GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Väter und Söhne : Männlichkeitskonstrukte in Texten türkischdeutscher Autorinnen und Autoren

Willms, Weertje

2011

https://doi.org/10.25595/89

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Willms, Weertje: *Väter und Söhne : Männlichkeitskonstrukte in Texten türkischdeutscher Autorinnen und Autoren*, in: Freiburger GeschlechterStudien, Jg. 25 (2011) Nr: 1, 95-112. DOI: https://doi.org/10.25595/89.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY ND 4.0 License (Attribution - NoDerivates). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Weertje Willms

Väter und Söhne: Männlichkeitskonstrukte in Texten türkisch-deutscher Autorinnen und Autoren

1 Einleitung

Als sich Mitte der 1980er Jahre die Männlichkeitsforschung in Deutschland entwickelte, geschah dies vor dem Hintergrund, dass dem Mann als eigenständigem Forschungsobjekt in den Gender Studies bis dahin kein Platz eingeräumt worden war. Aufgrund der Jahrtausende alten Vorherrschaft des Mannes in allen Bereichen der Gesellschaft und der Wissenschaft und der seit langem gängigen Gleichsetzung von Mann und Mensch ist der Mann, so das Argument der ForscherInnen, ohnehin stets der Untersuchungsgegenstand gewesen, von dem die Frau als defizitäres Anderes abgegrenzt wurde. Erst mit den Forschungen vor allem von R.W. Connell in den 1970er Jahren[1] drang allmählich die Tatsache ins Bewusstsein, dass mit der genannten Gleichsetzung und der männlichen Vorherrschaft erstens nur ein Teil der Männer im Fokus der Untersuchungen steht – nämlich die das herrschende Männlichkeitskonzept verkörpernden ‚großen Männer' der Geschichte – und dass zweitens nicht der einzelne Mann mit seinen Identitätskonzepten und konkreten Angelegenheiten untersucht wird, sondern die hegemonialen Männlichkeitskonzepte.[2] Dieses Defizit begannen die Männlichkeitsforscher zu beheben. Bis heute ist die Männlichkeitsforschung allerdings nicht selbstverständlicher Teil der Gender Studies, welche nach wie vor häufig ihren Blick auf die Frauen lenken.

Auch in Bezug auf die Erforschung der türkisch-deutschen Literatur als eines der bedeutendsten Zweige der deutschsprachigen, interkulturellen Literatur gilt dieser Forschungsfokus: Es gibt zahlreiche Studien zu weiblichen Identitätskonzepten in der türkisch-deutschen Literatur,[3] kaum aber Untersuchungen zu Männlichkeitskonzepten. Diesem Desiderat möchte der vorliegende Beitrag Rechnung tragen, indem hier Männlichkeitskonstrukte anhand von beispielhaft ausgewählten Texten türkisch-deutscher Autorinnen und Autoren untersucht werden. Wie man sich leicht vorstellen kann, fallen diese Konzepte unterschiedlich aus, je nachdem, welcher Generation die dargestellten Figuren zugeordnet werden können. Ich unterscheide daher für meine Analyse zwei Blickwinkel: den der Väter und denjenigen der Söhne.

Bei den Väter-Figuren handelt es sich um türkische Männer, die in den 1960er Jahren als so genannte Gastarbeiter nach Deutschland kommen und mit der Arbeit in der Fabrik, dem Leben in Deutschland, der Trennung von der Familie und der Heimat, den im Spannungsfeld zweier Kulturen befindlichen Gender-Konzepten und der Auseinandersetzung mit ihren nachreisenden oder bereits in Deutschland geborenen Kindern fertig werden müssen. Diese Generation wird in den Texten türkisch-deutscher Autorinnen und Autoren seit den 1960er Jahren dargestellt. Während in den frühen Werken die Generation der Väter im Mittelpunkt steht, handelt es sich bei den Erzählern in den Texten der jüngeren AutorInnen in der Regel um Vertreter der Kindergeneration, die über sich selbst und ihre Beziehung zu ihren Vätern sprechen und weniger deren Schicksal ins Zentrum ihrer Erzählung stellen. Beispielhaft für die Generation der Väter habe ich zwei literarisch sehr unterschiedliche Texte ausgewählt: Emine Sevgi Özdamars *Karagöz in Alamania. Schwarzauge in Deutschland* (1990) sowie Fethi Savaşçıs *Bei laufenden Maschinen* (1983). Beide Texte sind zu Beginn der 1980er Jahre entstanden[4] und rücken einen türkischen ‚Gastarbeiter' in Deutschland ins Zentrum der Darstellung. Literarisch könnten die Werke aber unterschiedlicher nicht sein: Während Özdamar mit zahlreichen Verfremdungsmitteln arbeitet, ist Savaşçıs Text schlicht und reportageartig.

Auch für den Blickwinkel der Söhne habe ich zwei literarisch unterschiedliche Texte ausgewählt, um verschiedene Facetten vorstellen zu können: Feridun Zaimoglu, *Kanak Sprak* (1995) und Yadé Kara, *Selam Berlin* (2003). In beiden Texten geht es um die Identität von Söhnen türkischer ‚Gastarbeiter', wobei in ihrer Auseinandersetzung mit ihren Vätern und dem Versuch, ein tragbares Identitätskonzept für sich zu entwickeln, Männlichkeitskonstrukte einen zentralen Platz einnehmen. Zaimoglu wählt dafür eine ungewöhnliche Form, wenn er „Protokolle" (Zaimoglu 1995, 15) türkisch-deutscher männlicher Jugendlicher zusammenstellt, die aber eindeutig literarisch überformt sind. Markantes Merkmal der Sprecher ist die „Kanakensprache", welche weit über das Buch hinaus in der deutschen Öffentlichkeit bekannt wurde.

Wie aus diesem Überblick bereits deutlich wird, müssen bei der Erforschung der geschlechtlichen Identität im interkulturellen Kontext die nationale Identitätskonzeption, die Auseinandersetzungen der Generationen untereinander und die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Kulturen (Herkunftskultur und Kultur der neuen Heimat) mit berücksichtigt werden, da alle genannten Bereiche ineinander verflochten sind.

2 Männlichkeitskonzepte in der Vätergeneration: Fethi Savaşçı und Emine Sevgi Özdamar

Savaşçı verwendet in seiner Erzählung eine schlichte Sprache und deutliche Oppositionen, und der Leserin/dem Leser wird klar die Absicht des Textes vermittelt, nämlich die traurige und demütigende Situation der ‚Gastarbeiter' in Deutschland zu veranschaulichen. Im Zentrum der Erzählung steht der türkische ‚Gastarbeiter' Ahmet, welcher aufgrund einer Manipulation an

