

# **Das Ich – ein zweites Selbst**

Interkulturelle Selbstkonstruktion und ethnographische  
Repräsentationsweise in Orhan Pamuks Roman ‚Die weiße Festung‘



Zur Erlangung des akademischen Grades eines

## **Doktors der Philosophie**

von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften  
des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT)

genehmigte **DISSERTATION**

von **Katrin Gebhardt-Fuchs**

aus Karlsruhe

Tag der mündliche Prüfung: 13.08.2014

Erster Gutachter: Prof. Dr. Bernd Thum

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Hansgeorg Schmidt-Bergmann

„Als Kind wurde ich lange den Gedanken nicht los,  
irgendwo in Istanbul, in einem Haus wie dem  
unseren, müsse noch ein zweiter Orhan leben, ein  
Ebenbild von mir, ein Zwilling, ein zweites Selbst.“  
(Pamuk, Orhan: Istanbul. Erinnerungen an eine  
Stadt. München 2006, S. 9)

meinem Zwillingsbruder Frank

Titelbild: “Lepanto 2001” by Cy Twombly

Copyright © Cy Twombly Foundation.

Die Seeschlacht von Lepanto im Jahr 1571. Venezianischer Türkenkrieg.

Eine literatur- und kultursoziologische Studie zur  
deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur

## Inhaltsverzeichnis

<b>I.</b>	<b>Einleitung</b>	<b>5</b>
I.1.	Forschungsstand .....	6
I.2.	Zum Aufbau der Studie .....	7
I.3.	Zum Forschungsgegenstand .....	9
I.4.	Zielsetzung.....	11
<b>II.</b>	<b>Theoretische Grundlagen</b>	<b>12</b>
II.1.	Zur Positionierung der interkulturellen Literaturwissenschaft.....	12
II.1.1.	Interkulturelle Germanistik – als ergänzende Kulturwissenschaft.....	14
II.1.2.	Interkulturelle Germanistik – Forschungsbereich Deutsch als Fremdsprache .....	16
II.1.3.	Interkulturelle Germanistik – interkulturelle Literaturwissenschaft.....	17
II.2.	Bestandsaufnahme der interkulturellen Literaturwissenschaft.....	20
II.2.1.	Das Forschungsparadigma: Interkulturalität.....	23
II.3.	Kulturtheoretische Grundlagen.....	25
II.3.1.	Zum Begriff der Kultur.....	25
II.3.2.	Klassische Ansätze von Kulturtheorien.....	29
II.3.3.	Cultural Studies .....	32
II.4.	Methoden der interkulturellen Literaturwissenschaft.....	35
II.4.1.	Der kulturanthropologische Ansatz im internationalen Vergleich.....	35
II.4.2.	Der interpretative kulturanthropologische Ansatz nach Clifford Geertz.....	39
II.4.2.1.	Die Methode der Kontextualisierung.....	41
II.4.2.2.	Die Methode der ‚dichten Beschreibung‘ .....	42
II.4.2.3.	Kultur als Text und Selbstbeschreibungsdimension von Gesellschaft.....	45

II.4.2.4.	Kultur als Text: Die kulturwissenschaftliche Bedeutung von Literatur .....	47
II.4.3.	Das Verfahren der Intertextualität .....	49
II.5.	Kulturwissenschaftliche Konzepte der interkulturellen Literaturwissenschaft .....	50
II.5.1.	Schreiben als kulturelle Praxis.....	50
II.5.2.	Das Konzept der Kulturpoetik .....	51
II.5.3.	Das Konzept der Hybridität .....	53
II.5.4.	Konzept des Dritten Raumes als Ort des Aushandelns .....	57
II.5.5.	Mimikry als Konzept der Ähnlichkeit .....	60
II.5.6.	Das Konzept der Transkulturalität.....	62
II.5.6.1.	Kritische Überlegungen – Transkulturalität versus Interkulturalität .....	65
II.5.6.2.	Das Konzept der Transkulturalität in der interkulturellen Germanistik .....	68
II.5.6.3.	Die Diskussion: Transkulturalität als Perspektive in der interkulturellen Literaturwissenschaft? .....	70
II.5.6.4.	Transkulturalität – interkulturelle Hermeneutik – ein Widerspruch?.....	71
<b>III.</b>	<b>Zum Forschungsgegenstand der Interkulturellen Literaturwissenschaft</b>	<b>75</b>
III.1.	Die deutsch-türkische Literatur der Gegenwart.....	75
III.2.	Zur Rezeptionsgeschichte der deutsch-türkischen Literatur.....	77
III.2.1.	Ethnographische und interkulturelle Repräsentationen der ersten Generation .....	79
III.2.2.	Narrative Selbstkonstruktionen der zweiten und dritten Generationen .....	83
III.3.	Die aktuelle Rezeption der deutsch(sprachigen)-türkischen Gegenwartsliteratur.....	91
III.3.1.	Zur Rezeption des Werks von Orhan Pamuk – ‚Die weiße Festung‘ .....	93
III.4.	Narrative Konstruktion der Ethnographie – eine Option für die Analyse der deutsch(sprachigen)-türkischen Literatur der Gegenwart?.....	95

<b>IV.</b>	<b>Der Istanbuler Schriftsteller Orhan Pamuk</b>	<b>97</b>
IV.1.	Einführung in sein literarisches Werk .....	97
IV.2.	Pamuks Romantheorie – ‚Der naive und sentimentalistische Romancier‘	102
IV.2.1.	Ausgangslage der Romantheorie von Orhan Pamuk .....	102
IV.2.2.	Der Roman – ein ‚zweites Leben‘ .....	103
IV.2.3.	Das Konzept der Intertextualität in der Romantheorie Orhan Pamuks .....	105
IV.2.4.	Die Suche nach dem Zentrum im Roman.....	107
IV.2.5.	Das Prinzip der Ähnlichkeit als konstituierendes Element in Pamuks Romantheorie.....	110
IV.2.6.	Die Perspektive des Anderen – Interkulturalität in Pamuks Romantheorie.....	112
<b>V.</b>	<b>Interkulturelle und ethnographische Studie zum Roman ‚Die weiße Festung‘ von Orhan Pamuk</b>	<b>117</b>
V.1.	Historischer Erzählrahmen .....	117
V.2.	Zum Inhalt .....	119
V.3.	Der fiktive Herausgeber als interkultureller Akteur .....	122
V.4.	Die Figuren als Gestaltungsprinzip der interkulturellen Selbstkonstruktion.....	129
V.4.1.	Der Ich Erzähler – Die Figur des Venezianers .....	129
V.4.2.	Der Ich – Erzähler als kommentiertes Selbst.....	132
V.4.3.	Der Doppelgänger – Die Figur des Hodscha als das ‚zweite Selbst‘ .....	135
V.5.	Die Religionszugehörigkeit als Entdeckung des Ichs im Anderen.....	138
V.6.	Der wechselseitige Austausch von kulturellen Praktiken und Wissen.....	142
V.7.	Der Dritte – Die Reflexionsfigur im Übergang vom Ich zum Anderen ....	149
V.8.	Selbstkonstruktion durch gesellschaftliche Interaktion .....	152

V.9.	Die Verwandlung – der Rollentausch der Figuren .....	160
V.10.	Die Erkenntnis des Ichs im Anderen – das Ich als ein ‚zweites Selbst‘ ....	161
<b>VI.</b>	<b>Schlussbetrachtung</b>	<b>167</b>
<b>VII.</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>171</b>
VII.1.	Verwendete literarische Veröffentlichungen von Orhan Pamuk .....	171
VII.2.	Primärtexte deutsch-türkischer Literatur .....	171
VII.3.	Literaturliste .....	173
VII.4.	Lexika .....	191
VII.5.	Internetquellen .....	191

## I. Einleitung

Die wundersamsten Mechanismen der Roman-  
kunst dienen dazu, der ganzen Menschheit unse-  
re eigene Geschichte als die Geschichte eines  
anderen zu unterbreiten. [...] So versuchen wir  
mittels von Romanen erst die Grenzen anderer zu  
verschieben und dann unsere eigenen. Die Ande-  
ren werden zu ‚uns‘, wir zu den ‚Anderen‘.<sup>1</sup>

Wir leben heute im 21. Jahrhundert in einer Gesellschaft, die geprägt ist von Migrati-  
onsbewegungen und globaler Vernetzung. Das führt zu einer Internationalisierung von  
Beziehungen in Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, die einen wechselseitigen Kultur-  
austausch in allen Lebensbereichen herausfordert. Elisabeth Beck-Gernsheim hat bereits  
2004 ein neues Verständnis der Deutschen gegenüber Menschen aus anderen Kultur-  
kreisen gefordert:

Es ist an der Zeit, daß die Deutschen ihre alten Bilder über Migranten und Minderheiten  
aufgeben, die immer schon vereinfacht waren – und die erst recht der gewandelten Wirk-  
lichkeit heute nicht mehr entsprechen.<sup>2</sup>

Die gesellschaftliche Entwicklung macht einen toleranten Umgang und die Akzeptanz  
anderer unvertrauter kultureller Bereiche notwendig. Die Einsicht und Bereitschaft für  
einen interkulturellen Dialog schließt das Erlernen und Verstehen anderer fremder kul-  
tureller Praktiken und Verhaltensweisen mit ein, so dass eine gegenseitige Verständi-  
gung in einer Gesellschaft gewährleistet ist. Als eine Konsequenz des gesellschaftlichen  
kulturellen Wandels wird eine Neudefinition von kultureller Identität einer Gesellschaft  
erachtet. Die Vorstellung, sich nur über *eine* Kultur zu definieren – wie es noch zu Zei-  
ten der Nationalstaatenbildung war – wird abgelöst von einem flexiblen, sich immer  
wieder neu konstituierenden Identitätsbewusstsein, das bedingt ist durch die kulturelle

---

<sup>1</sup> Börsenverein des Deutschen Buchhandels: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2005: Orhan  
Pamuk. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt a.M. 2005, S. 46 (Dankesrede Orhan Pamuk).

<sup>2</sup> Beck-Gernsheim, Elisabeth: Wir und die Anderen. Frankfurt a.M. 2004, S. 16.



Vielfalt infolge von Migration.<sup>3</sup> Daraus resultiert die Erkenntnis, dass Pluralität von Kulturen die moderne Gesellschaft konstituiert.

Vor diesem Hintergrund und dem damit verbundenen Interesse an fremden Kulturen ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften ein erneuter kulturwissenschaftlicher Diskurs entstanden, der ein neues Verständnis von Kultur und Gesellschaft hervorgebracht und die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Disziplinen der Geistes- und Sozialwissenschaften befördert hat.

Im Rahmen der kulturwissenschaftlichen Erweiterung in der interkulturellen Literaturwissenschaft und im Hinblick auf ihre Erkenntnisse über die Darstellung fremder Kulturen in der Literatur nimmt die anglo-amerikanische interpretative Kulturanthropologie eine Schlüsselposition ein.<sup>4</sup> Der kulturanthropologische Ansatz generiert die Herausbildung des interpretativen Paradigmas der Kulturanalyse als Literaturanalyse und ist für die Erkenntnis des Konstruktionscharakters von Kulturen bedeutend.<sup>5</sup>

## **I.1. Forschungsstand**

Mit der kulturwissenschaftlichen Erweiterung auf der Grundlage der Kulturanthropologie und ihren ethnographischen Darstellungsweisen von Kulturen ist ein neues Verständnis von Literatur hervorgegangen. Literatur wird aus dieser Perspektive selbst als Medium kultureller Darstellung und Selbstausslegung aufgefasst, als „Teil kul-

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Schlögel, Karl: Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang. Frankfurt a.M. 2008. Schlögel beschreibt sehr anschaulich, wie sich die Weltgeschichte als Wanderungsgeschichte versteht und wie sich Migration, Flucht, Vertreibung auf die Konstituierung von modernen Gesellschaften auswirken. So heißt es u.a. auf S. 109: „Der Import von Gastarbeitern hat überall, so auch in ganz Europa, eine große Diaspora entstehen lassen und nachhaltig den Alltag und die Kultur der Aufnahmeländer verändert.“

<sup>4</sup> Bachmann-Medick, Doris: Kulturanthropologie. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart/Weimar 2008, S. 86-107, hier: S. 86: „Kulturanthropologie [...] eine eigenständige Wissenschaft von (fremden) Kulturen, von ihrer Erfahrung, Analyse und Darstellung.“

<sup>5</sup> Die Rezeption der angloamerikanischen Kulturanthropologie im Anschluss an Clifford Geertz gilt daher als eine der bedeutendsten Voraussetzung für die kulturalistische Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften.

tureller Diskurse und Kontexte [...], deren Horizont die Auseinandersetzung mit Fremdheit bildet.“<sup>6</sup> Im Rahmen der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Literaturwissenschaft werden daher literarischen Texten Formen der kulturellen Wahrnehmung und Selbstthematizierung zugeordnet.

Die vorliegende Studie setzt an dem Begriff der Selbstthematizierung an und untersucht interkulturelle Literatur sowohl im Hinblick auf die Entfaltung einer Selbstbeschreibungsdimension von Gesellschaft als auch auf die Konstruktion eines Selbst. Die Selbstkonstruktion in Gestalt einer ethnographischen Repräsentation soll über die Figurenkonstellation eines Ichs und eines Anderen im interkulturellen Identitätsdiskurs ermittelt werden.

Es gibt in der aktuellen Forschungsliteratur zwei Publikationen, die sich im Speziellen mit dem Thema ‚Literatur als Ethnographie‘ und ‚ethnographische Poetik‘ auseinandersetzen<sup>7</sup>, jedoch nicht im Zusammenhang von Literaturanalysen im Rahmen der Selbstbeschreibung und -auslegung der Gesellschaft bzw. der Konzeption einer Gesellschafts- als interkulturelle Literaturanalyse; oder umgekehrt einer interkulturellen Literatur- als Gesellschaftsanalyse, beide Lesarten unterstreichen das Forschungsziel der vorliegenden Studie.

## **I.2. Zum Aufbau der Studie**

In einem theoretischen Grundlagenteil wird der Diskurs der kulturwissenschaftlichen Erweiterung in den Geistes- und Sozialwissenschaften und deren Konsequenz für die konzeptionelle und methodische Weiterentwicklung für die interkulturelle Literatur-

---

<sup>6</sup> Esselborn, Karl: Deutschsprachige Minderheitenliteraturen als Gegenstand einer kulturwissenschaftlich orientierten ‚interkulturellen‘ Literaturwissenschaft. In: Durzak, Manfred und Nilüfer Kuruyazıcı (Hg.): Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge 2004, S. 11-22, hier: S. 16.

<sup>7</sup> Vgl. Neumann, Gerhard/Warning, Rainer (Hg.): Transgressionen. Literatur der Ethnographie. Freiburg 2003. Und: Ezli, Özkan: Von der Identitätskrise zu einer ethnographischen Poetik. Migration in der deutsch-türkischen Literatur. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Text+Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband: Literatur und Migration. München 2006, S. 61-73.

wissenschaft in Abgrenzung zur interkulturellen Germanistik beleuchtet. Im Zusammenhang der Herausbildung des kulturwissenschaftlichen Paradigmas in der Literaturwissenschaft werden die neuesten Ansätze und Konzeptionen vorgestellt und der aktuelle Forschungsstand in der interkulturellen Germanistik bzw. interkulturellen Literaturwissenschaft reflektiert. Bedeutend für die Genese der kulturwissenschaftlichen Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist die Darlegung der ihr zugrundeliegenden Kulturtheorien.

Ein weiteres Kapitel befasst sich mit der interpretativen kulturanthropologischen Theoriekonzeption und ihrer Bedeutung im Hinblick auf die Herausbildung des interpretativen Paradigmas von Kulturanalyse und der Repräsentationstechnik von fremden Kulturen in Form von Konstruktionen. Deutlich soll hier werden, weshalb der kulturanthropologische Ansatz sich als Anschlussstelle einer Kulturtheorie zur Literaturtheorie versteht und als Voraussetzung für das Verstehen von Kulturen neue Erkenntnisse hervorbringt. Es wird vor allem darum gehen aufzuzeigen, welchen Erkenntniswert der interpretative kulturanthropologische Ansatz im Hinblick auf ein neues Verständnis von Literatur und ihre Analyse hat.

In einem weiteren Kapitel wird der Forschungsgegenstand der interkulturellen Literaturwissenschaft – die deutsch(sprachige)-türkische Gegenwartsliteratur – und ihre Rezeptionsgeschichte beleuchtet.

An einigen ausgewählten Textbeispielen aus der deutsch-türkischen Gastarbeiterliteratur bis heute wird die Selbstbeschreibungsdimension aufgezeigt, auf welche Art und Weise die Autorinnen und Autoren ihre kulturelle Identität selbst auslegen, und welchen Stellenwert die deutsch-türkische Literatur erfährt, hinsichtlich einer neuen Definition von deutsch-türkischer Beziehung einerseits und bezüglich der Entwicklung einer Selbstbeschreibungsdimension der deutschen Gesellschaft zur plurikulturellen Gesellschaft andererseits. Hiermit soll ersichtlich werden, warum die deutsch-türkische Gegenwartsliteratur in Form von Ethnographien für kultursoziologische Fragestellungen an Bedeutung gewinnen kann.

Daran schließt sich die Studie zu Orhan Pamuks historischem und interkulturellem Roman ‚Die weiße Festung‘ an, der in deutscher Übersetzung<sup>8</sup> im Rahmen der deutschsprachigen türkischen Literatur zunehmend Interesse erweckt.

### I.3. Zum Forschungsgegenstand

Der türkische Schriftsteller Orhan Pamuk lebt und schreibt in Istanbul, und von Istanbul handeln seine Romane. In der Forschung lassen sich zahlreiche Rezeptionen zu Pamuks Werk auflisten.<sup>9</sup>

Hierbei lässt sich feststellen, dass es zum Roman ‚Die weiße Festung‘ einige Forschungsliteratur gibt, darunter auch einen Aufsatz in der deutschen Literatur-

---

<sup>8</sup> Aufgrund der neuesten Erkenntnis bezüglich der Translationswissenschaft, bedeuten Übersetzungen „nicht mehr nur Dolmetschen oder schriftliche Übertragung fremdsprachlicher Ausgangstexte in Zieltexte“, sondern vielmehr interessiert „eine Praxis des Übergangs zwischen verschiedenen Sprachen und Kulturkontexten, bei denen ‚beide Seiten‘ in Bewegung geraten.“ Diese Bewegung zwischen Ausgangs- und Zieltext wird dann selbst als ein „paradigmatischer Fall interkultureller Beziehungen“ aufgefasst. Renn, Jürgen/Straub, Jürgen/Shimada, Shingo: Vorwort der Herausgeber. In: Dies. (Hg.): Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt a.M. 2002, S. 7-12, hier: S. 7f.

<sup>9</sup> Literaturliste erstellt aus der Datenbank MLA International Bibliographies: *Flaneuring into the Creative Economy: Orhan Pamuk's Istanbul: Memories of a City*. By: Laschinger, Verena; *Explicator*, 2009 Winter; 67 (2), 102-105. *Die funktionale Analyse der deutschen Übersetzung von Orhan Pamuks Beyaz Kale*. By: Ince, Ayalp Talun; *Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters*, 2008 June (1), 253-266. *Re-Thinking Ottoman Empire; East-West Collaboration in Orhan Pamuk's White Castle*. By: Haliloglu, Nagihan, 111-122. In: Bemong, Nele (ed. and introd.); Truwant, Mirijam (ed. and Introduc.); Vermeulen Pieter (ed. and introduc.) *Re-Thinking Europe: Literatur and (Trans)National Identity*. Amsterdam, Netherlands: Rodopi 2008, 268. *Güzeldi Beyaz Kale!* By: Koçak, 149-153. In: Kiliç, Engin (ed. and preface) *Orhan Pamuk u Anlamak*. Istanbul, Turkey: Illetisim 1999, 363. *Beyaz Kale Bir Düs mü?* By: Sayin, Sara, 109 In: Kiliç, Engin (ed. and preface) *Orhan Pamuk u Anlamak*. Istanbul, Turkey: Illetisim 1999, 363. *Roman ve Kimlik: Beyaz Kale*. By: Parla, Jale, 85-98. In: Kiliç, Engin (ed. and preface) *Orhan Pamuk u Anlamak*. Istanbul, Turkey: Illetisim 1999, 363. *Turbaner i venedig: Om dialektiske billeder i den moderne tyrkiske roman*. By: Goldbæk, Henning, K&K: Kultur og Klasse. Kritik og Kulturanalyse, 2003; 31 (1[95]): 160-173. *East, West: Orhan Pamuk's The White Castle*. By: Salih, Sabah A.; *Notes on Contemporary Literature*, 2001 Nov; 31 (5): 6-7.

wissenschaft, der 1992 erschienen ist. In diesem Aufsatz wird die interkulturelle Konstellation der „öst-westlichen“ Doppelgängerfigur vor dem Hintergrund des Doppelgängermotivs und der intertextuellen Bezüge zur Weltliteratur wie Fjodor Dostojewski, E.T.A Hoffmann, Johann Wolfgang Goethe u.a. behandelt.<sup>10</sup>

Des Weiteren befasst sich die Habilitationsschrift von Priska Furrer mit dem Roman ‚Die weiße Festung‘ in ihrer Gesamtdarstellung der türkischen Geschichte in türkischen Romanen. Sie verfolgt in ihrer Arbeit das Ziel, die Gattung des türkischen Romans im Hinblick auf fiktional und historisch referenzierbare Elemente zu hinterfragen.

Bisher wurde offensichtlich in der Forschung das Thema der Konstruktion des Selbst als Ich und ein Anderer sowie die ethnographische Selbstbeschreibungsdimension von Gesellschaft in den Romanen Pamuks nicht untersucht, so dass diese vorliegende Forschungsarbeit bezüglich der bisher bearbeiteten Themen zu Pamuks Werk ein Novum darstellt.

Der Roman ‚Die weiße Festung‘ steht insofern als Forschungsgegenstand im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit, da die Selbstthematization über die interkulturelle Konfiguration eines Ichs und eines Anderen im Vordergrund stehen. Bedeutend für diese Konstruktion des Selbst ist die Inszenierung des Wechselspiels orientalischer und westlich-europäischer Kulturprägungen in einer Figur, die sich in der Auseinandersetzung mit ihren eigenen kulturellen Prägungen und denen aus einer unvertrauten Kultur konstituiert. Mit der Technik des wechselseitigen Kulturaustauschs der beiden unterschiedlichen kulturellen Persönlichkeiten treibt Pamuk ein Verwirrspiel der Figuren auf der Grundlage des Zwillingmotivs. Im Roman ‚Die weiße Festung‘ beschreibt der Roman-diskurs einen Identitätsdiskurs als eine interkulturelle Selbstkonstruktion vor dem Hintergrund der türkischen Geschichte des 17. Jahrhundert, womit auf ein gemeinsames kulturelles Erbe zwischen Europa und der Türkei verwiesen wird. Darüber hinaus steht die historische Entwicklung der Stadt Istanbul im Zentrum, ihre Geschichte zwischen Tradition und Moderne.

---

<sup>10</sup> Greber, Erika: Öst-Westliche Spiegelungen. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 66, 1992, LXVI Band. Stuttgart 1992, S. 539-594.

#### **I.4. Zielsetzung**

Die Literaturanalyse wird hinsichtlich der interkulturellen Selbstkonstruktion und der ethnographischen Repräsentationsweise untersucht. Grundlegend theoretisch untermauert wird die Forschungsanalyse mit Ansätzen aus der Soziologie zu Konzepten des Selbst und der Selbstthematisierung. Um den narrativen Identitätsdiskurs in Pamuks Roman zu veranschaulichen wird insbesondere auf die Arbeit zur narrativen Identität von Paul Ricœur zurückgegriffen.

Im Gegensatz zu der in der interkulturellen Germanistik weit erforschten Migrationsliteratur türkischer Autorinnen und Autoren steht nicht das Thema der Migration im Vordergrund der interkulturellen Studie zur Orhan Pamuks Roman ‚Die weiße Festung‘, sondern die Beziehung des Ichs und eines Anderen, die für die literarische Konstruktion des individuellen Selbst als auch für die Selbstkonstruktion der türkischen Gesellschaft ausschlaggebend sind. Diese Form von Interkulturalität unterstreicht die Tatsache, dass sich das Fremde oder Andere als eine Kategorie des Unvertrauten versteht, die über den Prozess des Schreibens ins Vertraute übergeht. Diese Form der Selbstbeschreibung ist eine ‚selbstverständliche Aufgabe‘, die jeden Menschen in einer modernen Gesellschaft betrifft, die Hinterfragung des Selbst in der Rekonstruktion einer Identität, die sich aus unterschiedlichem kulturellem Wissen und unterschiedlichen kulturellen Praktiken formiert.

Unter der Voraussetzung auch interkulturelle literarische Texte als interpretierte Lebensäußerungen und die darin reflektierten kulturellen Handlungen bzw. Inszenierungen als Spielfeld für fiktives Handeln aufzufassen, wird ein Verstehensvorgang initiiert, der als „ästhetische Erfahrung“ über die Grenzen der eigenen kulturellen Lebenserfahrung hinausgeht und einen Prozess des Verstehens des sich als „Sich-Verstehen im Anderen offenbart.“<sup>11</sup> Diesen Verstehensprozess zu veranschaulichen und verständlich zu machen ist ein erklärtes Ziel dieser vorliegenden Studie.

---

<sup>11</sup> Vgl. Jauß, Hans Robert: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt a.M. 1984, S. 683.

