

Spring 4-16-2017

WIDERSTANDSIDENTITÄTEN:
IDENTITÄTS- UND HEIMATSUCHE DER
NACHFOLGEGENERATIONEN
TÜRKISCHER MIGRANTEN IN FATIH
AKINS GEGEN DIE WAND, FEO ALADAĞS
DIE FREMDE UND FERIDUN ZAIMOĞLUS
KANAK SPRAK

Anja Ruxanda Barr

University of New Mexico - Main Campus

Follow this and additional works at: https://digitalrepository.unm.edu/fll_etds

 Part of the [Comparative Literature Commons](#), [Film and Media Studies Commons](#), [French and Francophone Language and Literature Commons](#), and the [German Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Barr, Anja Ruxanda. "WIDERSTANDSIDENTITÄTEN: IDENTITÄTS- UND HEIMATSUCHE DER NACHFOLGEGENERATIONEN TÜRKISCHER MIGRANTEN IN FATIH AKINS GEGEN DIE WAND, FEO ALADAĞS DIE FREMDE UND FERIDUN ZAIMOĞLUS KANAK SPRAK." (2017). https://digitalrepository.unm.edu/fll_etds/119

This Thesis is brought to you for free and open access by the Electronic Theses and Dissertations at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Foreign Languages & Literatures ETDs by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact disc@unm.edu.

Anja Ruxanda Barr

Candidate

Foreign Languages & Literatures

Department

This thesis is approved, and it is acceptable in quality and form for publication:

Approved by the Thesis Committee:

Professor Katrin Schröter, Chairperson

Professor Susanne Baackmann

Professor Jason Wilby

**WIDERSTANDSIDENTITÄTEN: IDENTITÄTS- UND
HEIMATSUCHE DER
NACHFOLGEGENERATIONEN TÜRKISCHER
MIGRANTEN IN FATIHA AKIN'S *GEGEN DIE WAND*, FEO
ALADAĞS *DIE FREMDE* UND FERIDUN ZAIMOĞLUS
*KANAK SPRAK***

BY

ANJA BARR

THESIS

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of
Master of

Master of Arts
German Studies

The University of New Mexico Albuquerque, New Mexico

May, 2017

ACKNOWLEDGMENTS

I would like to thank Dr. Katrin Schröter, Committee Chair and advisor, who guided and supported me through my graduate education and especially through my thesis. Her enthusiasm and feedback made it possible for me to complete this project in a constructive and positive way.

I would also like to thank my committee members, Dr. Susanne Baackmann and Dr. Jason Wilby, for their valuable input and dedication for this project and their efforts throughout my studies.

Furthermore, I thank Hartwig Oertel for his input, the dedication he has put towards my thesis and for the time proof-reading my work.

Finally, I would like to thank my husband, Lehman Barr for his encouragement and support throughout the process.

ABSTRACT

This paper examines how Fatih Akin's film *Head-On/Gegen die Wand* (2004), Feo Aladağ's film *When We Leave/Die Fremde* (2010), and Feridun Zaimoğlu's text *Kanak Spraak* construct a new Turkish-German identity that is established through resistance to a homogenously imagined culture. With the current influx of immigrants to Germany, the debate about integration, hybridity, and divergence has become more important than ever. The emergence of hybrid migrant identities that are being problematized in Turkish-German movies and texts has shown that issues of belonging and identity caused by multipositionality have become an integral part of Turkish-German narratives. Over time, representations have shifted from the outsider and/or the oppressed victim to 'hyphenated nationals' caught between two or more worlds: a repressing tradition and a space to escape in the form of an imagined utopian 'home'. The diasporic identity of the protagonists in both films illustrates the problematic situation of first- and second generation Turkish-Germans. The construction of home spaces with respect to their multipositionality is evident in the visual representation of both films. These representations focus on the characters' newly established resisting identities and engage in questions of identity in correlation with space and home (*Heimat*). Both films and the text represent different forms of resisting identities in second and third generation Turkish-Germans. This new self-defined identity results from resistance against heteronomous positioning and opens up the homogenous cultural identity projection.

TABLE OF CONTENTS

Einleitung	1
Kapitel 1 Strategien und Konzepte türkischer Migranten und nachfolgender Generationen auf der Suche nach Heimat und Identität	12
1.1 Widerstand als Teil der hybriden Identität	24
Kapitel 2 Identitäts- und Heimatsuche von Türkei-Deutschen in ausgewählten Beispielen aus Film	30
Kapitel 3 Identitäts- und Heimatsuche von Türkei-Deutschen in ausgewählten Beispielen aus Literatur	51
Schlussbetrachtung	63
Bibliographie	65

Einleitung

Gegenstand, These, Vorgehensweise

Migration als Wanderungsbewegungen großer Zahlen von Menschen aus einem Territorium in ein anderes gibt es seit Menschengedenken.¹ Zeugnisse für die seit Jahrtausenden existierenden Wanderungsbewegungen von Menschengemeinschaften liefern die Geschichtsschreibung, Überlieferungen religiöser Art wie die Bibel, Mythologien und Sagen. Die Ursachen für Migration sind vielfältig. Vertreibung, Verfolgung und Flucht gehören dazu, ebenso Naturkatastrophen. Oft sind auch wirtschaftliche Gründe ausschlaggebend.

Solche Wanderungsbewegungen führen häufig zu problematischen, manchmal auch konfliktreichen Verhältnissen zwischen den Zugezogenen und Einheimischen. Dies vor allem dann, wenn auf diese Weise unterschiedliche Lebenswelten aufeinandertreffen. Meist handelt es sich hierbei um Unterschiede in Grundfragen des eigenen Selbstverständnisses und der eigenen Identität wie Kultur oder Religion. Aber auch Unterschiede wie Hautfarbe oder Herkunft können Grund dafür sein, dass es zu Konflikten zwischen Migranten und Einheimischen kommt.

Die Geschichte der Menschheit liefert allerdings auch zahlreiche Belege dafür, dass sich diese Konflikte mit der Zeit verringern bzw. lösen, dass sich die Menschen und damit auch ihre Kulturen vermischen, dass beide dies als Bereicherung empfinden, und dass auf diese Weise ein vormals konfliktgeladenes Verhältnis in ein friedfertiges Miteinander münden kann.

¹ Vgl. Massimo Livi Bacci: "Kurze Geschichte der Migration", Klaus Wagenbach Verlag, Berlin 2015.

Es gibt jedoch auch Beispiele dafür, dass dieses Miteinander nicht von Dauer ist, dass alte, längst überwunden geglaubte Antipathien wieder aufbrechen. So haben die Nationalsozialisten in Deutschland eine Politik betrieben und betreiben können, die trotz aller vorangegangenen Zuwanderungen und danach erfolgter Vermischung die Idealisierung einer als heimisch angenommenen Rasse zum Inhalt hatte – bis hin zum Rassenwahn, der in der Verfolgung und Vernichtung Andersartiger in zweistelliger Millionenhöhe mündete. Im November 2016 lieferte die Wahl des US-Präsidenten Donald Trump ein Beispiel dafür, dass ein Politiker selbst in einem so traditionellen Einwanderungsland wie den USA mit rassistisch angelegter Politik bei seiner Bevölkerung punkten kann. Und auch in Staaten wie Ungarn, der Türkei, den Niederlanden, Frankreich und nicht zuletzt Deutschland ist die Zustimmung für eine Politik der Diskriminierung von Minderheiten und Religionen, die aus anderen Kulturräumen stammen, seit ungefähr 2014 gewachsen.

Migration und damit verbundene, oft wechselseitig vorhandene, auch politisch missbrauchte und ausgetragene Akzeptanzprobleme sind also nicht neu. Und es gibt sie immer noch und immer wieder. Daran haben auch die Globalisierung und die dadurch verstärkten Wanderungsbewegungen nichts geändert. Eher ist das Gegenteil der Fall: Die Zahl der Betroffenen ist gestiegen, womit auch die Probleme größer geworden sind. Bei der Migration haben quantitative Veränderungen immer auch qualitative Folgen, wie etwa die wachsende Zustimmung, die Parteien und Politiker in den genannten Nationen für fremdenfeindliche Aussagen verzeichnen können.

Eine solche Entwicklung ist auch in Deutschland zu beobachten. Vor allem seit dem großen Zustrom von Flüchtlingen im Jahr 2015 sind Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland Zielscheibe für fremdenfeindliche Aussagen und Aktionen.

Davon sind auch Menschen betroffen, die ihre Wurzeln in der Türkei haben, obwohl sie schon seit Anfang der 1960er Jahre in Deutschland leben und längst in der zweiten und dritten Generation sind. Das ist ein Zeichen dafür, dass diese türkeistämmigen Menschen immer noch als fremd wahrgenommen werden. Eine Wahrnehmung, die bei den Betroffenen auf unterschiedliche Reaktionen trifft. Manche, insbesondere Zuwanderer der ersten Generation, richten sich in ihrer Situation als Fremde ein. Andere, vor allem Angehörige der zweiten und dritten Generation, suchen in der deutschen Lebenswelt nach Identität und Heimat. Viele haben beides in Deutschland gefunden, werden aber trotzdem noch als fremd empfunden, weil ihre Identitäts- und Heimatkonzepte anders sind als die der Einheimischen.

Dieser Prozess der Identitäts- und Heimatfindung von Türkei-Deutschen ist mit allen damit verbundenen Problemen ein Thema, das insbesondere türkeistämmige Autoren in Literatur und Filmen behandeln und verarbeiten. Die vorliegende Arbeit untersucht anhand von zwei Filmen und am Beispiel eines literarischen Textes türkeideutscher Autoren, welche Sicht sie darauf haben und zu welchen Aussagen sie gelangen. Im Zentrum steht die Frage, wo Türkei-Deutsche mit ihrer Identitäts- und Heimatsuche ankommen, ob und in welchem Umfang ihre Identitätsfindung ein Reflex auf die Hindernisse und Widerstände ist, auf die sie bei ihrer Suche treffen. These dieser Arbeit ist, dass genau diese Hindernisse und Widerstände bei Türkei-Deutschen die Herausbildung einer sehr eigenen, selbstbestimmten Identität gefördert haben, die Elemente sowohl der Lebenswelt in der Türkei als auch der in Deutschland beinhaltet.

Zunächst wird die Geschichte der speziellen Arbeitsmigration von Menschen aus der Türkei betrachtet, denn sie erklärt viele der wechselseitigen

Akzeptanzprobleme zwischen Zuwanderern aus der Türkei und ihren Familien einerseits und andererseits zwischen Zuwanderern und großen Teilen der Aufnahmegesellschaft, die bei der Identitätsbildung von Angehörigen der zweiten und dritten Generation der Immigranten eine große Rolle spielen. In einem zweiten Schritt werden theoretische Überlegungen zur Bedeutung und Beziehung von Identität und Heimat herangezogen, die sich in der Diskussion über Fragen des Heimischwerdens von Migranten wie auch über Fragen ihrer Akzeptanz durch die Einheimischen als Schlüsselbegriffe erwiesen haben. Als erwiesen gilt in der wissenschaftlichen Diskussion auch, dass Heimischwerden und wechselseitige Akzeptanz Prozesse sind, die sich je nach Generation unterscheiden. Dieser Wandel und seine Ergebnisse werden näher beleuchtet.

Im dritten Schritt werden die Filme *Gegen die Wand* (2004) von Fatih Akin und *Die Fremde* (2010) von Feo Aladağ sowie der literarische Text *Kanak-Sprak* (1995) von Feridun Zaimoğlu untersucht. Weiterhin wird die Analyse auf ein Streitgespräch mit dem Autor Zaimoğlu im Rahmen der dienstältesten deutschen Talkshow *3 nach 9* von 1998 zurückgreifen. Diese Auswahl begründet sich aus dem Untersuchungsgegenstand und dem Ziel dieser Arbeit. Die beiden Filme thematisieren die Suche nach Identität und Heimat, und sie repräsentieren sowohl die Probleme, die damit verbunden sind, als auch Lösungen, die Angehörige dieser Generation finden und gefunden haben. Feridun Zaimoğlus „Kanak Sprak“ steht repräsentativ dafür, wie sie die so konstruierte Identität gegen Fremdbestimmung zu behaupten versuchen. Das Streitgespräch in der Talkshow *3 nach 9* wirft ein Schlaglicht darauf, gegen welche Widerstände sie dabei immer noch ankämpfen müssen.

Geschichtlicher Hintergrund – vom Gastarbeiter zum Mitbürger

Die heutige Frage nach Heimat und Identität von Migranten aus der Türkei hat im Westen Deutschlands in den 1960er Jahren ihre Wurzeln. Damals begann nach dem wirtschaftlichen Aufstieg der Bundesrepublik Deutschland in den 1950er² Jahren eine Ära der Arbeitsmigration. Das erste Anwerbeabkommen³ wurde 1955 zwischen Italien und Deutschland geschlossen, danach folgten weitere Abkommen mit Spanien und Griechenland, der Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien und Jugoslawien. Der Zuzug ausländischer Arbeiter nahm vor allem ab 1961 zu⁴, da nach der Errichtung der Berliner Mauer am 13. August 1961 der Zustrom von Flüchtlingen aus der DDR abrupt versiegte, der bis dahin die wachsende Nachfrage nach Arbeitskräften in Westdeutschland gedeckt hatte. Drei Jahre nach dem Mauerbau wurde der millionste Gastarbeiter begrüßt.⁵

Der Status dieser Arbeitsmigranten war zu damaliger Zeit klar reguliert. Abkommen mit den Herkunftsländern sahen eine begrenzte Aufenthaltsdauer vor. So beinhaltete das Anwerbeabkommen mit der Türkei von 1961 eine auf ein Jahr beschränkte Arbeitserlaubnis für Arbeitsmigranten aus diesem Land⁶. Diese konnte

² Vgl. Knortz, Heike. *Diplomatische Tauschgeschäfte : "Gastarbeiter" in der Westdeutschen Diplomatie und Beschäftigungspolitik 1953 - 1973*. Köln u.a: Böhlau, 2008.S. 30 ff.

³ Vgl. u.a. Bade, Klaus J. et al (Hrsg.): *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. 3. Auflage. 2010. S.159 ff.

Vgl. Oltmer, Jochen. *Globale Migration: Geschichte und Gegenwart*. 1., neue Ausg. München: Beck, C H, 2012. S.10 ff.

⁴ Vgl. Gesemann, Frank. *Migration und Integration in Berlin: Wissenschaftliche Analysen Und Politische Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2001. S.91

⁵ Die Zahl der Gastarbeiter lag 1964 knapp unter einer Million, 1965 bei über 1,2 Millionen, davon stammten knapp 133.000 aus der Türkei.

Vgl. Peters, Anke. "Die Bundesrepublik Deutschland als Beschäftigungsland für ausländische Arbeitnehmer: ökonomische Attraktivität, rechtliche Situation und politische Mitwirkung." *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 5.4 1972. S.310

⁶ Vgl. Herbert, Ulrich. *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland: Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*. München: Beck, 2001. S.210 ff.

zwar verlängert werden, dennoch waren die Arbeitsverträge zunächst auf einen Gesamtaufenthalt von zwei Jahren begrenzt⁷, es galt ein so genanntes Rotationsprinzip⁸.

Dieser Status, nur vorübergehend Aufenthaltsberechtigter zu sein, kam auch in der Bezeichnung „Gastarbeiter“ zum Ausdruck. Und tatsächlich kehrten von den rund 14 Millionen Arbeitsmigranten, die bis 1973 nach Deutschland gekommen waren, knapp elf Millionen nach ihrem Arbeitsaufenthalt in ihre Herkunftsländer zurück⁹. Drei Millionen „Gastarbeiter“ blieben allerdings länger als ursprünglich vorgesehen in Deutschland. Grund dafür war vor allem eine 1970 erfolgte Lockerung der Bestimmungen über den Familiennachzug¹⁰. Ursache hierfür war eine zunehmend kritische Stimmung in der Gesellschaft über den Umgang mit Arbeitsmigranten, wie sie der Schweizer Schriftsteller Max Frisch schon 1965 in Bezug auf die Arbeitsmigranten italienischer Herkunft in seinem Land mit der Aussage zum Ausdruck gebracht hatte: „Man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kamen Menschen“.¹¹

⁷ Das änderte sich 1964 auf Druck der Arbeitgeber, die Wert auf einen längerfristigen Verbleib eingearbeiteter Arbeitskräfte legten. (Herbert 210)

⁸ Pagenstecher, Cord. *Rotationsprinzip und Rückkehrorientierung im Einwanderungsprozess: "Gastarbeit" in der Bundesrepublik Deutschland*. 1993. S.6.

⁹ Vgl. Hans-Ulrich Wehler (2008), *Bundesrepublik und DDR. 1949-1990* (Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5). München, 41; Hedwig Richter: Die italienischen „Gastarbeiter“ in deutschen Selbstfindungsdiskursen der Gegenwart und die Ausblendung der Remigranten. In: Janz, Oliver u. Sala, Roberto (Hg.): *Dolce Vita? Das Bild der italienischen Migranten in Deutschland*. Paderborn 2011. S. 198–219.