seiner Maschine das Arbeitssoll in der Fabrik nicht erfüllen kann und dem daher gekündigt wird. In den Ereignissen und Gesprächen bis zur Kündigung wird deutlich, dass der Familienvater Ahmet durch seine prekäre Situation in Deutschland von dem deutschen Vorarbeiter und der türkischen Dolmetscherin, welche sich bei den Deutschen anbiedert, zu einem hilflosen Kind degradiert wird, dem man aber nicht mit Mitleid begegnet, sondern mit Verachtung und Demütigung: Er wird verlacht, weil er körperlich klein ist, er wird von oben herab behandelt, nicht ernst genommen und nicht als gleichwertiger Mensch angesehen, er wird als „Bauernlümmel" (Savaşçı 1983, 19) beschimpft, er ist völlig hilflos, da er kein Deutsch kann und als Landarbeiter von der Fabrikarbeit überfordert ist, er hat keine Interessenvertretung und ist den Machenschaften der Dolmetscherin hilflos ausgeliefert, und er wird in der Fabrik als Arbeiter ausgebeutet. Wie auch in anderen Texten aus dieser Zeit verbindet sich die Anprangerung von Ausbeutung mit einer grundsätzlichen Kapitalismuskritik: Weder in Deutschland noch in der Türkei habe der einfache Arbeiter eine Chance auf ein würdiges Leben; stets behalten die Armen ihren Opferstatus und verharren in Unmündigkeit, Armut und Rechtlosigkeit, indem sie von den korrupten Reichen ausgebeutet werden, wie es heißt. Diese Situation als Opfer und hilfloses Kind wird von Ahmet als demütigend reflektiert. Er entspricht dadurch nicht dem hegemonialen Männlichkeitskonzept, also dem anerkannten, vorherrschenden und anstrebenswerten Männlichkeitskonzept, er erfüllt noch nicht einmal die Anforderungen, die an einen erwachsenen Menschen gestellt werden.

Es gibt drei Dinge, die Ahmet helfen, damit fertig zu werden: 1. das Ziel, zu sparen und in die Heimat und zur Familie zurückzukehren, 2. die Religion und der Glaube, 3. die Hoffnung auf eine bessere Zukunft in der nächsten Generation, welche die Lebensbedingungen in der Türkei verbessern soll. Während der dritte Punkt spezifisch für das von Savaşçı vermittelte Welt- und Wertesystem ist und in anderen Texten türkisch-deutscher Autoren aus dieser Zeit nicht gestaltet wird, sind der erste und zweite Aspekt zentral für fast alle frühen Texte türkisch-deutscher Autoren und sie werden auch in den späteren Texten von den Söhnen als spezifisch für die Vätergeneration genannt. Um mit der Entwurzelung, der Trennung und der fremden Umgebung fertig zu werden, finden Männerfiguren wie Ahmet in der Religion ein Orientierungssystem, welches Halt gibt, die Welt in ‚gute Gläubige' und ‚schlechte Ungläubige' einteilt und darüber hinaus in anderen Texten als Mittel dargestellt wird, um einen Kitt innerhalb der Familie in Deutschland zu schaffen, als deren moralisches Oberhaupt der Vater gilt. Die Religion stellt hier also traditionelle Männlichkeitskonzepte mit einer stabilisierenden Funktion zur Verfügung. Ein solcher Rückgriff auf ein altes, bewährtes Ordnungsmuster verspricht zwar Halt in instabilen Situationen (vgl. Keupp 1997, 30), bewährt sich aber aufgrund seines Konservatismus und seiner den Dialog verhindernden Oppositionshaltung nicht dauerhaft als Mittel der Bewältigung aktueller Probleme.

Das Ziel zu sparen, um sich dann in der Heimat ein neues Leben aufbauen zu können, hängt eng mit dem patriarchalisch geprägten Männlichkeitskonzept dieser Väterfiguren zusammen: Als Familienernährer und -versorger wollen sie

der Familie ein Heim bieten und sie mit einem kleinen Wohlstand versorgen. Dies lässt die dargestellten ‚Gastarbeiter' die Demütigungen mit ihrem ‚höheren Ziel' vor Augen ertragen. Denn dass Ahmet in dem vorliegenden Text – und das Gleiche gilt für viele ähnliche Figuren aus den frühen Erzähltexten türkischdeutscher Autoren auch – nicht dem hegemonialen Männlichkeitskonzept in Deutschland entspricht, ist ihm ebenso bewusst wie die Tatsache, dass er in Deutschland überhaupt aus der Gruppe der erwachsenen Männer ausgeschlossen ist.

Auch in *Karagöz in Alamania* von Emine Sevgi Özdamar steht ein türkischer ‚Gastarbeiter' im Zentrum. Es werden sein Auszug aus dem türkischen Dorf nach Deutschland und die Ereignisse nach der Ausreise nachgezeichnet. Die Erzählung beginnt mit der Anwerbung des jungen türkischen Bauern nach Deutschland durch das Versprechen immensen Reichtums („Es regnet in Deutschland Perlen." Özdamar 1998, 59). Der Bauer ist zwar arm, aber keineswegs unglücklich. Die treibende Kraft für den Entschluss, sich als ‚Gastarbeiter' zu verdingen, ist der Onkel des Bauern, der in seiner Geldgier nicht davor zurückschreckt, seinen Neffen zu opfern. Der nun dargestellte Lebensweg des Bauern wird als ein ‚typisches Gastarbeiterschicksal' präsentiert: Er arbeitet in einer Fabrik, als Bergmann und als Straßenarbeiter. Dabei verliert er seine Gesundheit und seine innere Ruhe; seine zurückgelassene Ehefrau kommt nach Deutschland, fühlt sich fremd und pendelt in der Folge mit der stetig wachsenden Kinderschar zwischen den Welten hin und her, bis die Familie unter diesen Lebensbedingungen auseinanderbricht. In der Darstellung der Figuren wird ganz auf Psychologisierung und individuelle Charakterzeichnung verzichtet. Obwohl der Text durchaus unterschiedliche Schicksale türkischer ‚Gastarbeiter' vorstellt, bleiben die Figuren und ihre Schicksale stets typenhaft. Der Erzähler hält sich zurück und verzichtet auf Kommentare, Wertungen und Erklärungen. So wird das ‚typische Gastarbeiterleben' als das eines körperlichen und seelischen Verfalls dargestellt, welches den Mann und seine Familie zerstört, während sich das Ziel vom Reichtum in der Türkei nicht erfüllt.

Die nationale und kulturelle Identität des Protagonisten als Türke ist dabei für ihn – genau wie für den Protagonisten in Savaşçıs Erzählung – trotz all dieser Ereignisse stets unhinterfragt gegeben. Dies markiert einen zentralen Unterschied zwischen Özdamars Erzählung sowie all den anderen Texten, welche die ‚Gastarbeiter' der ersten Stunde thematisieren auf der einen und den neueren interkulturellen Texten auf der anderen Seite: Während in Letzteren die nationale und kulturelle Identität *das* zentrale Thema überhaupt ist, um das sich die Werke als ganze in erster Linie drehen, berichten Erstere dagegen nur vom körperlichen und seelischen Verfall, nicht aber von einer Infragestellung der nationalen Identität. Die nationale und kulturelle Zugehörigkeit wird für den Bauern in Özdamars Erzählung auch durch sein Leben in Deutschland bzw. zwischen den beiden Ländern und durch das Auseinanderbrechen der Familie nicht erschüttert.