## II. Theoretische Grundlagen

### II.1. Zur Positionierung der interkulturellen Literaturwissenschaft

Kein Zweifel: Gleichgültig, wie man ‚Kultur‘ definiert, – die Literaturwissenschaft ist immer schon eine Kulturwissenschaft.<sup>12</sup>

Die jüngsten Publikationen zur Konstituierung der Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft berufen sich auf die theoretischen Grundlagen der Interkulturellen Germanistik, die sich seit den 1980er Jahren als eigenständige Disziplin in ihrer Funktion als angewandte Kulturwissenschaft etabliert hat.<sup>13</sup> Die Entwicklung einer kulturwissenschaftlich und transnational erweiterten Germanistik ist vor allem auf das Forschungsinteresse der seit den 1960er Jahren entstandenen Literatur von Migrant\*innen zurückzuführen, die den Blick auf ein neues Selbstverständnis des Faches Interkulturelle Germanistik herausgefordert hat. Die Entwicklung der deutschsprachigen Literatur von Migrant\*innen in Deutschland seit über fünfzig Jahren und ihre Autor\*innen haben dazu beigetragen, den kulturellen Wandel in Deutschland zur plurikulturellen Gesellschaft zu beobachten, literarisch zu kommentieren und zu dokumentieren. Neben ihrem funktionsgeschichtlichen Charakter haben sie auch wesentlich neue ästhetische literarische Phänomene hervorgebracht, welche die deutsche Literaturtheorie um kulturwissenschaftliche Kategorien wie Alterität, Differenz, Diversität, Hybridität, Kreolisierung erweitert hat. Kategorien, die sich auf das Dazwischen, Vermischungen und Ineinanderübergehen kultureller Phänomene beziehen. Erst heute wird die deutsch-

---

<sup>12</sup> Rieger, Dietmar: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – aus der Perspektive eines Literaturwissenschaftlers. In: Nünning, Ansgar/Sommer, Roy (Hg.): Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven. Tübingen 2004, S. 97-114, hier: S. 105.

<sup>13</sup> Die erste Professur für Literaturwissenschaft/Interkulturelle Germanistik wurde 1986 durch die Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der (damaligen) Universität Karlsruhe, heute KIT | Karlsruher Institut für Technologie, ausgeschrieben. Vgl. Gutjahr, Ortrud: Neuere deutsche Literatur. In: Benthien, Claudia/ Velten, Hans Rudolf (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 345-369, hier: S. 348.

türkische Literatur als fester Bestandteil der deutschen literarischen Kulturszene anerkannt.

Unter dem Einfluss der postcolonial studies und des cultural turns haben sich Konzepte entwickelt, die aus dem wissenschaftlichen Diskurs der Neuorientierung der Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft hervorgegangen sind.<sup>14</sup> Interkulturalität, Transkulturalität und Hybridität sind nicht nur Bezeichnungen für die deutschsprachige internationale Gegenwartsliteratur, sondern auch gesellschaftliche Kategorien, die als poetologische Konzepte umgesetzt werden.<sup>15</sup> Die Erkenntnis von Interkulturalität als dialogisches Prinzip setzt voraus, die Gegenwartsliteratur als Medium interkultureller Kommunikation zu begreifen. Folgende Definition macht die Konzeption der Interkulturellen Germanistik als Fremdwissenschaft mit der Betonung des Konzepts von Interkulturalität und dem Anspruch des Dialogs zwischen den Kulturen deutlich:

Soweit sich die Geschichte der Kulturen überblicken lässt, lernt eine Kultur von der anderen und grenzt sich zugleich von ihr ab. Das Fremde wird so zum Ferment der Kulturentwicklung. Dieses produktive Wechselverhältnis von Fremdem und Eigenem vermag auch die Germanistik zu nutzen, wenn sie sich mehr als bisher auf die kulturelle Vielfalt, ihre Bedingungen, Fragestellungen und Erkenntnismöglichkeiten besinnt. Außerdem kann Interkulturelle Germanistik ethnozentrische Isolierung über-

---

<sup>14</sup> Blumentrath, Hendrik/ Bodenburg, Julia/ Hillman, Roger/ Wagner-Egelhaaf, Martina: Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film. Münster 2007, S. 18f. „Unter dem Begriff ‚postkoloniale Theorie‘ werden seit den 1990er Jahren Ansätze zusammengefasst, die sich mit den Auswirkungen des Kolonialismus befassen.“ Bekannte Vertreter der ‚postkolonialen Theorie‘ sind: Edward W. Said, Gayatri C. Spivak und Homi K. Bhabha. Als Gründungstext der postkolonialen Theorie wird Edward Sais Buch Orientalism (1978; dt. Orientalismus 1981) hervorgehoben. Dort wird „auf die Problematik der Konstruiertheit westlicher Orientbilder aufmerksam gemacht“, wie Andrea Leskovec in ihrer Einführung „Was ist interkulturelle Literaturwissenschaft?“ verdeutlicht. Leskovec, Andrea: Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft. Darmstadt, 2011, S. 11.

<sup>15</sup> Die Bezeichnung internationale Literatur soll die bisherigen Termini von der Gastarbeiterliteratur über Migrationsliteratur bis zur interkulturellen Literatur umfassen und auf die Ausweitung des Forschungsgegenstandes in der Germanistik verweisen, die sich von der nationalen zur internationalen Literatur öffnet. (siehe auch: Schmitz, Helmut (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. [...], Amsterdam/New York 2009).



winden helfen, indem sie das Bewußtsein von der hermeneutischen Funktion dieser Vielfalt fördert. Sie lehrt kulturelle Unterschiede zu respektieren und ihre Erkenntnis zum besseren Verstehen der fremden und eigenen Kultur zu nutzen. Auf dieser Grundlage konstituiert sich die Interkulturelle Germanistik als Teil einer angewandten Kulturwissenschaft.<sup>16</sup>

### **II.1.1. Interkulturelle Germanistik – als ergänzende Kulturwissenschaft**

Die Interkulturelle Germanistik beruft sich seit ihren Anfängen auf die Konzepte von Alterität und Fremdheit oder wie es heute korrekter ausgedrückt wird, auf die Interaktion zwischen Vertrautem und Unvertrautem.<sup>17</sup> Im Vordergrund steht bei Alois Wierlachers Forschungskonzept die *deutsche Kultur* – und er betont die germanistische Provenienz der interkulturellen Germanistik und ihre problematische Position innerhalb der Germanistik aus Sicht der deutschen Philologen – einschließlich ihrer Sprache und Literatur im Wechselaustausch kulturdifferenten Perspektiven zu erforschen und zu lehren.<sup>18</sup> Hingegen betont Bernd Thum die Notwendigkeit des wechselseitigen Austauschs von

---

<sup>16</sup> Formulierung des Merkblattes der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik von 1984. Zitat in: Wierlacher, Alois: Toleranzforschung. Zur Forschungsplanung der interkulturellen Germanistik. Zur Forschungsplanung interkultureller Germanistik. Ein Plädoyer. In: Thum, Bernd/Fink, Gonthier-Louis (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik. Straßburg 1991 (= Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Bd. 4). München 1993, S. 99-116, hier: S. 105.

<sup>17</sup> Vgl. Nassehi, Armin: Der Fremde als Vertrauter. In: Friedrichs, Jürgen u.a. (Hg.): Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 47. Jahrgang 1995, S. 443-463, hier: S. 448. Unter Fremdheit versteht man im Allgemeinen „etwas Unbekanntes, etwas Unerwartbares, etwas, das uns nicht vertraut ist.“ Wenn man Fremdes verstehen will, „muss man nach den Bedingungen fragen, unter denen gesellschaftliche Strukturen und Prozesse als vertraut gelten.“ Ebd., S. 449.

<sup>18</sup> Wierlacher, Alois: Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie. In: Ders. (Hg.): Handbuch Interkulturelle Germanistik. Stuttgart/ Weimar 2003, S. 15. „Der Name der Interkulturellen Germanistik bezeichnet, [...] eine germanistische Kulturwissenschaft mit Eigenschaften einer vergleichenden Kulturanthropologie (intercultural german studies), die von der in ihrem Umfang noch ungeklärten Kultur(en)gebundenheit germanistischer Arbeit in Lehre und Forschung ausgeht.“ Allerdings räumt Wierlacher ein, dass die Germanistik wegen der „transnationalen Einheit eines Faches deutscher Provenienz missverstanden und bekämpft“ wurde. Ebd., S. 5.

Fremdem und Eigenem, um die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer Vielfalt von Kulturen zu verstehen. Literatur versteht sich hierbei als Medium des Verstehensprozesses. Die Interkulturelle Germanistik als ergänzende Kulturwissenschaft „definiert die Sprache, Kultur und Literatur ihres Landes in der Vielfalt seiner *interkulturellen Beziehungen* [und] macht das produktive Verhältnis von ‚Eigenkultur‘ und anderen (‚fremden‘) Kulturen“ sichtbar.<sup>19</sup>

Ein erklärtes Erkenntnisziel der Interkulturellen Germanistik besteht in den Achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts darin, „Distanzen zwischen den Kulturen“ fruchtbar zu machen, und ihre Theoriearbeit dahingehend zu erweitern, „alltägliche Handlungsprozesse, Wertsetzungen und Lebenswelten“ in den Blick zu nehmen, denn ohne diese „Umfangserweiterung“ komme Interkulturelle Germanistik als angewandte Kulturwissenschaft nicht aus. Deshalb soll Interkulturelle Germanistik, folgt man Alois Wierlacher und Ortrud Gutjahr, „[...] die deutsche Kultur einschließlich ihrer Sprache und Literatur im Wechseltausch kulturdifferenter Perspektiven [zu] erforschen und [zu] lehren.“<sup>20</sup> Hier wird explizit auf einen Begriff des „Deutschen“ verwiesen, der im Lauf späterer Diskussionen zunehmend problematisiert wurde. So weisen neuere Positionen in der interkulturellen Literaturwissenschaft darauf hin, dass Kulturdifferenz „in erkenntnistheoretischer Perspektive nicht die Unterscheidung“ von kulturellen Gemeinschaften meint, „sondern gerade das Ergebnis der Erkundung, die sich in der interkulturellen Begegnung vollzieht [...]“.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Thum, Bernd: ‚Interkulturelle Germanistik‘ in der Muttersprachengermanistik. Ihre gegenwärtigen fachlichen Bedingungen und Leistungen. In: Ders./Fink, Gonthier-Louis (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik: Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik. Straßburg 1991 (= Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Bd. 4). München 1993, S. 117-164, hier: S. 144. Thum weist auf die dialogische und interaktionistische Theoriearbeit der interkulturellen Germanistik hin, indem er die Eigenkultur als Funktion der Interaktion mit anderen Kulturen begreift. Vgl. ebd., S. 137.

<sup>20</sup> Wierlacher, Alois, 2003, S. 18 und S. 21f.

<sup>21</sup> Hofmann, Michael: Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn 2006, S. 12.

## II.1.2. Interkulturelle Germanistik – Forschungsbereich Deutsch als Fremdsprache

Mit dem Anliegen, die Leistungen deutscher Kultur und Sprache in andere Länder und Kulturgemeinschaften zu vermitteln, wurde in der Interkulturellen Germanistik der Spezialbereich das Fach Deutsch als Fremdsprache etabliert, das „den wissenschaftlichen Austausch zwischen Inlands- und Auslandsgermanisten“ fördern soll.<sup>22</sup> Mit der Institutionalisierung dieses speziellen Forschungsbereichs wandelte sich zugleich das Selbstverständnis der Germanistik. Bis heute wird die Interkulturelle Germanistik eher mit dem Forschungsbereich *Deutsch als Fremdsprache* in Verbindung gebracht. Erst mit der Interkulturellen Literaturwissenschaft wurde eine Öffnung hin zu Betrachtungsweisen außerhalb des eigenen Kulturverständnisses und Selbstbildes ermöglicht. Vorgeworfen wird dem Konzept der Interkulturellen Germanistik ein homogenisierender Kulturbegriff, der Individuen auf ihre kulturelle Herkunft festlegt und in ihrer Rezeption in fremdkulturellen Kontexten darauf hin instrumentalisiert. Damit wird nach Auffassung von Andrea Leskovec Fremdheit „ihr Potential genommen und Interkulturalität auf eine Methode zur Beschreibung fremdkultureller Phänomene reduziert.“<sup>23</sup>

Auch Michael Hofmann rückt die Konzeption in die Nähe des Kulturalismus, worunter „eine problematische Konstruktion“ zu verstehen ist, „bei der bestimmte Kulturen feste Eigenschaften zugewiesen werden und diese Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen verwendet werden.“<sup>24</sup> Vielmehr mehr solle es darum gehen, dass Kulturen in eine

---

<sup>22</sup> Vgl. Gutjahr, Ortrud, 2002, S. 350.

<sup>23</sup> Leskovec, Andrea: Fremdheit und Literatur: alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft. Berlin/Münster 2009, S. 5. Leskovec sieht die Gefahr darin, dass Individuen durch einen homogenisierenden Kulturbegriff auf ihre kulturelle Herkunft festgelegt werden und sich diese Festlegung auch in der Literatur fortschreibt, so dass „die Rezeption in fremdkulturellen Kontexten auf diesen Aspekt hin instrumentalisiert werden.“ Diese Methode unterstellt sie der Interkulturellen Germanistik als „Usus“. Ebd.

<sup>24</sup> Hofmann, Michael, 2006, S. 11. hierzu weiter: „[i]n einem solchem Modell bestünde interkulturelle Begegnung in dem Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Entitäten mit festen Eigenschaften, bei der es nicht zu einer wirklichen Begegnung, sondern lediglich zu einer Summierung dieser Eigenschaften käme [...]“

konstruktive Beziehung zueinander treten. In Abgrenzung zu einem in Kulturalismus befangenen Konzept versteht sich die Interkulturelle Literaturwissenschaft auf einen Interkulturalitätsbegriff, der „sich im Austausch der Kulturen als Gebiet eines neuen Wissens herausbildet und erst dadurch wechselseitige Differenzidentifikation ermöglicht“<sup>25</sup>, schreibt Ortrud Gutjahr im Jahr 2002.

### **II.1.3. Interkulturelle Germanistik – interkulturelle Literaturwissenschaft**

Deutlich wird hier, dass kulturelle Differenz vorausgesetzt wird, um neue Erkenntnisse über sich selbst und bisher weitgehend als selbstverständlich hingenommene Grundlagen der eigenen Gesellschaft durch die Reflexion von fremden Kulturen zu gewinnen.

Hofmann weist darauf hin, dass mit dem Phänomen des Interkulturellen „ein Zwischenraum bezeichnet [wird], in dem vermeintlich feste Grenzen verschwinden und in einem Prozess des Aushandelns neue Grenzen gezogen werden.“<sup>26</sup>

Mit Blick auf den dialogischen Charakter von Interkulturalität, den Austausch zwischen *fremd-* und *eigenkulturellen* Referenzen, den Perspektivenwechsel von einer Kultur in die andere und die dadurch erhoffte Selbstreflexion der Kulturen, ist von einem

---

<sup>25</sup> Gutjahr, Ortrud, 2002, S. 353.

<sup>26</sup> Hofmann, Michael, 2006, S. 12. Vgl. Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Tübingen 2000, S. 3: „Die gesellschaftliche Differenz ist aus der Minderheitenperspektive ein komplexes fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken historischen Wandels aufkommen.“

Der Ort des Aushandelns wird – im Anschluss an Homi Bhabha – auch als dritten Raum bezeichnet. Vgl. hierzu auch: Babka, Anna u.a.: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion. Unter Mitarbeit von Ursula Knoll. Wien/Berlin 2012, S. 9-28, hier: S. 14: „Das Wesen oder der Ort der Kultur [...] verlangt nach einem „Dritten“, das sich als die Möglichkeitsbedingung der Artikulation kultureller Differenz den geläufigen Polaritäten von Ich/Andere, Dritte Welt/Erste Welt etc. entzieht.“

modifizierten Kulturbegriff auszugehen, der nicht mehr als durch einen feststehenden Kanon definiert werden kann.<sup>27</sup>

Das soll in Anlehnung an Michael Hofmann heißen:

Literatur identifiziert nicht; sie öffnet Reflexionsräume. Indem sie das Andere der Wirklichkeit darstellt, indem sie fiktive Welten imaginiert, die gegenüber der empirischen Realität als fremd erscheinen, bietet sie die Möglichkeiten der Reflexion über einen adäquaten Umgang mit Fremden und mit interkulturellen Konstellationen.<sup>28</sup>

Im Hinblick auf die Kategorisierung von Literatur, der das Potential innewohnt, im interkulturellen Dialog fruchtbar gemacht werden zu können, ist zu ergänzen, dass interkulturelle Literatur immer das Verständnis von Texten als Intertexte und damit „als eingeflochten in vielfältige Netze von Kommunikation“ voraussetzt, denn die „interkulturelle Dimension [...] eines literarischen Textes manifestiert sich häufig [zugleich] als intertextuelle, interdiskursive oder intermediale Dimension. Denn Texte, Diskurse, Medien sind Grundformen intrakultureller wie interkultureller Kommunikation.“<sup>29</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die Interkulturelle Germanistik hat die Konzeptualisierung von Literatur als Dialog zwischen den Kulturen angeregt und das Verstehen fremder und auch eigener Perspektiven vorangetrieben. Ihr genuines Konzept von Alterität, Interkulturalität, interkultureller Hermeneutik und ihr Modell der Literatur als interkulturelles Kommunikationsmodell sind grundlegend in die Definition des Forschungsbereichs der interkulturellen Literaturwissenschaft eingegangen und wurden dort weiter ausformuliert. Publikationen nach der Jahrtausendwende verweisen in ihren

---

<sup>27</sup> Gutjahr, Ortrud, 2002, S. 352: „Mit der interkulturellen Literaturwissenschaft kommt also ein prozesshafter und dialogischer Kulturbegriff zur Anwendung, der an der Selbstthematisierungsfähigkeit von Gesellschaft ansetzt und eine kontextbezogene Veränderung von Bedeutungen und Menschen, die sich situativ und multipel verorten, untersucht.“

<sup>28</sup> Hofmann, Michael, 2006, S. 24.

<sup>29</sup> Mecklenburg, Norbert: Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft. 2., unveränderte Auflage. München 2009, S.18. Der Begriff Intertextualität meint im Anschluss an den postmodernen Ansatz, dass jeder Text ein Intertext sei und daher „als *patchwork* aus anderen Texten zu verstehen“ sei. Ebd. (Hervorh. i. O.).

Titeln auf die Neubestimmung der Interkulturellen Germanistik als Interkulturelle Literaturwissenschaft und ihre kulturwissenschaftliche Erweiterung.<sup>30</sup> Karl Esselborn fasst das neue Interesse der Germanistik folgendermaßen zusammen:

Eine ganze Reihe von Neuveröffentlichungen zum Thema ‚interkulturelle Literatur‘ bzw. ‚interkulturelle Literaturwissenschaft‘ ließ zuletzt ein neues Interesse der deutschen Literaturkritik wie auch der Germanistik an einem Gegenstandsbereich erkennen, der lange Zeit durch das traditionelle germanistische Konzept einer monolingualen und kulturell ‚homogenen ‚Nationalliteratur‘ im Sinne des 19. Jahrhunderts verstellt war.<sup>31</sup>

Die Bezeichnung *interkulturelle Literaturwissenschaft* hat sich offensichtlich im kulturwissenschaftlichen Diskurs der Literaturwissenschaft gegenüber der Interkulturellen Germanistik durchgesetzt. Die Interkulturelle Literaturwissenschaft wird im kulturwissenschaftlichen Diskurs zunehmend als eigenständige Forschungsdisziplin anerkannt.<sup>32</sup>

Hierzu argumentiert Ortrud Gutjahr wie folgt:

Die Begriffe Interkulturelle Germanistik und Interkulturelle Literaturwissenschaft werden synonym verwendet, wobei Interkulturelle Germanistik eher mit der Herkunft

---

<sup>30</sup> Zu verweisen ist auf folgende Publikationen: Leskovec, Andrea: Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft. Darmstadt 2011; Hofmann, Michael: Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn 2006; Schößler, Franziska: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung. Tübingen/Basel 2006. Außerdem zeigen jüngere Sammelbände der Kongresse der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, dass die kulturwissenschaftliche Erweiterung in der Literaturwissenschaft und die deutschsprachige Literatur von Migranten den Schwerpunkt dieser fachwissenschaftlichen Tagungen bildeten. (Berlin (2000); Prag (2002); Istanbul (2003); Wrocław und Paris (2005)).

<sup>31</sup> Esselborn, Karl: Neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur. In Schmitz, Helmut (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration (= Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik, Bd. 69). Amsterdam/New York 2009, S. 43-58, hier: S. 43. Vgl. auch: Esselborn, Karl: Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft. Von der Hermeneutik des Fremden zur transnationalen Germanistik/Interkulturellen Literaturwissenschaft an der LMU München. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 3/2012. Heft 1. Hrsg. von Heimböckel, Dieter u.a. Bielefeld 2012, S. 39-54.

<sup>32</sup> Vgl. Gutjahr, Ortrud, 2002, S. 350f.

aus dem Bereich Deutsch als Fremdsprache verknüpft wird, Interkulturelle Literaturwissenschaft eher mit der kulturwissenschaftlichen Wende in den Geisteswissenschaften konnotiert ist. Das Fach befindet sich also in einem produktiven Prozess der Selbstfindung und Konsolidierung und ist auch damit in die gegenwärtige Diskussion um die Kulturwissenschaften eingebettet.<sup>33</sup>

## II.2. Bestandsaufnahme der interkulturellen Literaturwissenschaft

Interkulturelle Literaturwissenschaft gab und gibt es überall dort, wo Literaturwissenschaftler bei ihrer Arbeit Kulturunterschiede bedenken und über Kulturgrenzen hinausdenken.<sup>34</sup>

In der Diskussion um die kulturwissenschaftliche Erweiterung in der interkulturellen Literaturwissenschaft nimmt das ‚Kultur-als-Text-Modell‘ im Anschluss an die Arbeiten des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz einen prominenten Stellenwert ein. Im Hinblick auf die kulturwissenschaftlichen „Anschlußmöglichkeiten zwischen den Disziplinen“ nimmt nach Auffassung von Bachmann-Medick das ‚Kultur-als-Text-Modell‘ eine Schlüsselposition ein. Denn „‚Kultur als Text‘ hat einerseits den Blick auf das Konstruierte von Kultur gelenkt, auf Kultur als Konstrukt, das nur durch Interpretation zu erschließen ist.“<sup>35</sup>

Andererseits hat ‚Kultur als Text‘ durch seinen ‚semiotischen Zuschnitt‘ und der darin begründeten Voraussetzung, dass Kultur „eine imaginative Welt von Bedeutungen ist, in der Handlungen in Zeichen übersetzt werden“, die „Herausforderung“ geschaffen,

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 351.

<sup>34</sup> Mecklenburg, Norbert, 2009, S. 13.

<sup>35</sup> Bachmann-Medick, Doris: Kultur als Text? Literatur und Kulturwissenschaften jenseits des Textmodells. In: Nünning, Ansgar/Schneider, Roy (Hg.): Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft – Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven. Tübingen 2004, S. 147-159, hier: S. 148.

„eine Lesart von wahrgenommener Realität zu entwickeln und Kultur als in Symbolen zugängliches Handeln zu betrachten.“<sup>36</sup>

Mit Blick auf literarisch-ästhetische Darstellungsweisen wie auf literaturwissenschaftliche Interpretationsweisen und Lesarten erschließt die kulturanthropologische Vorstellung von Kultur als Text „nicht nur kulturelle Selbstdeutungen aus Texten, sondern sie reflektiert auch massive Kulturanhängigkeit der poetischen und wissenschaftlichen Untersuchungskategorien selbst.“<sup>37</sup>

Die Arbeitsweise der *dichten Beschreibung* wird in ihrer Interpretationsarbeit mit der Analyse eines Textes vergleichbar, wenn Geertz davon spricht, „ein Manuskript zu lesen“, das „voll [ist] von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren“<sup>38</sup> – und ein Dialog zwischen fremden und eigenen kulturellen Deutungen wahrnehmbar wird, der zwischen Text und Autor initiiert wird.

Die wissenschaftliche Arbeit der Textanalyse kann – so die Annahme – ähnlich oder sogar der Arbeitsweise eines interkulturellen Literaturwissenschaftlers entsprechen. Beiden gemeinsam sind die Betrachtung und der Blick auf fremde Kulturen, deren Erforschung mit der Intention, das Fremde in eigene vertraute Bedeutungen zu überführen.

Im Kontext der interkulturellen Literaturwissenschaft hat die kulturanthropologische literaturwissenschaftliche Methode eine wichtige Position, da sie Texte nach institutionalisierten Selbst- und Fremdbildern befragt, aber gleichzeitig auch auf deren

---

<sup>36</sup> Bachmann-Medick, Doris, 2004, S. 149. Diese Erkenntnis schließt Bachmann-Medick aus der Überzeugung von Clifford Geertz, der davon ausgeht, „wenn die ethnologische Interpretation darin besteht, eine Lesart dessen zu erstellen, was geschieht [...]. Eine gute Interpretation von was auch immer – einem Gedicht, einer Person, einer Geschichte, einem Ritual, einer Institution, einer Gesellschaft – versetzt uns mitten hinein in das, was interpretiert wird.“ Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt a.M. 1983, S. 26.

<sup>37</sup> Bachmann-Medick, Doris, 2004, S. 151.

<sup>38</sup> Geertz, Clifford, 1983, S.15.



Infragestellung und ihren Konstruktionscharakter aufmerksam macht und daher zu einem recht komplexen Bild kultureller Formationen beitragen kann.<sup>39</sup>

heißt es dazu bei Andrea Leskovec. Es wird allerdings nicht recht deutlich, worin sich eine ethnographische bzw. interpretative kulturanthropologische von der interkulturellen literaturwissenschaftlichen Methode tatsächlich zu unterscheiden vermag.

Dadurch, dass wir es mit Kulturauslegungen bzw. Interpretationen zu tun haben, und Literatur selbst ein kulturelles Konstrukt darstellt, das von Menschen hergestellt und gemacht ist, können wir davon ausgehen, dass die dahinter stehende Bedeutung erkannt und übersetzt werden kann.