¹⁰ Vgl. Sen, Faruk; Wierth, Alke, "1961 bis 1991 - Ein kritischer Rückblick auf die dreißigjährige Migrationsgeschichte der Türken in der Bundesrepublik Deutschland". *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* (1992). S.76.

¹¹ Vorwort zu dem Buch «Siamo italiani – Die Italiener. Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz» von Alexander J. Seiler, Zürich: EVZ 1965. Als "Überfremdung I" in Max Frisch: *Öffentlichkeit als Partner*, Edition Suhrkamp 209 (1967), zur Situation in Deutschland vgl. Jutta Höhne, Benedikt Linden, Eric Seils, Anne Wiebel *Die Gastarbeiter, Geschichte und aktuelle soziale Lage*, WSI Report 16, September 2014.

1973, als der Zuzug von Arbeitsmigranten aufgrund eines wirtschaftlichen Einbruchs in Folge der Ölpreiskrise durch einen Anwerbestopp beendet wurde, lebten rund 850.000 Menschen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland, in der Überzahl Arbeitsmigranten und ihre Familien. Heute leben laut Statistischem Bundesamt über 17 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland.¹² Knapp drei Millionen sind türkischer Herkunft bzw. Abstammung, davon gehört mittlerweile eine Mehrheit zur zweiten oder dritten Generation, zu den Türkischstämmigen¹³, die in Deutschland wenn nicht geboren, so doch zumindest aufgewachsen sind.¹⁴

Als Türken in Deutschland noch sogenannte Gastarbeiter waren, stellten sich weder die Zugewanderten noch die Einheimischen Fragen nach Integration oder gar Heimatsuche. Die Arbeiten, die für die „Gäste“ vorgesehen waren, stellten geringe Anforderungen an die Qualifikation und wurden entsprechend gering entlohnt.¹⁵ Sieht man einmal davon ab, dass Einheimische sie abwertend als „Kümmeltürken“¹⁶ bezeichneten¹⁷, waren die Verhältnisse für alle Beteiligten gleich – auch für Arbeitsmigranten aus anderen Ländern. Sie waren geklärt durch Abkommen, durch

¹² Bevölkerung mit Migrationshintergrund - Ergebnisse des Mikrozensus - Fachserie 1 Reihe 2.2. 2015

¹³ Diese Gruppe werde ich im weiteren Verlauf meiner Arbeit als Türkei-Deutsche bezeichnen. Die Begründung hierfür wird in Kapitel 1 gegeben, das sich ausführlich mit der Identitätssuche der in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Nachfolgeneration befasst.

¹⁴ Siehe Fußnote 11: Bevölkerung mit Migrationshintergrund.

¹⁵ Vgl. König, Peter; Schultze, Günther; Wessel, Rita. *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland: Repräsentativuntersuchung '85*. Bonn, 1986. und Vgl. auch Jutta Höhne, Benedikt Linden, Eric Seils, Anne Wiebel, Die Gastarbeiter, Geschichte und aktuelle soziale Lage, WSI Report 16, September 2014

¹⁶ Vgl. Özcan, Celal. "Am besten ganz auf Fleisch verzichten!" *Süddeutsche.de*. Süddeutsche Zeitung, 25 Nov. 2010. Web. 19 Mar. 2016.

¹⁷ Ähnlich erging es italienischen Arbeitsmigranten, die als „Spaghettifresser“ bezeichnet wurden. Das zeigt: In der deutschen Bevölkerung gab es damals zwar Diskriminierungstendenzen. Aber sie waren allgemein, haben noch nicht nach Herkunft oder kulturellem Hintergrund der Migranten differenziert.

gegenseitige Distanz und vor allem dadurch, dass der Zuzug nicht auf Dauer angelegt war¹⁸.

Das änderte sich 1970, als es Migranten ermöglicht wurde, ihre Familien nach Deutschland zu bringen¹⁹. Sie konnten sich auf Dauer einrichten, was für Migranten aus dem europäischen Raum kaum mit Problemen verbunden war. Türkische Migranten hingegen sahen sich mit einer kulturell und religiös anderen Lebenswelt konfrontiert. Die Fragen nach Heimat und Identität gewannen für sie an Bedeutung, wenn auch nicht unbedingt auf einer bewussten Ebene. Die Einheimischen wiederum bekamen neue Nachbarn aus einem anderen Kulturkreis. Diese neuen Konstellationen brachten neue Herausforderungen mit sich, wie zum Beispiel der Umgang mit und die Akzeptanz von Menschen mit einem anderen kulturellen und religiösen Hintergrund.

Im Rückblick kann man feststellen, dass diese neuen Umstände kaum Eingang in öffentliche Diskurse fanden. Die türkischen Migranten haben sich auf die Traditionen ihres Herkunftslandes zurückgezogen. Die Deutschen haben diese Lebenswelt als fremd wahrgenommen und mit Ablehnung oder auch einfach nur Desinteresse reagiert. Keine Seite hat sich um Verständnis der jeweils anderen bemüht. Klaudia Tietze beschreibt folgendes Beispiel:

Auch in der gesellschaftlichen Wahrnehmung wurde dieser Prozess der Sesshaftwerdung allmählich registriert, jedoch nahezu ausschließlich in negativen Zusammenhängen: Als das Thema in den Sechzigern zum ersten Mal auftauchte, geschah dies weniger im Kontext der ökonomischen

¹⁸ Vgl. Pagenstecher, Cord. *Rotationsprinzip und Rückkehrorientierung im Einwanderungsprozeß : "Gastarbeit" in der Bundesrepublik Deutschland*. 1993. S.6

¹⁹ Vgl. Sen, Faruk ; Wierth, Alke, "1961 bis 1991 - Ein kritischer Rückblick auf die dreißigjährige Migrationsgeschichte der Türken in der Bundesrepublik Deutschland". *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* (1992). S.76.

Verdienste der „Gastarbeiter“, als vielmehr durch die Anwesenheit der Kinder in deutschen Schulen, wo jene in erster Linie mit unzureichenden deutschen Sprachkenntnissen auffielen und damit das sich abzeichnende Integrationsproblem ankündigten. (qtd. in Neubauer 28)

Im Hinblick auf Heimatsuche der türkischen Migranten war das Ergebnis klar: Die neue Lebenswelt wurde als Fremde, die alte als Heimat empfunden. Und die Einheimischen kamen zu dem Schluss: Wer nach Deutschland kommt, muss auch bereit sein, sich zu integrieren, was meist als kulturelle Anpassung verstanden wurde.²⁰

Diese Situation ist damals auch ein Resultat der deutschen Politik. Sie hatte mit den Abkommen zur Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte und auch mit dem Begriff „Gastarbeiter“ zu der Illusion beigetragen, die Zuwanderung von Arbeitsmigranten sei nur vorübergehend und der Aufenthalt begrenzt. Die dadurch hervorgerufene Erwartungshaltung und die Enttäuschung dieser Erwartungen bilden zweifellos eine Grundlage für fehlende oder mangelnde Akzeptanz. Außerdem hat sich die deutsche Politik in der Frage, ob Deutschland sich als Einwanderungsland bekennt, erst ablehnend, später und bis heute sehr zögerlich verhalten. Daran hat auch das im Jahre 2000 eingeführte Optionsmodell für die zweite Einwanderergeneration wenig geändert. Nach diesem Modell bestand für Betroffene bis zur Volljährigkeit eine doppelte Staatsbürgerschaft, danach mussten sie sich in der Regel bis zum 23. Lebensjahr für eine Staatsbürgerschaft entscheiden.²¹ Gleichzeitig hat die Politik²²

²⁰ Vgl. Karl-Heinz Meier-Braun, Reinhold Weber (Hrsg.), Deutschland Einwanderungsland, Begriffe – Fakten – Kontroversen, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2002.

²¹ (§4 Abs. 3 und § 29 StAG Staatsangehörigkeitsgesetz Bundesministerium der Justiz für Verbraucherschutz) (Geburtsortprinzip).

von den Zuwanderern und ihren nachfolgenden Generationen Integration eingefordert, was jedoch ohne offizielles Bekenntnis²³ der Politik zur Einwanderung in Form einer gesetzlichen Regelung und ohne die Bereitstellung entsprechender Mittel, Angebote und Maßnahmen kaum zu leisten ist²⁴.

Auch durch die Medien wurde eine weitere Distanz geschaffen, denn die Migranten wurden meistens negativ dargestellt:

Ein Beispiel hierfür sind die sogenannten „Türkenmeldungen“, die insbesondere in den 70er Jahren in deutschen Tageszeitungen auftauchten, in denen die Nationalität des Straftäters bewusst hervorgehoben wurde: „Türke ersticht Landsmann“ oder „Türke verursacht Auffahrunfall“ lauteten solche Meldungen, die dazu beizugaben, die Assoziationen von türkischen Migranten mit Kriminalität zu verstärken. (qtd. in Neubauer 16)

Politik und Medien haben ein negatives Bild von Migranten geprägt. Auch das hat die Akzeptanzschwierigkeiten seitens der Deutschen verschärft. An dieser ablehnenden Haltung Einheimischer gegenüber türkischen Migranten hat sich bis

²² 2014 trat dann ein Gesetz in Kraft, welches die Optionspflicht bei der doppelten Staatsbürgerschaft außer Kraft setzte. Vgl. „Optionspflicht neu geregelt. Doppelte Staatsangehörigkeit möglich.“ *Presse- und Informationsamt der Bundesregierung* (Hg.). Web. Dec. 2014.

²³ Debatten darüber, ob Deutschland überhaupt ein Einwanderungsland ist, sind heute einer der großen Streitpunkte in Politik und Gesellschaft.

Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung. "Bürgerdialog der Regierung: Merkel: „Deutschland ist ein Einwanderungsland." *FAZ.NET*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01 Juni 2015. Web. 19 Mär. 2016. und Vgl. Staas, Christian. „Zeitläufe: Ist Deutschland ein Einwanderungsland?“ *ZEIT ONLINE*. Nachrichten, 30 Sept. 2015. 19. Dez. 2016.

²⁴ Jedoch wird in Zeiten gewachsener Flüchtlingszahlen klar, dass es kein Einwanderungs-, sondern nur ein offizielles Zuwanderungsgesetz in Deutschland gibt.

Vgl. "Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern." *Bundesministerium des Innern*. N.p., 08 July 2004. Web. 19 Feb. 2017. und Klaus J. Bade/Jochen Oltmer: Normalfall Migration. (ZeitBilder, Bd. 15). Bonn. S. 127–132. www.bpb.de. 2004. 22 Nov. 2016.

heute wenig geändert²⁵. Auch ihre in Deutschland geborenen Kinder und Enkel erfahren noch immer Ablehnung, basierend vor allem auf der negativen Haltung gegenüber ihren Eltern und Großeltern²⁶. Die Diskussionen in Deutschland von 2017 über türkische Politik im Zusammenhang mit dem Referendum in der Türkei über eine Ausweitung der Machtbefugnisse des Präsidenten haben das sehr deutlich gezeigt. Anders sieht es bei ihnen selbst aus. Die Nachkommen türkischer Migranten in Deutschland haben pauschal betrachtet eine andere Haltung und Einstellung zu ihrem Umfeld als ihre Eltern oder Großeltern.²⁷ Sie wollen oft die Bindung an die traditionellen Werte des Herkunftslandes ihrer Eltern nicht übernehmen, was bis zur rebellierenden Ablehnung führen kann.²⁸ Dadurch, dass sie in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, haben sie Elemente der deutschen Lebenswelt übernommen, und diese bringen zu Hause Herausforderungen mit sich: Sie geraten durch die Adaption nicht selten in Konflikt mit ihren Eltern, die diese Orientierung an der Lebenswelt Deutschland ablehnen.²⁹ In dieser Position doppelter Ablehnung ist es für sie schwierig, das Gefühl von Zugehörigkeit und Geborgenheit, Identität und Heimat zu finden. Zu diesem Themenkomplex gibt es eine Reihe theoretischer Überlegungen. Sie sind Gegenstand des nächsten Kapitels

²⁵ Vgl. Reimann, Anna „Junge Deutsch-Türken geben sich immer religiöser.“ *SPIEGEL ONLINE*. Der Spiegel, 16. Juni 2016. Web. 10 Dez. 2016.

²⁶ Vgl. Neeb, Christian. „Umfrage unter Deutschtürken „Dann ist es vorbei mit der Demokratie“.“ *SPIEGEL ONLINE*. 07. Mar 2017. Web. 12. Mar. 2017.

²⁷ Vgl. Sabine Pokorny, *Was uns prägt. Was uns eint. Integration und Wahlverhalten von Deutschen mit und ohne Migrationshintergrund und in Deutschland lebenden Ausländern*, Konrad Adenauer Stiftung, Berlin 2016.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

Kapitel 1

Strategien und Konzepte türkischer Migranten und nachfolgender Generationen auf der Suche nach Heimat und Identität

Das Heimischwerden von Migranten setzt voraus, dass sie sich in ihrem Aufnahmeland auf- und angenommen fühlen. Das setzt bei beiden – Migranten und Einheimischen – voraus, dass sie hierfür offen sind. Die beschriebenen beiderseitigen Akzeptanzprobleme machen es allerdings den Beteiligten schwer, diese Voraussetzung auch zu erfüllen. Zusätzlich kann daneben das Verständnis von Heimat zum Hindernis werden.

Heimat ist ein häufig auftauchender und prägender Begriff in der deutschen Geschichte. Er ist ein wichtiger Bestandteil der deutschen Kultur, spielt in vielen Kunstgattungen eine bedeutende Rolle, so auch in Literatur und Film.³⁰ Der Begriff ist sehr vielschichtig und wird entsprechend vielfältig gebraucht. Oft ist er dabei Teil der Definition einer nationalen Identität, wodurch der Begriff Heimat auch eine ab- und ausgrenzende Bedeutung erlangt und so zum Hindernis für Integration werden kann.

Heimat wird meist auf den Ort bezogen, in dem man (geboren und) aufgewachsen ist, oder an dem man sich bei einem ständigen Aufenthalt zu Hause fühlt.³¹ Der Begriff Heimat ist aber nicht allein auf einen Ort zu beziehen, er beinhaltet viel mehr.

³⁰ Z.B. in den Romanen *Herkunft* von Oskar Roehler (Ullstein-Verlag) oder *Heimsuchung* von Jenny Erpenbeck (btb-Verlag), in der Filmtrilogie *Heimat* von Edgar Reitz.

³¹ So zum Beispiel im Duden, der nahezu unverändert eine Definition aus Meyers Konversationslexikon von 1897 aufgreift: „Bezeichnung für den Geburtsort, auch für den Ort, wo jemand sein Heim, d.h. seine Wohnung hat.“

Heimat³² umfasst darüber hinaus sowohl sehr individuelle Assoziationen als auch Elemente kollektiver Identität und das Zusammenspiel beider. Andere Definitionen betonen eher die emotionale Ebene. Für Bausinger³³ zum Beispiel ist Heimat eine räumlich-soziale Einheit mittlerer Reichweite, in welcher der Mensch ein Stück Sicherheit und Verlässlichkeit seines Daseins erfährt, ein Ort tiefsten Vertrauens (20).

Heimat als Nahwelt, die verständlich und durchschaubar ist, als Rahmen, in dem sich Verhaltenserwartungen stabilisieren, in dem sinnvolles, abschätzbares Handeln möglich ist – Heimat als Gegensatz zu Fremdheit und Entfremdung, als Bereich der Aneignung, der aktiven Durchdringung, der Verlässlichkeit.

(Peissker-Meyer 18)

Heimat wird hier also nicht als statische Zuordnung, sondern als flexible und gestaltbare Erlebniswelt aufgefasst. Heimat, die man sich als Raum und nicht als Ort vorstellen sollte, wie *Zeit Online* Autorin Ute Vorkoeper in ihrem Artikel *Heimat* schreibt:

Im glücklichsten Fall kann man sich Heimat als einen Raum vorstellen, der Geborgenheit und Sicherheit gibt und doch ausreichend groß ist, um für andere und Unbekanntes offen zu stehen. Viele Menschen haben dieses Glück nicht.

Wenn Heimat mehr ist als ein Ort oder eine Region, vor allem, wenn sie mit den Begriffen „Geborgenheit“ und „Sicherheit“ und damit in Verbindung gebracht wird, dass sie auch Raum dafür bieten soll, „um für andere und Unbekanntes offen zu

³² Vgl. u.a. Blickle, Peter. *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland*. Rochester, NY: Camden House, 2002.

³³ Hermann Bausinger, Konrad Köstlin (Hrsg.): *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*. Wachholtz, Neumünster 1980, 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16.–21. Juni 1979)

stehen“³⁴, dann erklärt dies, warum es vielen Migranten und ihren Kindern schwerfällt, Heimat zu finden. Denn zur Geborgenheit und Sicherheit gehört Akzeptanz, die sie oft nur eingeschränkt erfahren. Das wiederum kann daran liegen, dass es beiden Seiten – Einheimischen und Zugezogenen – an der Offenheit für andere und Unbekanntes mangelt.