Auch sein Männlichkeitskonzept wird durch die interkulturellen Erfahrungen nicht grundsätzlich in Frage gestellt, allerdings findet eine Veränderung statt, nämlich eine Verstärkung und Verhärtung des bestehenden Konzepts, ähnlich wie bei der sich verstärkenden Religiosität in dem anfangs vorgestellten Text. So definiert sich der Bauer als das patriarchale Oberhaupt seiner Frau und seiner Kinder, obwohl er *de facto* auf das sich hauptsächlich in der Türkei abspielende Leben seiner Familie keinen Einfluss hat. Als die Frau nach Deutschland kommt, verkörpert sie gleichsam das Klischee der unterdrückten islamischen Ehefrau: Der Bauer lässt seine ständig schwangere Frau unselbständig, nicht sprachmächtig, rechtlos und sozial isoliert in der Wohnung und vergeht sich mit körperlicher Gewalt an ihr. Zwar hat die Frau auch zu Beginn der Erzählung ihren Mann bedient und wurde ohne vernünftige Erklärungen in der Türkei zurückgelassen, doch war sie dort in der Dorfgemeinschaft aufgehoben (vgl. Özdamar 1998, 52), während sie in Deutschland auf die Fürsorge ihres Ehemannes angewiesen ist. Dieser ist indes nicht in der Lage, ihr eine solche Fürsorge zu bieten. Selbstverständlich setzt er auch für sich und seine Frau unterschiedliche Maßstäbe in Bezug auf die eheliche Treue. Den ganzen Text über wirft er ihr vor, dass sie angeblich „mit seinem Onkel im Dorf vom selben Baum Kirschen gegessen haben soll" (83), worin er ein Anzeichen von Untreue sieht. Unproblematisch dagegen scheint ihm, dass er große Anstrengungen unternimmt, um für sich eine deutsche Freundin zu finden (ebd.). Mit der Selbstdefinition als Patriarch strebt der Bauer nicht an, sich dem Hegemoniekonzept in Deutschland oder der Türkei anzunähern, sondern sie ist die Folge seiner prekären Situation als ‚Gastarbeiter', die traditionelle Konzepte hervorruft oder verschärft.

Beide Schicksale – das des türkischen ‚Gastarbeiters' Ahmed bei Savaşçı und das des Bauern bei Özdamar – werden als ‚typisch' präsentiert. Wichtig ist, dass beide Männerfiguren nicht das hegemoniale Männlichkeitskonzept in Deutschland verkörpern. Welche Figuren dem hegemonialen Konzept entsprechen, wird in den Texten allerdings nicht explizit thematisiert, dies kann man lediglich ergänzen: Es sind die Figuren der reichen Kapitalisten in Deutschland und der Türkei, welche die Bauern und ‚Gastarbeiter' ausbeuten, diejenigen, die die Dinge in der Hand halten, deren Körper und Seele nicht kaputt gehen und deren Familien nicht zerbrechen. In den späteren Werken türkisch-deutscher AutorInnen, die aus der Perspektive der Söhne geschrieben sind, wird eben dieses Ungenügen der Väter an der hegemonialen Männlichkeitsnorm geschildert und kritisiert. Da die frühen Werke aus der Väterperspektive und die späten Werke aus der Perspektive der Söhne miteinander im Dialog stehen, ist eine Rückprojektion von den späten Texten auf die frühen – also gewissermaßen von den Söhnen auf die Väter – gerechtfertigt. Die Söhne werfen ihren Vätern das Ungenügen am hegemonialen Konzept sowie das Hinnehmen dieser Demütigung vielfach vor, nicht zuletzt deshalb, weil sie es als ausschlaggebend für ihre geschlechtlichen, nationalen und kulturellen Identitätsproblematiken ansehen. Dies werde ich im Folgenden darstellen.

3 Männlichkeitskonzepte in der Generation der Söhne: Feridun Zaimoglu und Yadé Kara

Feridun Zaimoglus *Kanak Sprak* versammelt 24 literarisch überformte „Protokolle" deutsch-türkischer männlicher Jugendlicher aus den untersten Gesellschaftsschichten, die sich selbst als „Kanaken" (Zaimoglu 1995, 9)[5] bezeichnen. Während, wie gezeigt, für die Vätergeneration die nationale Identität fraglos gegeben war, ist für die Söhne die Auseinandersetzung hiermit das zentrale Thema. Eng damit verknüpft ist die Frage nach der geschlechtlichen Identität, die von den Söhnen ebenfalls anders beantwortet wird als von den Vätern. Alle Texte drehen sich um die Konstruktion einer nationalen, kulturellen und männlichen Identität, und es wird von den „Kanaken" selbst reflektiert, dass sie dies tun und tun müssen (44). Denn, so sagen sie, Identität ist auch das Produkt von diskursiven Zuschreibungen, welche von außen an das Individuum herangetragen werden. ‚Die Deutschen' weisen den türkisch-deutschen Jugendlichen die Rolle des kriminellen Ausländers zu, gegen die sie sich nicht wehren können (25). Die Eltern erwarten von ihnen, dass sie es in ihrem Leben ‚zu etwas bringen', um die Defizite der Vätergeneration zu kompensieren. In diesem Spannungsfeld der von außen, also durch die deutsche Gesellschaft, und von innen, durch die türkischen Eltern, an sie herangetragenen Rollenerwartungen werden sie nun auf sich selbst zurückgeworfen, weil sie sich in ihrer Identitätskonstruktion nicht auf die beiden hierfür üblicherweise zur Verfügung stehenden Säulen stützen können, nämlich die Eltern und die Vorbilder aus dem sozialen Umfeld. Sowohl die nationalen als auch vor allem die männlichen Identitätskonzepte der Eltern und der deutschen Gesellschaft lehnen sie strikt ab.

Die Deutschen – und dies gilt vor allem für die deutschen Männer, mit denen sie sich in erster Linie auseinandersetzen – sind für die türkisch-deutschen Jugendlichen hochgradig psychisch gestörte Menschen mit einem zu großen Über-Ich, das sich in verklemmter Sexualität (67-69), einem Zwangscharakter, Ängstlichkeit und Ähnlichem zeigt:

> (…) und'n leben lang wurmt sie die fremde regie, und die leute würden gern 'n andren text quatschen, aber die besonderheit des fakts läßt da nicht locker. (…), aber so ne obermutti ihm inner psyche hockt, und ihm dreimal am tag die vollgeschissenen windeln wechselt. Ne einzige spange hält die man zusammen, mann wie frau: zwingewille, (…) wo das man die verdirbt und denen ihre schöne seele klaut, so daß sie im schlummer mit'n ollen zähnen mahlen (…), ne latte von oberfiesen störungen kriegen die eingebastelt, da können die noch so'n feinen zwirn tragen (…). (Zaimoglu 1995, 79 f)

Da die deutschen Männer aber nach Ansicht der türkisch-deutschen Jugendlichen eigentlich auch gerne ‚echte Männer' wären, also unkontrolliert ihre Triebe ausleben würden, projizierten sie, so die Meinung der Jugendlichen, ihren Selbsthass nach außen auf die Fremden – also die „Kanaken" – oder mutierten unter Alkoholeinfluss zu schlägernden und grölenden Nazis (vgl. v.a. 84-86). Aufgrund dieser negativen Eigenschaften können die deutschen

Männer nicht als Vorbild bei der Identitätsbildung der türkisch-deutschen Jugendlichen dienen, allenfalls *ex negativo*. Die „Kanaken" fühlen sich von den Deutschen verachtet und ausgegrenzt, was bei ihnen ebenfalls Verachtung, Wut und die Trotzhaltung hervorruft, zu der Gruppe dieser Männer auch gar nicht dazugehören zu wollen (z. B. Zaimoglu 1995, 84). Dies schafft die Notwendigkeit, ein von der Gesellschaft unabhängiges Identitätskonzept zu entwickeln.