Das heißt: Übersetzungen aus einer fremden Sprache in die eigene sind nichts anderes als sprachlich verfasste Alterität in den vertrauten Sinnzusammenhang der eigenen grammatikalischen Ordnung zu transferieren, um die fremde Kultur zu verstehen, ohne dass dabei ihre kulturelle Eigenart entstellt wird. Dies ist eine Kunst, die nur deshalb gelingen kann, da unter dem Vorzeichen der Anthropologie davon auszugehen ist, dass Menschen verstehen, was andere Menschen tun, da sie sich über ein Bedeutungssystem verständigen. Es geht bei der Übersetzung eines fremdsprachigen Textes vor allem darum, die dahinter stehenden Bedeutungen zu rekonstruieren.

Damit ist der Weg frei, dass auch der ins Deutsche übersetzten fremdsprachigen Literatur ein gleichberechtigter Rang innerhalb der Forschungsinteressen der Interkulturellen Germanistik zugewiesen werden kann und der neue Forschungszweig ‚auf Augenhöhe‘ wahrgenommen wird. Davon zeugen auch neueste Publikationen, welche die Verlagerung des thematischen Schwerpunkts von der nationalen zur internationalen Literatur

---

<sup>39</sup> Leskovec, Andrea, 2011, S. 25f. Diese Auffassung hängt vor allem damit zusammen, dass sich das Forschungsfeld der interkulturellen Germanistik auf die „kulturanthropologische Dimensionen von Themen“ (sogenannte Kulturthemen sind z.B. Fremdheit, Essen, Toleranz etc.) konzentriert, die einer interkulturellen Literatur inhärent sind, und sich durch sie als Untersuchungsgegenstand bestimmte Verhaltensweisen und den Lebensalltag von kulturellen Lebensgemeinschaften erschließen lassen. Vgl. ebd.

zum Gegenstand haben.<sup>40</sup> Der Literaturwissenschaftler Karl Esselborn weist außerdem auf diesen Perspektivenwechsel hin, wenn er fordert, dass:

der nationale Kanon des klassischen Erbes konsequent durch die transnationale deutschsprachige Literatur der Gegenwart ersetzt werden [solle]. [...] Statt der deutschen, nationalen Literaturgeschichte ist jedoch für jedes Land eine spezifische Auswahl und Geschichte der deutschsprachigen Literatur erforderlich, die den jeweiligen kulturellen und literarischen Beziehungen und Gemeinsamkeiten Rechnung trägt.<sup>41</sup>

Damit scheint die *germanistische* Generierung des Faches Interkulturelle Germanistik aufgehoben zu sein.

### **II.2.1. Das Forschungsparadigma: Interkulturalität**

Der interkulturellen Germanistik geht es „um eine Neuformulierung der eigenen deutschen Geschichte und Identität, die an erfahrener und erlebter Interkulturalität orientiert ist.“<sup>42</sup>

Für eine interkulturelle Literaturwissenschaft ist es zentral, von einem dynamischen und nicht von einem homogenen und starren Kulturbegriff auszugehen, der sich traditionell aus der Zeit der Nationalstaatenbildung herausgebildet hatte und im Zeitalter der Globalisierung als obsolet zu betrachten ist. Heutige moderne Gesellschaften zeichnen sich

---

<sup>40</sup> Vgl. Schmitz, Helmut (Hg): Von der nationalen zur internationalen Literatur, Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik, Bd. 69. Amsterdam/New York 2009. Die Bezeichnung „deutschsprachig“ ist insofern missverständlich, da man mit „deutschsprachig“ eigentlich nur den Sprachraum erfasst, in dem man deutsch spricht.

<sup>41</sup> Esselborn, Karl, 2012, S. 50. Eine jüngste Publikation mit dem Titel: „Deutsch-türkische Literaturwissenschaft“ weist darüber hinaus auf die Bezeichnung des Forschungsbereichs der aktuellen „germanistischen Literaturwissenschaft“ hin. Vgl. Hofmann, Michael: Deutsch-türkische Literaturwissenschaft (= Studien zur deutsch-türkischen Literatur und Kultur, hrsg. von Michael Hofmann, Bd. 1). Würzburg 2013.

<sup>42</sup> Thum, Bernd, 1993, S. 137.

durch eine plurikulturelle Gesellschaftsordnung aus und ihre Kommunikationsform ist Interkulturalität. Unter Interkulturalität versteht man im Allgemeinen „jede Art von Beziehung, die zwischen zwei oder mehreren Kulturen gegeben oder denkbar ist.“<sup>43</sup>

Gegenstand der interkulturellen Literaturwissenschaft ist die interkulturelle Literatur. Interkulturelle Literaturwissenschaft interessiert sich im Besonderen für die interkulturellen Prozesse, bei denen die Konfrontation von deutschsprachigen Leserinnen und Leser mit ‚fremder‘ Literatur zu beobachten sind.

Interkulturelle Literatur enthält, folgt man Norbert Mecklenburg, „ein kritisches Potential“, da sie mit „kulturelle(n) Sprachspielen“ arbeitet, „Sinnsysteme inszeniert“ und zugleich auch wieder „verfremdet“. Solcherart Literatur macht mit ihren ureigenen, narrativen Mitteln die „gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit durchsichtig.“<sup>44</sup>

Interkulturalität ergibt sich demnach erst in der Konfrontation mit dem Fremden, wobei fremd ebenso anders und unvertraut meint. Das Besondere an interkulturellen Situationen ist das produktive Verhältnis und Ergebnis in der dialogischen Auseinandersetzung mit fremd und eigen, wobei die Literatur die „Möglichkeiten der Reflexion über einen adäquaten Umgang mit Fremden und mit interkulturellen Konstellationen“ [anbietet], „indem sie das Andere der ‚Wirklichkeit‘ darstellt, indem sie fiktive Welten imaginiert, die gegenüber der empirischen Realität als fremd erscheinen.“<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Mintzel, Alf: Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde. Passau 1997, S. 61.

<sup>44</sup> Mecklenburg, Norbert, 2009, S. 12.

<sup>45</sup> Hofmann, Michael, 2006, S. 14. Vgl. hierzu auch: Honnef-Becker, Irmgard: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Dialoge zwischen den Kulturen: interkulturelle Literatur und ihre Didaktik. Baltmannsweiler 2007, S. 1-8, hier: S. 3: „In einer Zeit, in der Dialoge zwischen den Kulturen immer dringlicher gefordert werden, wäre auch die Rolle der Literatur als Medium zur Vermittlung interkultureller Kompetenz klarer herauszustellen. [...] Literarische Texte, in denen Bilder von fremden Welten dargeboten und fremde Perspektiven einzunehmen sind, können eine besondere Rolle bei der Entwicklung interkultureller Kompetenz spielen, bieten sie doch eine Vielfalt an Möglichkeiten, interkulturelles Verstehen zu fördern.“

Wie Michael Hofmann in der Einführung zu einer ‚Interkulturellen Literaturwissenschaft‘ 2006 festgestellt hat, bleibt ein „zusammenhängendes Programm einer interkulturellen Literaturwissenschaft“ unter der Vielzahl ihrer Modelle und Konzepte oft verborgen, oder anders ausgedrückt, ein Desiderat. Die Begriffe „Fremdheit“, „Dialog“ und „Interkulturalität“ zum Beispiel, bezeichnen unterschiedlich konturierte Sachverhalte.<sup>46</sup>

Wie aber verhält es sich mit dem Kulturbegriff selbst?

## **II.3. Kulturtheoretische Grundlagen**

### **II.3.1. Zum Begriff der Kultur**

Kultur ist [...] das Gedächtnis sozialer Systeme, vor allem des Gesellschaftssystems. [...] Die Artikulation und Formulierung von Kultur ersetzt die weltinvarianten Wesensformen auf der Basis vergleichender Beobachtungen – durch Reflexion.<sup>47</sup>

Kultur ist zum Schlüsselbegriff geworden, um moderne bzw. postmoderne gesellschaftliche Phänomene zu erklären. Bezüglich der Entstehung kulturwissenschaftlicher Perspektivierung gibt es unterschiedliche Auffassungen.

Einerseits sieht man den Beginn um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert, als sich die Kultursoziologie zu etablieren begann, und die Konzentration auf „das Sinnhafte“ Voraussetzung wurde, um gesellschaftliche Phänomene der Moderne bzw. den

---

<sup>46</sup> Hofmann, Michael, 2006, S. 7. Er betont vor allem die Notwendigkeit der „Auseinandersetzung mit fremden Kulturen“, um damit „die Begrenztheit unserer Perspektiven [zu] erfahren und kritisch [zu] reflektieren“ und „Fremdheit zu akzeptieren“ – dazu liefert interkulturelle Literatur einen wichtigen Beitrag. Ebd., S. 8.

<sup>47</sup> Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4. Frankfurt a.M. 1999a, S. 47 und S. 49.

Zusammenhang von Sozialem und Kultur zu erklären.<sup>48</sup> Begründet wird dies auch darin, dass die um das 20. Jahrhundert entstandenen Konzepte der Kulturphilosophie und -soziologie sich nachhaltig bis heute auswirken durch wiederholte Rezeption und Wiederaufnahmen von kulturtheoretischen Modellen, die bis heute grundlegend für das moderne Verständnis von Kultur sind.

Andererseits kann man im Anschluss an Andreas Reckwitz feststellen, „dass die Entstehung und Verbreitung des modernen Begriffs der Kultur, die sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verfolgen lässt, mit dem Bewusstsein der Kontingenz menschlicher Lebensformen verknüpft ist. Kultur ist damit ähnlich wie ‚Gesellschaft‘ oder ‚Geschichte‘ einer der Schlüsselbegriffe [...], der signalisiert, dass im modernen Denken und der modernen Praxis etwas bisher naturwüchsig Erscheinendes als problematisch und gestaltbar interpretiert wird.“<sup>49</sup>

Beiden Auffassungen liegt der Erkenntnisvorgang zugrunde, Gesellschaft und Kultur als gleiche Phänomene zu denken.

Denn soziologisch gesehen ist Vergesellschaftung immer schon *kulturelle Vergesellschaftung* gewesen, das heißt, dass ‚alle Konstitutionsbedingungen von Vergesellschaftung [...] an die spezifisch *kulturellen* Sprach- und Symbolisierungs-

---

<sup>48</sup> Grundlegend hierfür ist gewiss Max Webers Begriff der Soziologie und des „Sinnes“ sozialen Handelns, woraus sich seine Definition von Soziologie konstituiert: „Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. „Handeln“ soll dabei ein menschliches Verhalten [...] heißen, wenn und insofern der oder die Handelnden ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden.“ Weber, Max: Soziologische Grundbegriffe. Mit einer Einführung von Johannes Winckelmann, 6., ern. durchges. Aufl., Tübingen 1984, S. 19.

<sup>49</sup> Reckwitz, Andreas: Die Kontingenzzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Ders.: Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie. Bielefeld 2008, S. 15-45, hier: S. 20. Mit dieser Aussage bezieht er sich auf die Schriften von Raymond Williams: Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte: Studien zur historischen Semantik von Kultur. München 1972. u.a. Vgl. auch: Luhmann, Niklas: Kultur als historischer Begriff. In: Ders.: 1999a, S. 31-54. Weiterführend und vertiefend: Reckwitz, Andreas, 2008, S. 19-45, und Moebius, Andreas: Kultur. Bielefeld 2009.

fähigkeiten [gebunden sind], die die Lebensweise des Menschen auf *allen* Ebenen bestimmen.<sup>50</sup>

Seit den 1960er Jahren hat sich ein gesellschaftspolitischer Diskurs entwickelt, der auf die gesellschaftlichen Veränderungen einer plurikulturellen Gesellschaft infolge von Migrationen, Globalisierung, zunehmende Medialisierung und Internationalisierungsprozessen reagieren muss. Das neue Bewusstsein, sich nicht mehr über eine Kultur als Volk oder Nation zu identifizieren,<sup>51</sup> schärft den Blick auch auf eine Neudefinition von kultureller Identität.

Im Gegensatz zur Krise der Moderne Anfang des 20. Jahrhunderts liegt heute die Herausforderung kulturtheoretischer Ansätze zunächst darin von einem pluralen Kulturbegriff auszugehen, der die postmodernen Phänomene und Entwicklungen umfasst, gemeinsam ist der kulturtheoretischen Perspektivierung des 20. und 21. Jahrhunderts, das ‚Sinnhafte‘ für den Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Kultur in den Vordergrund zu stellen. Von daher besteht die Annahme, dass das aus den modernen sozialwissenschaftlichen Kulturtheorien hervorgegangene Verständnis von Kultur „als die Dimension kollektiver Sinnsysteme, die in Form von Wissensordnungen handlungsleitend wirken“ sich auf eine „reichhaltige Tradition“ und Auseinandersetzung des philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts berufen kann.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Moebius, Andreas, 2009, S. 8. zit. nach: Rehberg, Karl-Siegbert: Kultur versus Gesellschaft? Anmerkungen zu einer Streitfrage in der deutschen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27: Kultur und Gesellschaft, Opladen 1986, S. 92-115, hier: S. 107.

<sup>51</sup> Die aufgebrachte Debatte um Hans Haackes Installation vor dem deutschen Reichstag zeigen den politischen Sprengstoff, den dieser Umbruch mit sich brachte: Haackes Widmung „Der Bevölkerung“, die er als Schriftzug auf dem Boden des Innenhofs des deutschen Reichstags anbringen ließ, setzte der aus dem Kaiserreich stammenden Inschrift „Dem deutschen Volk“ an der Fassade des Reichstags dezidiert und programmatisch den kulturellen Wandel in der Bundesrepublik als Einwanderungsland entgegen. Vgl. Zweite, Armin: Strategien gegen die Indifferenz. Vier Beispiele heutiger ästhetischer Produktion. In: Ikonologie der Gegenwart. Hrsg. von Gottfried Boehm und Horst Bredekamp. München 2009, S. 129-175, hier: S. 138, siehe dort: Abb. 6: Hans Haacke. Die Bevölkerung, 2000, Reichstagsgebäude Berlin.

<sup>52</sup> Vgl. Reckwitz, Andreas: Der *cultural turn* in den Sozialwissenschaften. In: Ders.: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000, S. 15-63, hier: S. 90.

So argumentiert Reckwitz damit, dass sich die modernen Kulturtheorien im Besonderen aus „vier theoretischen Revolutionen der Philosophie des 20. Jahrhunderts“ herleiten lassen: Erstens aus der sozialphilosophischen Perspektive der Phänomenologie und der Hermeneutik, „die gemeinsam in verschiedenen Versionen einer ‚interpretativen‘, am Sinnverstehen des Bewußtseins oder der lebensweltlichen Praxis ansetzenden Kulturtheorie, Methodologie und Wissenschaftstheorie münden“.<sup>53</sup>

Zweitens vor dem Hintergrund des Strukturalismus und der Semiotik und des Poststrukturalismus, Denkansätze, für welche „die sinnhafte Produktion der Welt in symbolischen Differenzsystemen zentral ist“.<sup>54</sup>

Drittens in der Reformulierung von Ludwig Wittgensteins Spätphilosophie, woraus sich „die analytische Handlungs- und Sprachphilosophie“ begründen lässt und schließlich viertens die aus dem amerikanischen Pragmatismus hervorgegangene Konzeption „der symbol- und zeichengeleiteten Handlungspraxis.“<sup>55</sup>

Aus den unterschiedlichen kulturtheoretischen Ansätzen ist eine Sozialtheorie entstanden, welche die Sozialwelt als „selbst konstituiert durch kollektive Sinnsysteme“ be- greift, welche die Wissenschaft „als eine sozial hergestellte, symbolische Ordnung“

---

<sup>53</sup> Reckwitz, Andreas, 2000, S. 21.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Vgl. Ebd., S. 21. Bezüglich der Rezeption von Phänomenologie und Hermeneutik sind im deutschsprachigen Raum in der Soziologie auf den Entwurf einer phänomenologischen Sozialtheorie auf Alfred Schütz und in Folge auf Peter Berger und Thomas Luckmann zu verweisen. In der angelsächsischen auf Interpretation angelegte Kulturtheorien auf Erving Goffman und in der interpretativen Kulturanthropologie bzw. Ethnologie auf Clifford Geertz. In Frankreich im Hinblick auf die sozialphilosophische transformierenden Ansätze von Paul Ricœur, aus Sicht des Strukturalismus und der Semiotik insbesondere auf Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, und in der psychoanalytischen Semiotik auf Jacques Lacan und schließlich innerhalb der Soziologie auf Pierre Bourdieus am Begriff des Habitus orientierten Theorie der Praxis. Nach Ansicht von Reckwitz bewegen sich die modernen sozialwissenschaftlichen Kulturtheorien vor dem Hintergrund jener „Refiguration des Denkens“ (Geertz) bezüglich des Zusammenhangs zwischen Sinn und Soziales, die durch die Phänomenologie und Hermeneutik, Strukturalismus und Semiotik, wittgensteinianischer Philosophie und Pragmatismus ausgelöst worden sind. Ebd.

darstellt, „deren methodisches Problem darin besteht, die Sinnmuster der Sozialwelt zu rekonstruieren.“<sup>56</sup>

### II.3.2. Klassische Ansätze von Kulturtheorien

Der Begriff Kultur ist ein Wertbegriff. Die empirische Wirklichkeit ist für uns ‚Kultur‘, weil und insofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfasst diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns bedeutsam werden, und nur diese.<sup>57</sup>

In Bezug auf Max Webers klassischer Definition von Kultur bedeutet das: „Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus dem Sinn und Bedeutung bedachter Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“, und deshalb sei es „transzendente Voraussetzung“ jeder Kulturwissenschaft, „daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen.“<sup>58</sup>

Georg Simmel, ein Vertreter der transzendentalen Kulturphilosophie, nennt denjenigen kultiviert, „dessen Wissen seinem eigenen Entwicklungsgesetz, seiner seelischen Einheit entspricht, nicht jedoch [denjenigen], der beliebige Kenntnisse anhäuft“<sup>59</sup> schreibt Franziska Schößler in einem Lehrbuch zur ‚Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft‘. In Anlehnung an Georg Simmels Begriff der Tragödie der Kultur solle der kultivierte Mensch sich nicht nach Maßgabe fremder Zwecke orientieren, sondern seine „Triebe und Anlagen zur Entfaltung bringen, und zwar in permanenter Auseinandersetzung mit Kunst, Sitte und Religion als kulturellen Manifestationen des Geistes, die in

---

<sup>56</sup> Reckwitz, Andreas, 2000, S. 22.

<sup>57</sup> Weber, Max: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann. 7. Auflage Tübingen 1988 [1922], S. 146-214, hier S. 175.

<sup>58</sup> Weber, Max, 1988 [1922], S. 180.

<sup>59</sup> Schößler, Franziska, 2006, S. 12. (Georg Simmel 1858-1918).



den individuellen Lebensgang integriert werden können.“<sup>60</sup> Im Hinblick auf die Kulturproduktion im Industriezeitalter kritisiert Simmel allerdings, „dass die Kulturobjekte keinen eindeutigen Produzenten mehr haben“, und bezeichnet den Prozess, den das Subjekt „von den hergestellten Objekten“ trennt, „als Tragödie der Kultur“, [...].<sup>61</sup>

Der Philosoph und Literaturwissenschaftler Ernst Cassirer nimmt den Gedanken aus der ‚Tragödie der Kultur‘ in einem gleichnamigen Aufsatz wieder auf und erweitert den Kulturbegriff dahingehend, dass er ihn dynamisiert und das kulturelle Produkt unter dem Vorzeichen des Wechselverhältnisses „zwischen Ich und Du“ betrachtet. Er vergleicht die Kulturproduktion mit einem „unendlichen Aneignungs- und Transformationsprozess[es]“, wenn er den „Lebensprozeß der Kultur“ dahingehend versteht, „daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist.“<sup>62</sup>

Analog zur Natur, die Unterscheide zwischen Gattung und Individuum produziert, „[...] vermag sich in der Kultur das Ich einem Du durch symbolische Formen, durch kulturelle Ausdrucksvarianten, mitzuteilen, die den Einzelnen mit dem Ganzen verbinden und die Kunstwerke in den Lebensprozess integrieren. Die symbolischen Formen ermöglichen Kommunikation, Tradition [...] sowie Innovation und generieren damit Kultur als dynamische Auseinandersetzung.“<sup>63</sup> Schöblier argumentiert, dass der „Begriff der symbolischen Form“ zentral für die Kulturtheorie von Cassirer ist.

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 12. Schöblier argumentiert in Anlehnung an: Simmel, Georg (1911): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Berlin 1983, S. 195-219, hier: S. 197. Vgl. hierzu auch: Moebius, Andreas, 2009, S. 26-28. Weiterführend: Simmel, Georg: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt a.M. 1987, S. 116-147.

<sup>61</sup> Vgl. Schöblier, Franziska, 2006, S. 12f.

<sup>62</sup> Zitiert nach Cassirer, Ernst: Die Tragödie der Kultur. In: Ders.: (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 3. Auflage, Darmstadt 1961, S. 103-127, hier: S. 110. Vgl. Schöblier, Franziska, 2006, S. 13.

<sup>63</sup> Vgl. Schöblier, Franziska, 2006, S. 14.

Cassirer betont in einer Studie „Der Gegenstand der Kulturwissenschaft“ den Stellenwert des Symbolischen und ihrer Funktion, um sich selbst und die Welt zu verstehen und zu erfassen:

Auch in der Sprache, auch in der Kunst, ja selbst im Mythos und in der Religion herrscht nicht ein einfaches Gegenüber von ‚Ich‘ und ‚Welt‘. Auch hier bildet sich die Anschauung beider in ein und demselben Prozeß aus, der zu einer ständig fortschreitenden ‚Auseinandersetzung‘ der beiden Pole führt. [...]. Die Zweiteilung: Symbol *oder* Gegenstand erweist sich auch hier als unmöglich, da die schärfere Analyse uns lehrt, daß eben die *Funktion* des Symbolischen es ist, die die Vorbedingung für alles Erfassen von ‚Gegenständen‘ oder ‚Sachverhalten‘ ist“<sup>64</sup>,

schreibt Ernst Cassirer. Deutlich wird bei Cassirer die Überzeugung, dass Menschen in einer Welt der Zeichen und sinnhaften Bedeutungen leben – eine Überzeugung, die in aktuellen Kulturtheorien – insbesondere der interpretativen Kulturanthropologie nach Clifford Geertz – erneut zum Tragen kommt. In seiner ‚Einführung in eine Philosophie der Kultur‘ vertritt Cassirer einen kulturanthropologischen Ansatz und verdeutlicht seine Vorstellung, dass die Welt ein Symbolnetz darstellt, in denen sich die Menschen über Zeichen und Bedeutungen verständigen, und diese Bedeutungen weiter durch fortschreitendes Denken transformiert und verändert werden. Somit kann er durchaus als Vertreter der Kulturanthropologie und als Mitbegründer des bedeutungsgenerierten Kulturbegriffs gelten. Im ‚Versuch über den Menschen‘ wird dies deutlich:

Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrungen gewebt ist. Aller Fortschritt im Denken verfeinert und festigt dieses Netz. Der

---

<sup>64</sup> Zitiert nach Cassirer, Ernst: Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unveränderte Aufl. Darmstadt 1994, S. 1-33, hier: S. 31. Vgl. Schöbler, Franziska, 2006, S. 15f. Vgl. auch: Cassirer, Ernst: Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft, hrsg. von Roland Borgards, Stuttgart 2010, S. 130-144, hier: S. 133: „Der Mythos, die Sprache, die Religion, die Dichtung: das sind die Objekte, die der menschlichen Erkenntnis wahrhaft angemessen sind.“

Mensch kann der Wirklichkeit nicht mehr unmittelbar gegenüber treten; er kann sie nicht mehr als direktes Gegenüber betrachten.<sup>65</sup>

Die Kulturtheorie nach Cassirer hat nicht nur auf den symbolischen Kulturbegriff hingeführt, sondern auch die Dynamik eines Kulturkonzepts betont. So sieht es auch Franziska Schöbler: „Ernst Cassirer entwickelt also ein dynamisches Konzept von Kultur sowie einen Symbolbegriff, der alle kulturellen Ausdrucksformen des Menschen als gleichberechtigte umgreift und dem kreativen Aspekt der menschlichen Wahrnehmung [...] Rechnung trägt.“<sup>66</sup>

### **II.3.3. Cultural Studies**

Seit den 1960er Jahren nehmen die in Großbritannien institutionalisierten Cultural Studies für die kulturwissenschaftliche Neuorientierung in den Geistes- und Sozialwissenschaften in Deutschland eine gewisse Vorreiterrolle ein.<sup>67</sup> Cultural Studies setzen sich zum Ziel, gesellschaftliche Veränderungen zu verstehen und akzentuieren literatur- und kultursoziologische Fragestellungen. Sie konzentrierten ihr Forschungsinteresse zunächst auf Medien- und Ideologietheorien, seit den 1980er Jahren verstärkt auf Populärkultur und Arbeiterkultur, auf Subkulturen und Gender-Studies. Mit diesen speziellen

---

<sup>65</sup> Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 1996, S. 50. Zitiert in: Schöbler, Franziska, 2006, S. 16.

<sup>66</sup> Schöbler, Franziska, 2006, S. 18.