Diese Umstände erschweren Migranten und ihren Nachfolgenerationen die Suche nach einer neuen Identität. Und die eigene Identität spielt eine existenzielle Rolle im Hinblick auf ein „Heimatgefühl“. Ohne sie kann man keine Zugehörigkeit empfinden. Dabei ist die Suche nach Identität für eine ständig wachsende Anzahl von Menschen eine Herausforderung. Durch die neue, meist aus wirtschaftlichen Gründen entstandene Mobilität erfährt die subjektive Definition von Heimat eine Bedeutungsverschiebung. Aus diesem Grund muss der Heimatbegriff in einem viel weiteren Spektrum betrachtet werden, wie Caroline Hornstein-Tomic darstellt.

Die stetige Zunahme geografischer, sozialer sowie kultureller Mobilität – innergesellschaftlich sowie über gesellschaftliche und nationalstaatliche Grenzen hinaus – bedeutet heute, dass es dem Individuum zunehmend selbstverständlich ist, sich in verschiedenen Welten zu bewegen, sich mit ihnen zu vernetzen, sich in sie einzuspinnen. (416)

Außerdem entstehen im Laufe der Zeit verschiedene Perspektiven zur Heimat, denn die Meinungen und Erinnerungen unterscheiden sich von Generation zu Generation. Die ersten Migranten hatten eine Vorstellung von Heimat, die unter dem Einfluss der Ankunft stand. Da sie die Ausreise persönlich erlebt hatten, brachten sie

³⁴ Vorkoeper, Ute. »Kunst für die nächste Generation (2. Staffel): Heimat | ZEIT ONLINE.« 7 Dec. 2005.

Erfahrungen des Verlassens der Heimat mit (Hornstein-Tomić) erläutert in ihrem Artikel „Zur Konstruktion von Identität und Heimat(-losigkeit) in Diaspora-Diskursen“ weiterhin, dass diese als „Erfahrungen der Fremdheit also Entwurzelung“ galten, und dass die Sehnsucht nach der zurückgelassenen Heimat im Vordergrund stand (419). Die Erfahrungen der ersten Generationen waren neu, die gesellschaftlichen Differenzen waren groß, deshalb entstand im Zusammenhang mit einer neu entstandenen Gemeinschaft zwar eine veränderte Identität, aber kein neuer Heimatbegriff.

Im Austausch mit Leidensgenossen bildet sich zufolge eine kollektive, bilokale kulturelle Identität, die durch einen teils sehnsüchtigen, teils nostalgischen, teils teleologisch auf eine spätere Rückkehr fixierten Bezug zur Herkunftsgesellschaft charakterisiert sei. (419)

Das heißt, bei MigrantInnen der ersten Generation hat sich die Frage des Heimischwerdens oft gar nicht gestellt. Bei ihnen stand die Sehnsucht nach der alten Heimat meist noch im Vordergrund. Aber die Realität und die möglichen Probleme, die es zu einer Ausreise haben kommen lassen, haben dieses Gefühl häufig überdeckt. Bereits die zweite Generation „erinnert“ sich ganz anders an das Herkunftsland.

Die erste Generation arbeitet an einer neuen Heimat mit Sehnsuchtsgefühlen, die im neuen Land erweitert werden. Sie macht die Erfahrung der Fremdheit und versucht, ein Stück Herkunft mit in die neue Heimat zu bringen. Dies geschieht durch Erinnerungen, die in die neue Welt übertragen werden, durch Erzählungen und durch die Bildung gleichkultureller Gemeinschaften, die durch Sehnsucht nach Rückkehr gespeist sind. Die Identität ist bewusst und wird betont, die Heimat bleibt die alte und die Herkunft ist bekannt.

Ganz anders geht die zweite Generation mit dem Problem um. Zwar spielt auch bei ihr das Herkunftsland ihrer Eltern noch eine Rolle, aber es bekommt eine andere Funktion. So beziehen sich in Deutschland Geborene und Aufgewachsene auf die Rückkehr als fortwährende utopische Projektion. Das Herkunftsland dient ihnen als Spiegelfläche für die Suche nach kulturellen Wurzeln, über welche sie ihre Identität als Angehörige einer "ethnischen Gemeinschaft" konstruieren (Hornstein-Tomić 420). Heimat verliert für sie damit tendenziell ihre an einen geografischen Ort gebundene identitätsstiftende Rolle. Die Utopie des Herkunftslandes, das sie selbst nicht kennen aber emotional suchen, hilft bei den Bemühungen um eigene Identität. Die Probleme, die sie in ihrer Umgebung erfahren, die vielleicht aus kulturellen Unterschieden herrühren, werden als Unzulänglichkeit empfunden.

Um einen Ausweg zu finden, suchen sie auch in der Heimat ihrer Eltern nach einer Lösung. Diese Strategie schlägt oft fehl, weil die zweite Generation Aspekte beider Kulturen - der türkischen und der deutschen - in sich vereint. Angehörige dieser Generation haben eine ambivalente, meist als hybrid bezeichnete Identität entwickelt. Und diese Ambivalenz wird im Herkunftsland nicht unbedingt akzeptiert.

Die Herausbildung dieser hybriden Identität und die sich daraus ableitende räumliche Multipositionierung zeigen: Die zweite Generation hat sich und ihre Zuordnung gegenüber der ersten Generation bereits deutlich verändert. Sie war noch nie in der Türkei zu Hause, ist aber auch in der deutschen Gesellschaft, zu der sie gehört, noch nicht wirklich heimisch geworden. Diese Ambivalenz sollte auch sprachlich ihren Niederschlag finden, weshalb in dieser Arbeit für Angehörige der zweiten und dritten Generation türkeistämmiger Migrantenfamilien die Bezeichnung Türkei-Deutsche verwendet wird. Sie bringt die genannte Ambivalenz zum Ausdruck,

signalisiert deren Anerkennung und berücksichtigt, dass nicht nur Türken, sondern auch Angehöriger anderer Volksgruppen wie zum Beispiel Kurden nach Deutschland gekommen sind.

Vojvoda-Bongartz (2012) schreibt in ihrem Artikel „Heimat ist (k)ein Ort. Heimat ist ein Gefühl: Konstruktion eines transkulturellen Identitätsraumes in der systemischen Therapie und Beratung“ über hybride Identität. Sie sagt, diese sei eine Verbindung des Konzeptes des Raumes und der Heimat, und sie sei eine Notwendigkeit der Identitätskonstruktion von Migranten. Vojvoda-Bongartz schreibt weiter, dass Heimat umso wichtiger wird, wenn sie nicht unmittelbar erlebt wird (243). Dies gilt besonders für die Nachfolgenerationen türkischer Migranten. Für sie sei die Heimat ihrer Eltern als Ort oft schwer erreichbar, verloren oder häufig nur noch in der Erinnerung begehbar (243). Türkei-Deutsche müssen eine neue Heimat konstruieren und finden. Ihre ambivalente Identität macht dies schwierig.

Der in dieser Arbeit bereits mehrmals angesprochene Begriff der Identität ist allgemein im Zusammenspiel mit dem Begriff Heimat und im Besonderen in Zusammenhang mit der Heimatsuche von Türkei-Deutschen ein Schlüsselbegriff. Besonders wichtig werden Konzepte verschiedener Identitätsdiskurse bei den Analysen von Film und Literatur, um verschiedene Darstellungen und wiederkehrende Muster zu erkennen. Die Arbeit geht deshalb an dieser Stelle auf einschlägige Betrachtungen der Wissenschaft zum Begriff und zur Bedeutung von Identität insbesondere für Türkei-Deutsche ein.

Der Begriff „Identität“ wird unterschiedlich definiert und immer wieder neu konzipiert. Jochen Neubauer gibt in seinem Buch *Türkische Deutsche, Kanakster und Deutschländer* (2011) einen aufschlussreichen Überblick über verschiedene Konzepte

der Identität und ihrer Entwicklung. Zuerst fasst er folgende Argumente zusammen:

Armin Triebel geht beispielsweise davon aus, dass, die Frage nach Identität (...) verstärkt dann auf(taucht), wenn diese erschüttert ist', und auch Werner Wintersteiner führt die Popularität des Themas auf einen Mangelzustand zurück, wenn er feststellt: ‚Doch wenn etwas so intensiv herbeigeschrieben und herbeigesehnt wird, dann deshalb (...), weil es uns fehlt, weil es in der Realität abgeht. Das Selbstverständnis wird nicht beachtet. Wir messen einer Sache erst dann einen großen Wert bei, wenn sie uns abhanden gekommen ist. Was uns fehlt, ist natürlich nicht die ‚Identität‘ selbst, sondern die selbstverständliche Gewissheit, über eine eindeutig definierte Identität zu verfügen. (...) Man könnte sagen, Identität ist aus einem Stück unserer Natur, das uns gegeben war, zu einer Aufgabe geworden, die wir erfüllen müssen‘. (Neubauer 56)

Ähnlich wie das Konzept Heimat gewinnt auch das Konzept Identität erst nach Verlust an Bedeutung und ist nicht angeboren, sondern wird durch Erfahrungen und Zeit erworben. Fehlende Zugehörigkeit lässt sich zum Beispiel dadurch mildern, dass man sich einer Gruppe anschließt. Durch gleichen Sprachgebrauch etwa oder durch andere oft im Symbolischen liegende Übereinstimmungen formen sich Gruppen, die gemeinsame Charakteristika haben und somit neue Identitäten bilden. Zusammengehörigkeit in diesen Gruppen entsteht aus verschiedenen Gründen. Das können Ausgrenzung, die Suche nach dem eigenen Ich, die Fremdwahrnehmung anderer oder die Zuteilung durch die Eltern sein. Oftmals werden Türkei-Deutsche

von ihren Eltern dazu erzogen, türkisch zu sein, während sie in einem deutschen System groß werden.

Identitätssuche ist demzufolge immer auch Suche nach Zugehörigkeit. Und für das Gefühl von Zugehörigkeit sind meist Übereinstimmungen mit anderen ausschlaggebend. Es entsteht eine kollektive Identität, deren Zustandekommen Neubauer so definiert: „Wunsch nach Gemeinsamkeit mit anderen Menschen, die beispielsweise ihre lebensweltliche Orientierung, ihren Glauben, ihre Staatsbürgerschaft usw. teilen oder Mitglied im selben Verein sind.“ (85) Des weiteren zitiert Neubauer Jan Assmann, der behauptet, dass es keine ‚naturwüchsige‘ Identität³⁵ gibt, sondern dass es bei der kollektiven Identität darum geht, eine Einheit zu bilden. Durch die Gruppe kann also ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen und somit eine Identifikation, die zu einer neuen Identität führt. Wichtig wird hierbei die Gruppe, die Mehrzahl von Menschen, die dasselbe empfinden – in diesem Fall das Fremdsein im eigenen Land. Weiterhin muss bei solcher Bildung neuer Gruppen daran gedacht werden, dass diese neu entstandenen Identitäten nicht an einen bestimmten Ort gebunden sind.

Das Konzept der Nation wird für die kollektive und nationale Identität besonders wichtig. Ähnlich wie vorher beschrieben beruht hier die kollektive Identität auf der Suche nach Gemeinsamkeiten. Benedict Anderson definiert Nation als ein Konstrukt: “In an anthropological spirit, then, I propose the following definition of the nation: it is an imagined political community - - and imagined as both inherently

³⁵ Das sagt auch Donna Haraway in *Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's*. In: *Socialist Review* 80. 1985. S. 65-108; ebenso Chantal Mouffe in *The Return of The Political*, dort insbes. das Kapitel *Democratic Citizenship and the Political Community*.

limited and sovereign”(5). Laut Anderson entwickelte sich das Konzept Nation, um nach dem Bedeutungsverlust von Religionen einen Sinn oder eine Existenz im Dasein zu finden.

It is imagined as *sovereign* because the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm. Coming to maturity at a stage of human history when even the most devout adherents of any universal religion were inescapably confronted with the living pluralism of such religions, and the allomorphism between each faith's ontological claims and territorial stretch, nations dream of being free, and, if under God, directly so. The gage and emblem of this freedom is the sovereign state. (5-7)

Kollektive Identitäten, wie z.B. die nationale oder ethnische, beruhen immer auch auf Ausschluss und Abgrenzung. Die Homogenisierung durch neu entstandene Identitätengruppen grenzt Menschen aus, die nicht die Eigenschaften dieser Gruppe teilen.

Des Weiteren ist es wichtig anzumerken, dass die kollektive Identität eines Individuums nie auf eine Gruppe beschränkt ist, sondern immer im Plural gedacht werden muss. Wolfgang Berg (1999) schreibt in dem Buch *Kollektive Identität: Zugänge und erste Überlegungen* Folgendes: „In modernen Gesellschaften definieren sich Individuen (...) in der Regel (...) über mehrere Kollektive, denen sie angehören (wollen)“ (qtd. in Neubauer 87). Selbstgewählte Zuschreibungen sind also nicht unüblich, jedoch gibt es auch kollektive Identitäten, die fremdbestimmt sind. Das gilt zum Beispiel für die Gruppe der Migranten aus der Türkei und ihre Nachkommen. Sie wurden und werden immer noch oftmals fremdbestimmt.

Helma Lutz beschreibt in dem Text „Ist Kultur Schicksal?“ die Erfahrungen junger kurdischer, armenischer und alevitischer Migranten/innen, die in Deutschland wie selbstverständlich der türkischen Minderheit zugeordnet wurden, was ihrem Selbstverständnis in keinsten Weise gerecht werden konnte. (qtd. in Neubauer 87)

Diese fremdbestimmten Identitäten werden durch den Unterschied zur deutschen Kultur bestimmt und durch die damit verbundene Tendenz zur Homogenisierung, weil dies die Klärung und Erklärung einer ohnehin schon hinreichend komplizierten Weltlage vereinfacht. Ein Mechanismus, der dann auch dazu führt, die jeweils andere Gruppe im Gegensatz zur eigenen zu definieren. So entstehen Stereotype und Abgrenzungen, die bis zur Ablehnung reichen.

Auch dieser Prozess erschwert Türkei-Deutschen die Identitätssuche. Hinzu kommt, dass – wie beschrieben – alle Migranten oftmals als Repräsentanten ganzer Nationen oder Ethnien angesehen und auch so von Einheimischen eingeordnet werden. Dadurch werden Vorstellungen geschaffen, die Individuen einschränken und anonymisieren. Die so geschaffene Anonymität verweigert Ansprüche auf Individualität und kulturelle Identitäten, sie ruft dadurch auch Widerstand gegen die herrschende Kultur hervor. Migranten und ihre nachfolgenden Generationen wehren sich gegen Kategorisierungen und Zuordnungen durch andere Gruppen. Sie wehren sich gegen die Fremdbestimmung, die damit verbunden ist. Sie werten diese Kategorisierungen und Zuordnungen durch Dritte als Ablehnung dessen, was sie selbst entwickelt haben - ihr Konzept der doppelten Zugehörigkeit, das der hybriden Identität.

Diese doppelte Besetzung von Identität, die besonders für Migranten zutrifft, behandelt u.a. Elsaesser. Er schreibt in Bezug auf Europa und Europäer: „our identities are multiply defined, multiply experienced, and can be multiply assigned to us, at every point of our lives, and this increasingly so – hopefully to the point where the very notion of national identity will fade from our vocabulary, and be replaced by other kinds of belonging, relating and being” (109) Er erläutert allerdings auch, wie diese Idee von dem Konzept eines Europas der Regionen konterkariert wird, weil es nicht ohne klare Zuschreibungen auskommt. Zum Beispiel konstatiert er, dass trotz der anfänglichen Anerkennung von verschiedenen Identitätsräumen, die (layerdness of ethnic Europe) Vielschichtigkeit von Ethnien in Europa nicht in dieses Konzept passt. Als Beispiel nennt er die Sinti und Roma, die trotz des Raumes ‚Europa‘, in dem sie leben, keinen spezifischen Platz einnehmen könnten.

One need only to think of the Sinti and Romas, the perpetual “others” of Europe, who because they have neither territory nor do they claim one, resist conventional classifications; they are inside the territorial boundaries of a dozen or so European countries, but finding themselves outside all these countries’ national imaginaries. (109).

Elsaesser nimmt diese Betrachtung zum Anlass für eine Hoffnung und für einen Appell. Er meint, dass nationale Identität langsam aus dem Vokabular der Menschen verschwinden könne und durch etwas Neues ersetzt werden müsste. Blood and soil, land and possession, occupation and liberation have to give way to a more symbolic or narrative of negotiating contested ownership of both place and time, i.e., history and memory, for instance, inventing and maintain spaces of discourse, as in (...) the increasing prominence achieved by hyphenated European

nationals (German-Turkish...) in the spheres of literature, filmmaking, music and popular television shows. (109-110)

Dass in dieser Entwicklung Chancen stecken, glaubt zum Beispiel auch Katarina Vojvoda-Bongartz. Sie schreibt:

Mit der Verortung einer hybriden Kultur in einem neuen, system-therapeutisch kreierten Raum haben Migrant/-innen und die nachfolgenden Generationen die Möglichkeit, den langfristig auferlegten Status Migration zumindest gefühlt aufzugeben und einen für sie sicheren geistigen, virtuellen, emotionalen Platz einzunehmen und heimisch zu werden. (243)

Auf jeden Fall lässt sich davon ausgehen, dass diese neue hybride Identität, die Türkei-Deutsche kennzeichnet und die sie auch leben, integraler Bestandteil der heutigen Gesellschaft Deutschlands ist. Dass diese Identitätskonstruktion dann auch eine sehr subjektive Definition von Heimat hervorbringt, kann nicht verwundern.