Auch die zweite Säule der Identitätsvorbilder, nämlich die Eltern, speziell die Väter, versagen in ihrer positiven Funktion. Die Jugendlichen begegnen ihren Vätern voller Hass, da sie sie als maßgeblich mitverantwortlich für ihre Identitätsmisere ansehen. Der trotzige, wütende Ton in ihren Aussagen verrät aber, dass sie sich auch von ihnen im Stich gelassen fühlen. Den Vätern wird in erster Linie vorgeworfen, dass sie sich in Deutschland nicht weiterentwickelt und an das neue Lebensumfeld angepasst haben, sondern stattdessen ihre türkischen Eigenarten konserviert und sie sogar noch verstärkt haben. Alles an ihnen ist Gegenstand der Kritik: ihre Kleidung, ihre Sitten, ihr Geschmack, ihr schlechtes Deutsch, ihre Gefühle und Gedanken (100-103). Im Zentrum stehen aber ihr Traditionalismus, die strenge Religiosität und das patriarchalische Genderkonzept: „Und einige lassen das weib in einem abstand von sieben schritten folgen, die teigwarenmamma (…), die ihre blößen züchtig bedeckt zum wohlgefallen des mannes" (102-103).

Es werden hier also genau die Dinge kritisiert, die ich für die männlichen Figuren in den frühen Texten als maßgeblich herausarbeiten konnte. Diese Aspekte des väterlichen Lebensmodells schüren deshalb soviel Wut, weil die Eltern ihr Lebensmodell und ihr traditionelles, türkisches Identitäts- und Gender-Konzept auf die Kinder übertragen wollen und dabei nicht merken, dass es für diese in ihrem Lebensumfeld in Deutschland nicht passt: „[D]a draußen tobt ne fehde, die alten sind ohne saft, das is jetzt ne zeit nach den alten" (47). Die Jugendlichen reflektieren, dass Traditionalismus und Religiosität die Orientierungsmodelle der Eltern sind, die dieser Generation in Deutschland Halt geben (112). Für die Söhne sind diese Orientierungsmuster indes nicht mehr tauglich.

Eine weitere zentrale Kritik an den Vätern, die ebenfalls weiter oben bereits angesprochen wurde, bezieht sich auf den ‚Gastarbeitertraum' vom Sparen und Zurückkehren:

> [Mein vater] hat von nichts anderem als diesem verdammten haus geredet, und von der endgültigen rückkehr. (…) Ich empfand nichts als ekel, widerwillen gegen einen mann, der sich die seele aus dem leib schuftet für den billigen traum eines kleinbürgers (…). (Zaimoglu 1995, 111)

Zwei Dinge sind hierbei für die Jugendlichen problematisch: Um ihren Traum zu verwirklichen, lassen die Väter es zu, von den Deutschen in ihrer Männlichkeit gedemütigt und zu Kindern degradiert zu werden. Die ‚Gastarbeiter'-Väter unterwerfen sich ihren Ausbeutern und werden unter diesen Bedingungen akzeptiert – als ‚Arbeitstiere' ohne Ansprüche und eigene Identität (einer der Jugendlichen bezeichnet dieses Konzept als das des „lieb-alilein"; 32). Man kann

also konstatieren, dass die Söhne ihre Väter dafür verachten, dass sie schwach sind und dem hegemonialen Männlichkeitskonzept in keiner Weise genügen bzw. noch nicht einmal darum kämpfen, diesem Männlichkeitskonzept gerecht zu werden. Zum zweiten ist an dem ‚Gastarbeitertraum' problematisch, dass er sich im Laufe der Zeit zur Schimäre entwickelt, was aber von den Vätern nicht erkannt wird. Somit halten sie krampfhaft an einem Lebensmodell fest, welches an der Lebensrealität ihrer Kinder vorbei geht, und verpassen es, in die Zukunft ihrer Kinder (in Deutschland) zu investieren.[6] Die Kinder wissen längst, dass sie nicht in die Heimat Türkei zurückkehren werden – es ist nicht oder nicht mehr ihre Heimat –, sondern dass sie sich in der deutschen Gesellschaft einen Platz und ein taugliches Identitätsmodell schaffen müssen. Die Jugendlichen stecken in dem Dilemma, einerseits zur Gesellschaft und zur *peer group* dazugehören, andererseits die Wurzeln bewahren zu wollen. Die Situation der „Kanaken" sieht nun folgendermaßen aus:

> Um dich herrscht'n donnerwetter, okay, ne menge jungs beißen vor ihrer zeit ins gras, okay, von'n alten kriegst du rat mit viel luft drin, davon wirst du nicht satt, alles klar. Den deutschen traust du nich übern weg, weil sie, die haben durchblick in ne andre richtung, und da willst du ums verrecken nicht hin. (Zaimoglu 1995, 45)

Welche Lösung finden die Jugendlichen? Um einen Weg jenseits der deutschen Gesellschaft und jenseits des elterlichen Raumes zu finden, ohne sich dabei zu verbiegen, schaffen sie sich eine eigene, unabhängige nationale, kulturelle und geschlechtliche Identität. Verkörpert wird diese Identität von der Gruppe türkisch-deutscher Jugendlicher, der so genannten Gang, welche durch bestimmte Regeln und eine eigene Sprache gekennzeichnet ist, die *Kanak Sprak*. Die als Kodex bezeichneten Regeln der „Gang" definieren sie so: Gemeinschaft (nichts tun, was einen selbst oder die Gemeinschaft schwächt), keine Drogen, keine Kriminalität, Respekt und Schutz gegenüber den Dazugehörigen, die sich an die Regeln halten (28). Mit diesem ‚guten Kodex' grenzen sie sich von denjenigen Jugendlichen ab, die einen ‚Gangster-Kodex' leben und in Gangkriege verstrickt sind. Die Einhaltung der Regeln wird strengstens überwacht, der Gewinn aus der Unterwerfung unter dieses strenge System sind Halt, Orientierung, Anerkennung durch die Gruppe, Loyalität, das Gefühl der Macht und eine stabile Identität. Gerade weil sich die Gruppe von der Mehrheitsgesellschaft unterscheidet, zu den ‚Underdogs' gehört und keine positiven Vorbilder hat, müssen die Regeln so strikt eingehalten und muss die Gruppe nach Außen abgegrenzt werden. Nur so wird das selbstentworfene Identitätskonzept nicht gefährdet.[7] Die eigene Ausgegrenztheit und Unsicherheit werden so in der Gruppenidentität und ihrer intoleranten Abgrenzung nach Innen und Außen aufgehoben, was einen Selbstwert verschafft, der jedoch letztlich auf einem umgedrehten Selbsthass basiert und auch deshalb die strengen Regeln für seinen Erhalt braucht.