<sup>67</sup> ‚Cultural studies‘ fungiert als Ober- und Sammelbegriff für die multi- bzw. interdisziplinäre Analyse kultureller Fragestellungen. Der Begriff wurde zuerst in Großbritannien als Fortsetzung der aus der Literaturkritik hervorgegangenen britischen Tradition der Kulturkritik entwickelt. Es geht hier um eine Demokratisierung des Kulturverständnisses, um die Vielfalt der Kulturen innerhalb der britischen Gesellschaft neu zu akzentuieren. Der Perspektivenwechsel ist vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Umstrukturierungen in Großbritannien nach dem zweiten Weltkrieg zu sehen, als u.a. Fragestellungen zum Ausbau des welfare state und kulturelle Faktoren wie Akzeptanzprobleme einer multikulturellen Gesellschaft von Interesse waren. Institutionalisiert wurden die cultural studies 1964 an der Universität Birmingham. Vgl. Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. von Ansgar Nünning, 3., aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Stuttgart/Weimar 2004, S. 96. Und: Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2005, S. 10.

Forschungsbereichen ist auch die Entwicklung verschiedener theoretischer Ansätze verbunden.<sup>68</sup> Mit der Rezeption der Cultural Studies in den 1980er Jahren in den USA und in Europa – vor allem in Italien und in Deutschland – wurde der Cultural Turn in der Soziologie und den benachbarten Disziplinen eingeleitet. In Anlehnung an das Forschungsgebiet der Cultural Studies wird Kultur in den Mittelpunkt der Gesellschaftsanalyse gestellt.

Der Kulturbegriff ist hier dynamisch zu verstehen, das Forschungsinteresse bezieht sich nicht auf das Phänomen von Kultur oder einen festumrissenen Korpus von Kultur, sondern auf die Vielfalt des kulturellen Wandels. Kultur erlangt damit „den Status eines grundlegenden Phänomens sozialer Ordnung zurück, das sämtliche Gesellschaftsbereiche durchdringt – Verwandtschaftsbeziehungen und Familienleben, Arbeitsrollen und Organisationen, Kommunikationsformen und Bedeutungen der Sprache, Körpererfahrungen und Geschlechterbeziehungen, nicht zuletzt Arbeits- und Erkenntnisweisen der Wissenschaft“<sup>69</sup>, schreiben Karl H. Hörning und Julia Reuter.

Kultur gewinnt damit eine Funktionszuschreibung, sich auf alle Lebensbereiche anwenden zu lassen. Der traditionelle Begriff der Hochkultur wird abgelöst von der Überzeugung „dass Kulturen von Menschen gemacht bzw. konstruiert werden, und [...] dass sie weder auf die ‚hohe‘ Kultur eingeschränkt noch mit künstlerischen Lebensäußerungen einer Gemeinschaft gleichgesetzt werden dürfen.“<sup>70</sup>

Neben den ‚Cultural Studies‘ ist für das (post)moderne Kulturverständnis vor allem der aus der angloamerikanischen Ethnologie bzw. der Kulturanthropologie entwickelte

---

<sup>68</sup> Detailliert und weiterführend: Nünning, Ansgar, 2005, S. 11.

<sup>69</sup> Hörning, Karl H./Reuter, Julia: Doing Culture: Kultur als Praxis. In: Dies. (Hg.): Doing culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, S. 9.

<sup>70</sup> Nünning, Ansgar/Nünning, Vera: Kulturwissenschaften. Eine multiperspektivische Einführung in einen interdisziplinären Diskussionszusammenhang. In: Dies. ((Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften – Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart 2003, S. 1-18, hier: S. 6. Bezüglich dieser Auffassung von Kulturen wird jedoch befürchtet, dass damit eine Entprivilegierung des Begriffs der ‚hohen‘ Kultur einhergeht. Vgl. Böhme, Hartmut/Mattusek, Peter/Müller, Lothar: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek 2000, S. 108.

Vorstellung von *Kultur als Text* verpflichtend, dem ein interpretatives, bedeutungsgenerierendes Verfahren der Kulturwissenschaft zugrunde liegt, womit „sozial signifikante Wahrnehmungs-, Symbolisierungs- und Kognitionsstile in ihrer lebensweltlichen Wirklichkeit analysiert“ werden sollen.<sup>71</sup> Eine solch textwissenschaftlich und kultursemiotisch fundierte Kulturwissenschaft wird als besonders „perspektiven- und anwendungsbezogen“ betrachtet.<sup>72</sup> Vor allem deshalb, weil sie von einem bedeutungsorientierten und konstruktivistisch geprägten Kulturbegriff ausgeht und Kultur als einen symbolischen und textuell vermittelten Prozess der Selbstausslegung und Bedeutungskonstruktion bestimmt.<sup>73</sup>

Der hier in der Diskussion vertretene moderne kulturanthropologische Ansatz ist von einem Forschungsinteresse geleitet, das sich vor allem auf die Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen und Fremderfahrung erstreckt. Nach Ansicht von Doris Bachmann-Medick ist es die „Kategorie des Fremden“, mit der die Kulturanthropologie eine Pluralität von Kulturen behauptet und mit der sie einen „interkulturellen Untersuchungshorizont“ abgesteckt hat.<sup>74</sup>

Somit ist anzunehmen, dass der kulturanthropologische Ansatz nicht nur eine Voraussetzung für die interkulturelle Literaturwissenschaft darstellt, sondern dass sich vielmehr die interkulturelle Literaturwissenschaft über den Forschungsgegenstand und die

---

<sup>71</sup> Vgl. Nünning, Ansgar, Kulturwissenschaft. In: Ders. (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften, 2005, S. 126. Zit. nach: Boehme, Hartmut/Scherpe, Klaus (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek bei Hamburg 1996, S. 16.

<sup>72</sup> Vgl. Nünning, Ansgar, 2005, S. 128. [...] da „von einem bedeutungsorientierten und kultursemiotisch fundierten Kulturbegriff“ ausgegangen wird und Kultur [daher] „als einen symbolisch und textuell vermittelten Prozeß der Selbstausslegung und Bedeutungskonstruktion bestimmt.“

<sup>73</sup> Vgl. Nünning, Ansgar, 2005, S. 128.

<sup>74</sup> Vgl. Bachmann-Medick, Doris: Kulturanthropologie. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart/Weimar 2003, S. 86-107, hier: S. 86. Doris Bachmann-Medick betont hiermit die Vorstellung von Kulturwissenschaften im Plural in Anlehnung an die anglo-amerikanische Kulturanthropologie, die damit zugleich eine kulturwissenschaftliche Interdisziplinarität fordert, statt Kulturwissenschaft als Einzelfach zu etablieren. Ebd., S. 87.

interpretative Ausrichtung der Kulturanthropologie selbst thematisiert, denn „zu den bemerkenswerten Leistungen der interkulturellen Germanistik gehört die Grundlegung einer fächerübergreifenden, als Xenologie bezeichneten kulturwissenschaftlichen Fremdeitsforschung“<sup>75</sup>, schreibt Corinna Albrecht.

Um die Positionen der neueren amerikanischen Kulturanthropologie zu verorten, ist es sinnvoll, kurz einen Blick auf den übergreifenden transatlantischen Bezugsrahmen und die europäischen Ausgangspositionen im frühen 20. Jahrhundert zu werfen.

## **II.4. Methoden der interkulturellen Literaturwissenschaft**

### **II.4.1. Der kulturanthropologische Ansatz im internationalen Vergleich**

Der eigentliche Gegenstand der Ethnologie ist das kulturell Fremde, dann ist der Gegenstand der ethnologischen Theoriebildung die Kultur selbst. [...] Die Beschäftigung mit dem kulturellen Fremden steht zwar weiterhin im Mittelpunkt des Faches, doch erweist das Fremde sich oft nur als ein Umweg, um zu einem besseren Verständnis unserer eigenen Kultur zu gelangen.<sup>76</sup>

Kulturanthropologie ist die „Wissenschaft von der Analyse und Darstellung menschlicher Kulturen in ihrer Verschiedenheit“<sup>77</sup> und hat hinsichtlich ihrer internationalen Wissenschaftsgeschichte unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen erfahren.

---

<sup>75</sup> Albrecht, Corinna: Fremdeitsforschung und Fremdeitslehre (Xenologie). In: Handbuch der Interkulturellen Germanistik. Hrsg. von Wierlacher, Alois. Stuttgart/Weimar 2003, S. 541-546, hier: S. 541. In der vorl. Arbeit werden in Folgekapiteln die Forschungsansätze und der Forschungsgegenstand der interkulturellen Literaturwissenschaft vorgestellt und untersucht, inwieweit sich die in der aktuellen Diskussion vertretenen kulturwissenschaftlichen und -theoretischen Ansätze in der Forschungspraxis integrieren bzw. anwenden lassen.

<sup>76</sup> Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: eine Einführung. 2., erw. Auflage, München 2000, S. 131 und S. 99.

<sup>77</sup> Bachmann-Medick, Doris: Kulturanthropologie. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2005, S. 110-112, hier: S. 110.

Während im anglo-amerikanischen Raum die Begriffe Ethnologie und Kulturanthropologie synonym verwendet werden, ist die Kulturanthropologie in Deutschland zunächst im Zusammenhang der philosophischen Anthropologie aufgetreten.<sup>78</sup> In der philosophischen Anthropologie, die sich wie die Soziologie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts als selbstständige Wissenschaft in Deutschland zu etablieren begann, stand das Verhältnis des Menschen zu sich selbst im Hinblick auf seine Selbstdeutung, die Rückwirkungen auf sein Denken und Handeln zu unterschiedlichen Zeiten, das auf je unterschiedliche Weise dokumentiert wird, im Zentrum des Interesses. Damit einher geht die Erkenntnis, dass sich der Mensch im Zuge dieser Selbstaussagen auch verändert. Damit ist er, in den Worten von Helmuth Plessner, nichts anderes als „seine eigene geschichtlich errungene Konzeption.“<sup>79</sup>

Folgt man Gerhard Arlt hat diese Einsicht auch methodische Konsequenzen: „Menschliche Selbsterkenntnis ist nicht unmittelbar – intuitiv zu haben, sondern nur in der Selbstdistanzierung, in der Spiegelung im fremden Medium. Je nach Epoche (in Anlehnung an Gehlen) spiegelte sich der Mensch in Gott, im Tier und in der Maschine.“<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Arlt, Gerhard: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2001, S. 59. Die philosophische Anthropologie, vertreten u.a. von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen haben „den Menschen keineswegs nur als isoliertes Individuum betrachtet, sondern als leib-seelisch-geistige Einheit in den Schnittpunkt von Natur und Kultur (Gesellschaft, Geschichte) gestellt.“ Als Kulturanthropologe in Deutschland gilt Michael Landmann (1913-1984), der mit seiner kulturanthropologischen Programmschrift „Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur“ (1961) zur kritischen Auseinandersetzung einer Etablierung von Kulturanthropologie in Deutschland beitrug. So war es vor allem Theodor W. Adorno, der den kulturanthropologischen Ansatz im Hinblick darauf kritisierte, dass die Banalität, dass die Substanz des Kulturgeschehens der Mensch sei, in ihrer Abstraktheit so unwahr sei wie alle Banalität. Vgl. Ebd.

<sup>79</sup> Arlt, Gerhard, 2001, S. 2.

<sup>80</sup> Ebd., S. 4. Weitergedacht wird dieser Ansatz zum Beispiel in den Identitätstheorien von Jacques Lacan (1936): Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongress für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949. In: Kimmich, Dorothee/Renner Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S.177-187, oder: Ricœur, Paul (1990): Das Selbst als ein Anderer. München 1996.

Anders als in Deutschland stand in der angelsächsischen ‚cultural Anthropology‘ nicht die grundsätzliche Frage nach der kulturübergreifenden Verfasstheit des Menschen im Vordergrund, „sondern nach der kulturellen und ethnologischen Verschiedenheit der Menschen“, und vor diesem Hintergrund hat sich die Kulturanthropologie im angelsächsischen Raum als Ethnologie und [Kultur]Soziologie etabliert.<sup>81</sup>

In Großbritannien war es der Ethnologe Bronislaw Malinowski, der mit seiner Forschung die moderne Kulturanthropologie begründete. Malinowski sah die Aufgabe des Ethnologen darin, die alltäglichen routinierten Beziehungen und Aktivitäten in fremden Lebenswelten zu erfassen, so dass die Ethnographie als Dokumentation des Fremden bedeutend wurde. Er entwickelte eine ethnologische Sichtweise, die mit der Erkenntnis verbunden ist, dass der Forscher selbst teil hat am ethnographischen Prozess, in dem er beobachtet und schreibt. So wurde davon ausgegangen, dass die Erkenntnis des Anderen sich in den Erfahrungen des Forschers, seiner Interpretation und Interaktion mit Angehörigen einer anderen Kultur vollzieht. Das Prinzip der teilnehmenden Beobachtung, welches das ethnographische Aufzeichnungsverfahren nach Malinowski kennzeichnet, ermöglicht zugleich die Einsicht in die Schwierigkeit, Fremderfahrung in eigenen Texten zu reflektieren und damit neue Sichtweisen auf die fremden Kulturen jenseits der eigenen kulturellen Deutungsmuster überhaupt erst zu gewinnen.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Arlt, Gerhard, 2001, S. 9. Im Anschluss an Arlt ist die Philosophische Anthropologie eng mit der deutschen Denktradition verbunden und so sei es vor allem den Deutschen eigen, „den Menschen mit so viel Inbrunst zu verwesentlichen und die Folgen des Anthropozentrismus und Eurozentrismus gelassen in Kauf zu nehmen.“ Ebd.

<sup>82</sup> Vgl. Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 2. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2007, S. 154. Die Diskussion um die sogenannte Krise der Repräsentation von fremden Kulturen wird in der gegenwärtigen Forschung als *writing culture Debatte* bezeichnet, die vor dem Hintergrund der Machtkonstellation des Ethnographen als wissenschaftliche Autorität und seinem Forschungsgegenstand entstanden ist. Malinowski ist dem britischen Funktionalismus verbunden, den er im Anschluss an Emile Durkheim als Grundlage der britischen Social Anthropology begründete. Vgl. hierzu: Fuchs, Martin/Berg, Eberhard: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Dies. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. 1993, S. 11-108.



Maßgeblich in Frankreich wurde die strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Sozialen und kulturellen Ordnungen, die bisher als ‚wild‘ und unzugänglich, einem frühen, unreflektierten Stadium der Menschheit zugeordnet wurden, liegen logische Gesetzmäßigkeiten zugrunde, so seine wegweisende, ja bahnbrechende Einsicht. Lévi-Strauss' ‚Traurige Tropen‘ u.a.<sup>83</sup> waren grundlegend für eine Kulturtheorie, die auf der Ebene der Diskurse und deren Strukturen weitergedacht wurde, so von Michel Foucault und Pierre Bourdieu, die symbolische Ordnungen der Handlungspraxis als interpretative Sozialtheorie umgesetzt haben.<sup>84</sup>

Die hier genannten wichtigsten Vertreter der Ethnologie im internationalen Vergleich haben sich auf die unterschiedlichen Methoden im Hinblick auf die ‚Repräsentationen von fremden Kulturen‘ ausgewirkt und bestimmen bis heute den kulturwissenschaftlichen Diskurs in den Geistes- und Sozialwissenschaften.<sup>85</sup>

Jedoch als am einflussreichsten wirkte sich die eingangs bereits kurz erwähnte interpretative Kulturanthropologie von Clifford Geertz auf die kulturwissenschaftliche Erweiterung in den Geistes- und Sozialwissenschaften aus, da sie die Anschlussfähigkeit der Kultur- zur Literaturtheorie ermöglicht hat – sie soll im Folgenden näher betrachtet werden.

---

<sup>83</sup> Hervorzuheben sind folgende Publikationen: Lévi-Strauss, Claude (1955): Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenauer. 8. Aufl. Frankfurt a.M. 1991. (Orig.: ‚Tristes Tropiques‘, 1955); Ders. (1962): Das wilde Denken. Übersetzt von Hans Naumann. 8. Aufl. Frankfurt a.M. 1991. (Orig. ‚La pensée sauvage‘, 1962) u.a.

<sup>84</sup> Vgl. Reckwitz, Andreas, 2000, S. 242. Lévi-Strauss sogenannte ‚mentalistisch-orientierte‘ Kulturtheorie wird bei Michel Foucault über den strukturalistischen Antisubjektivismus in die Theorie der diskursiven Praktiken weitergeführt, wobei Wissenscodes nicht mehr als mentale Phänomene erscheinen, sondern vielmehr auf der Ebene der diskursiven Praktiken selbst angesiedelt, deren Strukturbedingungen sie darstellen. Vgl. Reckwitz, Andreas, 2000, S. 266.

<sup>85</sup> So lassen sich zum Beispiel u.a. die Diskursanalyse bzw. Interdiskursanalyse als interpretative Methode in der Literaturwissenschaft auf diese Entwicklung zurückführen. Vgl. Kimmich, Dorothee: Einleitung, Diskursanalyse und New Historicism, In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, 1996, S. 225-232.

## II.4.2. Der interpretative kulturanthropologische Ansatz nach Clifford Geertz

Der Kulturbegriff [...], ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.<sup>86</sup>

Der Kulturanthropologe Clifford Geertz<sup>87</sup> gilt als Begründer der hermeneutisch und kultursemiotisch interpretativen Kulturanthropologie, die nicht nur eine anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft angeregt, sondern auch „von Anfang an auf Gelenkstellen für interkulturelle Anschlussfähigkeit hingearbeitet“ hat.<sup>88</sup> Im Gegensatz zur klassischen britischen *Social Anthropology* steht nicht die Frage „nach den Funktionen kultureller Institutionen“ oder die Analyse „sozialer Strukturen“ im Vordergrund der ethnologischen Forschungspraxis, sondern „[v]ielmehr untersucht die interpretative Ethnologie die einer Kultur zu Grunde liegenden indigenen Symbolsysteme, mit denen die Angehörigen einer Kultur ihre Erfahrungen deuten, miteinander kommunizieren und in denen sich ihre Vorstellungsstrukturen artikulieren.“<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Geertz, Clifford, 1983, S. 9.

<sup>87</sup> Clifford Geertz (1926-2006), amerik. Kulturanthropologe lehrte ab 1970 am Institute for Advanced Study an der Universität Princeton. Er beruft sich in der Entwicklung seines semiotischen Analyseverfahrens und Deutungsprogramms vor allem auf Max Weber, Paul Ricoeur, Claude Lévi-Strauss und Bronislaw Malinowski. Bekannt und wegweisend für die kulturwissenschaftliche Debatte wurde Geertz durch seine Schrift „Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main 1983. (Original: „Thick Description. Toward an Interpretative Theory of Cultures“, 1973) Vgl. Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie, 2004, S. 220.

<sup>88</sup> Bachmann-Medick, Doris, 2007, S. 82.

<sup>89</sup> Kumoll, Karsten: Die Symbolische Ethnologie von Clifford Geertz. In: Ders.: „From the Native’s Point of View“? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu. Bielefeld 2005, S. 19-48, hier: S. 21. Als Folge der Entwicklung einer deutenden interpretativen Kulturtheorie wird Kultur bei Geertz zur „Summe an Interpretationen, mit denen die Angehörigen einer sozialen Gruppe ihre Erfahrungen deuten und in eine für sie sinnvolle Ordnung zu bringen.“ Ebd., S. 21f.

So besteht für Geertz die Aufgabe eines Ethnologen darin:

Vorstellungsstrukturen, die die Handlungen unserer Subjekte bestimmen – das ‚Gesagte‘ des sozialen Diskurses –, aufzudecken und zum anderen ein analytisches Begriffssystem zu entwickeln, das geeignet ist, die typischen Eigenschaften dieser Strukturen (das, was sie zu dem macht, was sie sind) gegenüber anderen Determinanten menschlichen Verhaltens herauszustellen. Die Aufgabe der Theorie in der Ethnographie besteht darin, ein Vokabular bereitzustellen, in dem das Wissen, das das symbolische Handeln über sich selbst, d.h. über die Rolle der Kultur im menschlichen Leben hat, ausgedrückt werden kann.<sup>90</sup>

Geertz orientiert sich hier an Forderungen der verstehenden Soziologie, die sich, folgt man Hans-Georg Soeffner und Jürgen Raab, im Anschluss an Max Weber als „Erfahrungs- und Wirklichkeitswissenschaft, als eine der Empirie und damit der Materialität verpflichtende verstehende Soziologie“ begreift.<sup>91</sup>

Im Unterschied zur traditionell verstehenden Sozialwissenschaft, die ihr Interesse auf die Prämissen einer sinnhaften Verfasstheit von Lebenswelt und Gesellschaft<sup>92</sup> richtet, in die ein Mensch hineingeboren wird, rekonstruiert Geertz die sozialkulturelle Welt aus der Perspektive von subjektiven Sinnzuschreibungen, ‚from the actor’s point of view‘. Geertz untersucht Handlungen, soziale Beziehungen und Verhaltensweisen aus der Perspektive der zu untersuchenden Gesellschaftsmitglieder. Dabei geht er davon aus, „dass die soziale Welt durch die Sinnzuschreibungen von Akteuren konstituiert ist.“<sup>93</sup> Geertz interessiert sich nicht nur für die Lebensweise von Menschen in fremden Gesellschaften, sondern vor allem wie *sie* ihre Lebensweise interpretieren und wie *sie* sich *selbst auslegen*.

---

<sup>90</sup> Geertz, Clifford, 1983, S. 39.

<sup>91</sup> Soeffner, Hans-Georg/Raab, Jürgen: Kultur und Auslegung der Kultur. Kulturosoziologie als sozialwissenschaftliche Hermeneutik. In: Jäger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart/Weimar 2004, S. 546-567, hier: S. 551.

<sup>92</sup> Vgl. Schütz, Alfred (1932): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt a. M. 1974.

<sup>93</sup> Kumoll, Karsten, 2005, S. 21.

Die ethnologische Forschung von Geertz fokussiert damit die Aufmerksamkeit „auf die Organisation des sozialen Lebens durch Zeichen, Symbole und Darstellungen sowie auf ihre Interpretation“<sup>94</sup> und analysiert damit ein von den Mitgliedern immer wieder neu entworfenes ‚Soziotop‘.

Er unterscheidet sich in Form und Inhalt der Aufzeichnung und damit qualitativ, aber auch in der Methode von der benachbarten empirischen Soziologie, die sich mit Datenmaterial beschäftigt, das durch Interviews gewonnen und in der Regel nach standardisierten statistischen Verfahren ausgewertet wird. Oder aber auch von Inhaltsanalysen soziologischer Provenienz, wie es in den von Bernhard Schäfers herausgegebenen ‚Grundbegriffe der Soziologie‘ (1986) heißt, „in der systematischen Untersuchung von Texten *unter den Aspekten der Fragestellung der Untersuchung* (Hervorhebung von der Verfasserin) und im Rückschluß von diesen Ergebnissen auf die soziale Wirklichkeit und die Präferenzen und Einstellungen der Verfasser und/oder Leser von Texten.“<sup>95</sup>

#### **II.4.2.1. Die Methode der Kontextualisierung**

Die interpretative Kulturforschung im Anschluss an Geertz hingegen ermöglicht ein methodisches Verfahren „aus dem Feldforschungskontext heraus kulturelle Bedeutungen überhaupt erst zu erschließen und zu interpretieren – und zwar ansetzend an Zeichen, Symbolen und Interpretationen, die in der entsprechenden Kultur selbst vorhanden sind.“<sup>96</sup>

Das hat Auswirkung auf das Verständnis von Kultur selbst, auf das Geertz explizit aufmerksam macht:

Als ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen [...] ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal

---

<sup>94</sup> Bachmann-Medick, Doris, 2007, S. 64. Im Unterschied zur traditionellen Ethnologie geht es bei Geertz nicht mehr ausschließlich um Beobachtung, sondern darum, Kultur zu repräsentieren, aber zugleich auch um eine Repräsentation von Kultur als Text.

<sup>95</sup> Bernhard Schäfers: Grundbegriffe der Soziologie. 2. Auflage. Opladen 1986, S. 188.

<sup>96</sup> Bachmann-Medick, Doris, 2007, S. 65.

zugeordnet werden könnten. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich – nämlich dicht – beschreibbar sind.<sup>97</sup>

Der Begriff Kontext umfasst hier die Selbstaussagen der Kulturangehörigen hinsichtlich ihrer Deutung unterschiedlicher Kategorien ihrer Lebenswelt. Die Interpretationen bzw. Deutungen, welche die Selbstaussagen der Gesellschaftsmitglieder darstellen, werden vom Feldforscher in einem tagebuchartigen Kompendium als Texte zusammengestellt, wodurch die Kultur in einem ‚Buch‘ beschreibbar und lesbar werden soll. Die Methode, die dieser Ethnographie zugrunde liegt, nennt Geertz ‚dichte Beschreibung‘ im Anschluss an den Sprachphilosophen Gilbert Ryle.<sup>98</sup>

#### **II.4.2.2. Die Methode der ‚dichten Beschreibung‘**

In der Ethnologie wie überhaupt in der Sozialanthropologie – ist Ethnographie das, was die Praktiker tun.<sup>99</sup>

Geertz bezeichnet die Methode der ‚dichten Beschreibung‘ als Ethnographie. Eine Ethnographie setzt sich zusammen aus den Aufzeichnungen des Ethnologen in seinem Tagebuch, welche die Daten für die Kulturerforschung darstellen, die „in Wirklichkeit

---

<sup>97</sup> Geertz, Clifford, 1983, S. 21.

<sup>98</sup> Vgl. Geertz, Clifford, 1983, S. 10. „das komplizierte intellektuelle Wagnis der ‚dichten Beschreibung‘, um einen Ausdruck von Gilbert Ryle zu verwenden.“ Gilbert Ryle beschreibt den Unterschied zwischen dichter und dünner Beschreibung am Beispiel eines körperlichen Zeichens, des Augenzwinkerns. Eine dichte Beschreibung untersucht, welche Bedeutung ein Augenzwinkern auf der Ebene von Interaktion zwischen Subjekten hat, indem die Bedeutung einer solchen Gestik oder Mimik aufgedeckt wird, während eine dünne Beschreibung lediglich das Augenzwinkern als physische Bewegung deutet. Vgl. Reckwitz, Andreas, 2000, S. 453.

