Sprachen und Sprachmittlung in der Gastarbeitendenmigration in: Nastarajan, Radhikan: Sprache, Flucht, Migration*. Wiesbaden: Springer

- Gümüş, Burak (2010): Werte und Normen im Kemalismus. In: Gieler, Wolfgang/ Henrich, Christian Johannes (Hrsg.): *Politik und Gesellschaft in der Türkei. Im Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart*. VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH. S. 27-52.
- Hacisalihoglu, Mehmet (2009): Istanbul in Geschichte und Vorstellungswelt der orthodoxen Völker in Ost- und Südosteuropa. In: Köse, Yavuz (Hrsg.): *Istanbul. Vom imperialen Herrschersitz zur Megapolis*. München: Verlagsbuchhandlung Martin Meidenbauer. S.39-70.
- Hall, S. (1981). The whites of their eyes. Racist ideologies and the media. In G. Bridges & R. Brunt (Eds.), *Silver linings. Some strategies for the eighties. Contribution to the communist University of London* (pp. 28–52). London: Lawrence and Wishart.
- Hamisch, Sebastian (2017): Sozialkonstruktivismus in den internationalen Beziehungen in: Sauer, Frank, Masala, Carlo: *Handbuch Internationale Beziehungen*. Wiesbaden: Springer
- Hartl, Ines (2008): *Rauchen, Sporteln und Monokeln. Frauen in den Goldenen Zwanzigern*. Stern 9/2008
- Heckmann, Friedrich (2015): Integration von Migranten. Wiesbaden: Springer
- Hejl, Peter, M. (2000): Konstruktion der sozialen Konstruktion. Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie. in.: Gumin, Heinz, Meier, Heinrich: Einführung in den Sozialkonstruktivismus. München: Oldenbourg Verlag
- Hempel, Hans-Peter (2012): Demokratie als Lebensform. Würzburg: Verlag: Königshausen & Neuman
- Heringer, Hans Jürgen (2010): Interkulturelle Kommunikation. Tübingen: Attempto Verlag GmbH
- Hettner, Alfred/ Schmitthenner, Heinrich/ Kolb, Albert (1999): Geographische Zeitschrift, Band 87. Leipzig: B.G.Teubner.

- Hill, M. (2017). »Woher kommen Sie?« Marginalisierung aus postmigrantischer Perspektive. In U. Leitner (Ed.), *Corpus Intra Muros. Eine Kulturgeschichte räumlich gebildeter Körper* (pp. 327–344). Bielefeld: Transcript. [Crossref],
- Hollstein, Bettina (2001): *Grenzen sozialer Isolation*. Wiesbaden: Springer
- Höpken, Wolfgang (1994): *Zwischen Kulturkonflikt und Repression. Die türkische Minderheit in Bulgarien 1944–1991*. In: Heuberger, Valeria (Hrsg.): *Nationen, Nationalitäten, Minderheiten. Probleme des Nationalismus in Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, der Tschechoslowakei, Bulgarien, Polen, der Ukraine, Italien und Österreich 1945–1990*. Verlag für Geschichte und Politik, Wien. S.179-202.
- Kaufmann, J.C. (1999). *Das verstehende Interview: Theorie und Praxis*. Konstanz: UVK.
- Kelle, Udo, Kluge, Susann (2010): *Vom Einzelfall zum Typus*. Springer: Wiesbaden
- Kerchner, Brigitte (2006): *Diskursanalyse in der Politikwissenschaft. Ein Forschungsüberblick* in: Kerchner, Brigitte, Schneider, Silke: *Foucault: Diskursanalyse der Politik*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Kiessling, Ulrich (2019): *Systemsprenger. Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*, vol. 68, no. 7, 2019, p. 679+. Gale Academic Onefile, Accessed 16 Jan. 2020.
- Klein-Zimmer, K. (2016). *TRANSformationen. Lebenswelten junger Erwachsener im Kontext von Generation und Migration: Eine biographisch-ethnographische Studie*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Köhle-Hezinger, Christel (1997): *Männlich.Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster: Waxmann Verlag.
- Köse, Yavuz (2010): *Westlicher Konsum am Bosphorus*. München.
- Kreiser, Klaus/ Neumann, Christoph (2009): *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart: Philipp Reclam jun.