Zentral für den Kodex und die Gruppenidentität ist das Männlichkeitskonzept der „Kanaken". Ein ‚echter Mann' zu sein, heißt: nicht so zu sein wie die komplexbeladenen deutschen Männer, nicht wie die traditionalistisch-patriarchalischen, kleinbürgerlichen und zu Kindern degradierten Väter, keine Frau zu sein und nicht schwul.[8] Das Konstrukt besteht aus Härte, latenter Gewaltbereitschaft und ungehemmtem Sex. Die Einstellung gegenüber Schwulen und Frauen ist voller Verachtung, da sich beide außerhalb der eigenen Gruppe befinden und die „Kanaken" sich in ihrer Identitätskonstruktion scharf von ihnen abgrenzen; Frauen werden als Objekte betrachtet. Die Jugendlichen wissen genau, dass sie mit ihrem Männlichkeitskonzept nicht dem in der deutschen Gesellschaft gültigen hegemonialen Konstrukt entsprechen.[9] Das streben sie auch nicht an, da sie von den Deutschen ihrer Meinung nach sowieso nicht als gleichwertig anerkannt werden und ihnen auch nicht nacheifern. Sie schaffen sich vielmehr ein eigenes Sub-Modell, welches in ihrer Welt zwischen Deutschland und der Türkei hegemonialen Charakter hat und das sie anstreben: ein ‚echter, harter Mann' zu sein, ein „Kanake", der zur Gang gehört und den ‚guten Kodex' befolgt.[10]

Das Identitätskonzept der türkisch-deutschen Jugendlichen aus der Unterschicht soll nun ergänzt werden durch ein Modell aus der Mittelschicht, welches signifikant anders ausfällt.

Der Ich-Erzähler und Protagonist Hasan in Yadé Karas *Selam Berlin* ist der Sohn eines türkischen Einwanderers. Der Vater besitzt akademische Bildung und führt in Berlin-Kreuzberg ein Reisebüro. Hasan gehört somit einer anderen Gesellschaftsschicht an als die „Kanaken", was sich auch in seinem Identitäts- und Männlichkeitskonzept niederschlägt. Die Auseinandersetzung mit seiner Identität ist auch für ihn zentral, doch ist es keine problematische Suche nach einer nationalen, kulturellen oder geschlechtlichen Zugehörigkeit, sondern die alterstypische Suche eines 19-jährigen Abiturienten nach dem eigenen Lebensweg. Mit der Frage der nationalen und kulturellen Zugehörigkeit zu den Deutschen oder den Türken wird Hasan ständig konfrontiert und erkennt dabei, dass die nationalen und kulturellen Zuschreibungen stets von außen an ihn herangetragen werden, so wie auch die Gesellschaft ihn zu einem Problemfall stilisieren möchte. Menschen auf der Suche nach ihrer nationalen Identität und Zugehörigkeit (wie z.B. seine Freundin Leyla) kann er nicht verstehen (Kara 2003, z.B. 266), die Vorstellung vom Zerriebenwerden zwischen den Welten findet er ebenso unpassend (z.B. 223) wie die Notwendigkeit, sich zwischen der deutschen und der türkischen Identität entscheiden zu müssen. Hasan lebt vielmehr ein flexibles Identitätsmodell, indem er sich der jeweiligen Situation neu anpasst: Mal kehrt er ‚das Türkische' stärker hervor, mal ‚das Deutsche', was manchmal fast etwas opportunistisch wirkt. An einer Stelle, an der er von seiner Kindheit berichtet und von seiner Sehnsucht nach Repräsentationen ‚des Türkischen' in den Medien und der Gesellschaft, wird aber deutlich, dass er so etwas wie einen türkischen Identitätskern hat (zumal seine Eltern sich eindeutig als Türken definieren):

> Wir suchten immer nach etwas Türkischem in Zeitungen, im Fernsehen, in Schulbüchern. Damals im Deutschland der siebziger Jahre. Ich suchte so was wie meinen türkischen Schatten. (Kara 2003, 282)

Doch zeigt sich an der Figur Hasan auch, dass der Mensch durchaus in der Lage ist, auf der Basis eines solchen Kerns Erweiterungen jeglicher Art vorzunehmen.[11] Da die nationale Zuordnung für den türkisch-deutschen Jugendlichen Hasan nicht mehr angemessen ist, bedient er sich einer neuen Kategorie, nämlich einer regionalen. Er sagt von sich selbst: „Ich bin ein Berliner" (5) oder „Ich bin ein Kreuzberger" (18). Auf diese Zuordnung ist er stolz und mit ihr grenzt er sich von den verschiedenen „Provinzlern" (z.B. 202) deutscher oder türkischer Herkunft aus unterschiedlichsten Berufen und Schichten ab. Hasan kommt mit diesem Identitätskonzept gut zurecht, denn es entspricht genau seinem Lebensgefühl: Er will Teil der kosmopolitischen Welt sein, die keine engen nationalen Grenzen mehr kennt. Somit ist es nur logisch, dass er entweder eine ganz kleine, regionale Zuordnung für sich schafft oder die ganz große, transnationale.

Dieses nationale Identitätskonzept hat auch Auswirkungen auf das geschlechtliche Identitätskonstrukt Hasans. Mit dem kosmopolitischen Modell vertritt er nämlich gewissermaßen ein globales Jugend-Konzept, welches westlich bzw. amerikanisch orientiert ist, durch die Medien auf der ganzen Welt verbreitet wird und hegemonialen Status angenommen hat. Zu diesem Konzept gehören folgende Elemente: schnell zu Geld kommen, bei der ‚Party' dabei sein, frei und unabhängig sein, an der faszinierenden Medienwelt teilhaben, die richtige Kleidung tragen und die richtigen Marken kennen. Wichtig ist nun, dass dieses globale Konzept für männliche wie für weibliche Jugendliche gleichermaßen Gültigkeit hat, was sich anhand der unterschiedlichen Figuren des Textes zeigen lässt. Für Hasan ist es nicht wichtig, ein ‚harter Mann' zu sein; er und sein bester Freund Kazim werden mit Handlungen gezeigt, die dem urbanen ‚metrosexuellen' Männlichkeitskonstrukt zuzuordnen sind: Sie schminken sich (63), tragen Ohrring (ebd.), verwenden eine Augenmaske zur Körperpflege (90) und Ähnliches. Für Hasans Vater ist dies noch eindeutig als homosexuell einzuordnen und strikt abzulehnen.

Selam Berlin präsentiert ein Potpourri an schillernden Figuren unterschiedlichster Herkunft, die alle zueinander in diversen Oppositionen stehen, z.B.: Westdeutsche vs. Türken, Ostdeutsche vs. Türken, Ostdeutsche vs. Westdeutsche, Hauptstädter vs. Provinzbewohner, Istanbuler Türken vs. Berliner Türken, Türken vs. andere Ausländer. Da aber viele der Romanfiguren mehreren Gruppen gleichzeitig angehören, heben sich nach und nach die nationalen und kulturellen Zuschreibungen und Stereotype, von denen alle immerzu sprechen, gegenseitig auf. Es wird deutlich, dass es durchaus das Bedürfnis nach Zu- und Einordnung der Menschen gibt. Diese Zuordnungen müssen aber nicht zwingend nationaler oder geschlechtlicher Art sein: Alte Grenzen können sich auflösen, die Elemente können sich vermischen und neu zusammengesetzt werden, und Menschen können zu allen möglichen, nicht national oder geschlechtlich eingegrenzten Gruppen dazugehören (die Gruppe der Medienleute, die Berliner, die Kreuzberger, die Kommunisten usw.).