<sup>99</sup> Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie und Kultur. In: Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft, hrsg. von Roland Borgards. Mit einer Einführung: Kulturen lesen. Clifford Geertz (1926-2006). Stuttgart 2010, S. 209-219, hier: S. 210.

unsere Auslegungen davon sind, wie Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen.“<sup>100</sup> Geertz definiert die Ethnographie als ‚dichte Beschreibung‘:

die Ethnographie ist dichte Beschreibung. Das, womit es der Ethnograph tatsächlich zu tun hat – wenn er nicht gerade mit der routinemäßigen Kleinarbeit der Datensammlung beschäftigt ist, [...] –, ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muß. Das gilt gerade für die elementarsten Ebenen seiner Tätigkeit im Dschungel der Feldarbeit: für die Interviews mit Informanten, die Beobachtung von Ritualen, das Zusammentragen von Verwandtschaftsbegriffen, das Aufspüren von Eigentumslinien, das Erstellen von Haushaltslisten ... das Schreiben seines Tagesbuchs. Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen [...].<sup>101</sup>

Der Begriff Kontext verweist auf die Lesbarkeit von Kultur im Horizont des *Kultur als Text* Modells, das sich vor dem Hintergrund entwickelt, die einzelnen ‚Selbstausslegungen‘ von Lebensalltagskategorien als einzelne Texte aufzufassen, wobei davon auszugehen ist, dass diese Texte Konstruktionen sind – Interpretationen einer vorinterpretierten Welt.

Kurz, ethnologische Schriften sind selbst Interpretationen und obendrein solche zweiter und dritter Ordnung. [wenn man Auffassungen aus Sicht der Akteure bearbeitet]. [...] Sie sind Fiktionen, und zwar in dem Sinn, daß sie ‚etwas Gemachtes‘ sind, ‚etwas Hergestelltes‘<sup>102</sup>, schreibt Geertz.

Das heißt einerseits unter der Bedingung, ethnologische Interpretationen gleichsam als Texte aufzufassen, auf die grundsätzliche ‚Lesbarkeit‘ von Kultur zu schließen. Zugleich wird hier aber der fiktionale Charakter der Selbstausslegungen betont, sodass hier deutlich die Anschlussstelle von der Kultur- zur Literaturtheorie erkennbar wird. Mit

---

<sup>100</sup> Geertz, Clifford, 2010, S. 214.

<sup>101</sup> Geertz, Clifford, 1983, S. 15.

<sup>102</sup> Ebd., S. 22f. und vgl. ebd., S. 21f.: „Um zu begreifen, was ethnologische Interpretation ist, kommt es hauptsächlich darauf an zu verstehen, was die Forderung, die Symbolsysteme anderer Völker aus der Sicht der Handelnden darzustellen, bedeutet und nicht bedeutet.“

Mit der Vorstellung von Kultur als *Ensemble von Texten* (Geertz) oder auch „Montage von Texten“<sup>103</sup> wird auf die Lesbarkeit kultureller Praktiken gesetzt, die wiederum selbst als standortbezogene Interpretationen und kommentierte Selbstausslegungen von sozialen Verhältnissen fungieren.

Somit erfährt der Textbegriff eine weitere Bedeutung. Er wird nicht nur an Kultur gebunden, sondern über schriftlich fixierte Texte hinaus erweitert und auf die soziale Praxis übertragen.<sup>104</sup> Für die ethnologische bzw. kulturanthropologische Praxis heißt das bei Geertz:

Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen. [...] Gesellschaften bergen wie Menschenleben ihre eigene Interpretation in sich; man muß nur lernen, den Zugang zu ihnen zu gewinnen.<sup>105</sup>

Zugang zu Gesellschaften gewinnt man über Interpretationen einer bereits vorinterpretierten Welt, welche als Konstruktion in Form von Texten vorliegen. Geertz bezeichnet diese ethnologischen Schriften selbst daher als Interpretationen zweiter und dritter Ordnung, denn nach Geertz können nur Eingeborene originäre Interpretationen ihrer Kultur liefern. Die Methode der ‚dichten Beschreibung‘ beruht also auf Beobachtung zweiter Ordnung, also Interpretation der Interpretationen.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Geertz, Clifford, 1983, S. 253.

<sup>104</sup> Geertz, Clifford, 1983, 253. Geertz bezieht sich auf Paul Ricœur, wenn er den Begriff des Textes von der Schrift erweitert, um eine allgemeine Hermeneutik zu konstruieren. Vgl. Ricœur, Paul: Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/Main 1969, S. 34-39.

<sup>105</sup> Geertz, Clifford, 1983, S. 259, 260.

<sup>106</sup> Vgl. Geertz, Clifford, 1983, S. 21f. Ob Geertz das in seinen eigenen Arbeiten gelingt, ist umstritten, es wird ihm zum Beispiel vorgeworfen, er habe in seiner Schrift zum Balinesischen Hahnenkampf sein westliches Kulturverständnis auf den balinesischen Kulturkreis übertragen und ohne Versuch des Nachweises den Akteuren Erfahrungen, Absichten, Motive und Auslegungen unterstellt. Vgl. dazu Fuchs, Martin/Berg, Eberhard, 1993, S. 59-63.

### II.4.2.3. Kultur als Text und Selbstbeschreibungsdimension von Gesellschaft

Kultur kann durchaus so verstanden werden, daß die Selbstbeschreibung die Beschreibung der Welt, in der sie stattfindet, keineswegs ausschließt, vielmehr über die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz gerade einbezieht.<sup>107</sup>

Im Anschluss an Niklas Luhmann bedeuten solche Texte *Selbstbeschreibungen*, unter der Voraussetzung, dass das System seine eigene Einheit als System reflektiert. Wenn Luhmann von Kultur spricht, meint er eine „als Kultur reflektierte Kultur“ und er betrachtet damit Kultur als ein System beobachtbarer Beschreibung und im weiteren Sinne damit Kultur als „gelerntes Verhalten.“<sup>108</sup>

Es folgt hieraus, dass sich Gesellschaften als Interpretationssysteme auffassen lassen. Kulturen konstituieren sich anhand von Interpretationen von Kulturangehörigen in der Auseinandersetzung von eigenen- und fremden Weltbezügen und damit in der Wechselwirkung von Selbst- und Fremdreferenzen. Ethnologische Interpretation aber heißt zunächst, Symbolsysteme anderer Völker aus Sicht der Handelnden darzustellen. Interpretiert soll das werden, was die zu untersuchenden Kulturangehörigen meinen, also ihre Selbstauslegungen, oder das, was sie nach Auffassung der Ethnologen meinen und diese systematisieren diese Interpretationen dann.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Teilband 2, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1999b, S. 881.

<sup>108</sup> Luhmann, Niklas, 1999b, S. 880f. So heißt es bei Luhmann: „Das System reflektiert seine eigene Einheit als Bezugspunkt für Beobachtungen, als Ordnungsgesichtspunkt für ein laufendes Referieren. Und dann empfiehlt es sich, Texte anzufertigen, die eine Vielzahl solcher immer nur ereignishafter und situationsgebundener Selbstbeobachtungen koordinieren. [...]. Solche Texte, [...] wollen wir Selbstbeschreibungen nennen.“ Ebd., S. 880. Diese inhaltliche Anreicherung der Texte bezeichnet das System selbst. Im Grunde eine analoge Form des Modells Kultur als Text und der kulturellen Praxis der Ethnographie im Anschluss an Geertz.

<sup>109</sup> Vgl. Geertz, Clifford, 1983, S. 21f.



Geertz bezieht sich auf Paul Ricœurs Modell der Welt als sprachliches Referenzsystem und dessen Vorstellung von Interpretation, die den Leser in den Prozess des Verstehens einbezieht und Textinterpretationen in der Wechselwirkung von Selbstinterpretationen im Sinne des hermeneutischen Zirkels betrachtet.<sup>110</sup> Nach Ricœur:

ist die Welt die Gesamtheit der Referenzen, die durch Texte erschlossen werden. [...] *Verstehen* heißt [dann], der Dynamik des Werkes, der Bewegung von dem, was es sagt, zu dem, worüber es etwas sagt, folgen. [...] Das, was wir uns zu eigen machen, was wir uns aneignen, ist nicht eine fremde Erfahrung, oder eine ferne Intention, sondern der Horizont einer Welt, auf die sich ein Werk bezieht. [...] Das Zur-Sprache-Kommen von Sein und Bedeutung eines Textes ist das Zur-Sprache-Kommen einer Welt und nicht das Erkennen einer anderen Person.<sup>111</sup>

Die Aufgabe des Ethnologen wird von Geertz dann auch darin gesehen, den sozialen Diskurs niederzuschreiben, und ethnologische Interpretation soll den Versuch darstellen, „den Bogen eines sozialen Diskurses nachzuzeichnen, ihn in einer nachvollziehbaren Form festzuhalten.“<sup>112</sup>

Mit einem Verweis auf Hanna Arendt soll die Diskussion von Clifford Geertz' Verständnis von *Kultur als Bedeutungsgewebe*, in das der Mensch verstrickt und damit in eine immer schon vorinterpretierte Welt hineinversetzt ist, die er sich aber dennoch neu erschließt, abgeschlossen werden. Hannah Arendt schreibt:

Der Bereich, in dem die menschlichen Angelegenheiten vor sich gehen, besteht in einem Bezugssystem, das sich überall bildet, wo Menschen zusammenleben. Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Welt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das

---

<sup>110</sup> Vgl. Ricœur, Paul: Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/Main 1969, S. 34-39. Vgl. hierzu auch: Ricœur, Paul: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hrsg. und kommentiert von Kimmich Dorothee u.a., Stuttgart 1996, S. 56-70.

<sup>111</sup> Ricœur, Paul, 1996, S. 66f.

<sup>112</sup> Vgl. Geertz, Clifford, 1983, S. 23.

Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sich wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.<sup>113</sup>

Auch Hannah Arendt betont den Charakter der Gesellschaft als Bedeutungsgewebe und narrativen Interaktionsraum der Menschen.

Die Gesellschaft als narrative Konstruktion aufzufassen, schließt sich der Literaturwissenschaftler Wilhelm Voßkamp an, der Literatur als spezifische Formen des individuellen und kollektiven Wahrnehmens von Welt und Reflexion dieser Wahrnehmung auffasst.<sup>114</sup> Aus diesen Überlegungen heraus wird literarischen Texten die Funktion „als Medien des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses“ zugeordnet, da literarische Texte „Teil [haben] an einer reflexiven kulturellen Vergegenwärtigung.“<sup>115</sup> Mit diesen Vorgaben eröffnet sich der „Rahmen für eine gegenüber den Kulturwissenschaften offene und zugleich selbstständige Literaturwissenschaft.“<sup>116</sup>

#### **II.4.2.4. Kultur als Text:**

##### **Die kulturwissenschaftliche Bedeutung von Literatur**

Mit Blick auf die kulturwissenschaftliche Erweiterung in der Literaturwissenschaft hat das Konzept Kultur als Text nach Clifford Geertz insbesondere zu einem neuen Interpretationsverfahren angeregt und ein neues Verständnis von Literatur hervorgebracht. Und mit dem Anspruch kulturelle Kontexte bzw. soziale Diskurse gleichsam als Texte anzusehen – unter der Voraussetzung Kultur als vom Menschen Hergestelltes zu

---

<sup>113</sup> Arendt, Hannah: *Viva activa oder Vom tätigen Leben*. 6. Auflage, München/Zürich 2007, S. 226. (Orig.: *The Human Condition*. Chicago 1958).

<sup>114</sup> Vgl. Voßkamp, Wilhelm: *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Stuttgart/Weimar 2008, S. 73-85, hier: S. 77.

<sup>115</sup> Ebd., S. 80. Das Verhältnis von Literatur und sozialer Wirklichkeit lässt sich dahingehend beschreiben, dass „Texte nicht in die in der Lebenswelt beobachtbaren Formen- und Orientierungssysteme“ abbilden, sondern „sie selektieren vielmehr aus ihren Beständen [...]“. Ebd., S. 81.

<sup>116</sup> Voßkamp, Wilhelm, 2008, S. 82.

betrachten – geht die Erkenntnis hervor, Literatur selbst als Darstellungsform kultureller Selbstausslegung zu begreifen.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive werden literarische Texte anders als in der älteren Germanistik oder materialistisch orientierten Literaturauffassung „weder als Resultat eines reinen Schöpfungsaktes noch als Quellen oder transparente Dokumente für alltagsgeschichtliche Phänomene“ angesehen, „sondern als Formen der kulturellen Wissenserzeugung und gesellschaftlichen Selbstthematisierung. Erzählungen, literarischer oder nicht-literarischer Art, sind zentrale Ausdrucksformen einer Kultur, die maßgeblich zur kollektiven Selbstdeutung und Sinnstiftung beitragen,“<sup>117</sup> beschreiben Birgit Neumann und Ansgar Nünning den aktuellen Stand des Interesses 2006.

Kulturwissenschaftliches Erkenntnisinteresse in der Literaturwissenschaft besteht deshalb darin zu erforschen, „in welchem Verhältnis literarische Texte zu den Diskursen und dem Wissen einer Gesellschaft stehen und wie sie das soziokulturelle Wissen ihrer Entstehungszeit verarbeiten und welche gesellschaftlichen Funktionen sie jeweils erfüllen.“<sup>118</sup>

Mit diesem Anspruch Literatur innerhalb eines kulturwissenschaftlichen Horizonts perspektivieren zu wollen, wird vorausgesetzt, literarische Texte „als Formen der kulturellen Wissenserzeugung und gesellschaftlichen Selbstthematisierung [anzusehen].“<sup>119</sup> Damit sind Texte zum Bedeutungsträger von kulturbestimmenden sozialen Konstellationen, Wissensformationen, Diskursen und Mentalitäten geworden. Literatur wird dementsprechend in einem intertextuellen Feld von kulturellem Kontext und Narration situiert.

---

<sup>117</sup> Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar: Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur. In: Gymnich, Marion u.a. (Hg.): Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur. Trier 2006, S. 3-28, hier: S. 6.

<sup>118</sup> Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar, 2006, S. 6f.

<sup>119</sup> Ebd., S. 7.

### II.4.3. Das Verfahren der Intertextualität

Intertextualität ermöglicht den Rückgriff auf kulturelle Wissensformen – wie sie in Texten, visuellen und auditiven Medien oder in verschiedenen gesellschaftlichen Diskursen konstruiert werden. Solche kulturellen Diskurse können in der Rezeption und Analyse von Zitaten, Motiven, Figuren für spätere Generationen oder andere Angehörige anderer Kulturkreise sichtbar gemacht werden und durch das Verfahren der Intertextualität neue Perspektiven erhalten. Die zeitgenössische Literatur ihrerseits kann in Wiederaufnahmen und aktuellen Anverwandlungen ältere oder aus einem anderen Kulturkreis stammende Motive fortschreiben.<sup>120</sup>

Durch das Verfahren der Intertextualität wird der literarische Text „im ständigen Dialog mit dem kulturellen Wissen seiner Entstehungszeit“<sup>121</sup> erforscht, aber er erschöpft sich nicht nur in der Repräsentation von älterem kulturellem Wissen, sondern lässt durch die Rekonfiguration und Rekontextualisierung des kulturellen Wissens etwas Neues entstehen.<sup>122</sup>

Somit kann Literatur und der Akt des Schreibens im Anschluss an Neumann und Nünning „als kreativer Formungsprozess“ verstanden werden, „durch den neue Wissenskonfigurationen auf poetische Weise generiert werden.“<sup>123</sup> Interkulturalität gewinnt demnach die Funktion zwischen literarischen Texten und ihren kulturellen und historischen Kontexten zu kommunizieren und zu vermitteln, zusätzlich den Blick auf ein gemeinsames kulturelles Erbe zu schärfen und zu einem neuen diskursiven Kulturbewusstsein anzuregen.

---

<sup>120</sup> Vgl. Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar, 2006, S. 15f.

<sup>121</sup> Ebd., S. 16.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>123</sup> Ebd., S. 17.

## II.5. Kulturwissenschaftliche Konzepte der interkulturellen Literaturwissenschaft

### II.5.1. Schreiben als kulturelle Praxis

Kunst ist demnach ein wichtiges Vehikel der Übertragung von Kultur. Sie ist einer der Wege auf denen die Verhaltensrollen kommuniziert und von Generation zu Generation übertragen werden [...].<sup>124</sup>

Literatur als Produzenten von kulturellen Wissensformen und neuen Diskursen aufzufassen, entspricht der von Stephen Greenblatt entwickelten Theorie der Kulturpoetik. Im Anschluss an Stephen Greenblatt markiert Literatur einen „kulturellen Ort“ bzw. einen „Diskurstyp“, der von anderen „kulturellen Orten“ wie Erziehung, Politik, Religion etc. zu unterscheiden ist.<sup>125</sup>

„Als eine ‚besondere menschliche Aktivität‘ ist Literatur, wie alle anderen Äußerungsformen des gesellschaftlichen Lebens“, auch eine „Erscheinungsform kultureller Praxis.“<sup>126</sup> Und weiter schreiben Marianne Willems und Herbert Willems: „Wie anderen menschlichen Aktivitäten liegen [auch] ihr die kulturellen Muster [zugrunde], die das Denken, Wahrnehmen und Handeln der Akteure einer Zeit prägen.“<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> Greenblatt, Stephen: Kultur. In: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. Mit Beiträgen von Stephen Greenblatt, Louis Montrose u.a., 2. Aufl., Tübingen/Basel 2001b, S. 48-59, hier: S. 53. Vgl. auch: Willems, Marianne/Willems, Herbert: Wissensformen und Sinngeneratoren: Zum komplementären Verhältnis des New Historicism zu Ansätzen der Kulturosoziologie. In: Bohn, Claudia/Willems, Herbert (Hg.): Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematization in soziologisch-historischer Perspektive. Konstanz 2001, S. 397-428, hier: S. 417.

<sup>125</sup> Willems, Marianne/Willems, Herbert, 2001, S. 413. Vgl. Greenblatt, Stephen: Selbstbildung in der Renaissance. Von More bis Shakespeare. (Einleitung) In: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. Mit Beiträgen von Stephen Greenblatt. Tübingen 2001a, S. 29-43, hier: S. 40.

<sup>126</sup> Willems, Marianne/Willems, Herbert, 2001, S. 413.

<sup>127</sup> Ebd., S. 413.

Künstler oder Autoren können, so der besonders auch als einflussreicher Kunstkritiker hervorgetretene Stephen Greenblatt, „in gewissem Maße formend auf die kulturelle Praxis wirken“<sup>128</sup>, indem sie diese kulturellen Muster in individuellen Anpassungen, in „Variationen und Improvisationen“ aktivieren.<sup>129</sup> Greenblatt sieht in der Gestaltung von Literatur eine Art *doing culture*, wenn er feststellt, dass mit dem Schreiben als kulturelle Praxis etwas bewegt wird und Neues entsteht.

Literatur, in der unterschiedliche Diskurse und unterschiedliche Wissensformen verhandelt werden, ist reflektierte Kultur. Es geschieht also „etwas mit den Dingen, Überzeugungen und Praktiken, wenn sie in literarischen Texten dargestellt, neu imaginiert und inszeniert werden, etwas Unvorhersehbares und Beunruhigendes“<sup>130</sup>, schreibt Greenblatt, affiziert von den fiktionalen Möglichkeiten und Erfahrungsfeldern von Literatur, die ein Stück weit ins Offene zu führen scheinen.

## II.5.2. Das Konzept der Kulturpoetik

„Die Aneignung sozialer Praktiken und ihre spezifische [ästhetische] Transformation durch Kunst nennt Stephen Greenblatt [...] ‚*cultural poetics*‘.“<sup>131</sup>

Auch die Diskussion um das neue Paradigma einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft akzentuiert den Ansatz der Kulturpoetik, indem sie Mentalitäts- als auch

---

<sup>128</sup> Willems, Marianne/Willems, Herbert, 2001, S. 414. In Anlehnung an Pierre Bourdieus praxis- und habitustheoretisches Konzept resümiert Greenblatt über den Autor bzw. den Künstler, dass „die meisten Künstler selbst nur begabte Schöpfer von Variationen über gegebene Themen sind.“ Zitiert nach: Greenblatt, Stephen, 2001b, S. 54.

<sup>129</sup> Willems, Marianne/Willems, Herbert, 2001, S. 413.

<sup>130</sup> Greenblatt, Stephen, 2001b, S. 55.

<sup>131</sup> Kimmich, Dorothee: 1996, S. 230. Der sogenannte New Historicism bemüht sich seit den achtziger Jahren in Abgrenzung von der amerikanischen Dekonstruktion um neue Formen der Geschichts- insbesondere der Literaturgeschichtsschreibung. Literarische Texte sollen im historischen Kontext so verortet werden, daß gerade der Austausch zwischen Geschichte und Geschichten und dessen verschiedene Mechanismen deutlich werden. Literatur ist weder Widerspiegelung noch Ergänzung von Wirklichkeit, sondern einbezogen in einen eigenen komplexen Vorgang gegenseitiger Bestimmung, Transformation und Beeinflussung.

Interkulturalitätsforschung zum zentralen methodischen Paradigmen erklärt. Dementsprechend lesen wir in der Zeitschrift „Kulturpoetik“:

Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft ist zunächst einmal durch ihren besonderen Blick und durch ihr besonderes thematisches Interesse bestimmt: Sie betrachtet Literatur als Teil der Gesamtkultur, also in ihrer Mitwirkung an Konstitution, Tradierung und Veränderung von kulturellen Sinn- und Zeichenbildungen. Daher interessiert sie sich besonderes für anthropologische Grundthemen [...] und die zugehörigen Kulturtechniken sowie für interkulturelle Kontakte und Konflikte.<sup>132</sup>

Bei der Betrachtung der Literatur von Autoren, die der sogenannten Minderheitenliteratur zugerechnet werden, also von Autoren, die zweisprachig aufgewachsen sind oder die deutsche Sprache als zweite Sprache erlernt haben und herkunftsbedingt über einen zusätzlichen kulturellen Hintergrund verfügen, wird von Karl Esselborn geradezu zu einem Paradigmenwechsel aufgerufen, wenn er schreibt, es werde „statt eines traditionellen literaturästhetischen und gattungsgeschichtlichen ein kulturgeschichtliches und themenorientiertes Vorgehen *empfohlen*.“<sup>133</sup>

Eine schlüssige und zentrale Fragestellung kann aber auch sein, eingehender zu erforschen, inwieweit in den betrachteten literarischen Texten selbst ethnographische Verfahrensweisen dargestellt werden. Nach Ansicht von Esselborn ist die deutschsprachige Minderheitenliteratur im Rahmen einer neuen ‚hybriden‘ Welt einzuordnen, die geprägt ist von „kulturellen, ethnischen, geschlechtsspezifischen Differenzen, kulturinternen Brüchen bzw. Übersetzungen, Vermischung von Symbolwelten und literarischen Traditionslinien und von der Vervielfältigung von Identitäten.“<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Dieterle, Bernhard/Engel, Manfred/Lamping, Dieter /Ritzer, Monika: ‚Kulturpoetik – eine Zeitschrift stellt sich vor.‘ In: Dies. (Hg.): KulturPoetik 2001 Band 1, Heft 1, S. 1. Zitiert in: Esselborn, Karl, 2004, S. 15.

<sup>133</sup> Esselborn, Karl, 2004, S. 15. (Hervorhebung K.G.-F.) Es soll hier allerdings nochmals betont werden, dass traditionelle literaturwissenschaftliche Vorgehensweisen damit nicht ausgeschlossen werden sollten, sondern die kulturwissenschaftliche Orientierung lediglich zu erweiterten interdisziplinären Fragestellungen herausfordert.

<sup>134</sup> Esselborn, Karl, 2004, S. 17.

### II.5.3. Das Konzept der Hybridität

Hybrid ist alles, was sich einer Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikationsketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der collage, samplings, des Basteln zustande gekommen ist.<sup>135</sup>

Hybridität ist ein Begriff aus der Forschung der postkolonialen Literaturtheorie und geht auf den Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha zurück. Homi K. Bhabha<sup>136</sup>, ein bedeutender Vertreter der Postcolonial Studies, entwickelte das Konzept der Hybridisierung und den Begriff des ‚Dritten Raums‘ im Zusammenhang der diskursiven Theoriebildung von Machtverhältnissen zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren. Ausgangspunkt seiner Forschung war zunächst die Beschäftigung mit der britischen Kolonialgeschichte in Indien, die gewiss Impulse für die Idee einer neuen Kulturtheorie in der postkolonialen Welt geliefert hat.

In einem Interview zum Thema ‚Migration führt zu ‚hybrider‘ Gesellschaft‘ legt er die Grundzüge seiner Gedanken zum Thema kulturelle Autorität und subversive Praktiken der Hybridität an einem Beispiel der ‚autorisierten‘ Hochkultur dar:

Meine Idee war: Die gesamte Kultur ist rund um Verhandlungen und Konflikte konstruiert. In allen kulturellen Praxen gibt es den – manchmal guten, manchmal schlechten – Versuch, Autorität zu etablieren. Selbst bei einem klassischen Kunstwerk, wie einem Gemälde von Breughel oder einem Musikstück von Beethoven, geht es um die Etablierung kultureller Autorität. Nun stelle ich die Frage: Wie funktioniert man als Handelnder, wenn die eigene Möglichkeit zu handeln eingeschränkt ist, etwa, weil man ausgeschlossen ist und unterdrückt wird? Ich denke, selbst in dieser Position

---

<sup>135</sup> Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Dies. u.a. (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte (= Stauffenberg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 4). Tübingen 1997, S. 1-29, hier: S. 4.