Als Zwischenergebnis ist hier festzuhalten: In Deutschland unterscheiden sich die Migranten der ersten, zweiten und dritten Generation in Hinblick auf kollektive Identitäten und haben somit auch unterschiedliche Identitätsmerkmale entwickelt, die von Erfahrungen verschiedener Art geprägt wurden und werden. „Gastarbeiter“ aus der Türkei hatten unter Heimat ausschließlich die Herkunftsheimat verstanden. Dieses Verständnis nahm durch den fehlenden zeitlichen und räumlichen Bezug utopische Dimensionen an. Das Gefühl von Heimat, das die „Gastarbeiter“ immer mit der Herkunftsheimat verbanden, wurde durch Ungewissheit über die Zukunft und durch die gesetzlichen Aufenthaltsbefristungen verstärkt. Mit der Absicht, nach Ablauf des

Arbeitsvertrags wieder in die Herkunftsheimat zurückzukehren, wurde Deutschland als Heimat oftmals nicht in Erwägung gezogen.

Ganz andere Strategien der Identitäts- und Heimatsuche sind bei der zweiten und dritten Generation anzutreffen, mit logischerweise ganz anderen Resultaten. Vor allem auch deshalb, weil sich für sie im Vergleich zu ihren Eltern und Großeltern sowohl die eigenen Voraussetzungen als auch die externen Bedingungen deutlich veränderten. Die Betrachtung dieser anderen Strategien und Resultate der zweiten sowie dritten Generation unter veränderten Bedingungen ist der Schwerpunkt dieser Arbeit. Deshalb wird dem Komplex der Identitätsentwicklung bei Türkei-Deutschen im nächsten Kapitel besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

1.1 Widerstand als Teil der hybriden Identität

Wie gezeigt, ist das Leben der Deutsch-Türken in zwei Welten eine Quelle für ihr Gefühl der Nichtzugehörigkeit und für die Entwicklung von Widerstand: Sie sind zwar Teil der neuen Gesellschaft, unterliegen aber durch ihre Familien oder Bekannten noch anderen kulturellen Einflüssen. Laut Elsaesser entsteht dadurch eine doppelte Besetzung von Identität. Auf der einen Seite fühlen sich Deutsch-Türken dem Konstrukt Deutschland zugehörig, auf der anderen Seite der Heimat der Eltern. Hinzu kommt, dass selbst ihre Kinder³⁶ gefühlsmäßig nicht ganz in Deutschland zu Hause sind, weil auch sie noch von Einheimischen als Fremde angesehen werden.

³⁶ Die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind und oftmals Deutsch als einzige Muttersprache beherrschen sowie deren Kinder.

Nochmals erschwerend kommt ein Konzept von Heimat und Identität dazu, das ebenfalls zum Hindernis werden kann. Es ist das bereits angesprochene Konzept, das Heimat mit kollektiver kultureller Identität verbindet. Ihm liegt die Vorstellung einer homogenen kulturellen Zugehörigkeit zugrunde, aus der auch das Konzept einer als einheitlich imaginierten Nation entsteht. Bei der Suche nach Identität führt dies zu dem Schluss, man könnte sich nur an eine Kultur binden. Dies wird vor allem dann sichtbar, wenn Migranten in ein neues Land ziehen, in dem sie auf eine andere Kultur treffen. Die Generation nimmt die neue Welt nur mit Rückbezug auf die alte Kultur wahr. Das Herkunftsland wird oft zur Projektionsfläche von Wünschen, die sich in der neuen Kultur nicht erfüllen (können). Insbesondere für diejenigen, die in der Wahlheimat Enttäuschungen erfahren, wird die Herkunftsheimat zur Utopie.

Für die zweite Generation gibt es keine klaren Trennlinien. Wie oben bereits ausgeführt, wird ihre Identität als hybrid beschrieben, andere benutzen den Begriff „zweiheimisch“³⁷. Gemeint ist, dass die Angehörigen dieser zweiten Generation von Anfang an von zwei Kulturen geprägt sind. Einerseits suchen sie eine Identifizierung mit der neuen Heimat, weil sie dazugehören wollen. Andererseits erfahren sie über ihre Eltern einen gewissen Druck, deren Loyalität zu dem Herkunftsland zu übernehmen. Dadurch, dass Identität als singular und einheitlich verstanden wird, und durch den sich daraus ergebenden Zwang zur Entscheidung, nur einer Kultur anzugehören, entsteht für sie ein doppelter Druck. Als Gründe hierfür werden oft Unterschiede zwischen einer vermeintlich homogenen deutschen und auf der anderen Seite einer vermeintlich homogenen türkischen Kultur angegeben. Die Idee, Identität sei ein homogenes Konzept, und die Vorstellung, einer Heimat oder Nation angehören

³⁷ Cornelia Spohn (Hrsg.): zweiheimisch. Bikulturell leben in Deutschland. Edition Körber-Stiftung, Hamburg 2006.

zu müssen, entspringen allerdings einem reduktiven Verständnis, das aber sowohl von den Deutschen als auch von den Türkeistämmigen akzeptiert wird.

Der Gedanke einer kulturellen Einheit wird vor allem dann sichtbar, wenn man etwas als „fremd“ kategorisiert. Laut Annette Hammerschmidt wird das kulturell Eigene in solchem Denken mit der Vorstellung einer *homogenen* kulturellen Gemeinschaft verbunden, die zu ihrer Beweisführung auf nationale Grenzen und politische Interessen verweist, deren Gültigkeit durch die Gemeinsamkeit der Sprache, der kulturellen Werte und Bräuche, der Lebenspraxis und der ‚Mentalität‘ die Evidenz einer *natürlichen Gegebenheit* erhält, die mit der fremden inkommensurabel scheint³⁸ (qtd. in Neubauer 12).

Hinter dem Heimatbegriff, der in Deutschland unter bestimmten historischen Umständen immer wieder und aktuell erneut in den Vordergrund rückt, steckt genau diese Vorstellung von einer kollektiven Identität. Sie ist Teil der Eigenwahrnehmung der deutschen Kultur. Heimat wird als Ort oder als Gefühl der Zugehörigkeit zu einer homogenen Gruppe verstanden. Wie bereits gezeigt, wirkt ein solches Verständnis ab- und ausgrenzend. Das gilt übrigens auch für die Bezeichnung „Deutsche mit Migrationshintergrund“. Hinter dieser Namensgebung steckt ebenfalls der Gedanke einer kollektiven Identität und einer kulturellen Einheit Deutschlands. Das ist ein weiterer Grund, statt dieser Bezeichnung den Begriff „Türkei-Deutsche“ für Deutsche zu verwenden, die zur zweiten oder dritten Generation türkischer Migranten gehören.

Obwohl der Begriff Heimat mit subjektivem Empfinden verbunden ist, kann man ihn nicht als rein subjektives Konzept betrachten. Sowohl die eigene

³⁸ Dieses Selbstverständnis ist aber nicht einseitiges Phänomen der Deutschen, sondern gilt auch für die Vorstellung einer homogenen kulturellen Gemeinschaft der Türken (in der Türkei und in Deutschland).

Wahrnehmung und das Verständnis von Heimat als auch die Fremdwahrnehmung spielen eine Rolle für die Konstruktion der eigenen Identität.³⁹ Ein subjektives Heimatverständnis impliziert, dass das innerlich Empfundene sich auf das äußere Verhalten auswirken kann. Das bedeutet, dass die inneren Gefühle, die durch die Suche nach Heimat ausgelöst werden, auch das äußere Verhalten beeinflussen. Das Gefühl von Heimat und die Suche nach Heimat können unter diesen Bedingungen auch durch Widerstand zum Ausdruck gebracht werden. Ein Widerstand, der trotzdem Identifizierung bedeuten kann, der auch Identität schaffen kann, wie Befunde des wissenschaftlichen Diskurses feststellen.

Laut Hüppauf ist das individuelle Begehren nach Heimat unauflösbar, weil Heimat ein Versprechen enthalte, den „Traum von einer anderen und selbstbestimmten Zukunft“ (136). Dieses individuelle Begehren wird nicht nur subjektiv empfunden, sondern von der Gesellschaft eingefordert. Und auch die Verwehrung des Gefühls der Zugehörigkeit ist nicht nur ein subjektiv empfundenes Phänomen der Türkei-Deutschen, sondern wird von der deutschen Gesellschaft teilweise praktiziert. Und genau dieses Konzept von Identität, das sich durch den Widerstand gegen eine einseitige Kategorisierung der Heimat und Kultur und gegen das Gefühl bildet, nicht dazuzugehören, ist bezeichnend für die zweite und dritte Generation von Einwanderern aus der Türkei. Es ist der Wunsch nach Zugehörigkeit, der Menschen dazu bringt, für oder gegen eine Heimat Widerstand zu leisten. Aus dem Gefühl der Nichtzugehörigkeit kann Rebellion entstehen.

Manuel Castells beschreibt in dem Kapitel „Die Konstruktion von Identität“ seines Buches „Die Macht der Identität“ (2002), dass die Konstruktion von Identität

³⁹ Diese Fremdwahrnehmung schließt nicht nur Deutschland mit ein, sondern alle Kulturen, die als homogen gesehen werden (Türken, Deutsche und Türkei-Deutsche).

für die Handelnden aufgrund ihrer „Quellen von Sinn“ erfolgt. Sie könne aber auch von den herrschenden Institutionen ausgehen. Interessant wird dieses Konzept insbesondere in Bezug auf die Identitätskonstruktion von Türkei-Deutschen, die wie oben beschrieben in einem Spannungsfeld leben. Auf der einen Seite basiert ihre Identität auf der Fremdbestimmung, auf der anderen Seite konstruieren sie ihre Identität als Gegensatz zur „herrschenden“ Identität.

Laut Castells entsteht diese von ihm auch so bezeichnete Widerstandsidentität als Reaktion auf bereits herrschende gesellschaftliche Trends, die eine neue einheitliche Identitätsgruppe bildet. Dadurch komme es zu Ausgrenzungen, auf die Betroffene mit Widerstand reagieren. Manuel Castells schreibt, dass Widerstandsidentitäten von Akteuren hervorgebracht werden, „(...) deren Position oder Lage durch die Logik der Herrschaft entwertet und/oder stigmatisiert werden“ (10). Sie würden „Barrikaden des Widerstandes“ errichten.

Dazu passt seine Definition von einer „Legitimierenden Identität“. Castells definiert diese als eine Identität, die durch die herrschenden Institutionen der Gesellschaft eingeführt wird, um ihre Herrschaft gegenüber anderen zu rationalisieren (10). Zudem behauptet er, dass diese Identitäten auch weiterentwickelt werden können und somit auch letzten Endes zu einer legitimierenden Identität werden können. Der Widerstand entsteht also als eigene Definition und Inbesitznahme einer stabilen Identität, die nicht mehr die Suche nach Halt darstellt.

Castells' Befund, dass auch Widerstand Identität schaffen und bedeuten kann⁴⁰, ist mit der Feststellung einer hybriden Identität kompatibel: Widerstand ist ein Teil, sogar konstitutiver Bestandteil der hybriden Identität, weil diese aus fehlender Akzeptanz resultiert. Das ist, wie noch zu zeigen sein wird, nicht unproblematisch, denn dieser Widerstand verfestigt Ablehnung eher noch. Er kann Türkei-Deutschen das Heimischwerden in Deutschland erschweren. Dieses Thema behandeln Filme und Texte türkeistämmiger Autoren. Darum geht es im folgenden Kapitel.

⁴⁰ Vgl. Hüppauf, Bernd. "Heimat - Die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung." *Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Transcript Verlag, Bielefeld. 2007. Print.

2. Kapitel

Identitäts- und Heimatsuche von Türkei-Deutschen in ausgewählten Beispielen aus Film

Türkei-Deutsches Kino

In den Anfängen der Zuwanderung türkischer Migranten in den 1970er und 1980er Jahren entstanden in Deutschland vor allem Filme und Literatur über diese ersten „Gastarbeiter“. Sie beruhten auf Fremdwahrnehmung wie etwa bei den deutschen Filmemachern Rainer Werner Fassbinder in *Angst essen Seele auf* (1974) oder Hark Bohm in *Yasemin* (1988). Im Zentrum stand Betroffenheit, weshalb diese Texte auch als Betroffenheitskino bzw. Betroffenheitsliteratur bezeichnet werden. Die Filme aus diesen Anfangszeiten sind meist von deutschen Regisseuren produziert worden. Sie thematisieren Probleme der Migranten, zuerst ihre Fremdheit in Deutschland, später steht das Thema der unterdrückten türkischen Frau im Fokus.

In den 1990er Jahren kommt es zu einem Paradigmenwechsel. Filme aus der Sicht deutscher Regisseure rücken in den Hintergrund. Türkei-deutsche Autoren verarbeiten ihre Eigenwahrnehmung. Sie stellen Deutschland aus der Perspektive der Migranten/-innen oder der folgenden Generationen dar und verweisen auf ein neues Selbstverständnis. Sie rücken deren Situation und Empfinden in den Fokus. In ihren Filmen entwickeln sie Darstellungen, in denen binäre Oppositionen der Zugehörigkeit (türkisch oder deutsch) aufgehoben werden. Sie zeigen Türkei-Deutsche auf der Suche nach einer Identität, die Elemente aus ihrer unmittelbar erlebten Lebenswelt in Deutschland und aus der Herkunftswelt ihrer Eltern und Großeltern umfasst. Und sie

zeigen, wie sie ihre Zugehörigkeit zu diesen beiden Lebenswelten mit der Suche nach sich selbst verbinden. Daniela Berghahn beschreibt dieses neue Kino wie folgt:

By and large their films depict hyphenated identities not as a precarious state of the in-between but instead as a source of mutual cultural enrichment. Most of the Young Turks were either born in or came to Germany at a very young age. 'Home' for these filmmakers tends to be Hamburg or Berlin, rather than Ankara or Istanbul. (241)

Heute ist das türkei-deutsche Kino mit vielen Genres (wie z.B. Clash-Komödien) vertreten. Es hat sich kontinuierlich weiterentwickelt und ist zum Bestandteil des deutschen Kinos geworden. Die zunehmende Aufmerksamkeit, die diese Filme in der deutschen Öffentlichkeit auf sich ziehen, ist nicht nur auf ihre Thematik⁴¹, sondern daneben auf einen spezifischen Umgang mit der deutschen Sprache⁴² und auf die Erzählungen über die ganz besondere subjektive Wahrnehmung der sozialen Umwelt Deutschlands durch Menschen zurückzuführen, die auf mehr als eine Kultur Zugriff haben.

Der Ablauf dieser Veränderung ist nicht nur in Filmen, sondern auch in vielen Texten erkennbar, die von Autorinnen und Autoren der zweiten und dritten Migrantengeneration stammen. Özkan Ezli (2006) argumentiert, dass man in den 1970er Jahren besonders in dem türkei-deutschen Bereich eine Repräsentation des Leidens fern der Heimat feststellen könne. In den 1980er Jahren liege die

⁴¹ Hauptthemen sind wie Hake und Mennel sie in *Turkish German Cinema in the New Millennium: Sites, Sounds, and Screens* wie folgt beschreiben: „Turkish German cinema is soften associated with a particular sensitivity toward national belonging and ethnic embodiment and an acute awareness of the politics of identity and place.” (1)

⁴² Eine neue hybride Sprache entsteht, die auch literarisch verarbeitet wird (die Sprache der Kanakster in Kanak Sprak) und die außerdem in Filmen als Mischung von Türkisch und Deutsch Eingang in den Alltag der Charaktere findet.

Konzentration auf der Identitätssuche im Zwischenraum allerdings immer noch hauptsächlich mit Bezug auf Leiden. Mit der Literatur Özdamars verändert sich, laut Ezli, dieses Bewusstsein. “Ihre literarische Sprache repräsentiert keine Leidensgeschichten mehr, sondern verfremdet kulturelle Orte und überführt sie in einen hybriden transkulturellen Raum“ (Ezli 72). Diese Literatur thematisiert nicht mehr das Fremdsein in einem fremden Land, sondern die Geschichte in der neuen *Heimat*, die jedoch auch Fremdheitsaspekte in dem neuen Land thematisiert. Das Thema der Bewegung zwischen zwei Welten bleibt bestehen.

Diese Entwicklung in Literatur und Film entspricht dem in den Kapiteln 2 und 3 beschriebenen Wandel in der Identitäts- und Heimatsuche türkischer Migranten und ihrer Nachfolgenerationen. Und wie ebenfalls beschrieben werden trotz dieses Wandels Türkei-Deutsche immer noch häufig als Vertreter eines homogenen Kollektivs angesehen und ihnen werden bestimmte stereotype Eigenschaften zugeschrieben. Aber sie sind weder darauf, noch auf eine hoffnungslose Suche nach Identität zwischen zwei Welten zu reduzieren. Sie haben vielmehr – auch als Reflex auf solche Zuschreibungen – ihre hybride Identität angenommen. Und sie haben – ebenfalls als Reflex auf solche Kategorisierungen – Widerstand dagegen entwickelt. Ihr Widerstand richtet sich auch gegen den Gedanken, einer der beiden Kulturen angehören zu müssen. Die Frage ist, ob dieser Widerstand als Suche nach Anerkennung ihrer Zugehörigkeit zu Deutschland zu werten ist, oder ob es sich hier vor allem um Widerstand gegen eine fremdbestimmte Identitätszuschreibung handelt, der nur die Ablehnung dieser Fremdbestimmung zum Ziel hat.