Wie schon in dem Buch *Kanak Sprak* wird auch in *Selam Berlin* die Vätergeneration dargestellt. Durch die Entdeckung, dass Hasans Vater jahrelang ein Doppelleben mit einer deutschen Freundin in Ostberlin geführt hat, wird eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem Vater ausgelöst. Anders als Hasan definiert sich sein Vater eindeutig als Türke. Er siedelt sich in Kreuzberg an, weil er dort in der türkischen Kommune leben kann und meint, seine ‚türkische Identität' bewahren zu können. Es wird aber deutlich, dass sich die Vorstellungen von Hasans Vater und seinen Freunden auf eine fiktive Türkei beziehen (154), die es so nicht oder nicht mehr gibt, da zum Einen die Erinnerung die zurückgelassene Heimat zum Positiven verändert und zum Anderen sich die Türkei in den Jahrzehnten ihrer Abwesenheit gewandelt hat. Sie hat sich an westlich-amerikanische Lebenssitten angepasst, so dass das Leben und die Menschen in Istanbul denen in Berlin oder anderen Großstädten nicht so unähnlich sind. Gefangen in seinem Heimweh nach einem fiktiven Sehnsuchtsort, verschließt Hasans Vater sich der deutschen Gesellschaft, in der er nicht wirklich Fuß gefasst hat und wo sich seine beruflichen Träume nicht verwirklicht haben. Gequält durch das Wissen, auch in die Türkei nicht problemlos zurückkehren zu können, lehnt er die Deutschen ab, die für ihn ein Volk ohne Kultur, Wurzeln und Werte sind. Bei ihm zeigen sich also der gleiche verstärkte Traditionalismus, Konservatismus und die strengere Religiosität wie bei den ‚Gastarbeitervätern' in *Kanak Sprak*.

Damit seine Söhne (Hasan und sein Bruder Ediz) nicht die ‚Werte der Heimat' verlieren und westlich ‚verkommen', schickt er sie in die Türkei zur Schule. Paradoxerweise sind es aber ja nicht die kosmopolitischen Söhne, welche die Familie – also den höchsten Wert des türkischen Vaters – zerstören, sondern der Vater selbst. Dass er dieses Doppelleben geführt hat – ausgerechnet mit einer Deutschen, also einer „Ungläubigen" – kann als Ausdruck für sein nationales und geschlechtliches Nicht-Zurechtkommen in Deutschland gewertet werden. Denn er findet keinen Platz in der deutschen Gesellschaft – wird also nie der Gruppe der hegemonialen Männer angehören –, und auch im engen Familienkreis gilt er als ein Versager, dem die Mutter Vorwürfe macht, da er seine Lebensziele, mit denen er nach Deutschland gekommen ist, nämlich sein Studium zu beenden und als Akademiker zu arbeiten, nicht verwirklicht hat.

Interessanterweise gibt es einen weiteren Text, der eine fast identische Konstruktion aufweist, nämlich das 2001 erschienene Jugendbuch *Der Mond isst die Sterne auf* von Dilek Zaptcioglu. Auch hier deckt ein Abiturient das Doppelleben seines türkischen Vaters auf. In der parallel zu der Ich-Erzählung des Jungen Ömer erzählten Geschichte des Vaters Seyfullah werden die Gründe für das Doppelleben noch deutlicher als in *Selam Berlin*, weshalb sie hier ergänzend angeführt werden: Seyfullah, der Vater des Ich-Erzählers, wird nach traditioneller Sitte von seinem Vater mit einem türkischen Mädchen verheiratet, als er, bereits als ‚Gastarbeiter' in Deutschland, in seinem Dorf zu Besuch ist. Bei dieser Gelegenheit wagt er es nicht, seinem Vater zu gestehen, dass er bereits verheiratet ist, nämlich mit einer Deutschen. Er hat später ein gutes Verhältnis zu seiner türkischen Ehefrau, die sich dem patriarchalisch geprägten Gender-Konzept der traditionellen türkischen Familie fraglos unterwirft. Doch Seyfullah

wird durch die psychischen Anstrengungen seines Doppellebens zerrieben. Wichtig ist, dass es nicht als persönliche Schwäche zu deuten ist, dass sich Seyfullah seinem Vater nicht widersetzt. Er kann zum Zeitpunkt dieser Ereignisse aus dem traditionellen Gender- und Männlichkeitskonzept nicht ausbrechen und den Generationenkonflikt mit seinem Vater nicht offen austragen. Sein Sohn wird aber – genau wie Hasan in *Selam Berlin* – ein neues Konzept leben, welches er in Auseinandersetzung mit seiner Lebensrealität und seinen Wurzeln entwirft. Es ist nicht traditionalistisch, sondern kosmopolitisch.[12]

4 Resümee

Wie die Analyse gezeigt hat, ist es durchaus wichtig, auch die männlichen Figuren und ihre Konzepte gesondert in den Fokus der wissenschaftlichen Betrachtung zu rücken. Die konkreten Angelegenheiten und Probleme und die Erschütterungen ihrer Identitätskonzepte geben wichtige Aufschlüsse über die Männer selbst; es wurde aber auch deutlich, dass die Untersuchung des Männlichkeitskonstrukts erhellende Einblicke in die in den Texten dargestellten Genderbeziehungen im Allgemeinen gibt, in die Konzepte nationaler Identität sowie in die Generationen-Beziehungen, mit denen die Männlichkeitskonzepte eng verwoben sind.

In Bezug auf die Generationen zeigte sich die Notwendigkeit, zwischen den gesellschaftlichen Schichten zu unterscheiden. Innerhalb der Vätergeneration sind es weitgehend dieselben Elemente, welche die nationale, kulturelle und geschlechtliche Identität bestimmen: Die türkischen Männer, die als ‚Gastarbeiter' nach Deutschland kamen, leiden unter dem Ungenügen am deutschen und türkischen hegemonialen Männlichkeitsmodell gleichermaßen. In beiden vorgestellten Texten werden die männlichen Protagonisten sogar überhaupt aus dem Kreis der Männer ausgeschlossen, indem sie zu identitätslosen ‚Arbeitstieren' degradiert werden; in der Erzählung von Savaşçı geschieht dies besonders explizit, da hier die männliche Figur als unmündiges Kind behandelt wird und damit nicht zu den erwachsenen Männern dazugehört. Auf diesen demütigenden Ausschluss aus der Gruppe der (erwachsenen) Männer reagieren die Figuren, indem sie auf traditionelle Männlichkeitskonzepte zurückgreifen, welche durch die Religion und durch patriarchalische Gender-Konzepte zur Verfügung stehen. Alle männlichen Figuren streben außerdem danach, ihren Traum zu verwirklichen, nämlich die Rückkehr in die Türkei als reicher Mann. Im Laufe der Zeit entwickelt sich dieser Traum zu einer Schimäre; aus unterschiedlichen Gründen halten die Figuren jedoch an ihm fest und flüchten sich immer mehr in realitätsferne konservative Modelle, unter denen die Beziehung zur nächsten Generation leidet. Auch sie selbst standen bereits im Konflikt mit den Männlichkeitsmodellen ihrer Vätergeneration, einem Konflikt, den sie indes nicht offen austragen konnten. So halten sie z.B. aus Angst vor Schande gegenüber den Männern im Heimatdorf an der Lebenslüge des Zurückkehrens fest.