<sup>136</sup> Homi K. Bhabha, in Indien geboren, lehrt und forscht an der Harvard University. Seine bekanntesten Publikationen sind: Nation and Narration (1990), The Location of culture (1994).



des Underdogs gibt es Möglichkeiten, die auferlegten kulturellen Autoritäten umzudrehen, einiges davon anzunehmen, anderes abzulehnen. Dadurch werden die Symbole der Autorität hybridisiert und etwas Eigenes daraus gemacht. Hybridisierung heißt für mich nicht einfach Vermischen, sondern strategische und selektive Aneignung von Bedeutungen, Raum schaffen für Handelnde, deren Freiheit und Gleichheit gefährdet sind.<sup>137</sup>

Seine Theoreme – Hybridität und Dritter Raum – haben besonders in der Literaturwissenschaft an Bedeutung gewonnen. So sieht der Literaturwissenschaftler Michael Hofmann in der interkulturellen Situation von Migranten in der dritten und vierten Generation die Möglichkeit, dass diese Generationen einen „dritten Raum besetzen“, und dass diese Personen im Aushandeln ihrer Identität Hybridität erzeugen und damit die „eindeutigen Zuschreibungen“ verweigern.<sup>138</sup>

In Bhabhas Entwurf ist der Dritte Raum eine diskursive ‚Utopie‘, die es erlaubt, kulturelle Differenzen zu bezeichnen und auszuhalten, ohne Rückhalt in den gewohnten Dichotomien von eigen/fremd, drinnen/draußen, oben/unten zu suchen:

Das Wesen oder der Ort der Kultur kann [...] nicht mehr als einheitlich und geschlossen verstanden werden, sondern verlangt nach einem ‚Dritten‘, das sich als die Möglichkeitsbedingung der Artikulation kultureller Differenz den geläufigen Polaritäten von Ich/Anderer, Dritte/Erste Welt usw. entzieht.<sup>139</sup>

Hofmann bezieht dies auf Identitätskonzepte: „[n]icht die Option für die eine oder andere vermeintlich homogene Identität scheint die Lösung zu sein, sondern das erwähnte

---

<sup>137</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerald: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion. Unter Mitarbeit von Ursula Knoll. Wien/Berlin 2012, S.9-28, hier: S.13. zit. nach: Bhabha, Homi K., „Migration führt zu ‚hybrider Gesellschaft‘.“ Homi, K. Bhabha im Interview mit Lukas Wieselberg, ORF-Science, <http://sciencev1.orf.at/science/news/149988> (Zugriff 1.11.2011)

<sup>138</sup> Vgl. Hofmann, Michael, 2006, S. 13.

<sup>139</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerald, 2012, S. 15.

„Aushandeln“ einer neuen, flüssigen Form von Identität, die ein „Patchwork“ aufgenommenen und bearbeiteter kultureller Perspektiven darstellt<sup>140</sup>, und er sieht den Schwerpunkt von Bhabhas Forschung vor allem in „Fragen von Identitätsformationen und Identitätskonstruktionen innerhalb des kolonialen Diskurses, die er entlang des Begriffskomplexes der Hybridität theoretisiert.“<sup>141</sup>

In der Anlehnung einer einheitlichen Konzeption von Kultur und Identität stellt Bhabha nichts weniger als die traditionelle Vorstellung von Nationalliteratur in Frage, wie Jochen Bonz und Karen Struve darlegen.<sup>142</sup>

Mit „Introduction: narrating the nation“ entwickle er, so fahren sie fort, einen „Ansatz der fiktionalen Konstruktion von Nation durch Narration“ und weist auch auf die „Notwendigkeit von der Wahrnehmung der Literaturen von Minderheiten hin, die auf die Koexistenz von Kulturen aufmerksam machen.“<sup>143</sup>

Bhabha beruft sich in der Entwicklung seiner Konzeption des Hybriden und des Dritten Raums auf kulturtheoretische Ansätze von Foucault, Derrida und Lacan und betrachtet darüber hinaus „Macht- und Hierarchieverhältnisse in Situationen des postkolonialen Kulturkontakts.“<sup>144</sup>

So sehr Bhabha sein Augenmerk auf kulturelle Differenz richtet, die ja eigentlich auch bei theoretischen Positionen zum Tragen kommen dürfte – etwa wenn man bedenkt, dass Foucault, aus einer Analyse der Entwicklung der französischen Sprache (Grammatik), von westeuropäischen Institutionen und in Europa entwickelten Klassifizierungssystemen die Grundzüge seiner Überlegungen aufbaut – kann sich Bhabha doch an poststrukturalistische Literatur- und Sprachtheorien anlehnen. Sachverhalte und Inhalte,

---

<sup>140</sup> Hofmann, Michael, 2006, S. 13.

<sup>141</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerald, 2012, S. 8.

<sup>142</sup> Vgl. Bonz, Jochen/Struve, Karen: Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erw. und aktualisierte Auflage. Wiesbaden 2011, S. 133-145, hier: S. 133.

<sup>143</sup> Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 133.

<sup>144</sup> Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 133.

Herrschaftsformen und -institutionen mögen differieren oder zu unterschiedlichen Zeiten virulent werden, die Struktur der ihnen zugrundeliegenden semiotischen Prozesse aber ähnelt einander:

„The articulation of cultures is possible not because of the familiarity or similarity of contents, but because all cultures are symbol-forming and subject-constituting, interpellative practices“<sup>145</sup>, sagt Homi Bhabha 1990 in einem Interview.

Eine besondere Rolle kommt dabei, folgt man wiederum den Überlegungen von Bonz und Struve, der Zeitlichkeit bzw. Zeitverschiebungen und Ungleichzeitigkeiten zu:

Die Minderheiten artikulieren in ihrem kulturellen Sinnhorizont eine andere Zeit, eine andere Gegenwart, die sich aus einer anderen Vergangenheit speist und andere Zukunftsentwürfe mit sich bringt.<sup>146</sup>

Einem Multikulturalismuskurs, der die unterschiedlichen Kulturen in seiner Vielfalt bejaht, stellt Bhabha dezidiert kulturelle Differenz entgegen. Bhabha verwendet den Begriff der Differenz, um so auf einen modifizierten Kulturbegriff aufmerksam zu machen, „der Antagonismen, Widersprüchlichkeiten und gar Inkommensurabilitäten als Basis kultureller und politischer Konzepte denkt.“<sup>147</sup> Hierin wird sehr deutlich, dass sich Bhabha von Ethnopluralismus und Multikulturalismus distanziert und seinen Blick explizit auf kulturelle Differenz richtet.<sup>148</sup>

Bhabha denkt Kulturdifferenz allerdings – und das mag für einen Europäer zunächst ungewohnt klingen, der Begriffe wie ‚Antagonismus‘ und ‚Widersprüchlichkeit‘ eher negativ beurteilt, und darin politischen Sprengstoff wittert und diese Begriffe allenfalls

---

<sup>145</sup> Rutherford, Jonathan: *The Third Space*. Interview with Homi Bhabha, London 1990. In: Ders. (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London 1990, S. 207-221, hier: S. 209f. Vgl. Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 134.

<sup>146</sup> Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 133.

<sup>147</sup> Ebd., S. 135.

<sup>148</sup> Vgl. Moebius, Stephan, 2009, S. 175: „Im Gegensatz zu diesen Vorstellungen von kultureller Vielfalt richtet er seinen Blick vornehmlich auf die internen Spaltungen von Kultur und betont, dass jede Kultur eine fundamentale Differentialität immanent ist.“

in einem marxistischen Kontext als notwendigen Geschichtsprozess begreift – als einen produktiven Schauplatz von Differenz:

„With the notion of cultural difference, I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity or otherness“,<sup>149</sup> erklärt Bhaba im gleichen Interview.

#### **II.5.4. Konzept des Dritten Raumes als Ort des Aushandelns**

Der Dritte Raum wird als Ort des Aushandelns definiert, „[h]ier fallen Bhabhas Vorstellungen von Zeitlichkeit, kultureller Hybridisierung und Prozessualität zusammen“<sup>150</sup>, schreiben Bonz und Struve. Den Dritten Raum, den Bhabha als Schlüsselbegriff seiner Kulturtheorie setzt, entfaltet er als Denkraum aus verschiedenen Metaphern und sprachlichen Figurationen, die auch einmal wie das unten zitierte ‚Treppenhaus‘ eine Art von Heterotop<sup>151</sup> im Foucaultschen Sinn darstellen können, „in dem binäre Ordnungsschemata verwischen, Polaritäten verschoben und hybride Identifikationen ermöglicht werden.“<sup>152</sup>

Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstituiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, [zu]

---

<sup>149</sup> Rutherford, Jonathan, 1990, S. 209. Vgl. Bonz, Jochen/ Struve, Karen, 2011, S. 136.

<sup>150</sup> Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 137.

<sup>151</sup> Vgl. hierzu: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk: Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie. In: Dies. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erw. und aktualisierte Auflage. Wiesbaden 2011, S. 11-18, hier: S. 13: „Heterotop“ meint im Anschluss an Michel Foucault „existierende soziale Räume, die sich auf konstitutive Weise außerhalb von allen gewöhnlichen Orten befinden und doch zugleich als eine Art Spiegel oder Brennglas einer historischen Kultur funktionieren. In Stammesgesellschaften können dies beispielsweise heilige oder verbotene Plätze sein; in modernen Gesellschaften Psychatrien, Friedhöfe oder Museen.“ Vgl. Foucault, Michel: Von anderen Räumen. In: Ders. Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980-1988. hg. von D. Defert/F. Ewald. Frankfurt a.M. 2005, S. 931-943. (Bibliographiert nach Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk, 2011, S. 18)

<sup>152</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerhard, 2012, S. 10.

verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen und unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene Hierarchie gibt,<sup>153</sup>

schreibt Bhabha. Man muss wohl von der europäischen Ordnung des Treppenhauses, das eine Hierarchie zwischen den Etagen (der dunklen Erdgeschosswohnung, der schlecht isolierten Dachwohnung und der privilegierten Belétage) schon rein baulich begründet, absehen und sozusagen ‚von oben‘ den Blick auf das Transitorische gleichberechtigter Bewegungsabläufe richten, in denen die Bewohner zu unterschiedlichen Zeiten einmal hier, einmal dort auf den Stufen anzutreffen sind, um das Bild des Treppenhauses in seiner Tragweite zu verstehen.

Denn der von Bhabha in die Diskussion eingebrachte Dritte Raum stellt nicht nur den Ort für Identitätsbestimmung dar, sondern er soll auch die Möglichkeit eröffnen, Positionen zu verändern. Dies ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass „[i]m Zuge von Kulturkontakten Transformationen [entstehen], die ein Dazwischen oder eben einen Dritten Raum eröffnen.“<sup>154</sup> Durchaus lässt sich das mit Bhabha auch in psychoanalytischen Kategorien beschreiben: „I try to talk about hybridity through a psychoanalytic analogy, so that identification is a process of identifying with and through another object, an object of otherness, at which point the agency of identification – the subject – is itself always ambivalent, because of the intervention of that otherness.“<sup>155</sup>

Oder mit Stephan Moebius die Verbindung zu poststrukturalistischen Diskursen, wie zum Beispiel Derrida herstellen: „[d]ie Einsicht in die Ambivalenz des Kulturellen – oder in der Sprache Derridas: des ‚Anderen im Selben‘ – zentral für Bhabhas Konzept

---

<sup>153</sup> Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Übersetzt von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen 2000, S. 5, zit.: In: Babka, Anna/Posselt, Gerald, 2012, S. 10f.

<sup>154</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerald, 2012, S. 12. Vgl. Publikation: Babka, Anna/Malle, Julia/Schmidt, Matthias (Hg.): Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion. Unter Mitarbeit von Ursula Knoll. Wien/Berlin 2012.

<sup>155</sup> Rutherford, Jonathan, 1990, S. 211. Vgl. auch Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 139.

der ‚Hybridität‘.<sup>156</sup> Man sieht, das Konzept der Hybridität ist selbst hybrid, was die Verwendung und Vermischung von unterschiedlichen Denkansätzen angeht.

Im Dritten Raum soll all dies als Chance begriffen werden und Bhabha verwendet hier nicht den Begriff der Kommunikation, sondern des demokratischen ‚Aushandelns‘ im Kleinen, im eigenen ‚Haus‘:

Der Dritte Raum ist damit auch Erfahrungsbereich im Spannungsfeld zwischen Identität und Differenz; er ist Ort des Aushandelns von Differenzen mit dem Ziel der Überwindung von Hierarchisierungen und damit Ort und Möglichkeit der Hybridisierung.<sup>157</sup>

Man kann den Vorschlag des Aushandelns mit Bonz und Struve in psychoanalytischen Kategorien lesen. Aushandeln im Sinne Bhabhas „besteht demnach darin, dass das Andere nicht mit von außen an es herangetragenem, sondern mit seinen eigenen Kategorien aus sich heraus, auf seiner Innenseite begriffen wird. [...] Im Vorgang des Aushandelns nimmt das Subjekt das Andere in sich auf und entsteht dabei selbst als ein anderes Subjekt.“<sup>158</sup>

Hingegen betonen Bakba und Posselt besonders das politische Moment, das Bhabhas Vorstellungen innewohnt:

Bhabhas Wendungen des Begriffs der Hybridität, wie auch des Begriffs der Ambivalenz oder der Mimikry, können zusammenfassend und allgemein betrachtet, als Denkfiguren gelesen werden, über die sich die Widerständigkeit und die Handlungsfähigkeit der Kolonisierten gegenüber dem Anspruch der Kolonisor[...en] auf kulturelle Autorität theoretisieren und diskursivieren lassen.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Moebius, Stephan, 2009, S. 175.

<sup>157</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerald, 2012, S. 12.

<sup>158</sup> Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 141.

<sup>159</sup> Babka, Anna/Posselt, Gerald, 2012, S. 13f. Im Originalzitat heißt es: KolonisorInnen, zu fragen ist, ob der Begriff tatsächlich weiblich konnotiert werden kann – gab es denn jemals Kolonisorinnen?

Diese Widerständigkeit klingt nicht nach gewaltsamer Umwälzung, sondern eher nach allmählicher Unterminierung, ja im Prinzip nach literarischen Formen, wie sie in Posse und Satire oder in rhetorischen Strategien zum Zuge kommen.

### **II.5.5. Mimikry als Konzept der Ähnlichkeit**

Mit Mimikry (der sprachliche Anklang an Mimesis ist nicht ganz von der Hand zu weisen) meint Bhabha eine strategische Verfahrensweise, die Ähnlichkeiten, aber auch Unähnlichkeiten produzieren kann. Er entwickelt dann auch den Begriff Mimikry anhand der postkolonialen Literatur und deren Darstellung von Machtverhältnissen zwischen postkolonialen Minoritäten und majoritären Gesellschaften.

Mimikry, so wie sie sich am eigenen Körper vollzieht, bedeutet nur eine scheinbare Anpassung an äußere Verhältnisse; die Farbe der Haut, die das größte Organ des Körpers ist, mag sich zwar bei Gefahrenlage verändern, der darunter liegende Körper bleibt aber in inneren Bereichen doch noch der ‚alte‘:

Die Macht der Kolonisatoren wirkt sich – wie Bhabha in Anlehnung an die Arbeiten von Foucault formuliert – so aus, dass sie von den Kolonialisierten eine absolute Anpassung durch die Internalisierung ihrer Normen fordern. Die Kolonisierten aber imitieren durch Kopie und Wiederholung vielmehr performativ die Kultur der Kolonisierenden. Somit zeigt sich hier ‚almost the same but not quite [...] almost the same but not white.<sup>160</sup>

Wie lassen sich Bhabhas Impulse auf Positionen der interkulturellen Literaturwissenschaft, und ganz besonders der hier zur Debatte stehenden deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur fruchtbar machen?

Der Kolonialisierungsbegriff für das Verhältnis von Türken und Deutschen ist allerdings zu weit gegriffen und müsste eigentlich entsprechend auf europäische Verhältnisse angepasst werden.

---

<sup>160</sup> Bonz, Jochen/Struve, Karen, 2011, S. 141. Das Zitat im Zitat stammt aus Bhabhas Schrift ‚The location of culture‘ London/New York 1994, S. 85 und ist im Original hervorgehoben.

Die interkulturelle Literaturwissenschaft nimmt entsprechend das Modell des Aushandelns als positive Utopie an, als Idealtypus, in dem nicht unbedingt die Schattenseiten der jeweiligen Kulturen zum Zuge kommen, sondern eine Bereicherung, die Wahlmöglichkeiten für die Teilnehmenden betont.

Bezogen auf die deutsch-türkische Gegenwartsliteratur, insbesondere die Migranteliteratur der 1980er Jahre, die Identitätskonstruktionen darstellen, die sich vor dem Hintergrund von Migrationserfahrungen und auf der Suche nach Identität im wechselseitigen Austausch zwischen eigen- und fremdkulturellen Phänomenen der Lebensbereiche konstituieren, ist Hybridität im interkulturellen Diskurs und der interkulturellen Literaturwissenschaft zu einem Schlüsselbegriff geworden, um interkulturelle Identitätskonstruktionen zu bezeichnen. Migration bedeutet Kulturkontakt und Transformation.

In der Rezeption der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur wird außerdem entsprechend die Metapher des Transitraumes Brücke zum literarischen Topos, um auf die Lebenssituation von Migranten und ihrer Existenz zwischen zwei Lebenswelten, der Türkei und Deutschland, zu verweisen.

Die ‚Brücke‘ ist zugleich Symbol einer Schwelle und Identitätskonstruktion, die im wechselseitigen reflexiven Austausch dieser zwei Lebenswelten hervorgeht. Einige Autorinnen und Autoren verwenden selbst den Begriff ‚Brücke‘ um auf ihr deutsch-türkisches Schwellendasein aufmerksam zu machen.<sup>161</sup> Und so ist es gerade Istanbul, deren Galatabrücke zwei Kontinente vereint, die asiatische und europäische Seite Istanbuls – die Schwelle zwischen Tradition und Moderne.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Zum Beispiel: Özdamar, Sevgi Emine: Die Brücke zum goldenen Horn. Köln 2000.

<sup>162</sup> Hier ist im Besonderen auf Orhan Pamuks Literatur hinzuweisen, in der sich Interkulturalität in der Kommunikation von kulturellen Texten zwischen Tradition und Moderne zeigt.



## II.5.6. Das Konzept der Transkulturalität

Es kommt künftig darauf an, die Kulturen jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur zu denken.<sup>163</sup>

Wolfgang Welsch hat Anfang der 1990er Jahre das Konzept der Transkulturalität entwickelt als Reaktion auf Migration und Globalisierung, die moderne westliche Gesellschaften zunehmend kennzeichnen.

Zwar werden, um diesen Entwicklungen Rechnung zu tragen, westliche Gesellschaften seit den 1960er Jahren als ‚multikulturell‘ bezeichnet. Multikulturalität umschreibt das Nebeneinanderexistieren von unterschiedlichen Kulturen in einer Gesellschaft. Aber auch mit dem Begriff von Multikulturalität wird nach wie vor die Vorstellung von Kulturen als in sich homogener und geschlossener Gebilde wachgehalten. Welsch sieht darin ein bis heute in seiner Abschottung gefährliches Kulturverständnis am Werk, das seine Wurzeln in Herders Bild von einer Kugel hat, die in ihrer Geschlossenheit und Vollkommenheit den Kosmos einer Kultur veranschaulichen soll. Gerade der wieder aufgeblühte Nationalismus in den Balkankriegen lässt es dringend angeraten sein, solche ideologisch zu vereinnahmenden Bilder ad acta zu legen, und so schreibt Welsch 1995 in ersten Überlegungen zur ‚Transkulturalität‘:

Herder beschreibt Kulturen als Kugeln oder autonome Inseln, die jeweils dem territorialen Bereich und der sprachlichen Extension eines Volkes entsprechen sollten. [...] Die Kugelvorgstellung und das Reinheitsgebot bereiten politischen Konflikten und Kriegen den Boden [...] Kulturen, die wie Inseln oder Kugeln verfasst sind, können sich der Logik ihres Begriffs gemäß eben nur voneinander absetzen, sich gegenseitig verkennen, ignorieren, diffamieren oder bekämpfen – nicht hingegen sich verständigen und austauschen.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Welsch, Wolfgang: Transkulturalität; Onlinedokument [http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx\\_textdb/28.pdf](http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/28.pdf) [28.10.2013]. Original: Institut für Auslandsbeziehungen (Hg.): Migration und Kultureller Wandel. Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 45, 1995.

<sup>164</sup> Ebd.

Wolfgang Welsch argumentiert mit dem Konzept der Transkulturalität, „den heutigen kulturellen Verhältnissen gerecht zu werden“ entgegen dem „überkommenen Kulturreverständnis“ von Kugeln aus dem 18. Jahrhundert im Anschluss an Johann Gottfried Herder.<sup>165</sup>

Gegen diese Vorstellung von Kultur(en) richtet sich das Konzept der Transkulturalität, das nicht mehr von statischen Kulturgrenzen ausgeht, sondern der die Erkenntnis inhärent ist, dass unser Alltag von ‚Mischungen und Durchdringungen‘ gekennzeichnet ist, die nicht nur über die traditionellen Kulturgrenzen hinaus – sondern vielmehr ‚quer durch die Kulturen hindurchgehen‘:

‚Transkulturalität‘ will, dem Doppelsinn des lateinischen *trans-* entsprechend, darauf hinweisen, dass die heutige Verfassung der Kulturen *jenseits* der alten (der vermeintlich kugelhaften) Verfassung liegt und dass dies ebenso insofern der Fall ist, als die kulturellen Determinanten heute quer durch die Kulturen *hindurchgehen*, so dass diese nicht mehr durch klare Abgrenzung, sondern durch Verflechtungen und Gemeinsamkeiten gekennzeichnet sind. Es geht mir um ein Kulturkonzept, das auf die Verhältnisse des 21. Jh. zugeschnitten ist. Das neue Leitbild sollte nicht das von Kugeln, sondern das von Geflechten sein.<sup>166</sup>

Welsch begründet dies mit der Lebenserfahrung von Heranwachsenden, die von Kindheit auf, selbst wenn sie in ihrer Familie keinen Migrationshintergrund haben sollten, mit Menschen anderer Kulturen und unterschiedlicher ethnischer Herkunft im täglichen Umgang konfrontiert sind. Und er knüpft daran die Hoffnung, dass dies auch bei der Identitätsbildung positiv zum Tragen kommt, indem Jugendliche eine „Vielzahl von

---

<sup>165</sup> Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Kimmich, Dorothee/Schadat, Schamma (Hg.): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld 2012, S. 25-40, hier: S. 26. So heißt es bei Welsch nach Herder: „jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich* wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt a. M. 1967 [1774], S. 44f. Zitiert in: Welsch, Wolfgang, 2012, S. 27.

<sup>166</sup> Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2009; Onlinedokument [www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf](http://www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf) [28.10.2013].

Elementen unterschiedlicher Herkunft aufgreifen und verbinden“: „Heutige Menschen werden zunehmend *in sich* transkulturell.“<sup>167</sup> Je mehr unterschiedliche kulturelle Elemente aber ein Mensch in sich vereinigt, umso eher sei er in der Lage, sich mit ‚Fremden‘ auszutauschen und zu kommunizieren; und umso wahrscheinlicher sei dann auch, dass „eine Schnittmenge mit der Identität anderer Individuen [bestehe].“<sup>168</sup>

Transkulturalität erlaubt eine Befreiung „zu eigenen Wahlen jenseits gesellschaftlich vorgegebener Schemata“; wenn auch unter dem Vorbehalt, die gelebte Kultur immer auch als Folge unserer Konzepte von Kultur zu betrachten, denn „[u]nser Kulturverständnis ist auch [zugleich] ein *Wirkfaktor* in unserem Kulturleben“ – so Welsch.<sup>169</sup>

Ob es tatsächlich so ist, dass „innere Transkulturalität“ Individuen dazu befähigt „mit der äußeren Transkulturalität besser zurechtzukommen“<sup>170</sup>, wie Welsch dies behauptet und ist das tatsächlich ein durchgängiger Prozess? Welche Rolle spielt Ökonomie, Bildung oder gar Religion? Geht man davon aus, dass Kulturen sich immer weiter differenzieren, können jedoch einzelne Menschen – ‚kulturelle Subjekte‘ gleiche Zugehörigkeiten oder Verbindungen eingehen, gleich welcher Nationalität sie angehören.

Hendrik Blumentrath u.a. versuchen dies folgendermaßen zu veranschaulichen: Treffen sich Golfspieler/innen weltweit auf Golfplätzen verbindet sie die Kultur des Golfspiels gleichgültig welcher Nationalität sie angehören. Und weiter, wenn beispielsweise eine Golfspielerin zugleich Literaturwissenschaftlerin ist, kann sie sich gewiss mit einer Germanistikstudentin aus China besser unterhalten als mit einem Brötchenverkäufer aus Deutschland, dessen „Brötchenkultur“ sie teilt.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Welsch, Wolfgang, 2012, S. 30. (Hervorh. im Original)

<sup>168</sup> Welsch, Wolfgang, 2009, S. 6; und Welsch, Wolfgang, 2012, S. 32.

<sup>169</sup> Welsch, Wolfgang, 2009, S. 6f. und S. 7, Fußnote 15. „Unser Kulturverständnis ist auch ein *Wirkfaktor* in unserem Kulturleben.“ Und: Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, Lucyna/Lüttenberg, Thomas/Machold, Claudia (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld 2010, S. 39-66.

<sup>170</sup> Welsch, Wolfgang, 2009, S. 6.

<sup>171</sup> Vgl. Blumentrath, Hendrik u.a., 2007, S. 17.