Für die Analyse dieser Frage sind in dieser Arbeit bewusst Filme ausgewählt worden, die sich den Themen Heimat und Identität aus verschiedenen Blickwinkeln

nähern. Als repräsentativ gilt dabei der Film *Gegen die Wand* von Fatih Akin, der auch deshalb einen besonderen Stellenwert hat, weil er besonders erfolgreich war. Er ist auf der Berlinale 2004 als bester Film mit dem „Goldenen Bären“ ausgezeichnet worden, hat viele weitere Auszeichnungen erhalten und war außerdem ein großer Publikumserfolg.

***Gegen die Wand* von Fatih Akin**

In Fatih Akins *Gegen die Wand* (2004) geht es um zwei Türkei-Deutsche, Sibel und Cahit, die in Hamburg leben. Beide lernen sich nach Selbstmordversuchen in einer Klinik kennen. Beide suchen nach Freiheit. Sibel will sich von ihrer Familie befreien und Cahit von seiner Vergangenheit, die nach dem Verlust seiner Frau durch Alkohol- und Drogenexzesse gekennzeichnet ist. Sibel möchte in der deutschen Welt frei von der konservativen türkischen Welt leben. Cahit lebt in dieser freien Welt, er hat sich vollständig von der Kultur seiner Eltern verabschiedet.

Beide sind auf Identitätssuche und entscheiden sich dabei für ein Leben miteinander. Sibels Haltung bleibt jedoch ambivalent und lässt sich nicht eindeutig einer kulturellen Kategorie (türkisch oder deutsch) zuordnen. Auf der einen Seite tut sie gegenüber ihren Eltern alles, was deren Ideal von einer tugendhaften türkischen Tochter entspricht. Das gilt auch für ihren Wunsch nach einer Hochzeit mit einem türkischen Mann. Auf der anderen Seite will sie frei leben, was sich nicht mit den traditionellen Vorstellungen der Eltern vereinbaren lässt.

Sibel sagt bei ihrer Bitte an Cahit, sie zu heiraten: „Ich will leben, ich will tanzen, ich will ficken. Und nicht nur mit einem Typen.“⁴³ Das ist drastischer Ausdruck ihres

⁴³ *Gegen Die Wand* (Deutschland 2004, R: Fatih Akin).

Willens, ein Leben außerhalb der Traditionen ihrer Eltern zu führen. Cahit und Sibel gehen eine Scheinehe ein, um Sibel diese Freiheit in der deutschen Gesellschaft zu ermöglichen. Eine Konstruktion, von der sie glaubt, dass sie es ihr möglich macht, Teil ihrer Familie zu bleiben und gleichzeitig ihre Freiheit zu leben, also eine hybride Identität annehmen zu können.

Abbildung 1: Szene aus Gegen die Wand – Sibel und Cahits Hochzeit



Quelle: *Gegen die Wand*, Regisseur: Fatih Akin

Das scheint ihr zunächst auch zu gelingen. Ihre Eheschließung mit einem Türki-Deutschen signalisiert, dass Sibel sich einerseits den traditionellen Wertvorstellungen des Herkunftslandes verbunden fühlt. Die Freiheiten, die sie als Ehefrau auslebt, signalisieren jedoch andererseits, dass sie sich gleichzeitig davon radikal lösen will im Rahmen der deutschen Lebenswelt. Ihre Bindung an die Tradition hat allerdings einen eher instrumentellen Charakter. So bringt Sibel sie vor allem dann ins Spiel, wenn sie glaubt, sich behaupten oder wehren zu müssen. Dann bekennt sie sich zur traditionellen Rolle einer türkischen Ehefrau.

Sie bemächtigt sich also ihrer türkischen Tradition vor allem, um dieser zu entkommen. Dies gelingt ihr nicht. Das macht der Film dadurch deutlich, dass Sibel

durch ihre Suche nach sich selbst in beiden Kulturen zur Außenseiterin wird, und dass sich dieses Problem weder durch Rückzug auf eine deutsche noch auf eine türkische Identität lösen lässt.

Ein solcher Rückzug auf ihre deutsche Identität ist ihre Gegenwehr gegen das traditionelle „Türkischsein“. Jochen Neubauer beschreibt sie wie folgt:

Vergleicht man die Figur Sibels mit den Darstellungen (deutsch-)türkischer Frauen in Filmen wie *Shirins Hochzeit* oder *40 qm Deutschland*, so fällt auf, wie wenig die weibliche Protagonistin von *Gegen die Wand* mit ihren klischeehaft überzeichneten filmischen Vorläufern gemein hat. Weder ist Sibel eine ‚Kopftuchtürkin‘ noch wird sie als passiv leidendes Opfer dargestellt. (Neubauer 231)

Sibel wehrt sich also dagegen, Opfer zu sein und sich den türkischen Traditionen zu unterwerfen. Sie heiratet zwar nach dem Wunsch ihrer Eltern einen „Türken“, aber nur, um ihr Leben frei zu leben. Sie rebelliert also durch eine vorgetäuschte Anpassung an die traditionelle Rolle der türkischen Frau⁴⁴.

Allgemein kann man sagen, dass Sibel gegen viele Normen rebelliert, um ihren eigenen Weg zu gehen. Sie rebelliert gegen ihre Eltern, gegen eine traditionelle „türkische“ Ehe und gegen das Leben in der Türkei. Sie passt sich erst an, nachdem sie ihre Rebellion soweit treibt, dass sie fast ums Leben kommt. Sie provoziert Männer in Istanbul, was fast als Selbstmord gesehen werden kann, bis sie leblos am Boden liegt. Sie ist ein in mehrfacher Beziehung ambivalenter Charakter, sie bewegt sich zwischen Leben und Tod, Deutscher und Türkin, Freiheit und Bindung.

⁴⁴ Sibel legt durch ihre Rebellion gegen den patriarchalen Sexismus des Westens auch die Doppelmoral der deutschen Gesellschaft offen.

Sibel wird also nicht als Opfer dargestellt, wie es vielfach in der Fremdwahrnehmung geschieht. Sie hat den Willen und die Autorität, sich zu wehren und Widerstand zu leisten. Sie schafft es, aus den patriarchal traditionellen Strukturen auszubrechen, und kämpft für ihren Wunsch, frei zu sein. Sie bewegt sich zwischen zwei Welten und wehrt sich gegen beide. In Deutschland wehrt sie sich gegen die Familie, die traditionelle Werte aus einem Land beibehalten will, das Sibel nicht kennt. Sie rebelliert gegen den Liebhaber Niko, indem sie auf die Rolle der türkischen Ehefrau zurückgreift, um nicht weiter bedrängt zu werden. Und in der Türkei weigert sie sich lange, die Rolle anzunehmen, die dort einer Frau von der Tradition zugeschrieben wird.

Interessant ist auch, dass Sibels Wunsch nach Freiheit unabhängig von dem Land ist, in dem sie lebt. Ihre Figur kann nicht darauf reduziert werden, dass sie türkischer Abstammung ist. Sibel entwickelt somit eine Identität, die sich gegen stereotype Eigenschaften wehrt. Sie wird als Türkei-Deutsche dargestellt, die außer durch die Sprache nichts weiter mit der Kultur ihrer Eltern zu tun hat und die sich außerhalb ihrer Familie auch offen gegen eine solche Zuordnung wehrt.

Cahit kann ebenfalls als Außenseiter gesehen werden. Aber anders als Sibel distanziert er sich ganz klar vom Türkischsein. Er spricht nur gebrochen Türkisch, hat anfangs kein Verständnis für Sibel und kategorisiert fast alle Türken/Türkei-Deutschen als Kanaken. Während eines Gesprächs mit einem Psychiater, ganz zu Beginn des Films, wird Cahit gefragt, woher sein Name komme. Seine knappe und kühle Antwort darauf ist: „Aus der Türkei“. Woraufhin ihn der Arzt erneut zum Gespräch anregt und ihn nach der Bedeutung seines Namens fragt. Abwehrend antwortet er, dass er keine Ahnung habe. „Die Namen haben doch alle so eine schöne

Bedeutung“, erläutert der Arzt, doch Cahit antwortet weiterhin uninteressiert: „Ist das so?“. Schon am Anfang erkennt man die Distanz, die Cahit zu seinen Wurzeln hat. Und nicht nur das. Man erkennt an seiner kühlen und abwehrenden Art, auf die Fragen zu antworten, den klaren Versuch, sich in Deutschland von dem Bild des „typischen“ Türken zu entfernen.

Cahit distanziert sich von Anfang an von der Kultur, die dem Herkunftsland seiner Eltern zugeschrieben wird, aber seinen Status als Außenseiter bezieht er ganz offensichtlich nicht aus seinem kulturellen Hintergrund. Jochen Neubauer schreibt:

Mit Cahit hat Akin einen aggressiven und exzessiv lebenden deutschtürkischen Außenseiter in den Mittelpunkt seines Films gestellt. Bis zur radikalen Umstellung seines Lebensstils infolge des Gefängnisaufenthalts ist er häufig betrunken, unter Drogeneinfluss, jähzornig und unberechenbar...Zu beachten ist hierbei jedoch, dass die genannten Attribuierungen in *Gegen die Wand* aus der Figurenzeichnung heraus motiviert sind und gerade nicht mit Cahits türkischer Herkunft verknüpft werden. (Neubauer 248)

Ähnlich wie Sibel lebt Cahit sein Leben, wie er es leben will. Und dieses Leben hat zunächst nur insofern mit kulturellen Wurzeln aus der Türkei zu tun, als er sie ablehnt. Das ändert sich, als er einen Liebhaber Sibels erschlägt, nachdem dieser sie als türkische Hure bezeichnet hat. Er tut das aus einem traditionellen Motiv aus dem Herkunftsland seiner Eltern: Er will Sibels Ehre aufrechterhalten. Cahit muss dafür ins Gefängnis. Es geht weiter damit, dass Sibel während Cahits Gefängnisaufenthalt in Deutschland von ihren Eltern verstoßen wird. Und dass sie sich entscheidet, in die Türkei auszuwandern. Ihr Leben in der Türkei, die von ihr

durchgehend als utopisches Land dargestellt wird, ist jedoch von Fremdheitsgefühlen gekennzeichnet. Auch an ihrer Kusine, die sie früher als moderne und freie türkische Frau gesehen hat, findet sie keinen Gefallen mehr. Sie empfindet deren Leben eher als zwanghaft. Sie wird außerdem als Fremde aufgenommen und kann sich mit ihrer "freien" deutschen Art nicht wirklich integrieren. Letzten Endes passt sie sich jedoch den Traditionen der türkischen Gesellschaft an und kann dann auch ein scheinbar glückliches Leben führen.

Schließlich endet es damit, dass Cahit sich nach seiner Haft entscheidet, Sibel wiederzutreffen. Er folgt ihr nach Istanbul, hofft dort auf eine Fortsetzung der Beziehung. Er will in Mersin, dem Herkunftsort seiner Familie, mit Sibel ein glückliches Leben verbringen. Doch sie versetzt ihn. Die Schlusszene mit Cahit im Bus lässt auf ein besseres Ende für ihn hoffen, denn er fährt in das von ihm idealisierte Mersin.

So wie Sibel die Erfüllung ihres Wunsches nach einem freien Leben letztlich auf das Herkunftsland ihrer Eltern projiziert, projiziert auch Cahit seinen Wunsch, die Beziehung mit Sibel fortführen zu können, auf Mersin, den Herkunftsort seiner Eltern. Beide entscheiden sich damit aber nicht sofort und uneingeschränkt für eine Identifikation mit den Werten und Normen des Herkunftslands ihrer Eltern, sondern entwickeln zunächst lediglich ein anderes Verhältnis zu ihrem kulturellen Ursprung. Dieses gleicht dem im zweiten und dritten Kapitel für die zweite Generation dargestellten Verhältnis, bei dem die Nachfolgegeneration türkischer Migranten das Herkunftsland der Eltern als Sehnsuchtsort und als Projektionsfläche für die Erfüllung bislang unerfüllter Wünsche einsetzt. Allerdings sind hier nicht Ablehnung durch Einheimische oder das Gefühl einer Nichtzugehörigkeit die Gründe. Diese liegen vor

allem in den beiden Protagonisten selbst und in ihrer Beziehung zu kulturellen Wurzeln, die sie vor allem als Einengung erleben bzw. von Anfang an radikal ablehnen, denen sie sich aber zum Schluss bei der Suche nach Glück vorsichtig annähern.

Fatih Akins Film zeigt eine Generation von Türkei-Deutschen, die unter den traditionellen Werten und der Lebensweise der ersten Generation leiden oder sie komplett und aggressiv ablehnen, weil sie eine entgegengesetzte Wirklichkeit erleben. Sibel gehört zu dieser Gruppe, die sich noch dem Druck ausgesetzt sieht, sich für die eine oder andere Identität zu entscheiden. Eine Identität, die sich aus beiden Kulturen speist, eine hybride Identität scheint aufgrund des Drucks aus ihrer Familie nicht möglich. Aber auch für Cahit scheint dies nicht möglich. Er glaubte, „sein Türkischsein wegwerfen“, sich also radikal von einer ihm als „Türke“ zugeschriebenen Identität lösen zu müssen, um die deutsche als alleinige annehmen zu können.

Bei beiden kommt dieser Druck demnach aus der Vorstellung, nur zu einer der beiden Kulturen gehören zu können. Bei Sibel ist es der Druck der Eltern, Cahit setzt sich selbst unter Druck. Bei beiden führt dies zu Problemen. Sie kehren in die „Heimat“ zurück, um diesen Problemen in Deutschland zu entkommen und eine gewisse Freiheit zu leben. Sibel wird aber letztendlich nur glücklich, indem sie neben der deutschen auch ihre Identität als Türkin annimmt, denn in der Türkei wird sie anders kaum akzeptiert. Cahit geht nach Mersin, um ein neues Leben zu beginnen, von dem der Zuschauer aber nicht erfährt, wie es ausgeht. Beide nehmen neben Werten der deutschen auch Werte ihrer Lebenswelt in der Türkei an, wo sie dann

möglicherweise die Gelegenheit haben, die Suche nach ihrer Zugehörigkeit zu beenden.

An beiden Figuren wird klar, dass sie eine ambivalente Beziehung zu ihren beiden Lebenswelten haben. Sie lassen sich nicht klar zuordnen und bewegen sich immer wieder in beiden Kulturkreisen. Am Ende des Filmes scheinen sie da angelangt zu sein, wo sie anfangs gerade nicht hin wollten. Sibel ist Mutter und in einer festen Beziehung, und Cahit will sein Leben in der Türkei verbringen. Beide durchlaufen eine Transformation, nehmen in dem Sinn eine neue Identität an und versuchen, dadurch ihr Glück zu finden. Eine Suche, von der man nicht erfährt, ob sie gut ausgeht.

Abschließend ist festzustellen: Beide Protagonisten, Sibel und Cahit, suchen ihre Identität zunächst in der Ablehnung der vor allem durch ihre Eltern repräsentierten Herkunftskultur und versuchen, sich so eine Identität anzueignen, die der Lebenswelt in Deutschland entspringt, Cahit auf radikale, Sibel auf eher ambivalente Weise. Sie versuchen zunächst nicht oder nur scheinbar, eine hybride Identität, also ein Neben- und möglicherweise auch Miteinander von türkischer und deutscher Lebenswelt zu entwickeln. Ergebnis ihrer Identitätssuche ist deshalb zunächst nicht nur eine Absage an die türkischen Wurzeln, sondern auch eine Absage an das Leben in zwei Welten. Mit ihrer Übersiedlung in die Türkei machen beide einen Wandel durch, der nicht mehr als Absage an eine hybride Identität zu werten ist, sondern als Akzeptanz dieser Identitätskonstruktion. Wie für türkische Migranten der ersten Generation wird für sie das Herkunftsland zur Projektionsfläche für die Erfüllung ihrer Sehnsüchte und Wünsche. Aber anders als diese wollen sie diese Erfüllung auch erleben und gehen deshalb in die Türkei. Dort identifizieren sie sich

zwar nach und nach auch als Türken, ohne dabei allerdings in Deutschland entwickelte Teile ihrer Identität aufzugeben.

Die Fremde von Feo Aladağ

Eine ganz andere Ausgangssituation, Entwicklung und auch ein ganz anderes Ende als in Fatih Akins Film *Gegen die Wand* ist in Feo Aladağs Film *Die Fremde* (2010) zu sehen. Aladağs Protagonistin Umay ist eine türkeistämmige Frau der zweiten Generation. Sie ist in Deutschland aufgewachsen, lebt dann in Istanbul mit ihrem Mann Kemal, seiner Familie und ihrem vierjährigen Sohn Cem. Kemal misshandelt Umay und Cem körperlich und psychisch, was dazu führt, dass sie mit ihrem Sohn zurück nach Deutschland zu ihren Eltern flüchtet.