In den späteren Texten aus der Perspektive der Söhne werden genau die Dinge thematisiert und den Vätern vorgeworfen, welche zentral für die

Identitätskonzepte der männlichen Figuren in den frühen Texten sind. Dabei existieren innerhalb der Generation der Söhne jedoch zwei unterschiedliche Reaktionsweisen auf das Vätermodell, je nachdem, welcher Schicht die Protagonisten angehören. Die türkisch-deutschen Jugendlichen aus den untersten Gesellschaftsschichten finden einen dritten Weg jenseits der deutschen Gesellschaft und der Welt ihrer Väter und schaffen sich ein eigenes hegemoniales Identitäts- und Männlichkeitsmodell. Auch dieses funktioniert nach archaischen Regeln und ist in seinen psychologischen Mechanismen dem Modell der Väter nicht so unähnlich. Wichtig aber ist, dass sie sich damit – anders als ihre Väter – den Deutschen nicht unterwerfen, sondern stattdessen ein eigenes nationales, kulturelles und geschlechtliches Identitätskonzept schaffen, während für die Väter Ersteres unproblematisch gegeben war (die Identität als Türke) und sie auf Letzteres – zumindest in Bezug auf Deutschland – gewissermaßen verzichtet haben (die Identität als Mann), wie ihnen die Söhne vorwerfen. Das Modell der „Kanaken" ist von Hass und Verachtung und der Vorstellung von moralischer Überlegenheit gegenüber anderen geprägt und damit nicht in der Lage, in den Dialog mit anderen zu treten.

Anders bei den Söhnen aus den gebildeteren Schichten: Sie stehen zwar auch vor der Notwendigkeit, sich mit Fragen der nationalen, kulturellen und geschlechtlichen Identität auseinanderzusetzen, doch schaffen sie kein Hass-Modell *ex negativo*, sondern sie können globale Konzepte übernehmen, die – und das ist entscheidend – transnational und ‚transgendered' sind. Innerhalb dieser Konzepte finden sie einen lebbaren Weg, der den Dialog zulässt und zukunftsweisend ist.

Anmerkungen

1 Vgl. bes. Carrigan/ Connell/ Lee 1985, Connell 2005 und Connell 2006. Einen neueren Forschungsbericht hat Erhart (2005) vorgelegt.

2 Mit hegemonialer Männlichkeit ist in dem Konzept von Carrigan, Connell und Lee die Form von Männlichkeit gemeint, welche in einem gesellschaftlich, national und historisch gegebenen Kontext die jeweils vorherrschende ist. Sie dominiert dabei über andere Formen der Männlichkeit ebenso wie über Weiblichkeit. Männlichkeit ist also ein historisch wandelbares Konstrukt, welches nie nur in einer Form existiert, sondern verschiedene Ausprägungen besitzt.

3 Z.B. Ackermann 2002, Karakuş 2009, Wierschke, 1996, Yeşilada 1997.

4 Özdamars Erzählung wurde bereits 1982 als Theaterstück konzipiert, stammt also aus der gleichen Zeit wie Savaşçıs Text.

5 Im Folgenden wird der Terminus „Kanake" nicht mehr durch Seitenzahlen nachgewiesen, da er von allen Jugendlichen durchgängig zur Selbstbezeichnung verwendet wird.

6 Cem Gülay (2010) entwickelt in seinem Lebensbericht *Türken-Sam. Eine deutsche Gangsterkarriere* ein Modell der Einwanderergenerationen und formuliert dabei genau diesen Gedanken. Zentral für Gülays Konzept, welches drei Generationen identifiziert, ist die Unterscheidung zwischen der Schicht der ‚Gastarbeiter' und derjenigen der Facharbeiter. Während der Autor die Kinder der Facharbeiter als „Generation Chance" und deren Kinder als „Generation angekommen?" bezeichnet, benennt er die Nachkommen der ‚Gastarbeiter' nach der Verfilmung von Zaimoglus Buch *Abschaum* als „Generation Kanak Attack". Deren Vertreter, so Gülay, seien vielfach gewalttätig und kriminell geworden, weil ihre Väter – ausschließlich konzentriert auf das Sparen und den Traum von der Rückkehr – es versäumt hätten, in die Zukunft ihrer Kinder im neuen Land zu investieren (vgl. Gülay 2010, 37 f).

7 Hier werden die psychologischen Mechanismen der Eigen- und Fremdgruppenbildung wirksam, welche umso rigoroser auf Abgrenzung hin ausgerichtet sind, je labiler die eigene Identität ist oder empfunden wird (vgl. Hofstätter 1997, 819 ff, Keupp 1997, 26 ff, Mitscherlich 1991, 232 ff, Schmidt-Mummendey 1997, 818 f).

8 Hier zeigt sich anscheinend ein Phämomen, das Elisabeth Badinter (1993, 122) für die Initiation des Jungen zum Mann beschreibt: Der Junge müsse sich dabei von der Mutter, dem weiblichen Geschlecht und den eigenen homosexuellen Anteilen abgrenzen, er müsse also beweisen, dass er kein Baby, keine Frau und nicht schwul sei. Die deutschen Männer und die türkischen Väter nehmen hier gewissermaßen den Part ‚Baby' ein, da sie in den Augen der „Kanaken" keine ‚echten Männer' sind, sondern zu unmündigen Wesen innerhalb der Gesellschaft degradierte Kinder. Außerdem findet eine rigorose Abgrenzung gegenüber Frauen und Homosexuellen statt.

9 Zwar gibt es auch in der deutschen Gesellschaft Schwulen- und Frauenfeindlichkeit, doch entspricht es nicht dem hegemonialen Männlichkeitskonzept, sich dezidiert und offen feindlich von Frauen und Homosexuellen abzugrenzen. Es lässt sich aber das interessante Phänomen erkennen, dass die in dem Buch *Kanak Sprak* entwickelte Männlichkeit aus dem Raum der Literatur hinaus in die deutsche Öffentlichkeit gewirkt hat und für viele deutsche Jugendliche aller Gesellschaftsschichten heute als nachahmenswert gilt. Die aggressive, sich über alle Tabus

und Normgrenzen hinwegsetzende Männlichkeit der türkisch-deutschen Jugendlichen scheint für männliche Jugendliche eine Projektionsfläche geheimer Wünsche zu sein, wie sie sonst nur in Fiktionen wie Western, *Superman*-Geschichten u.ä. ausgelebt werden können.

10 Besonders in der linguistischen Forschung wird häufig der kreative und produktive Aspekt der Jugendkultur der „Kanaken" hervorgehoben. Heike Wiese (z.B. 2006) hat hierzu mehrere Forschungsberichte vorgelegt, die aufzeigen, dass die vom Standarddeutschen abweichenden Sprachstrukturen der „Kiez-Sprache", wie sie sie nennt, „nicht als lediglich defizitär anzusehen sind, sondern (…) eine sprachliche Produktivität auf[weisen]" (269), also als produktive Neuschöpfungen und Weiterentwicklungen des Deutschen aufzufassen sind. Was in Bezug auf die Sprache der „Kanaken" und die in *Kanak Sprak* zitierten und literarisch überformten Protokolle sofort einleuchtet, stellt sich anders dar, wenn man, wie hier geschehen, den Fokus auf die semantischen Strukturen und die Identitäts- und besonders Männlichkeitskonzepte verlagert. Hier scheinen doch deutlich die psychologischen Mechanismen der Eigen- und Fremdgruppenbildung zu überwiegen, welche sich in starker Aggression, Hass, rigoroser Abgrenzung zu anderen und deren Abwertung manifestieren (vgl. hierzu Anm. 7).