Aber wer garantiert, dass nicht auch der Brötchenverkäufer ein Literaturwissenschaftler ist, als Jugendlicher in seiner Herkunftsfamilie auch Golf gespielt hat und derzeit in einem Arbeiterviertel wohnt? Und wird hier nicht doch sozusagen durch die Hintertür die „Vorstellung von einander abgegrenzter Kulturen weitertransportiert“<sup>172</sup>? Folgt man Volker Dörr, wird mit dem Modell nach Welsch von der inneren Transkulturalität lediglich „die Komplexität des dahinterstehenden Konzepts von Kulturalität erhöht“ und das geschieht dadurch, „dass er das Moment der Pluralität nicht (nur) auf der abstrakten Ebene der Kulturen ansiedelt, sondern auch auf der ‚Mikroebene der Individuen‘.“<sup>173</sup>

### **II.5.6.1. Kritische Überlegungen – Transkulturalität versus Interkulturalität**

Kritisch beleuchtet wird das Konzept von Transkulturalität und der ihr innewohnenden Hybridisierung auch von Heinz Antor, der sich mit inter- und transkulturellen Studien beschäftigt:

Die Hybridisierungsprozesse kultureller Formationen schreiten in der Tat mit großer Geschwindigkeit voran, aber die Abdrücke monokultureller Konzepte sind überall noch sichtbar und entfalten nach wie vor ihre konkrete Wirkkraft in der Geschichte. [...] Darüber hinaus ist das Denken zahlloser Menschen auf der Erde nach wie vor von monokulturellen Kategorien und von der Vorstellung voneinander getrennter kultureller Traditionen geprägt. [...] Ebenso deutlich können wir aber auch beobachten, dass Menschen sich nicht nur als transkulturelle hybride Schnittpunkte multipler kultureller Einflüsse verstehen, sondern ihre Identität vielfach durch monokulturell gedachte narrative Positionen konstruieren.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Dörr, Volker C.: Multi-, Inter-, Trans- und Hyper-Kulturalität und (deutsch-türkische) ‚Migrantenliteratur‘. In: Heimböckel, Dieter/Honnes-Becker, Irmgard/Mein, Georg/Sieburg, Heinz (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als unvollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München 2010, S. 71-86, hier: S. 73.

<sup>174</sup> Antor, Heinz: Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität: Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre. In: Ders. (Hg.): Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis (= Anglistische Forschungen. Band 362). Heidelberg 2006, S. 25-39, S. 36.

Auf diesen Überlegungen basierend heißt es für die Wissenschaft, „die interkulturelle Dimension neben der transkulturellen immer mitzureflektieren.“<sup>175</sup>

Wolfgang Welsch hingegen sieht (im Jahr 2009) in „Interkulturalität“, die von geschlossenen Systemen ausgeht, zwar ein *Movens*, aber doch auch wiederum nicht viel mehr als eine Verheißung, die in ihrem eigenen Paradox gefangen ist. Das, was sie vorgibt, erreichen zu wollen, verunmöglicht sie durch ihre eigenen Prämissen:

Das Interkulturalitätskonzept verfügt durch seinen ersten Zug – die Unterstellung einer ganz anderen, eigenartigen und homogenen Verfasstheit der anderen Kulturen – die Erfolgsmöglichkeit all seiner weiteren, auf interkulturellen Dialog zielenden Schritte. Die antiquierte Fiktion inkommensurabler Kulturen ruft den Wunsch nach interkulturellem Dialog hervor und verurteilt ihn zugleich zum Scheitern.<sup>176</sup>

Aber schließlich ließe sich kritisch dazu anmerken: Ist nicht Transkulturalität doch auch das Ergebnis oder die Konsequenz eines interkulturellen Dialogs?

Transkulturalität bezeichnet Welsch zufolge einen gesellschaftlichen Zustand, der durch Verflechtung und Durchdringung unterschiedlicher kultureller Muster gekennzeichnet ist. Dieser gesellschaftliche ‚Zustand‘ kann aber doch nicht ohne eine Vorgeschichte erreicht werden, er ist in einem Prozess entstanden, der interkulturelle Beziehungen zwingend voraussetzt.

Interkulturalität bezeichnet einen Dialog zwischen Kulturen, eine dialektische Beziehung zwischen eigenen kulturellen Wertvorstellungen und fremden kulturellen Einflüssen. Transkulturalität aber kann nach Welsch als Geflecht unterschiedlicher Kulturangehörigen und deren unterschiedlichen Praktiken, Lebensstile und Wertvorstellungen gesehen werden. Geht man von dieser Definition aus, so hat Transkulturalität nicht

---

<sup>175</sup> Ebd., S. 36.

<sup>176</sup> Welsch, Wolfgang, 2009, S. 8. Welsch bezieht seine Argumentation auf Bin Wang (1991). Man könnte sagen, das ist tatsächlich eine antiquierte Einstellung. Vgl. Bin Wang, „Relativismo culturale e meta-metodologia, in: Sguardi venuti da lontano. Un’indagine di Transculturalità, hrsg. von Alain Le Pichon und Letizia Caronia. Mailand 1991, S. 221-241, bibliographiert nach Welsch, Wolfgang, 2009, S. 8 (Fußnote 17).

mehr zwingend das Moment einer Dynamik, sondern kann auch etwas Starres, Abgeschlossenes bezeichnen. Begriffe mit der Vorsilbe ‚trans‘ haben etwas mit Übergängen zu tun, von einem zu etwas anderem.<sup>177</sup>

Ein Mensch, der in eine neue andere Kultur eingetreten ist und sich assimiliert hat, kann als transkulturell bezeichnet werden.<sup>178</sup> Er ist in die neue Kultur übergegangen, allerdings kann die Assimilation auch nicht erfolgt sein, so dass er dennoch in der neuen Kultur lebt, aber nach seinen ‚alten‘ Gewohnheiten. Damit schließt der Begriff Transkulturalität auch das Nebeneinanderexistieren von unterschiedlichen Kulturangehörigen mit ein, ohne dass eine Reflexion neuer Kulturstandards stattfinden muss, da sich die Existenz der Transkulturalität auf einen Raum und eine Kultur bzw. Gesellschaft beschränken lässt, als individueller Aushandlungsort zwischen fremd und eigen. Das Durchdringen von fremden und eigenen Kulturen wird mit dem Begriff von Transkulturalität dann sogar eher als abgeschlossenes System gefasst, während Interkul-

---

<sup>177</sup> Vgl. Iljassova-Morger, Olga: Transkulturalität als Herausforderung für die Literaturwissenschaft. In: Das Wort. Germanistisches Jahrbuch Russland, Heidelberg 2009, S. 37-57, hier: S. 41: „Neben dem Präfix ‚trans‘, das auf die veränderte Verfasstheit der modernen Welt hinweist, enthält das Wort ‚Transkulturalität‘ den Stamm ‚Kultur‘ und damit das, wovon das hinter ihm stehende Konzept abrücken will. Die auf die verschiedenen ‚Trans‘-Konzepte zurückgreifenden Theoretiker selbst weisen auf das Paradox hin, dass praktisch jede Neubildung mit ‚trans‘ das, was es verneint, gleichzeitig vergegenwärtigt.“ Ebenda. Auch der Literaturwissenschaftler Michael Hoffmann argumentiert gegen das Konzept der Transkulturalität und befürwortet Interkulturalität vor dem Hintergrund der kulturellen und dynamischen Prozesse zwischen deutscher und türkischer Kultur, das er wie folgt begründet: „Wenn man auf diese Dynamik mit dem Begriff ‚Transkulturalität‘ hinweisen will, so mag dies seine Berechtigung haben. Es ist aber zu überlegen, ob mit dem Begriff der Transkulturalität und der mit ihm häufig assoziierten Idee einer kulturellen Dynamik, die keinerlei Bezug auf nationale kulturelle Traditionen unterhält, nicht die Bedeutung des kulturellen Gedächtnissen auch in national orientierten Kulturen unterschätzt wird.“ Hofmann, Michael: Deutsch-türkische Literaturwissenschaft (= Studien zur deutsch-türkischen Literatur und Kultur, Band 1, hrsg. von Michael Hoffmann). Würzburg 2013, S. 9.

<sup>178</sup> Heckmann, Friedrich: Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen. Stuttgart 1992, S. 204: „Assimilierung ist der vollständige kulturell-, bewußtseins- und verhaltensmäßige Bezug auf die Mehrheitskultur und bedeutet die ‚Aufgabe‘ der Minderheitenkultur.“ Entsprechend meint Akkulturation den Übergang in eine neue Kultur, wobei die ursprüngliche Kulturzugehörigkeit verändert oder gar ganz aufgegeben wird.

turalität den Prozess bezeichnet, dem das Aushandeln zwischen fremden und eigenen Kulturen unterliegt, um sich dialogisch in die neue Kultur hineinzubewegen.

In einem Lehrbuch zu den Grundbegriffen der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften wird dann Interkulturalität auch als Begriff „für die philosophische und kulturwissenschaftliche Konzeption der Beziehungen zwischen den Kulturen“ definiert. Hier heißt es:

In den Kultur- und Literaturwissenschaften wird der [Begriff] I. (= Interkulturalität, K.G-F) zunehmend der Stellenwert eines Leitbegriffs oder gar neuen Forschungsparadigmas [...] zugeschrieben. Auch wenn sich bislang kein Konsens über die Differenzierung der I. (= Interkulturalität, K.G-F) von den häufig synonym verwendeten Begriffen der Multi- und Transkulturalität [...] abzeichnet [...], spricht vieles dafür, I. (=Interkulturalität, K.G-F). in Abgrenzung von Monokulturalität einerseits und Postkulturalität andererseits als Oberbegriff für Multi- und Transkulturalität zu konzipieren.<sup>179</sup>

Es wird deutlich, dass bis heute kein Konsens zwischen den Begriffen von Transkulturalität und Interkulturalität und ihrer Abgrenzung besteht.

#### **II.5.6.2. Das Konzept der Transkulturalität in der interkulturellen Germanistik**

Zwischen interkultureller Germanistik und Transkulturalitätskonzept werden hingegen Gemeinsamkeiten gesehen. So schreibt Hendrik Blumentrath, dass Interkulturelle Germanistik und Transkulturalitätsforschung „Kultur als Praxis und ihre Gegenstände als in einem vorausgesetzten kulturellen Verstehensrahmen konstituiert.“<sup>180</sup>

Übereinstimmend wird festgestellt, dass bei beiden Konzepten das Interpretament des Fremden und „kulturräumliche Distanz nicht einfach vorgegeben, sondern Resultat deutender Wahrnehmung“ ist, und „[d]ass Menschen nicht nur eine Identität, sondern derer mehrere haben, und dass jede Innenansicht eine Vielzahl internalisierter Außenansich-

---

<sup>179</sup> Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2005, S. 82.

<sup>180</sup> Blumentrath, Hendrik u.a., 2007, S. 55.

ten enthält, [...] eine Einsicht, die ebenfalls von der Interkulturellen Germanistik wie von der Transkulturalitätsforschung geteilt wird.“<sup>181</sup>

Ein Unterschied zwischen Transkulturalität und Interkultureller Germanistik lässt sich allerdings feststellen. Interkulturelle Germanistik ist weitgehend einem hermeneutischen Selbstverständnis verpflichtet. Das Fremde und das Eigene sind „Leitkategorien der Hermeneutik“, die „als Interpretamente“ in der Interkulturellen Germanistik betrachtet werden, um „deren produktives Wechselverhältnis“ in den Blick zu nehmen.<sup>182</sup>

Transkulturalität wird als Konzept in der Literaturwissenschaft aber auch „als undurchdacht und unpraktikabel“ aufgefasst mit der Konsequenz, dass diejenigen, die dieses Konzept aufnehmen, zum Beispiel von Norbert Mecklenburg als „Begriffsmodenarren“ bezeichnet werden.<sup>183</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Idee des Transkulturalitätskonzepts von Welsch ist in der Auseinandersetzung mit den Konzepten von Interkulturalität und Multikulturalität in den 1990er Jahren entstanden. Das Interkulturalitätskonzept betont die Kommunikation zwischen Kulturen und gleichzeitig fördert es die Grenzen zwischen ihnen. Multikulturalität geht von einem toleranten Nebeneinander von Kulturen aus, wobei es sich um das Verständnis von Einzelkulturen innerhalb einer Gesellschaft handelt. Sowohl Interkulturalität als auch Multikulturalität berufen sich in ihren Konzeptionen auf einen obsoleten Kulturbegriff, der Kulturen als autonome voneinander abgrenzbare Sphären begreift und „Einzelindividuen auf ihre nationalkulturelle Zugehörigkeit reduzieren.“<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> Ebd., S. 55.

<sup>182</sup> Ebd., S. 56. Denn ein erklärtes Ziel der I. G. ist „eine Vertiefung unseres Eigen- und Fremdkulturwissens und mit ihm unsere Fähigkeit zur Interkulturalität.“ Wierlacher, Alois: Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie. In: Ders. (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar 2003, S. 1-46, hier: S. 32.

<sup>183</sup> Vgl. Iljassova-Morger, Olga, 2009, S. 37.

<sup>184</sup> Ebd., S. 39.



Dennoch – so die Hoffnung von Welsch – werde sich „eine sukzessive Verwandlung der traditionellen ‚Bezugskulturen‘ in Kulturen im Sinne der Transkulturalität vollziehen.“<sup>185</sup>

Im wissenschaftlichen Diskurs ist Transkulturalität gleichzusetzen mit Transdisziplinarität. Transkulturalität bedeutet in der Gesellschaft „Verflechtungen“ und „Durchdringung unterschiedlicher kultureller Muster“, in der Wissenschaft vollzieht sich das Gleiche in der „Vernetzung unterschiedlicher Wissenskulturen.“<sup>186</sup> Von Interesse ist hier zu fragen, welche Beziehung von Transkulturalität und Literaturwissenschaft besteht und wie Transkulturalität als Konzept angenommen wird.

### **II.5.6.3. Die Diskussion: Transkulturalität als Perspektive in der interkulturellen Literaturwissenschaft?**

Die transkulturelle Perspektive sollte auf keinen Fall als Bedrohung oder Infragestellung der ‚interkulturellen Literaturwissenschaft‘ angesehen werden, sie eröffnet vielmehr zusätzliche Einblicke in die Besonderheiten der grenzüberschreitenden Literaturrezeption und -produktion.<sup>187</sup>

Transkulturalität wird durchaus als Herausforderung der Literaturwissenschaft aufgefasst. So lassen sich sowohl monokulturelle, interkulturelle und auch transkulturelle Dimensionen in Anlehnung an den Literaturwissenschaftler Norbert Mecklenburg unterscheiden. Erzählen sei einerseits „ein transkulturelles Phänomen, da gewisse Erzähltechniken wie das personale Erzählen über kulturelle Grenzen hinaus verbreitet“ seien. Andererseits gebe es „interkulturelle‘ Dimensionen des Erzählens, die in literarischen Übersetzungen oder Erzählungen mit kulturspezifischen Strategien zum Ausdruck

---

<sup>185</sup> Ebd., S. 41.

<sup>186</sup> Welsch, Wolfgang, 2009, S. 13: „Heutige Bildung besteht in der Kenntnis und im Beherrschen von Querverbindungen zwischen den Wissensgebieten.“ (Schlagwort: Wissenstransfer).

<sup>187</sup> Iljassova-Morger, Olga, 2009, S. 46. Interkulturalität und Transkulturalität sollen „nicht als konkurrierende, sondern als einander ergänzende Konzepte verstanden werden.“ Ebd.

kommen.“<sup>188</sup> Zu fragen bleibt, welche neuen Perspektiven sich durch das Konzept der Transkulturalität für die interkulturelle Literaturwissenschaft eröffnen?

Nach Ansicht von Olga Iljassova-Morger besteht der Vorteil des Transkulturalitätskonzepts darin, dass „ähnliche, verbindende Elemente nicht einem ‚dritten Raum‘ oder im Zwischenbereich zwischen den Kulturen positioniert bzw. isoliert werden, sondern als integrativer Teil eines komplexeren, fluiden Netzwerkes mit verschiedenen gerichteten, nichtkontinuierlichen Strömungen und Transfers angesehen werden, was die Durchlässigkeit der nationalkulturellen Grenzen unterstreicht.“<sup>189</sup>

So ist festzustellen, dass „die Horizonte einer zur entwickelnden Poetik des transkulturellen Schreibens“ Fragestellungen betreffen, die auch in der Interkulturalitätsforschung im Mittelpunkt des Interesses standen oder stehen: zum Beispiel wie AutorInnen mit „kulturspezifischen und transkulturellen Erfahrungen, Wertvorstellungen und Imaginationen umgehen“ und auf welche Art und Weise, mit welchen Verfahrensweisen diese in literarischen Werken „reflektiert, transformiert, inszeniert“ werden.<sup>190</sup>

#### **II.5.6.4. Transkulturalität – interkulturelle Hermeneutik – ein Widerspruch?**

Ein weiteres Forschungsinteresse richtet sich auf die Voraussetzungen einer interkulturellen Hermeneutik, das Fremdverstehen.

Hermeneutik im interkulturellen Kontext bedeutet zunächst, dass Menschen im Verstehensakt auf ihre eigenkulturellen Positionen und Erfahrungen zurückgreifen, so dass bei der „Interpretation von Texten, Handlungen und kulturellen Praktiken dementsprechend ein „grundsätzlicher Unterschied zwischen der Sicht eines ‚Einheimischen‘ und eines ‚Fremden‘ zum Ausdruck kommt.“<sup>191</sup> Die Didaktik des Fremdverstehens beschäftigt sich mit den Besonderheiten des fremdsprachlichen Lesens und der Rolle der Literatur im Prozess des Fremdverstehens.<sup>192</sup> Norbert Mecklenburg grenzt deshalb

---

<sup>188</sup> Iljassova-Morger, Olga, 2009, S. 42. Vgl. Mecklenburg, Norbert: Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft, 2. Aufl., München 2009, S. 93f.

<sup>189</sup> Iljassova-Morger, Olga, 2009, S. 47.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., S. 48.

<sup>191</sup> Ebd.

Literatur im Prozess des Fremdverstehens.<sup>192</sup> Norbert Mecklenburg grenzt deshalb interkulturelle Hermeneutik gegenüber dem traditionellen Erkenntnisbegriff einer philosophischen Hermeneutik ab:

Entwürfe einer interkulturellen Hermeneutik bemühten sich zunächst um Korrektur des interkulturell unfruchtbaren Ansatzes einer philosophischen Hermeneutik, die Verstehen letztlich als Einrücken in eine gemeinsame (westeuropäische) Tradition auffasst und damit kulturelle Alterität aus ihrem Horizont ausschließt.<sup>193</sup>

Vielversprechend scheint, dass Transkulturalität den Impuls setzt, neben der Option unterschiedlicher monokultureller Rezeptionsweisen auch komplexe Darstellungen von einander überlagernden Rezeptionen ermöglicht. Wenn Transkulturalität davon ausgeht, dass Menschen in den modernen Gesellschaften durch unterschiedliche kulturelle Einflüsse geprägt sind, so lässt sich dies auch für die Rezeption von Literatur fruchtbar machen, auch hier sind unterschiedliche kulturelle Referenzsysteme beteiligt und nicht nur ein dominierendes monokulturelles Rezeptionsmuster:

Da die Individuen in der modernen Welt immer weniger monokulturell geprägt sind, sondern verschiedene Einflüsse integrieren, greifen sie auch bei der Literaturrezeption auf verschiedene kulturelle Referenzsysteme zurück, selektieren aus ihnen im Laufe der Rezeption unterschiedliche Elemente, verbinden sie auf eine neue Weise. Das komplexe Geflecht aus vielfältigen, außerhalb des Textes liegenden transkulturellen Bezugssystemen, auf das viele Rezipienten während des Lesens zurückgreifen, bietet auf diese Weise eine gemeinsame Basis für transkulturelle Verständigungsprozesse.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Einer der bedeutendsten Vertreter aus dem Bereich der Fremdsprachendidaktik ist Lothar Bredella, der eine Vielzahl von Publikationen zum Thema Fremdverstehen herausgebracht hat (u.a. Bredella, Lothar u.a.: *Wie ist Fremdverstehen lehr- und lernbar?* (2002); Bredella, Lothar: *Literarisches und interkulturelles Verstehen* (2002); Bredella, Lothar: *Das Verstehen des Anderen*. (2010).)

<sup>193</sup> Mecklenburg, Norbert: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. In: Wierlacher, Alois/Bogner, Andrea (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar 2003, S. 433-439, hier: S. 438. So hält Mecklenburg fest, dass jedoch dieser Ansatz des Korrekturversuchs Differenz und fremden Blick überbewerten.

<sup>194</sup> Iljassova-Morger, Olga, 2009, S. 52.

Abschließend ist festzuhalten, dass das Transkulturalitätskonzept durchaus die gesellschaftliche Situation einer komplexen Überlagerung und Durchdringung unterschiedlicher kultureller Einflüsse begrifflich zu umfassen vermag. Es stellt für literaturwissenschaftliche Studien neben der Interkulturalität einen weiteren Analyse- und Theorieansatz für die Erkundung von inter- und transkulturellen Inszenierungen und Konstellationen in literarischen Texten dar. Wie verhält sich Transkulturalität jedoch zur Zielsetzung der interkulturellen Germanistik, die „eine Vertiefung unseres Eigen- und Fremdkulturwissens und mit ihm unsere Fähigkeit zur Interkulturalität“<sup>195</sup> vorsieht? Während Transkulturalität bereits voraussetzt, dass Kulturen ineinander verwoben sind, steht Interkulturalität zunächst für einen Dialog zwischen den Kulturen mit dem Ziel der Überwindung von kultureller Differenz, in der Erkenntnis des Eigenen im Anderen oder umgekehrt. Interkulturalität ist der Ort dieser Erkenntnis.<sup>196</sup>

Frank Schulze-Engler stellt fest, dass der kulturtheoretische Übergang von ‚inter‘ zu ‚trans‘ zu einer neuen Wertschätzung von Kultur als übergreifendem Wissensreservoir führt, aus dem Menschen schöpfen können, um sich ihrer Individualität zu versichern:

Kultur lässt sich nicht länger als Ansammlung territorialer Container verstehen, sondern erscheint als global vernetzte Gemeinschaftsressource, aus der sich Individuen und soziale Gruppen bedienen, um ihre spezifischen kulturellen Eigenarten auszubilden.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Wierlacher, Alois, 2003, S. 32. In Anlehnung an Gadamer, der das Zwischen als den wahren Ort der Hermeneutik betrachtet, sieht Wierlacher das Zwischen als den „wahren Ort der Interkulturalität.“ Vgl. Blumentrath, Hendrik u.a., 2007, S. 56.

<sup>196</sup> Ausgangspunkt von Interkulturalität ist der Kontakt mit dem kulturell Fremden, „wodurch die Erfahrung einer Differenz zwischen Eigenem und Anderem, Vertrautem und Fremdem aufbricht. Wir gehen in diesem Kontext davon aus, dass jede Differenz die eigenen kulturellen Anschauungen irritiert, indem das vormals Selbstverständliche plötzlich mit neuen und anderen Perspektiven konfrontiert wird.“ Bartmann, Sylke/Immel, Oliver: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenz-erfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 9-17, hier: S. 8.

<sup>197</sup> Schulze-Engler, Frank: Von ‚Inter‘ zu ‚Trans‘: Gesellschaftliche, kulturelle und literarische Übergänge. In: Antor, Heinz (Hg.): Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis (= Anglistische Forschungen, Bd. 362). Heidelberg 2006, S. 41-53, hier: S. 48.

Dies hat nach Ansicht von Schulze-Engler eine weitreichende Konsequenz für den Gegenstandsbereich von Literaturwissenschaft, dass „sich das kritische Potential von Literatur nicht nur im Hinblick auf das Außenverhältnis zwischen verschiedenen Kulturen entfaltet, sondern auch in der Auseinandersetzung mit dem Innenleben kultureller Gemeinschaften.“<sup>198</sup>

Zu einem ähnlichem Resultat kommt auch Olga Iljassova-Morger, die das Ziel der transkulturellen Hermeneutik darin sieht, dass sie „eine komplexe Darstellung der Rezeptionsprozesse [ermöglicht], die sowohl transkulturelle Konstanten als auch intrakulturelle Differenzen berücksichtigt, die jeden literarischen Verstehensprozess als Zusammenspiel des Individuellen, des kulturell Geprägten und des Universellen betrachtet sowie den ästhetischen, grenzüberschreitenden Potenzialen der Literatur Rechnung trägt.“<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Ebd., S. 48. Frank Schulze-Engler bezieht sich mit seiner Folgerung auf ein Zitat einer kanadisch-ukrainischen Autorin: „We cannot talk of the Native- or Black- or Italian-Canadian imagination anymore than we can, in such a regionalized country as our own, [...]. What many ‘transcultural’ writers show us is that differences within a given community are as important as the difference between a marginalized culture and a dominant one.” Zit. nach: Janice, Kulyk, Keefer: *Writing, Reading, Teaching Transcultural in Canada*, Trier 1995. S. 180-197, hier: S. 195.

<sup>199</sup> Iljassova-Morger, Olga, 2009, S. 52.

### **III. Zum Forschungsgegenstand der Interkulturellen Literaturwissenschaft**

#### **III.1. Die deutsch-türkische Literatur der Gegenwart**

Wenn wir den Gedanken ernst nehmen, dass die Begegnung mit der türkischen Kultur das Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft verändert, dann hat eine kulturwissenschaftlich orientierte Literaturwissenschaft die Aufgabe, die verschiedenen Formen deutsch-türkischer Kontakte und gegenseitiger Beeinflussungen in ein dynamisches Konzept zu überführen, in dem deutsche Texte aus türkischer und türkische Texte aus deutscher Perspektive neue Bedeutungsfacetten [erfahren],<sup>200</sup>

schreibt Michael Hofmann in seinem jüngst erschienen Buch mit dem Titel ‚Deutsch-türkische Literaturwissenschaft‘. Wie der Titel der Publikationsreihe signalisiert, wird vor allem die wissenschaftliche Beschäftigung mit der deutsch-türkischen Literatur als Forschungsgegenstand hervorgehoben.<sup>201</sup> Worauf ist diese Entwicklung und Dominanz der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur in der deutschen interkulturellen Literaturwissenschaft zurückzuführen?