Als Umay nach Hause kommt, spürt man die Nähe, die sie zu ihren Geschwistern hat. Sie fühlt sich zu Hause und geborgen. Mit ihren jüngeren Geschwistern (Rana und Acar) redet sie über die Welt außerhalb des Hauses, über die Liebe und auch über gemeinsame Erinnerungen. Umays kleine Schwester erzählt ihr von ihrem Freund und von ihren Plänen zu heiraten. Umay hofft aufgrund ihrer besonders engen Beziehung zu ihrer Mutter auf deren Verständnis für ihre Rückkehr. Sie hofft außerdem auf Hilfe von ihrer Familie.

Als ihre Eltern erfahren, dass ihr Besuch kein kurzzeitiger ist und dass ihr Mann Kemal nichts von ihrer Reise weiß, wird diese Hoffnung brutal zerstört. Ihr freundliches Verhalten Umay gegenüber endet abrupt. Sie wollen, dass sie und ihr Sohn Cem in die Türkei zurückkehren und begründen das damit, dass ein Sohn zu seinem Vater gehört. Als Umay die Rückreise verweigert, schmieden ihr Vater und

ihr Bruder Pläne, Cem zurück zu seinem Vater zu bringen. Umay ruft die Polizei, als sie von den Plänen erfährt und ihre Flucht aus der Wohnung durch eine verschlossene Tür verhindert wird. Nach ihrer erfolgreichen Flucht in ein Frauenhaus wird sie von ihrer Familie verstoßen und ignoriert.

Obwohl Umay geraten wird, keinen Kontakt zu ihrer Familie zu haben, sucht sie diese immer wieder auf. Doch ihre Familie beharrt darauf, dass sie Cem zu einem Bastard gemacht hat, indem sie ihn seinem Vater weggenommen hat, und verzeiht ihr nicht, dass sie „Schande“ über die Familie gebracht hat. Ihre Versuche, sich ihrer Familie zu nähern, scheitern. Sie wird stets aufs Neue ignoriert und weggeschickt. Wegen Umay verliert ihre Familie innerhalb ihrer Gemeinde an Ansehen, was dazu führt, dass die Verlobung ihrer Schwester vorerst abgesagt wird. Da ihre Schwester Rana aber schwanger ist, muss die Hochzeit stattfinden. Das wird durch den Tausch einer unbestimmten Summe durch die Väter „geregelt“.

Umay trifft sich unterdessen weiter mit Mitgliedern ihrer Familie. Die bleiben bei ihrer Haltung und raten ihr jedes Mal, Cem „zurückzugeben“. Außerdem muss Umay oft vor den Aggressionen ihres älteren Bruders Mehmet fliehen. Sie findet jedoch Halt durch ihren Job und ihre Freundin. Später verliebt sich Umay in einen Arbeitskollegen, und beide beschließen, in eine andere Stadt zu ziehen. Damit kann sie sich allerdings nicht ihrer Familie entziehen.

Umays jüngerer Bruder Acar, zu dem sie eine besonders enge Beziehung zu haben scheint, wird nach einem Herzinfarkt ihres Vaters beauftragt, sie zu töten. Als sie ihren Vater im Krankenhaus besucht, bittet er sie um Verzeihung. Sie ist erleichtert,

dass er ihr verzeiht, doch es kommt zu einem anderen Ende.⁴⁵ Auf dem Weg nach Hause trifft sie auf Acar. Dieser richtet eine Pistole auf Umay, schafft es jedoch nicht zu schießen, rennt weg und ist in der hinteren Scheibe eines Busses zu sehen. Er beobachtet, wie Umay's Bruder Mehmet unerwartet auf sie zugeht, um sie zu erstechen, aber aus Versehen auf Cem einsticht, als Umay sich abrupt umdreht. Cem stirbt in ihren Armen, während sie wegläuft.

Der Film *Die Fremde* zeigt das Thema Ehrenmord von einer neuen, etwas unerwarteten Seite. Er entwirft keine stereotype patriarchale „türkische“ Welt, sondern bricht diese ansonsten oft anzutreffende einseitige Darstellung auf. Spiegel Online Autor Christian Buß schreibt in seinem Artikel *Ehrenmord-Drama "Die Fremde": Schrecken, Ganz ohne Schleier*: „Ihre Geschichte berührt und funktioniert gerade deshalb, weil sie in der Welt junger Türken spielt, die man als ‚integriert‘ bezeichnet. Kein Islamist weit und breit.“ Die Rezeption ist deshalb auch kontrovers, voller gemischter Gefühle. Buß begründet dies wie folgt:

Möglich, dass ein Teil der Aufregung auch aus dem Umstand resultiert, dass die Ungeheuerlichkeit der sich ankündigenden Tat hier mit einer gewissen Zwangsläufigkeit präsentiert wird, in der selbst die Täter zuweilen als Opfer erscheinen: Der Vater ist kein religiöser Eiferer, die kleine Schwester sucht nur ihr eigenes Glück, und selbst der ältere, fanatisierte Bruder wirkt am Ende nur noch wie ein Vollstrecker mikro-gesellschaftlicher Zwänge.

Die Familie selbst steckt demnach in gesellschaftlichen Zwängen fest. Diese bleiben bestehen, auch wenn Umay vor einem gewalttätigen Ehemann geflohen ist. Der

⁴⁵ Man kann davon ausgehen, dass der Vater von dem geplanten Mord mindestens weiß, wenn er nicht sogar der Urheber des Plans ist.

gefühlte Zwang, die Normen des Herkunftslandes aufrecht zu erhalten, löst bei den Beteiligten einen Konflikt mit sich selbst aus.

Umay kämpft von Anfang an gegen diese Normen. Sie ist Deutsche, die in der Türkei mit ihrem Mann lebt. Sie verheimlicht eine Abtreibung und entscheidet sich für die Flucht, nachdem sie von Kemal vergewaltigt worden ist. In Deutschland angekommen, stößt sie bei ihrer Familie bald auf Unverständnis. Als Umay ihrem Vater anvertraut, dass ihr Mann sie schlägt, versucht er ihr zu erklären, dass dies normal ist. Ein Ehemann würde manchmal schlagen und manchmal lieben. Er fordert sie auf, zu Kemal zurückzukehren, was sie verweigert. Dann kommt es auch in Umay's Familie in Deutschland zu körperlichen Auseinandersetzungen. Umay stellt sich ihrem Bruder Mehmet in den Weg, als dieser versucht, Cem zu nehmen und ihn in die Türkei zu bringen. Daraufhin entschließt sie sich, erneut zu fliehen.

Obwohl Umay immer wieder als Opfer gezeigt wird, schafft sie es, ihren eigenen Weg zu gehen und sich gegen die Erwartungen ihrer Familie zu wehren. Sie versucht zwar beharrlich, Kontakt zu ihrer Familie zu halten, aber nur zu ihren Bedingungen. Sie trifft sich heimlich mit ihrer Mutter, versucht zum Zuckerfest nach Hause zu kommen und geht auf die Hochzeit ihrer Schwester, nur um erneut von der Familie ferngehalten und bei der Hochzeit brutal rausgeschmissen zu werden. Sie sucht hartnäckig um Anerkennung von ihrer Familie, aber Umay wird irgendwann klar, dass diese nur dann zu haben ist, wenn sie deren traditionelle Vorstellungen akzeptiert. Am Ende findet sie sich damit ab, verstoßen worden zu sein. Die folgenden zwei Standaufnahmen aus dem Film illustrieren diese Entwicklung.

Abbildung 2 : Szene aus *Die Fremde*: Umay in der Türkei



Quelle: *Die Fremde*, Regisseurin: Feo Aladağ

Abbildung 3 : Szene aus *Die Fremde*: Umay nach der Flucht von ihrer Familie in Deutschland



Quelle: *Die Fremde*, Regisseurin: Feo Aladağ

Umay lebt also selbstständig und rebelliert gegen Erwartungen ihrer den Werten und Normen des Herkunftslandes verhafteten Familie, sie will sich aber auch nicht ganz von ihrer Familie und von deren Wertvorstellungen abgrenzen. Sie sucht zunehmend verzweifelt Akzeptanz, kann diese aber nicht in ihrer Familie finden. Sie findet Akzeptanz in der deutschen Gesellschaft, in der sie lebt und arbeitet, und von den Freunden, die sie hat (Atife und Gül – Freundin und Chefin). Diese beiden sind

Türkei-Deutsche und unabhängige Frauen, die frei leben können, und die Umay raten, sich von ihrer Familie loszulösen. Ihre Chefin Gül versucht ihr zu erklären, dass ihre Familie ihr vielleicht vergeben kann, aber wenn sie sich zwischen ihr und den Werten ihres Herkunftslandes entscheiden müsste, würde sie immer diese Werte wählen.

Umay wird also zum Opfer ihrer Familie, die sich der Lebenswelt in der Türkei zugehörig fühlt. Sie wird auf diese Weise auch Opfer der damit verbundenen Wertvorstellungen. Aber sie findet sich damit nicht ab, sondern kämpft dagegen an. Der Film *Die Fremde* löst sich damit von Darstellungen ab, die türkische oder türkeistämmige Frauen einzig und allein als Opfer sehen und daraus eine Überlegenheit der heimischen Kultur ableiten. Das bringt auch Deniz Göktürk in ihrem Artikel „*Migration und Kino – Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele*“ (2000) zum Ausdruck. Sie schreibt:

Geschichten über Türken in Deutschland arbeiten sich häufig an den Geschlechterbeziehungen ab. Die Befreiung der armen Türkin aus Gefangenschaft, Unterdrückung, Abhängigkeit oder gar Prostitution ist eine populäre Phantasie, die dem Überlegenheitsgefühl des deutschen Publikums entspringt. Das Mitleid mit den Opfern der gewalttätigen anderen Kultur dient in erster Linie der eigenen Selbstbestätigung. (Göktürk 337)

Feo Aladağ schafft es in ihrem Film, dem oft undifferenziert und stereotyp behandelten Thema des Ehrenmordes eine andere Dimension zu geben. Sie zeigt, dass Frauen nicht nur Opfer, sondern auch wehrhaft sind. Zugleich zeigt sie, dass in der Wertewelt der Türkei verankerte Menschen bei einem Ehrenmord nicht nur Täter sind, sondern ebenfalls zum Opfer werden. Vordergründig werden sie Opfer ihrer Wertvorstellungen, aber sie opfern neben Gefühlen wie Liebe und anderen familiären

Bindungen vor allem auch einen Teil ihrer Selbstgewissheit. Beispielhaft wird das in dem Film an Kader deutlich, Umays Vater und Familienoberhaupt. Er ist nicht offen aggressiv und ablehnend gegen seine Tochter, sondern hat oftmals selbst Probleme, sich gegen sie zu entscheiden. Er steckt in einer verzweifelten Lage. Sein häufiges Schweigen in Entscheidungssituationen illustriert dies.

Cordula Böcking schreibt dazu Folgendes in ihrem Artikel: „Beyond binary identity politics? Ethnic, cultural and gendered othering in Feo Aladağ’s *Die Fremde*“:

a closer look at the representation of male Turkish characters suggests that they are constructed differently from the stereotypical male oppressors of earlier films depicting Turkish migrant experience. Although *When We Leave*⁴⁶ contains unapologetically violent males such as Umay’s husband Kemal and her older brother Mehmet, Turkish men are characterized mostly by their paralysis in the face of societal demands, leaving them unable to talk or act, let alone take control of their destiny. (217)

Die Männer in diesem Film sind also selbst Opfer ihrer kulturellen Wertvorstellungen. Sie werden damit zu Außenseitern, da sie ihre Tochter bzw. Schwester nicht mehr „kontrollieren“ können. Der daraus hervorgehende äußerliche Druck spitzt sich darin zu, dass Kader dem Vater des Bräutigams Ranas Geld für die Hochzeit geben muss.

Interessant ist daneben die Rolle der Frau in dem Film. Er setzt sich mit einem Stereotyp auseinander, mit dem Stereotyp, in der Türkei hätten Frauen keine

⁴⁶ *When We Leave* ist der englische Titel des Filmes *Die Fremde*.

Stimme⁴⁷. Umays Mutter versucht zwar, eine Stimme zu finden, aber sie kommt nicht gegen die Wertvorstellungen der sie umgebenden türkeistämmigen Gesellschaft an und verstößt Umay. Auch Umays Schwester wendet sich gegen sie, als ihre Heirat auf dem Spiel steht. Allerdings präsentiert der Film auch türkei-deutsche Frauen, die erfolgreich sind und eine Stimme in der Gesellschaft haben, wie Gül und Atife.

Wie eingangs mit Bezug auf den Film *Gegen die Wand* erwähnt, hat der Film *Die Fremde* eine andere Ausgangsposition. Die Protagonistin ist zwar wie Sibel und Cahit türkei-deutsch, also in Deutschland geboren und aufgewachsen. Sie ist dann aber anders als diese zwecks Eheschließung in die Türkei gegangen. Von dort kehrt sie wegen der Gewalt, die sie und ihr Sohn von ihrem türkischen Mann erfahren, wieder nach Deutschland zurück. Wie es der Titel des Films zum Ausdruck bringt, fühlt sich Umay aber auch in Deutschland bald als Fremde. In der Türkei löst vor allem Umays Ehemann dieses Fremdheitsgefühl aus. In Deutschland entsteht dieses Fremdheitsgefühl nicht nur aufgrund der Wertvorstellungen des Herkunftslandes, denen ihre Familie verhaftet ist, sondern auch aufgrund von Wertvorstellungen, die sie selbst aus der dortigen Kultur übernommen hat, wie zum Beispiel die Vorstellung, die Familie um jeden Preis zusammenhalten zu müssen. Ihre beharrlichen Versuche, ihre Familie nicht zu verlieren, stoßen bei ihren türkei-deutschen Freundinnen auf Unverständnis.

Wie ebenfalls eingangs erwähnt, verläuft die Entwicklung der Protagonisten in beiden Filmen unterschiedlich. Umay sucht zwar wie Sibel das „Sowohl als Auch“,

⁴⁷ In diesem Zusammenhang gab es auch Kritik an dem Film. Der Autorin wurde vorgehalten, sich dem Thema Ehrenmord und der Unterdrückung der Frau aus einer westlichen Blickrichtung genähert zu haben. Weiterhin wurde kritisiert, dass der Film ein Leben in Deutschland als einzige Hoffnung für eine Frau aus der Türkei darstellt, ihr Glück finden zu können.

also ein Leben in zwei Welten. Auch scheinen beide damit vor allem an den Traditionen und Konventionen ihrer Eltern zu scheitern. Aber sie ziehen daraus unterschiedliche Konsequenzen. Während Sibel und Cahit auf Akzeptanzprobleme oder aus Liebe damit reagieren, dass sie ihr Glück in der Türkei suchen und sich der dortigen Kultur annähern, ist das Scheitern für Umay Anlass, sich in die deutsche Lebenswelt zurückzugeben. Dort muss sie sich allerdings mit den Wertvorstellungen ihrer Eltern auseinandersetzen. Aber genau das macht eine hybride Identität aus: Sie entwickelt sich im Widerstreit ambivalenter Zugehörigkeitsgefühle, wie es Hornstein-Tomic⁴⁸ beschrieben hat. Tomic beschreibt drei Diaspora-Identitätstypen, wobei sie den zweiten bipolar nennt und als „halfy“ bezeichnet. Über diesen führt sie aus:

Auch der halfy hält noch an ethnischen Identifizierungen fest, die er dem schnellen Wechsel, der Mobilität und der kulturellen Pluralisierung der Gegenwartsgesellschaft als Kontinuitäten entgegenstellt, die vermeintlich helfen, einen linearen Lebenszusammenhang zu bewahren. Dennoch gibt der Typus des halfy bereits zu erkennen, dass Fremdheit nicht mehr allein als von außen angetragene, sondern zunehmend als innere Fremdheit wahrgenommen und personalisiert wird. Fremdheit geht für den halfy aus der Spaltung zwischen zwei Welten hervor, sie wird als existenzielle, kulturelle Ambivalenz erlebt. Wenn nun beide kulturelle Welten keine Heimat mehr bieten, kann sich die Erfahrung der Fremdheit in eine positive Haltung des „Nirgendwo-Zuhause-seins“ wenden, statt in als negativ erlebte Entwurzelung

⁴⁸ Hornstein-Tomić, Caroline, Dr. »Zur Konstruktion von Identität und Heimat(-losigkeit) in Diaspora-Diskursen.« Social Research - Journal for General Social Issues 2 (2011): 415-33. Central and Eastern European Online Library. 24 Sept. 2009 Web. 20 Oct. 2013. S. 420.

zu münden. Diesem dritten, kosmopolitischen Typus, dem hybrid, wird Fremdheit zum Eigenen. Er entzieht sich ganz der Polarität von fremd und eigen, wie sie noch von den vorangegangenen Typen aufrechterhalten wird, nationale und ethnische Bezüge interessieren ihn beispielsweise kaum noch. (427)

Der hybrid hat die aufrechterhaltene Utopie der Geborgenheit in einer kollektiven Identität nach Tomic ganz aufgegeben. Auf die Arbeit des amerikanischen Soziologen Robert E. Park bezugnehmend führt sie aus:

Bei Park⁴⁹ ist dies dann die Generation der racial hybrids oder cultural hybrids, die die konflikträchtige Spannung und Krise der dualen Kultursituation überwunden und sich der Anpassung an die Aufnahmegesellschaft ganz übergeben haben. Ihr Bezug zu einer Herkunftskultur ist nur mehr konstruktiv, ephemer, als ein Aspekt ihrem Identitätsmanagement eingefügt. (427)

Interessanterweise haben die unterschiedlichen Ausgangssituationen und Entwicklungen nicht zu unterschiedlichen, sondern zu gleichartigen Resultaten geführt. In beiden Filmen können alle Protagonisten am Ende trotz aller Hindernisse ein Leben in beiden Welten führen. Vor allem im Widerstand gegen die als homogen imaginierte Kultur des Herkunftslandes ihrer Eltern haben sie eine hybride Identität entwickelt. Dieser Widerstand rührt aus einer Ablehnung fremdbestimmter Identitätszuschreibung und ist als Versuch zu werten, heimisch zu werden. Das jedoch ist auch mit dieser Identitätskonstruktion nicht einfach. Auch sie trifft in Deutschland

⁴⁹ Park, R. E. (1928), Human Migration and the Marginal Man. American Journal of Sociology, 33 (6): 881-893.

auf Ablehnung. Vor allem um Reaktionen auf diese Ablehnung geht es im nächsten Abschnitt.