11 Die Frage, ob Identität etwas Statisches ist oder ein Entwicklungsprozess, gehört zu den meist diskutierten Themenkomplexen in der Identitätsforschung (vgl. Keupp 2008, 63 ff). Der Begriff ‚Identitätskern' verbindet gewissermaßen den statischen mit dem Entwicklungsbegriff, da er zwar vom Prozesscharakter der Identität ausgeht, aber einen stabilen Kern der Identität annimmt, also eine Einheit von Fühlen und Denken, die jenseits der unterschiedlichen sozialen Rollen existiert, welche die Menschen einnehmen können (66 f). Vor allem in der Psychoanalyse ist die Vorstellung vom Identitätskern verbreitet. Sie geht davon aus, dass die „psychosoziale Identität (…) einen stabilen, unveränderlichen Aspekt [umfasst], ein dauerndes inneres Sich-selbst-Gleichsein", welches neben einem „flexiblen, sich ständig verändernden Anteil, erwachsend aus den Interaktionen mit der Mitwelt" (Auchter/ Strauss 2003, 89) existiert. Ob es so etwas wie einen Identitätskern gibt oder nicht, ist umstritten. In der kulturwissenschaftlichen Forschung werden eher Konzepte favorisiert, die Identität als frei fluktuierendes, hybrides und diskursives Konstrukt ansehen. Prominentester Vertreter dieser Richtung ist Stuart Hall (1994), dessen Konzept der kulturellen Identität besagt, dass Identität ein diskursives Konstrukt ist, welches nicht auf Wesenheiten irgendwelcher Art zurückzuführen ist. Der Text von Kara bestätigt die Vorstellung von der kulturellen Identität im Hall'schen Sinne gerade nicht. In dem Roman treten sehr viele Figuren auf, die unterschiedlichen Gruppierungen angehören. So wird ein vielgestaltiges Potpourri an Identitäten vorgeführt, welche zueinander in Opposition und miteinander in Interaktion stehen. Die Hauptfigur Hasan sucht und definiert sich in diesem Spannungsfeld, in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, und nimmt immer wieder neue und andere Rollen ein. Darin scheint sich das Konzept von der Diskursivität der Identität zunächst zu bestätigen. Doch die oben genannte, eher unscheinbare Passage aus seiner Kindheit (Kara 2003, 282) scheint mir ein Indiz dafür zu sein, dass Hasans flexible Identitätsarbeit nur deshalb funktioniert, weil sie einen stabilen Identitätskern als Grundlage hat.

12 In solchen Konzepten zeigt sich das spezifische Potenzial der Literatur, welche durch die ästhetische Gestaltung neue Konstrukte entwerfen kann, die so (noch) nicht durchweg gängig in der Gesellschaft sind. Darauf weist Tholen (2011) nachdrücklich hin, wenn er ausführt, dass Literatur nicht soziologische Theorien oder gesellschaftliche Gegebenheiten abbildet, sondern dass sie diese „ästhetisch-narrativ (re)inszeniert" (284). Dadurch entfaltet die Literatur, so Tholen, „bisweilen aber auch die ihr eigene utopische Kraft, indem sie *andere* Formen und Bilder von Männlichkeit vorstellbar macht." (308; Hervorh. im Original).

Literatur

Ackermann, Irmgard (2002) „Mit einem Visum für das Leben. Formen weiblichen Schreibens am Beispiel dreier türkischer Autorinnen." *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. Hg. Aglaia Blioumi. München: Iudicium, 147-158.

Auchter, Thomas/ Laura Viviana Strauss (2003) *Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse* [1999]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Badinter, Elisabeth (1993) *XY, die Identität des Mannes*. Übersetzt von Inge Leipold. München/ Zürich: Piper.

Carrigan, Tim/ R.W. Connell/ John Lee (1985) „Toward a New Sociology of Masculinity." *Theory and Society* 5/ 1985: 551-604.

Connell, Raewyn (2006) *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten* [1999]. Übersetzt von Christian Stahl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Connell, R.W. (2005) *Masculinities* [1995]. Cambridge: Polity Press.

Erhart, Walter (2001) *Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*. München: Fink.

Erhart, Walter (2005) „Das zweite Geschlecht: ‚Männlichkeit', interdisziplinär. Ein Forschungsbericht." *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur* 30, H. 2: 156-232.

Gülay, Cem (2010) *Türken-Sam. Eine deutsche Gangsterkarriere* [2009]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Hall, Stuart (1994) „Die Frage der kulturellen Identität." *Rassismus und kulturelle Identität*. Hg. ders. Hamburg: Argument-Verlag, 180-222.

Hofstätter, P.R. (1997) „Gruppendynamik". Hg. Wilhelm Arnold/ Hans Jürgen Eysenck/ Richard Meili. *Lexikon der Psychologie. Erster Band*. Augsburg: Bechtermünz, 819-826.

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

Karakuş, Mahmut (2009) „Differenzen in der Frauengestaltung der interkulturellen Literatur: S. Scheinhardt und E.S. Özdamar im Vergleich." *Differenzen? Interkulturelle Probleme und Möglichkeiten in Sprache, Literatur und Kultur*. Hg. Ernest W.B. Hess-Lüttich. Frankfurt/M.: Lang, 409-418.

Keupp, Heiner/ Renate Höfer (1997) Hg. *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Keupp, Heiner (1993) Hg. *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Keupp, Heiner/ Thomas Ahbe/ Wolfgang Gmür/ Renate Höfer/ Beate Mitzscherlich/ Wolfgang Kraus/ Florian Straus (2008) *Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne* [1999]. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Mitscherlich, Alexander und Margarete (1991) *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* [1967]. München: Piper.

Özdamar, Emine Sevgi (1998) „Karagöz in Alamania. Schwarzauge in Deutschland" [1990]. *Mutterzunge*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 49-103.

Savaşçı, Fethi (1983) „Bei laufenden Maschinen." *Bei laufenden Maschinen/ Makinalar Çalışırken. Erzählungen/ Öyküler*. Deutsch/ Türkçe. Übersetzt von Helga Dağyeli-Bohne/ Yıldırım Dağyeli/ Salih Sıtkı Gör/ Aziz Sar, Özgür Savaşçı. Frankfurt/M.: Dağyeli, 16-20.

Schmidt-Mummendey, A. (1997) „Gruppenbildung". Hg. Wilhelm Arnold/ Hans Jürgen Eysenck/ Richard Meili. *Lexikon der Psychologie. Erster Band*. Augsburg: Bechtermünz, 818-819.

Tholen, Toni (2011) „Männerbilder im Wandel? Beobachtungen zur Literatur des beginnenden 21. Jahrhunderts." *„Ich bin ein Mann! Wer ist es mehr?"*

Männlichkeitskonzepte in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. Barbara Hindinger/ Martin M. Langner. München: Iudicium, 282-310.

Wierschke, Annette (1996) *Schreiben als Selbstbehauptung. Kulturkonflikt und Identität in den Werken von Aysel Özakin, Alev Tekinay und Emine Sevgi Özdamar*. Frankfurt/M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Wiese, Heike (2006) „ ‚Ich mach dich Messer'. Grammatische Produktivität in Kiez-Sprache (‚Kanak Sprak')." *Linguistische Berichte* 207/2006: 245-274.

Yeşilada, Karin (1997) „Die geschundene Suleika. Das Eigenbild der Türkin in der deutschsprachigen Literatur türkischer Autorinnen." *Interkulturelle Konfigurationen zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft*. Hg. Mary Howard. München: Iudicium, 95-114.

Zaimoglu, Feridun (1995) *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch.

Zaptcioglu, Dilek (2001) *Der Mond isst die Sterne auf*. Stuttgart: Thienemann.