- Krell, Gert, Schlotter, Peter (2017): Weltordnungskonzepte in den internationalen Beziehungen in: Sauer, Frank, Masala, Carlo: Handbuch Internationale Beziehungen. Wiesbaden: Springer
- Lauer, Reinhard/ Majer, Hans Georg (2013): Osmanen und Islam in Südosteuropa. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Band 24. Berlin: De Gruyter.
- Lee, Nam-in (1993): Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. Wiesbaden: Springer.
- Lethen Helmut (1986): Chicago und Moskau. In: Jochen Boberg (Hrsg.): Die Metropole. Industriekultur in Berlin im 20. Jahrhundert. München: Beck. S.190-213.
- März, Peter (2004): Der Erste Weltkrieg. Deutschland zwischen dem langen 19. Jahrhundert und dem 20. Jahrhundert. Stamsried: Verlag Ernst Vögel.
- Mecheril, P., & Rigelsky, B. (2010). Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und Ausländerpädagogik. In C. Riegen & T. Geisen (Eds.), Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen (pp. 61–80). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. [Crossref],
- Moebius, Stephan (2015): Kultur: Bielefeld: transcript Verlag
- Nassehi, A. (2014). Namenlos glücklich. Warum ist es vormodern, Menschen heutzutage nach Ihrer Herkunft zu fragen? DIE ZEIT, No. 6, 30 January.
- Nicolle, David (2008): Die Osmanen – 600 Jahre islamisches Weltreich. Wien: Tosa Verlag.
- Önder, T., & Imad, M. (2016). Migrantenstadl. Münster: Unrast.
- Otyakmaz, B.Ö. (1995). Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland. Köln: ISP Verlag.
- Pangiotopoulou, Argyro, Heinzl Friederike (2010): Qualitative Bildungsforschung im Elementar- und Primarbereich in Pangiotopoulou, Argyro, Heinzl Friederike:

- Qualitative Bildungsforschung im Elementar- und Primarbereich. Hohengehren: Schneider Verlag.
- Perchinig, Bernhard (2010): Migration, Integration und Staatsbürgerschaft. In: Langthaler, Herbert (Hrsg.): Integration in Österreich: Sozialwissenschaftliche Befunde. Innsbruck: Studienverlag.
- Pollock, Griselda (1989): Die Räume der Weiblichkeit in der Moderne. In: Lindner, Sigrid et al (Hrsg.): Blick-Wechsel. Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in Kunst und Kunstgeschichte. Berlin.
- Riegel, C., & Geisen, T. (Eds.). (2009). Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Riesz, János (2016): Autor/innen aus dem schwarzafrikanischen Kulturraum. In: Chiellino, Carmine (Hrsg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Springer Verlag, Wiesbaden. S. 248-263.
- Rittberger, Berthold, Weiss, Moritz (2017): Europaforschung in den internationalen Beziehungen in: Sauer, Frank, Masala, Carlo: Handbuch Internationale Beziehungen. Wiesbaden: Springer.
- Römhild, R. (2003). Welt Raum Frankfurt. In S. Bergmann, & R. Römhild (Eds.), Global heimat. Ethnographische rechenen im transnationalen Frankfurt (pp. 7–20). Frankfurt am Main: Universität Frankfurt, Institut für Kulturanthropologie.
- Römhild, R. (2009). Aus der Perspektive der Migration. Die Kosmopolitisierung Europas. In S. Hess, J. Binder, & J. Moser (Eds.), No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beitrag zur Integrationsdebatte in Europa (pp. 225–239). Bielefeld: Transcript. [Crossref],
- Römhild, R. (2015). Jenseits ethnischer Grenzen. Für eine postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung. In E. Yildiz & M. Hill (Ed.), Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft (pp. 37–48). Bielefeld: Transcript.
- Said, E. W. (1993). Culture and imperialism. New York, NY: Vintage.