3. Kapitel

Identitäts- und Heimatsuche von Türkei-Deutschen in ausgewählten Beispielen aus Literatur

Türkei-Deutsche Literatur

Ähnlich wie die Entwicklung des türkei-deutschen Kinos sind auch die Texte von türkeistämmigen Literatinnen und Literaten in verschiedene Phasen einzuteilen. In den 70er und 80er Jahren handeln sie meistens von der Migration, von den Problemen des Lebens in Deutschland und von der Suche nach Identität. Es ist – wie eingangs bereits erwähnt – sogenannte Betroffenheitsliteratur. In den 90er Jahren kommt es dann zu einer neuen Form, zu einer selbstbewussteren Generation von Schriftstellerinnen und Schriftstellern. Yüksel Kocadoru beschreibt diesen Wandel wie folgt:

Nach der ersten Generation der ‚Pioniere‘ und der Generation jüngerer deutschschreibender Schriftsteller, die sich in den 80er Jahren etablieren konnte, habe sich seit Mitte der 1990er Jahre eine dritte Generation türkeistämmiger Autoren zu Wort gemeldet, die sich ganz anders und viel realistischer verhalte als ihre Vorgängergenerationen, die reif und selbstsicher sei und sich daher weder in Tränen der Betroffenheit ergebe, noch sich in den Irrgärten der Identitätssuche verliere. (qtd. in Neubauer 329)

Feridun Zaimoğlu gehört in diese „Kategorie“ von Schriftstellern⁵⁰. Er steht in dieser Arbeit stellvertretend für eine große Zahl türkeistämmiger Autoren der dritten Generation. Die Auswahl ist auf ihn gefallen, weil er wie kaum ein zweiter eine türkei-deutsche Identität thematisiert hat, die sich vor allem aus dem Widerstand gegen Fremdbestimmung durch die Mehrheitsgesellschaft definiert.

***Kanak Sprak* von Feridun Zaimoğlu**

Der Text *Kanak Sprak: 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft* (1995) ist vor allem deswegen interessant, weil er diesen Widerstand gegen Fremdbestimmungen überdeutlich und unüberhörbar zu Wort kommen lässt. Thorben Pätke schreibt dazu in seinem Buch *Vom Gastarbeiter zum Kanaken* (2013):

Feridun Zaimoğlus *Kanak Sprak* ist fernab von poetischem Sprachspiel und der Neuverhandlung deutsch-türkischer Identität am symbolischen Rand der Gesellschaft in gewisser Hinsicht bereits die Realisierung jener Integration, die sich abseits pseudo-multikulturalistischer und hybrid-identitätsspezifischer Ansätze vollzieht – d.h. auch abseits jener Fremdzuschreibungen und Assimilationszwänge, die von der Mehrheitsgesellschaft in den diskutierten Konzepten im Regelfall ausgeübt bzw. eingefordert werden. (142)

In Zaimoğlus Buch werden 24 Deutsch-Türken interviewt. Sie beantworten die Frage: „Wie lebt es sich als Kanake in Deutschland?“ (Zaimoğlu 9). Diese 24

Individuen bezeichnen sich selbst als Kanaken oder Kanakster (eine Konstruktion aus

⁵⁰ Dabei muss wie auch bei Regisseuren bedacht werden, dass nicht jeder türkei-deutsche Schriftsteller auf die Thematik von Türkei-Deutschen zu reduzieren ist. Deren Werke zählen ohnehin zur deutschen Literatur. Es wäre falsch, die Vielfalt der Themen und Genres nur als türkei-deutsche Literatur anzuerkennen.

Kanake und Gangster). In seinem Vorwort schreibt der Autor, er habe es geschafft, das Spektrum weit zu öffnen, indem er verschiedene Kanaken interviewt hätte. Sein Spektrum reicht, wie er schreibt, „vom Müllabfuhr-Kanaken bis zum Kümmel-Transsexuellen, vom hehlenden Klein-Ganef, dessen Geschenke ich nur mühsam zurückweisen konnte, bis zum goldbehängten Mädchenhändler, vom posenreichen Halbstarke bis zum mittelschweren Islamisten.“ (17) Zaimoğlu gibt die Antworten in einer literarischen Form wieder. Die von ihm dokumentierten 24 Interviews zeigen ein neues Bewusstsein von einer neuen Identität auf. Er beschreibt dieses neue Selbstbewusstsein in seinem Vorwort wie folgt:

Auch wenn sie zu einer endgültigen Entscheidung gezwungen würden, die Kanaken suchen keine kulturelle Verankerung. Sie möchten sich weder im Supermarkt der Identitäten bedienen, noch in einer egalitären Herde von Heimatvertriebenen aufgehen. Sie haben eine eigene innere Prägung und ganz klare Vorstellungen von Selbstbestimmung. (12)

Zaimoğlu zeigt eine Generation, die in der Gesellschaft oftmals übersehen oder einfach als Ausländer betitelt wird. Seine Protokolle verweisen auf ein neues Selbstverständnis, nämlich ein Kanake zu sein, die sowohl eine kulturelle Ein- und Zuordnung als auch eine Zuordnung zu einer wie auch immer gearteten Identität ablehnen. Die Suche und die vorgelagerte Krise, sich zwischen der deutschen Lebenswelt und der utopisch erinnerten Heimat der Eltern entscheiden zu müssen, sind bei einem Kanaken nicht mehr aktuell. Gleichwohl ist mit der Selbstdefinition als Kanaken etwas entstanden, das letztlich auch als Identität benannt werden kann, es ist eine Widerstandsidentität. Ein Paradebeispiel hierfür ist Akay, ein 29-jähriger

Flohmarkthändler, der in *Kanak Sprak* erklärt, wie er die Deutschen sieht und wie er sich von ihnen gesehen fühlt.

Die alemannen hassen sich und jeden, der ihnen über'n weg läuft, und irgendwann kriegen welche so ne störung reingewürgt, weil sie ihre gottverdammte seele in so nem batzen schiß baden, und da kommt die rache, du kannst die uhr danach stellen. Honey, ich liefer dir den rechten zusammenhang, du willst es wissen, ich geb dir das verschissene wissen: wir sind hier allesamt nigger, wir haben unser ghetto, wir schleppen's überall hin, wir dampfen fremdländisch, unser schweiß ist nigger, unser leben ist nigger, die goldketten sind nigger, unsere zinken und unsere fressen und unser eigner stil ist so verdammt nigger, daß wir wie blöde an unsrer haut kratzen, und dabei kapiere wir, daß zum nigger nicht die olle pechhaut gehört, aber zum nigger gehört ne ganze menge anderssein und andres leben...Das ist die niggernummer, kumpel, es gibt die saubere kanakentour und die schmutzige, was auch immer du anstellen magst, den fremdländer kannst du nimmer aus der fresse wischen. (25-26)

Hier wird die Eigenwahrnehmung von Türkei-Deutschen in der deutschen Gesellschaft deutlich. Akay unterteilt die Kanaken dabei in zwei Kategorien, wenn er sagt, dass es schmutzige und saubere, gute und böse Kanaken gibt. Ein Hinweis darauf, dass auch die Kanaken nicht als eine homogene Gruppe gesehen werden können. Dennoch beharrt der Flohmarkthändler darauf, dass es egal sei, welche Position man in der Gesellschaft annimmt, man werde sowieso als „Fremdländer“ gesehen. Interessant ist, dass er dafür eine Anleihe bei der Geschichte der Schwarzen in den USA nimmt. Dort wurde das Wort „Nigger“, das anfangs eine Herabsetzung

durch Weiße war, von den Betroffenen offensiv aufgegriffen. Sie brachten damit ihr Selbstbewusstsein und das Selbstverständnis einer eigenen Kultur und Identität zum Ausdruck. Bei der von Türkei-Deutschen benutzten Eigendefinition als „Kanaken“ ist das gleiche Muster zu beobachten. Auch dieses ist zunächst negativ besetzt, wie die Definition des Wortes in Kluges Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache zeigt: „Kanake: eine abwertende Bezeichnung für Ausländer (20. Jh.) Entlehnt aus der Bezeichnung für Südseeinsulaner, diese aus polyn. kanaka "Mensch". Und so wie abwertend als Nigger titulierte Schwarze machen sich auch Türkei-Deutsche ein Schimpfwort als identitätsstiftendes Merkmal zu eigen, wenden es für sich positiv. Sie lassen diese Bezeichnung aber nur als Selbstbestimmung in der eigenen Gruppe gelten. Wird sie von Außenstehenden gebraucht, werten sie dies als Beschimpfung und Herabwürdigung.

Diese Art der Selbstdefinition ist auch ein Zeichen des Widerstands, und zwar eines Widerstands gegen die, von denen sie diskriminiert werden – zum Beispiel als Kanaken. Es ist auch Widerstand dagegen, stereotypisch kategorisiert zu werden. Aber nicht nur die Selbstdefinition als Kanaken, sondern auch eine neue gemischte Sprache bringt diesen Widerstand und ein neues Selbstverständnis von Türkei-Deutschen zum Ausdruck. Was von außen als „falsches“ Deutsch kritisiert wird, was für Außenstehende als Makel gilt und was für diese oft ein weiterer Grund für Herabsetzung ist, dem begegnen die vorwiegend jungen Türkei-Deutschen damit, dass sie diese Sprache zu einem Bestandteil ihrer Selbstdefinition machen. Sie etablieren *Kanak Sprak* als ihre eigene Sprache, und es ist eine aggressive Sprache.

Zaimoğlu hat gewusst, dass es nicht unproblematisch ist, solche Kanaken „ungeschminkt“ zu zeigen. Er hat gewusst, dass er damit Widerstand provoziert. Er

schreibt in seinem Vorwort: „Der brave Türke wird mir Nestbeschmutzung vorhalten. Der Deutsche wird mir vorwerfen, ich betriebe die Ikonisierung des kleinkriminellen Vorstadtlevantiners oder arbeitete den Fremdenhassern in die Hände.“ (17) Und genauso ist es dann auch gekommen, vor allem von deutscher Seite, wie ein Ausschnitt aus einer Talkshow zeigt. Darin reagieren prominente deutsche Künstler und Politiker mit einer aggressiven Haltung auf die verwendete Sprache und auf die Darstellung der Deutschen und Deutschlands aus der Sicht des Kanaken.

Das Streitgespräch datiert aus dem Jahr 1998. Feridun Zaimoğlu ist damals zusammen mit anderen Künstlern, Schriftstellern und auch Politikern in eine Sendung der Fernsehreihe *3 nach 9* eingeladen worden, um unter anderem über sein Buch *Kanak Sprak* zu sprechen. Das Gespräch wird von der Moderatorin wie folgt eingeleitet:

Gaby Hauptmann: Sie sind eigentlich Türke, aber Deutscher. Seit wann eigentlich?

Feridun Zaimoğlu: Ich bin türkischstämmig und seit anderthalb Jahren ungefähr, ja, da müsste ich Herrn Braun, meinen Sachbearbeiter im Ordnungsamt, mal fragen.

GH: Anderthalb Jahre jedenfalls. Gut.

FZ: Anderthalb Jahre habe ich die deutsche Staatsbürgerschaft.

Von Anfang an muss Zaimoğlu darauf aufmerksam machen, dass er sich selbst nicht als ‚Türke‘ sieht, sondern türkeistämmig ist. Weiterhin muss er stets aufs Neue erklären, dass es nicht um zwei verschiedene Gruppen geht, ‚die Türken‘ und ‚die Deutschen‘, sondern dass es mittlerweile eine neue Generation gibt, die der ‚Kanakster‘. Die Moderatorin Hauptmann zeigt kein Verständnis für diese

Selbstdefinition, womit sie ein allgemeines Problem der deutschen Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck bringt. Auch im weiteren Verlauf konfrontiert sie den Autor mit Haltungen, darunter auch Erwartungshaltungen, wie sie für Deutsche typisch sind:

GH: Sie haben sich mit den Büchern *Kanak Sprak* und *Abschaum* ... haben Sie es geschafft, den Türken in Deutschland... den Türken der zweiten und dritten Generation sozusagen in Deutschland eine Stimme zu geben. Fühlen Sie sich jetzt mehr als Chronist oder als Aufwiegler oder als Sprachrohr der Türken?

FZ: Wissen Sie, in den Medien...in den Medien und jetzt auch Sie sagen...sprechen von Türken und ich habe, ich weiß nicht wie oft ... ich bestehe darauf, beziehungsweise ich stelle immer wieder fest, dass ‚Mein Gott‘ 40 Jahre Integrationsgeschichte - mit uns, mit denen...ja mit der zweiten und dritten Generation ist doch irgendetwas passiert, und man kann uns nicht mehr an die Elle des klassischen Türken legen. Wissen Sie, wir bezeichnen uns als...

GH: ... als Kanaken,

FZ: ... als Kanakster, Kanakyoungster und als Kanake.

GH: Aber wenn ich dann das sagen würde, wäre das für Sie anders?

FZ: Dann würde ich Sie schief angucken

GH: So ist das nämlich.

FZ: Ja, natürlich

GH: Weil Sie sagen das untereinander, und dann ist das auch in Ordnung...Sie würden es immer noch als Schimpfwort empfinden, wenn ich jetzt sagen würde, also Sie Kanake haben ein Buch geschrieben?

FZ: Natürlich (...) ich habe nicht die Definitionsmacht und ich habe nicht das Monopol an Erklärungsmustern. Ich kann also jetzt nicht sagen: „Frau Hauptmann, Sie dürfen mich jetzt... Sie sind jetzt ... Sie können mir jetzt den Türken-Klapps auf die Schulter geben und können mich ‚Kanakanke‘ nennen.“ Nein. Es geht eigentlich darum, dass tatsächlich in der zweiten und dritten Generation etwas passiert ist. Wir sind...ich spreche von Mutationen, ich spreche von Erosionen und ich spreche davon, dass wir...und damit behelligt man uns, vor allem die Ausländerbeauftragten ... in Kiel nicht anders übrigens. Man behelligt uns immer noch, dass wir zwischen zwei Kulturen hocken würden oder stehen oder ein Vakuum, und wir sind ja solche Krisenkreaturen. Wir haben diese Identitätskrisen nicht als Kanakster... Als einer, der den Kampf... da draußen der zweiten und dritten Generation beschreibt, kann ich sagen, ich bin ein Chronist und bin in dem Sinne ein Sprachrohr.

Das Interview wird durch eine kurze szenische Darstellung von Fragmenten aus *Kanak Sprak* unterbrochen. Teile aus dem Buch sind zusammengefügt worden und werden von Schauspielern dargestellt. Danach wird die Diskussion fortgesetzt, in der weitere Gäste der Sendung Zaimoğlus Stil wegen der aggressiven Sprache kritisieren. Sie geben mehrfach zu verstehen, dass sie *Kanak Sprak* nicht als Kunst ansehen. Der Text sei nicht mehr als Zaimoğlus eigene Meinung oder Darstellung von Türkei-Deutschen.

GH: Ist das nicht ziemlich wild? Meinen Sie, Sie machen sich damit Freunde in Deutschland?

FZ: Ach, wissen Sie, Freund – Feind...man muss das natürlich in einem ganz bestimmten Kontext sehen. Das, was wir gesehen haben...ist die eine Seite...,

aber in Kanak Sprak zum Beispiel ... geht es darum, ein allgemeines Bild zu entwerfen.

Diese Kanakster - die zweite und dritte Generation, ob Frauen oder Männer – setzen sich damit auseinander und erzählen...dass sie nicht mehr diese ‚Ziegenficker‘ sind, dass sie nicht mehr diese ‚Ziegentreiber‘ sind. Andererseits aber ... sagen sie das in einer Sprache, in einer wildwüchsigen Sprache, in einer explosiven Sprache und in einer von den Verhältnissen in Deutschland ihnen auf die Zunge und auf die Haut gelegten Sprache.

Heide Simonis: Ein Türke, der so redet... abgesehen davon, dass ich nicht glaube, dass eine Türkin so redet – das würde ich gerne mal erleben, eine Türkin, die so spricht. Wir geben uns nun wirklich alle Mühe dieser Welt, um zu werben für ein bisschen Verständnis für die Türken, die bei uns leben in der dritten Generation, die dieses Kopftuch tragen, was nicht sehr kleidsam ist und was auch Aggressionen hervorbringt. Und jetzt zeigen Sie eine Türkin, von der ich behaupte, in ganz Kiel finden sie keine und in Berlin auch nicht, aber ich kenne sie nicht alle.

Das Gespräch geht in diese Richtung weiter. Zaimoğlu wird auch von anderen Teilnehmern der Talkrunde angegriffen. Sie verweigern ihm die Anerkennung als Künstler, und am Ende wird er von der damaligen schleswig-holsteinischen Ministerpräsidentin Heide Simonis als Schnapsnase beleidigt.

Diese Ausschnitte aus der Talkrunde zeigen deutlich: Die deutschen Gäste sehen sich und ihr Selbstverständnis durch *Kanak Sprak* und durch die darin präsentierten Türkei-Deutschen in Frage gestellt. Sie empfinden sich als aufgeschlossen und glauben sich bereit, Ausländer allgemein und Türken sowie deren

Nachfolgegenerationen in ihrem Land als Mitbürger zu akzeptieren. Umso mehr fühlen sie sich durch die Kanakster, durch ihre krasse Sprache und durch ihre Selbstdefinition angegriffen. Ein Text oder ein Buch, der bzw. das Türkei-Deutsche in der Krise oder als Opfer zeigt, wäre von ihnen sicher ganz anders aufgenommen worden – mit Wohlwollen und um Verständnis bemüht. Aber eine eigenständige Identität, gar eine, die sich im Widerstand zur deutschen entwickelt, das provoziert erstens Unverständnis. Besonders klar wird dies in Heide Simonis Aussage, dass sie keinen (in dem Sinne „authentischen“) Türken finden könne, der/die „so“ spricht. Immer wieder beharrt sie darauf, den „echten“ Türken zu kennen. Kien Nghi Ha erklärt,

dass dieses Denk- und Wahrnehmungsmuster im Diskurs über Migranten sehr häufig anzutreffen ist: „MigrantInnen werden in die imaginierte Nationalkultur ihrer Herkunftsländer zwangsvergemeinschaftet und als RepräsentantInnen dieser Kultur angesehen – unabhängig davon, ob die Betroffenen es wollen oder nicht. Kultur und Identität erscheinen als kollektive Wesensmerkmale, die durch ein biologistisches Verständnis als unveränderlich und unüberbrückbar definiert werden. (qtd. in Neubauer 458)

Zweitens provoziert die in Zaimoğlu Text dargestellte Widerstandsidentität der Kanaken ihrerseits Widerstand bei den Deutschen. Das kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass sie nicht bereit sind, sein Werk als Kunst und seine Darstellung von Deutsch-Türken als authentisch anzuerkennen. Sie lassen nur die eigene Fremdwahrnehmung als „authentische“ Wahrnehmung gelten. Die Menschen, die Zaimoğlu präsentiert, sind für sie nicht real.

Dieses Muster ist aus den Kapiteln 2 und 3 bekannt. Es ist die Zuweisung oder die Fremdbestimmung einer Identität, die aus einer als homogen imaginierten Welt resultiert. Sie bringt – wie schon gesagt – Stereotypen und Ausgrenzung hervor. Dieser Prozess wiederum fördert das, was Castells als Widerstandsidentität bezeichnet.⁵¹ Dieser Widerstand manifestiert sich in der Selbstbezeichnung als Kanaken, in einer eigenen aggressiven Sprache und in einem ebensolchen Auftreten. Er richtet sich gegen Fremdzuschreibung von Identität, die auch eine Fremdbestimmung ist, die wiederum Nichtanerkennung von Selbstbestimmung bedeutet.

Für die zweite und insbesondere für die dritte Generation der Türkei-Deutschen sind zwei Lebenswelten und Teile daraus identitätsstiftend. Für sie gehört eine hybride Identität zum eigenen Selbstverständnis. Deshalb bedeutet der Widerstand gegen Fremdzuschreibung und Fremdbestimmung nicht die Annahme einer neuen Identität, sondern er ist Ergebnis der Tatsache, dass sie ihre von ihnen selbst in oft schwierigen Prozessen entwickelte eigene Identität behaupten müssen. Die Filme *Gegen die Wand* und *Die Fremde* zeigen diese schwierigen Prozesse. Zaimoğlu bringt in *Kanak Sprak* den Widerstand betroffener Türkei-Deutschen zum Ausdruck. Das Gespräch mit ihm in der Talkrunde *3 nach 9* schließlich macht das Unverständnis sehr deutlich, das noch immer bei Deutschen anzutreffen ist und das diesen Widerstand hervorbringt.

⁵¹ Siehe Seite 28 dieser Arbeit – Kapitel 1.1.

Schlussbetrachtung

Die Beispielfilme und -texte lassen erkennen, dass Identitäten keine statischen Erscheinungen sind. Suchen und finden sind dynamische Prozesse, die sich immer wieder verändern und anpassen. Die Beispiele zeigen weiter, dass sich das Verhalten und die Probleme der zweiten und der dritten Generation aus der Türkei stammender Migranten nicht homologisieren lassen. Sie zeigen, dass die Angehörigen dieser beiden Generationen unterschiedlich mit Zwängen, Zuweisungen und Ablehnung umgehen, die ihnen sowohl in ihren Familien als auch in der Aufnahmegesellschaft begegnen. Sie entwickeln unterschiedliche Wege, um in oder mit zwei Lebenswelten zurechtzukommen.

Sie sind deshalb jedoch nicht in einer Krise und sehen sich auch nicht als Opfer. Sie nehmen die Herausforderungen an, die ihre doppelte Ablehnung mit sich bringt. Türkei-Deutsche brechen so die Idee der homogenen Kultur und einer daraus abgeleiteten kulturellen Identität auf. In den hier untersuchten Darstellungen lassen sie sich von keiner Seite zuordnen oder fremdbestimmen, sondern bestimmen selbst, wer sie sind und wem sie angehören. Dieses hart erworbene und tentativ entworfene Selbstbild kann illusorisch sein und ist nicht immer notwendigerweise realistisch, denn es drückt vor allem Widerstand aus. Auch damit provozieren sie sowohl in ihren Familien als auch in der Mehrheitsgesellschaft Ablehnung, auf die sie ihrerseits mit einer teils aggressiven Selbstbehauptung reagieren. Und obwohl die selbst ernannten Kanaken, auf die dieser Befund vor allem zutrifft, jede wie auch immer geartete Kategorisierung ablehnen, so haben sie doch viel von der in den theoretischen Ausführungen dieser Arbeit vorgestellten Widerstandsidentität, eine Identität, die sich

gerade nicht aus einer homogenisierenden Betrachtung, sondern aus dem Widerstand gegen diese ableitet.

Die ausgewählten Filme und Texte belegen also, dass die Ausgangsthese zutreffend ist. Die Ablehnung, die Deutsch-Türken erfahren, hat maßgeblich ihre Identität geformt. Diese zeichnet sich durch Eigenständigkeit und Selbstbestimmung aus und wird aus zwei Lebenswelten gespeist – der ihrer Eltern und Großeltern und der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland. Hinzu kommt oft der Widerstand, den sie zur Selbstbehauptung einsetzen, weil sie mit ihrer Identitätskonstruktion vielfach aufgrund einer als homogen imaginierten Kultur auf Ablehnung stoßen.

Zudem haben die hier besprochenen Filme und Texte gezeigt, dass eine solche Konstruktion auch eine Konstruktion von Heimat darstellen kann. Neuere Definitionen von Heimat beinhalten ein solches Verständnis, sie berücksichtigen den Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse und haben im Gegensatz zu früheren Konzeptionen keine ausgrenzende Dimension. Viele Türkei-Deutsche können in diesem Sinne als zweiheimisch betrachtet werden.

Bibliographie

Primärliteratur

Akin, Fatih. *Gegen die Wand*. ARTE, 2004. DVD.

Aladağ, Feo, et al. *Die Fremde*. Widescreen. 2011. DVD.

Zaimoğlu, Feridun. *Kanak Sprak 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*. Berlin: Rotbuch-Verl., 2013. Print.

Sekundärliteratur

„Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern.“

Bundesministerium des Innern. N.p., 08 July 2004. Web. 19 Feb. 2017.

„Optionspflicht neu geregelt. Doppelte Staatsangehörigkeit möglich.“ *Presse- und Informationsamt der Bundesregierung* (Hg.). Web. Dec. 2014

§ 4 Abs. 3 und § 29 StAG Staatsangehörigkeitsgesetz Bundesministerium der Justiz für Verbraucherschutz) (Geburtsortprinzip).

3 nach 9. Gäste Feridun Zaimoğlu, Gaby Hauptmann, Heide Simonis, Nobert Blüm.

1998. Web. <<https://www.youtube.com/watch?v=wrV7adgbcMc>>.

Bade, Klaus J. *Enzyklopädie Migration in Europa: Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. 3., durchges. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2010. Print.

Bausinger, Hermann nach Peissker-Meyer, Cosima. *Heimat auf Zeit: Europäische Frauen in der arabischen Welt*. Bielefeld: Transcript, 2002. Print. Kultur und soziale Praxis; Kultur und soziale Praxis.

- Blickle, Peter. *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland*.
Rochester, NY: Camden House, 2002
- Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993. Print. Phronesis;
Phronesis (London, England).
- Spohn, Cornelia, and Vito. Avantario. *zweiheimisch : Bikulturell Leben in
Deutschland; [zwölf Porträts]*. Hamburg: Ed. Körber-Stiftung, 2006. Print.
- Donna Haraway in *Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist
Feminism in the 1980's*. In: *Socialist Review* 80. 1985.
- Elsaesser, Thomas. "Double Occupancy and Small Adjustments: Space, Place, and
Policy in the New European Cinema since the 1990s. *European Cinema:
Face to Face with Hollywood*. Ed. Elsaesser, Thomas. Amsterdam:
Amsterdam University Press, 2005. Web.
- Ezli, Özkan. »Von der Identitätskrise zu einer ethnografischen Poetik. Migration in
der deutsch-türkischen Literatur.« *Literatur und Migration*. Sonderband Text
Kritik ed. München: Richard Boorberg Verlag GmbH & Co KG, 2006.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung. "Bürgerdialog der Regierung: Merkel: „Deutschland
ist ein Einwanderungsland." *FAZ.NET*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01
Juni 2015. Web. 19 Mär. 2016.
- Frisch, Max. *Öffentlichkeit als Partner*, Edition Suhrkamp 209 (1967)
- Gesemann, Frank. *Migration und Integration in Berlin: Wissenschaftliche Analysen
und politische Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für
Sozialwissenschaften, 2001.S.91

- Hake, Sabine, and Barbara Caroline. Mennel. *Turkish German Cinema in the New Millennium: Sites, Sounds, and Screens*. New York: Berghahn Books, 2012.
Print
- Hans-Ulrich Wehler (2008), *Bundesrepublik und DDR. 1949-1990 (Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5)*. München, 41
- Herbert, Ulrich. *Geschichte Der Ausländerpolitik in Deutschland : Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*. München: Beck, 2001. Print.
- Hermann Bausinger, Konrad Köstlin (Hrsg.): *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*. Wachholtz, Neumünster 1980, 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16.–21. Juni 1979)
- Hornstein-Tomić, Caroline, Dr. »Zur Konstruktion von Identität und Heimat(-losigkeit) in Diaspora-Diskursen.« *Social Research - Journal for General Social Issues* 2 (2011): 415-433. *Central and Eastern European Online Library*. 24 Sept. 2009
- Hüppauf, Bernd. "Heimat - Die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung." *Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Transcript Verlag, Bielefeld. 2007.
Print.
- Janz, Oliver u. Sala, Roberto (Hg.): *Dolce Vita? Das Bild der italienischen Migranten in Deutschland*. Paderborn 2011
- Jutta Höhne, Benedikt Linden, Eric Seils, Anne Wiebel *Die Gastarbeiter, Geschichte und aktuelle soziale Lage*, WSI Report 16, September 2014
- Karl-Heinz Meier-Braun, Reinhold Weber (Hrsg.), *Deutschland Einwanderungsland, Begriffe – Fakten – Kontroversen*. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2002

- Klaus J. Bade/Jochen Oltmer: Normalfall Migration. (ZeitBilder, Bd. 15).
Bonn. www.bpb.de. 2004. 22 Nov. 2016.
- Kluge, Friedrich, und Elmar. Seebold. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24., durchgesehene und erw. Aufl. /. Berlin: De Gruyter, 2002. Print.
- Knortz, Heike. *Diplomatische Tauschgeschäfte : "Gastarbeiter" in der Westdeutschen Diplomatie und Beschäftigungspolitik 1953 - 1973*. Köln u.a: Böhlau, 2008. Print.
- König, Peter ; Schultze, Günther ; Wessel, Rita. *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland: Repräsentativuntersuchung '85* . Bonn, 1986.
- Meyers Großes Konversations-Lexikon*. CD-ROM-Ausg. Faks. und Volltext [der] 6. Aufl. 1897, Studienausg. Berlin: Directmedia Publ., 2005. Print. Digitale Bibliothek, [100] Sonderbd
- Neeb, Christian. "Umfrage unter Deutschtürken "Dann ist es vorbei mit der Demokratie"."SPIEGEL ONLINE. Der Spiegel, 07 Mar. 2017. Web. 12 Mar. 2017.
- Neubauer, Jochen. *Türkische Deutsche, Kanakster und Deutschländer: Identität und Fremdwahrnehmung in Film und Literatur: Fatih Akin, Thomas Arslan, Emine Sevgi Özdamar, Zafer Şenocak und Feridun Zaimoğlu*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. Print.

- Niethammer, Lutz. *Kollektive Identität: Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Hamburg: Rotwohlt-Taschenbuch-Verlag, 2000. Print.
- Oltmer, Jochen. *Globale Migration : Geschichte und Gegenwart*. 1., neue Ausg. München: Beck, C H, 2012. Print.
- Özcan, Celal. "Am besten ganz auf Fleisch verzichten!" Süddeutsche.de. Süddeutsche Zeitung, 25 Nov. 2010. Web. 19 Mar. 2016.
- Pagenstecher, Cord. *Rotationsprinzip und Rückkehrorientierung im Einwanderungsprozeß: "Gastarbeit" in der Bundesrepublik Deutschland*. 1993. Print.
- Park, R. E. *Human Migration and the Marginal Man*. American Journal of Sociology, 33 (6): 881-893. 1928
- Päthe, Thorben. *Vom Gastarbeiter zum Kanaken: Zur Frage der Identität in der deutschen Gegenwartsliteratur*. Iudicium, 2013. Print.
- Peissker-Meyer, Cosima. *Heimat auf Zeit: Europäische Frauen in der arabischen Welt*. Bielefeld: Transcript, 2002. Print. Kultur und soziale Praxis; Kultur und soziale Praxis.
- Peters, Anke. "Die Bundesrepublik Deutschland als Beschäftigungsland für ausländische Arbeitnehmer: ökonomische Attraktivität, rechtliche Situation und politische Mitwirkung." *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 5.4 1972.
- Reimann, Anna. "Junge Deutsch-Türken geben sich immer religiöser." *SPIEGEL ONLINE*. Der Spiegel, 16 Juni 2016. Web. 10 Dez. 2016.

Sabine Pokorny, *Was uns prägt. Was uns eint. Integration und Wahlverhalten von Deutschen mit und ohne Migrationshintergrund und in Deutschland lebenden Ausländern*, Konrad Adenauer Stiftung, Berlin 2016

Seiler, Alexander J. *Siamo Italiani: Die Italiener : Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz/ Alexander J. Seiler ; Vorw. Von Max Frisch*. Zürich: EVZ-Verl, 1965. Print.

Sen, Faruk ; Wierth, Alke, "1961 bis 1991 - Ein kritischer Rückblick auf die dreißigjährige Migrationsgeschichte der Türken in der Bundesrepublik Deutschland". *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*. 1992

Staas, Christian. "Zeitläufte: Ist Deutschland ein Einwanderungsland?" *ZEIT ONLINE*. Nachrichten, 30 Sept. 2015. Web. 19 Dez. 2016.

Vojvoda-Bongartz, Katarina. „Heimat ist (k)ein Ort. Heimat ist ein Gefühl: Konstruktion eines transkulturellen Identitätsraumes in der Systemischen Therapie und Beratung (2012).“*Deutsche Gesellschaft für systemische Therapie, Beratung und Familientherapie*. DGSF, 24 Sept. 2012.

Vorkoeper, Ute. „Kunst für die nächste Generation (2. Staffel): Heimat.“ *ZEIT ONLINE*. Die Zeit, 25 Jan. 2006.