- Sardar, Ziauddin (2002): Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Schiffauer, W. (2006). Transnationale Solidaritätsgruppen, Imaginäre Räume, Irreale Konditionalsätze. In H. Berking (Ed.), Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen (pp. 164–180). Frankfurt am Main and New York: Campus Verlag.
- Schmidinger, Thomas (2013): Orientalismus und Okzidentalismus. Zur Einführung in die Begrifflichkeiten und die Debatte. Universität Wien, Wien. URL: (https://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus_okzidentalismus.pdf) (Zugriff: 27.04.2021)
- Schneider, J., Crul, M., & Lelie, F. (2014). Generation Mix: Die superdiverse Zukunft unserer Städte und was wir daraus machen. Münster: Waxmann.
- Schröder, Iris/ Höhler, Sabine (2005): Welt-Räume. Geschichte, Geographie und Globalisierung seit 1900. Wiesbaden: Campus Verlag.
- Siouti, I. (2013). Transnationale Biographien. Bielefeld: Transcript.10.14361/transcript.9783839420065 [Crossref],
- Steffelbauer, Ilja (2006): Vom Alten Orient zum Nahen Osten. Essen: Magnus Verlag.
- Strasser, S. (2009). Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, transnationale Praktiken und transversale Politik. Vienna: Turia & Kant.
- Stratthaus, Bernd (2005): Was heißt "interkulturelle Literatur"? Essen: Universität Duisburg-Essen.
- Temperley, Harold (1936): England, and the Near East. The Crimea. London: Longmans, Greens and Co.
- Terkessidis, M. (2015). Kollaboration. Berlin: Suhrkamp.
- Toprak, Zafer (1998): The Demographic Consequences of Lausanne Treaty in Turkey. Conference Paper: The Exchange of Populations, The Refugee Studies Program, Oxford, Quinn Elizabeth House.
- Turkstat (2021): <http://www.turkstat.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21514> (Zugriff: 15.04.2021)

- Ülker, Erol (2005): Contextualizing 'Turkification': nation-building in the late Ottoman Empire, 1908–18. In: Nations and Nationalism. Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism. Volume 11, Issue 4. S.613-636.
- Ülker, Erol (2008): Assimilation of the Muslim communities in the first decade of the Turkish Republic (1923-1934). In: European Journal of Turkish Studies, 08/2008.
- Wacker, Constantin (2012): Der Niedergang des Osmanischen Reiches aus Perspektive der Hegemonialtheorie von Robert Gilpin. Frankfurt: Institut für Politikwissenschaft, Johann Wolfgang Goethe Universität.
- Walburg, Christian (2019): Migration und Kriminalität. In: Hermann, Dieter, Pöge, Andreas: Kriminalsoziologie. Baden-Baden: Nomos- Verlagsgesellschaft.
- Wiede, Wiebke (2015): Rasse im Buch. Antisemitische und rassistische Publikationen in Verlagsprogrammen der Weimarer Republik. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wohler, Ulrike (2009): Weiblicher Exhibitionismus. Das postmoderne Frauenbild in Kunst und Alltagskultur. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Yildirim, Onur (2006): Diplomacy and Displacement. Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations. New York: Routledge Publishing.
- Yildirim-Tschoepe, A. (2016). Diasporic homescapes. Liminal to permanent spaces of identity and memory practices. In S. Bürkle (Ed.), Migration von Räumen – Migrating Spaces (pp. 418–425). Berlin: Vice Versa Verlag.
- Yildiz, E. (2013). Die weltoffene Stadt. Bielefeld: Transcript.10.14361/transcript.9783839416747 [Crossref],
- Yildiz, E., & Hill, M. (Eds.). (2015). Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld: Transcript.
- Yildiz, M. (2017). Hybride Alltagswelten. Lebensstrategien und Diskriminierungserfahrungen Jugendlicher der 2. und 3. Generation aus Migrationsfamilien. Bielefeld: Transcript.