Aus Sicht der interkulturellen Literaturwissenschaftler bieten deutsch-türkische Analysen und die Interpretationen der deutschsprachigen Romane türkischer Autorinnen und Autoren im Kontext von kultursoziologischen Fragestellungen wichtige Impulse, um nicht nur andere unvertraute Kulturen dem deutschen Leser näher zu bringen, sondern auch Erkenntnisse über das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturangehöriger in einer Gesellschaft zu gewinnen. Gerade für die Forschung der deutschen Kultur- und Literaturwissenschaft besteht das Interesse darin, über die Methode der Kontextualisierung gesellschaftliche interkulturelle Konstellationen zu entlarven und ein neues Verständnis zwischen verschiedenen Kulturangehörigen und deren Identitätsbewusstsein im Rahmen von Literaturanalysen zu erforschen.

---

<sup>200</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 8.

<sup>201</sup> Mit dem neuen Forschungsbereich ist auch eine interdisziplinäre Ausrichtung zwischen der Turkologie und der Interkulturellen Literaturwissenschaft verbunden. Vgl. Hofmann, Michael, 2013, S. 11.

Die deutsch-türkische Literatur vermittelt eine Reflexion der gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland, die sich infolge von Migrationen seit den 1960er Jahren zur plurikulturellen Gesellschaft entwickelt haben. Sie trägt somit dazu bei, die deutsche Gesellschaft selbst zu beschreiben, indem sie eine Selbstbeschreibungsdimension entwickelt, welche die deutsch-türkische Beziehung widerspiegelt und beleuchtet. Darüber hinaus wird durch die narrative Selbstkonstruktion ein Identitätsbewusstsein reflektiert, das sich als dynamischen Prozess von verändernder Identität durch Interkulturalität versteht und fortschreiben wird.

In jeder Phase der Migration legen sich die türkischen bzw. türkischstämmigen Autorinnen und Autoren selbst aus, beschreiben ihre Lebenssituation, ihre Gefühle und Wahrnehmung der Anderen, als Gastarbeiter oder in ihrer Existenz zwischen zwei Kulturen. Sie vermitteln somit in ihrer Literatur nicht nur dem Leser eine ‚fremde‘ und unvertraute Kultur, sondern sie machen auf individuelle und soziale Schwierigkeiten während der Integration in eine andere Kultur aufmerksam.

Damit eröffnen sie mit ihrer „ethnographischen Poetik“<sup>202</sup> eine Lesbarkeit von Interkulturalität im Kontext der deutschen Gesellschaft. Sie veranschaulichen modellhaft die gesellschaftliche Transparenz von interkulturellen Beziehungen und deren Konsequenz einer dynamischen und transformierenden kulturellen Identität, welche für den heutigen Menschen in Zeiten der Globalisierung bedeutend sind.

Im Folgenden gibt ein Exkurs über das Phänomen der deutsch-türkischen Literatur Einblicke in ihre Entwicklung und ihre Rezeption.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Der Begriff „Ethnographische Poetik“ geht auf Özkan Ezli zurück. Vgl. Ezli, Özkan, 2006.

<sup>203</sup> Die folgende Ausführung zur Rezeptionsgeschichte der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur lehnt sich an die jüngst erschienene aktuelle Publikation von Jochen Neubauer an. Vgl. 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 Zaimoglu. Würzburg 2011.

### III.2. Zur Rezeptionsgeschichte der deutsch-türkischen Literatur

Die deutsch-türkische Literatur „ist in ihrer Konzeption einer Sozial- und Bewusstseinsgeschichte als Kulturgeschichte vergleichbar und deshalb im weiteren Sinne eine eigene Geschichtsschreibung im multikulturellen sozialen Diskurs.“<sup>204</sup>

Die Unterzeichnung des bilateralen Sozialabkommens hinsichtlich der europaweiten Anwerbung von Gastarbeitern markiert den Beginn der Arbeitsmigration aus der Türkei nach Deutschland.<sup>205</sup> Vor dem sozialen Hintergrund der Arbeitsmigrationsbewegungen in Deutschland ist die deutsch-türkische Gegenwartsliteratur heute erwachsen. Im Kontext ihrer Entstehung und der Reflexion der unterschiedlichen Integrationsphasen der türkischen Migrantinnen und Migranten in Deutschland hat die deutsch-türkische Literatur bis zur Gegenwart auch differente Bezeichnungen erfahren.

Die entsprechenden Kategorisierungen der deutsch-türkischen Literatur – von der Gastarbeiterliteratur bis zur deutschsprachigen türkischen Literatur – werden daher in der Forschung auf verschiedene Phasen der Literaturproduktion zurückgeführt. Zum Beispiel unterscheidet der türkische Germanist Sargut Şölçün drei Phasen der Literaturproduktion deutsch-türkischer Autorinnen und Autoren<sup>206</sup> nach Jahrzehnten:

---

<sup>204</sup> Gebhardt, Katrin: Fremdenfeindlichkeit, Multikulturalismus und Interkulturalität in der deutsch-türkischen Literatur der Gegenwart. Universität Karlsruhe (TH) 2002. (Unveröffentlichte Magisterarbeit) S. 9.

<sup>205</sup> Die Unterzeichnung des bilateralen Abkommens zwischen der Türkei und Deutschland erfolgte 1961. Türkische Gastarbeiter hatten großen Anteil daran, dass die Wirtschaft in Deutschland Aufschwung bekam. Bis in die 1990er Jahre bestimmte die Migrationspolitik die Annahme, dass türkische Gastarbeiter nicht auf Dauer in Deutschland bleiben, sondern wieder in ihre Heimat zurückkehren. Diese Annahme war allerdings lange ein Irrtum; heute leben inzwischen ca. 5 Mio. Türken in Deutschland, bereits in der dritten und vierten Generation.

<sup>206</sup> Die Bezeichnung deutsch-türkischer Autorinnen und Autoren kann auch umgekehrt heißen die türkisch-deutsche Literatur. Beides ist in der Forschung gängig und meint die Literatur deutscher Autorinnen und Autoren türkischer Herkunft – auch über Generationen hinweg.



Erstens die Literatur der 1970er Jahre, bei der die Verarbeitung der Erfahrungen der Arbeitsmigration im Mittelpunkt der literarischen Werke steht.

Zweitens die Literatur der 1980er Jahre, in der die Suche nach einer ‚neuen‘ kulturellen Identität eine zentrale Rolle spielt. Die Identitätssuche reflektiert die Aushandlung von eigen- und fremdkulturellen Kontexten, die für die Konstituierung einer interkulturellen Identität eine Voraussetzung darstellen.

Und drittens die Literatur der 1990er Jahre, in der eine „[e]gozentrische Perspektive vorherrschend“<sup>207</sup> sein soll. Auch sei in den 1990er Jahren beobachtbar, dass die Gattung Lyrik zunehmend die literarischen Formen des Essays oder der Prosa ablöst, die – folgt man Neubauer – „als dominanter Ausdrucksmodus“ der Migrationsliteratur hervorgegangen sei.<sup>208</sup>

Neubauer fasst in Anlehnung an Şölçün die thematischen Schwerpunkte „der Literatur türkischstämmiger Autoren“<sup>209</sup> wie folgt zusammen: „[T]hematische Konstanten“ seien „die Darstellung der persönlichen Vorgeschichte, die Reise in die Fremde, die Begegnungen mit der fremden Kultur und Sprache, die Themen Identität und Integration, die politische Entwicklung im Heimatland und Fragen einer geschlechtsspezifischen Wahrnehmung.“<sup>210</sup> Diese Zusammenstellung von Themen widerspiegelt die Anfangsphase der deutsch-türkischen Literatur in Deutschland.

Anders als Şölçün unterteilt die deutsch-türkische Literaturwissenschaftlerin Mediha Göbenli die deutsch-türkische Gegenwartsliteratur hingegen nicht nach Jahrzehnten, sondern nach Generationen. Auch sie stellt fest, dass die Literatur der ersten Generation

---

<sup>207</sup> Neubauer, Jochen, 2011, S. 328.

<sup>208</sup> Vgl. ebd., S. 328. Neubauer lehnt sich in seinen Ausführungen an Sargut Şölçün an. Vgl. Şölçün, Sargut: Literatur der türkischen Minderheit. In: Chiellino, Carmine (Hg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Weimar 2000, S. 135-152.

<sup>209</sup> In der ersten Phase der deutsch-türkischen Literatur werden keine Autorinnen erwähnt. Die türkischstämmigen Autorinnen der deutsch-türkischen Literatur kommen erst ab den 1980er Jahren vermehrt zur Sprache.

<sup>210</sup> Neubauer, Jochen, 2011, S. 328. Vgl. Anm. 195.

vorwiegend in türkischer Sprache geschrieben ist und vor allem die Problematik von Migrationserfahrungen wie Diskriminierung im Alltag und die Konfrontation mit den stark differenten deutschen Gewohnheiten und Verhaltensweisen gegenüber der türkischen Kultur thematisiert, weshalb Göbenli der Literatur der ersten Generation auch unterstellt, dass die Schriftsteller schreiben, „um eine Art therapeutische Aufgabe zu erfüllen.“<sup>211</sup>

### **III.2.1. Ethnographische und interkulturelle Repräsentationen der ersten Generation**

Aus den ersten Erfahrungen der Kulturbegegnung in der Fremde als Gastarbeiter und dem Bedürfnis einer Identitätswahrung ist die sogenannte ‚türkische Deutschlandliteratur‘ entstanden, die ausschließlich in türkischer Sprache verfasst war und dem Bedürfnis nach kollektiver türkischer Identität entsprach.

Als repräsentativen Vertreter eines türkischen Deutschland-Literaten ist der Autor Bekir Yıldız zu nennen, der als Fabrikarbeiter nach Deutschland kam und wieder in die Türkei zurückkehrte. Dort hat er seine Zeit als Arbeitsmigrant in seinem Roman ‚Die Türken in Deutschland‘ (1966) literarisch verarbeitet. Der Roman ist an ein türkisches Publikum gerichtet und betont die Solidarität mit den in Deutschland lebenden türkischen Arbeitsmigranten. In dieser Zeit findet ein wechselseitiger Austausch und Dialog zwischen der Türkei und Deutschland statt, welche zugleich die beginnende Konzeptualisierung von Interkulturalität in der Literatur markiert.<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> Göbenli, Mediha: Migrantenliteratur im Vergleich. Die deutsch-türkische und die indo-englische Literatur. In: *arcadia*. Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Bd. 40, H. 2, Berlin 2005, S. 300-317, hier: S. 302.

<sup>212</sup> Die sogenannten ‚Deutschland-Literaten‘ haben als erste ihre negativen Erfahrungen der Arbeitsmigration nach ihrer Rückkehr in die Türkei verarbeitet. Sie wollten damit einerseits Solidarität mit den in Deutschland arbeitenden Türken ausdrücken, andererseits auch das türkische Lesepublikum über die Erfahrungen von sozialer Diskriminierung in Deutschland aufklären. Ein bedeutender Schriftsteller dieser Literatur ist Bekir Yıldız. Er verfasste einen Roman in türkischer Sprache mit dem hier in deutscher Übersetzung vorliegendem Titel ‚Die Türken und Deutschland‘, der 1966 in Istanbul erschienen ist.

Gegenüber der sogenannten türkischen Deutschland-Literatur haben sich professionelle und meist intellektuelle Schriftstellerinnen und Schriftsteller türkischer Abstammung der ersten Generation vor allem „als Vermittler zwischen den Erfahrungen der Migranten und der Mehrheitsgesellschaft“ betrachtet, um auf die Situation von Migranten und ihren Integrationserfahrungen in Deutschland, unter anderem auf Diskriminierung und Nichtanerkennung im Arbeitsalltag aufmerksam zu machen.<sup>213</sup>

Zu diesen Autoren zählen zum Beispiel Yüksel Pazarkaya, Aras Ören und Güney Dal, die bereits in Deutschland zu Beginn der Arbeitsmigration lebten und als Schriftsteller tätig waren.<sup>214</sup>

Pazarkaya ist in den 1950er Jahren nach Deutschland emigriert. Er schreibt Lyrik, Erzählungen und kulturhistorische Essays.<sup>215</sup> Sein schriftstellerisches Interesse konzentrierte sich in dieser Zeit auf die Darstellung der Erfahrungen des Kulturschocks seiner türkischen Landsleute und ihrer Desorientierung in der Zeit der Arbeitsmigration. Wie ein Fremder blickt er auf seine ‚eigenen‘ türkischen Kulturangehörigen und interpretiert ihre Gefühle und Lebenssituation, von denen er sich als Intellektueller distanziert:

---

<sup>213</sup> Neubauer, Jochen, 2011, S. 330. Vgl. hierzu auch: Tanzer, Harald: Deutsche Literatur türkischer Autoren. In: Schenk, Klaus/Todorow, Almut/Tvrđić, Milan (Hg.): Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen 2004, S. 301-316, hier: S. 306. Tanzer spricht von „emigrierten Intellektuellen“, die zwischen Gastarbeitern und Mehrheitsgesellschaft durch ihre Literatur vermitteln.

<sup>214</sup> Die genannten Autoren unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Kategorisierung in der deutsch-türkischen Literatur: Der Autor Bekir Yıldız war als Fabrikarbeiter in Deutschland tätig und kehrte in die Türkei zurück. Die anderen Autoren Yüksel Pazarkaya, Güney Dal und Aras Ören sind Intellektuelle, die bereits zu Beginn der Arbeitsmigration in Deutschland leben und schreiben. Aras Ören schreibt ausschließlich auf türkisch, während Pazarkaya und Dal die deutsche Sprache als ihre Literatursprache gewählt haben.

<sup>215</sup> Yüksel Pazarkaya wurde 1940 in Izmir geboren. Sein schriftstellerisches Interesse lag vor allem in der Vermittlung zwischen der deutschen und der türkischen Kultur. Er veröffentlichte neben seinen verschiedenen Gedichtbänden unter anderem auch eine Einführung in die türkische Kultur mit dem Titel „Rosen im Frost, Einblicke in die türkische Kultur“ von 1982. Darüber hinaus brachte er von 1980-1982 die Zeitschrift ‚Anadil‘ heraus, die erste und einzige Zeitschrift für den deutsch-türkischen kulturellen Dialog.

Für mich, der nicht nur mit literarischem, sondern auch mit noch größerem sozialem und politischem Engagement unter die Menschen ging, war es im höchsten Maße aufregend, plötzlich solchen Landsleuten in Deutschland zu begegnen, die nicht als Diplomaten [...] oder Studenten gekommen waren, sondern als Fabrikarbeiter, [...]. Ich traf sie sprachlos, scheu und irritiert; [...] Kaum einer von ihnen kannte die Industriearbeit, zumal die in einer hochentwickelten Industrie wie der bundesdeutschen.<sup>216</sup>

Auch der Autor Aras Ören lebt bereits in Berlin zu Beginn der Arbeitsmigration. Er schreibt ausschließlich türkisch. Er ist einer der ersten türkischen Autoren, welcher in seinen Gedichten Interkulturalität konstruiert. Er reflektiert den gesellschaftlichen Wandel in Berlin Kreuzberg und macht auf das plurikulturelle Leben in der Naunynstraße aufmerksam. Die Naunynstraße wird im folgenden Gedicht zum Ort der Interkulturalität und Selbstkonstruktion türkischer Mentalität:

Und die Naunynstraße wurde  
voll von frischem Thymiangeruch  
voll frischem Haß  
voll mit Hoffnung<sup>217</sup>

Für Aras Ören stellt die türkische ‚Gastarbeiterliteratur‘ ein wichtiges Medium der Kulturvermittlung zwischen den Türken und den Deutschen dar, um auf die neue gesellschaftliche Situation vom Plurikulturalität in Deutschland und anderen europäischen

---

<sup>216</sup> Pazarkaya, Yüksel: Stimmen des Zorns und Einsamkeit im Bitterland. Wie die Bundesrepublik Deutschland zum Thema der neuen türkischen Literatur wurde. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 35, H. 1: Migrationserfahrung und Deutschlandbild in der türkischen Literatur der Gegenwart. Stuttgart 1985, S. 16-27, hier: S. 18.

<sup>217</sup> Ören, Aras: Was will Niyazi in der Naunynstraße? Aus dem Türkischen von H. Achmed Schmiede und Johannes Schenk. Berlin 1973, S. 21. Aras Ören wurde 1939 im Istanbul geboren und lebt seit 1969 als freier Schriftsteller in Berlin. Bekannt wurde er vor allem durch seine „Berliner Triologie“: Was will Niyazi in der Naunynstraße (1973), Der kurze Traum aus Kagithane (1974) und Die Fremde ist auch ein Haus (1980).

Gesellschaften hinzudeuten.<sup>218</sup> Sie erfüllt damit die Funktion eines kulturellen Beitrags „zum kollektiven Gedächtnis und zur kollektiven Aufarbeitung dieses Prozesses, der Europa verändert hat“,<sup>219</sup> schreibt Irmgard Ackermann bereits in den 1990er Jahren.

Die beiden Autoren Güney Dal<sup>220</sup> und der Satiriker Şinasi Dikmen zählen zu den Autoren der ersten Generation, welche auf satirische Weise das Zusammenleben der Türken und Deutschen und das Scheitern der Integration aufgrund von Kulturdifferenz sozialkritisch beleuchten. Sie machen insbesondere auf die Integrationsschwierigkeiten wie Diskriminierungen und Kulturdifferenz in Verhaltensweisen und Gewohnheiten aufmerksam. Ein Textbeispiel von Dikmen soll dies veranschaulichen:

Geburtstagfeiern ist eine Erfindung der Konsumgesellschaft; wenn wir uns treffen wollen, brauchen wir doch nicht unbedingt einen Grund. Es hat alles nichts genützt. Ich weiß schon, daß meine deutschen Bekannten mich in ihrer Gesellschaft voll integriert sehen wollen. Solange ich aber keinen Geburtstag feiere, scheitert dieser Integrationsversuch.<sup>221</sup>

In den 1980er Jahren zeigt die Vielfalt an deutsch-türkischer Literatur bereits eine Entwicklung, welche eine neue ‚Ethno-Poetik‘ in der deutschen Literaturgeschichte erkennbar macht. Vor allem wird deutlich, dass seit ihrer Entstehung eine Bewegung

---

<sup>218</sup> Hierzu Aras Ören: Privatexil. Berlin 1977, S. 70: „Es hat sich übrigens gezeigt, daß wir dem europäischen Selbstverständnis in gewisser Weise behilflich sind. Man wird nicht mehr vom neuen Europa sprechen können, ohne unseren Anteil daran zu berücksichtigen.“

<sup>219</sup> Ackermann, Irmgard: Türkische Migranteliteratur im Rahmen der deutschsprachigen Ausländerliteratur. In: DAAD (Hg.): Germanistentreffen. Deutschland-Türkei. 25.09.-29.09.1994. Dokumentation der Tagungsbeiträge. Bonn 1995, S. 323-332, hier: S. 326.

<sup>220</sup> Güney Dal wurde 1944 in der Türkei geboren und war zunächst 1972 als Fabrikarbeiter in Deutschland tätig, bis er als Journalist für den Freien Sender Berlin tätig wurde. Er lebt als freier Schriftsteller in Berlin. Zu seinen sozialkritischen Werken zählen, z.B. „Europastraße 5“ von 1981, worin er das kulturelle Zusammenleben von Türken und Deutschen als Utopie entlarvt.

<sup>221</sup> Dikmen, Şinasi: Wir werden das Knoblauchkind schon schaukeln. Satiren. Berlin 1983, S. 24. Şinasi Dikmen wurde 1945 in der Türkei geboren. Er ist Schriftsteller und Kabarettist und lebt seit 1972 in Deutschland.

sichtbar wird, die das ursprünglich Fremde in eigenkulturelle Kontexte übersetzt und sich damit eine interkulturelle Literaturkonzeption entfaltet.

Seit den 1980er Jahren wird es nun auch möglich, dass die deutsch-türkische Literatur verlegt wird. Mit der Möglichkeit der Publikationen steigt auch das wissenschaftliche Interesse an der deutsch-türkischen Literatur.<sup>222</sup> Es werden zum Beispiel Texte und Gedichte in Anthologien von namhaften Wissenschaftlern herausgegeben, was als Durchbruch und notwendige Voraussetzung für den allmählichen Aufstieg und die Bekanntheit der literarischen Produktion deutsch-türkischer Literatur angesehen werden kann.<sup>223</sup>

In der Folge floriert eine Literaturproduktion, die insbesondere das Forschungsinteresse der seit den 1980er Jahren etablierten Interkulturellen Germanistik bestimmte und am Ausbau interkultureller Studien wesentlichen Anteil hatte und bis heute hat.

### **III.2.2. Narrative Selbstkonstruktionen der zweiten und dritten Generationen**

Zur zweiten Generation<sup>224</sup> rechnet Göbenli „die in der Bundesrepublik sozialisierten deutschschreibenden Deutschlandtürken“ wie Zafer Şenocak, Feridun Zaimoğlu, Emine Sevgi Özdamar oder Renan Demirkan, wobei auch sie betont, dass deren Themen-

---

<sup>222</sup> Außerdem gab es Publikationsmöglichkeiten in den Jahrbüchern des Polynationalen Literatur- und Kunstvereins, und Literaturzeitschriften wie Anadil (1980-1982) sowie Forum (seit 1985) und dergi/die Zeitschrift (1986), die von Pazarkaya gegründet und herausgegeben wurde. Vgl. Neubauer, Jochen, 2011, S. 333.

<sup>223</sup> Vgl. zum Beispiel: Ackermann, Irmgard (Hg.): Als Fremde in Deutschland: Berichte, Erzählungen, Gedichte von Ausländern. München 1982. Es wurden außerdem Verlage gegründet, wie der Ararat Verlag in Berlin, Dağyeli Verlag in Frankfurt, die ihr Programm im speziellen auf türkische und deutsch-türkische AutorInnen ausrichteten. Vgl. Arens, Hiltrud: Kulturelle Hybridität in der deutschen Minoritätenliteratur der achtziger Jahre. Tübingen 2000, S. 42. Daneben gab es auch kleine Verlage wie z.B. der Rotbuch Verlag in Berlin.

<sup>224</sup> Mit der Bezeichnung der Literatur der zweiten Generation sind diejenigen Autorinnen und Autoren gemeint, die entweder in den 1950er oder 1960er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland geboren sind, oder im Kindes- und Jugendalter dorthin gekommen sind. Sie haben sich daher seit dem Kindes- und Jugendalter in der deutschen Gesellschaft sozialisieren können.

schwerpunkt die „Identitätskrise“<sup>225</sup> sei – das Aushandeln einer Identität zwischen zwei Kulturen, welche in der Literatur der zweiten Generation wahrnehmbar werde.

Die Literaturwissenschaftlerin Irmgard Ackermann hat die Bearbeitung des Phänomens der Identitätskrise bei der zweiten Generation folgendermaßen beschrieben: Die deutschsprachigen Autorinnen und Autoren erleben den Kulturkonflikt „vielfach intensiver als die erste Generation, die viel weniger direkt in der Auseinandersetzung mit der deutschen Kultur steht, da bei ihnen die kulturelle und soziale Einbindung in der türkischen Gesellschaft vorherrscht[e].“<sup>226</sup>

Der Dichter Zafer Şenocak ist repräsentativ für das Autorenbewusstsein der zweiten Generation, der sich zwischen zwei Kulturen bewegt und seine Erfahrung von zweifacher Kulturalität am besten in der Lyrik auszudrücken vermag. In einem seiner Gedichte heißt es entsprechend:

ich trage zwei Welten in mir  
Aber keine ist ganz  
sie bluten ständig  
Die Grenze verläuft  
mitten durch meine Zunge.<sup>227</sup>

In den 1990er Jahren hat sich eine weitere Schriftstellergeneration im deutsch-türkischen Literaturmarkt etabliert, die bevorzugt Lyrik publiziert. Lyrik wird als die Gattung empfunden, in der es am besten möglich ist, das auszudrücken, was die jungen Schriftstellergenerationen in ihrer Lebenssituation zwischen zwei Kulturen empfinden.

Zu den bekanntesten Autorinnen und Autoren zählen unter anderem Zafer Şenocak mit seinem Gedicht ‚Flammentropfen‘ von 1985 und Zehra Çirak mit ihrem Gedicht ‚Flugfänger‘ von 1987.

---

<sup>225</sup> Göbenli, Mediha, 2005, S. 305f.

<sup>226</sup> Ackermann, Irmgard, 1995, S. 327.

<sup>227</sup> Şenocak, Zafer: Flammentropfen. Gedichte. Frankfurt a.M. 1985, S. 69.

Vermeehrt melden sich in den 1980er und 1990er Jahren auch Schriftstellerinnen zu Wort. Am bekanntesten sind die Autorinnen Emine Sevgi Özdamar, Renan Demirkan, Aysel Özakin, Saliha Scheinhardt und Alev Tekinay.<sup>228</sup>

Insbesondere die Romane von Ermine Sevgi Özdamar haben in der interkulturellen Literaturforschung neue Ergebnisse geliefert hinsichtlich ihrer individuellen Ausdrucksformen einer theatralisch inszenierten Literatursprache, welche die deutsche Sprache um kulturfremde Bilder und Ausdrucksformen bereichert hat. Özdamars interkulturelle Textkompositionen, welche die Existenz auf der Schnittstelle zweier Kulturen reflektiert, verdeutlichen in ihren Texten die wichtige Rolle der Sprache im Hinblick auf Selbstausslegung und -beschreibung im Rahmen der interkulturellen Identitätsforschung und ethnographischen Poetik.<sup>229</sup>

In ihrem Erzählband ‚Mutterzunge‘ von 1990 gibt es eine Textstelle, welche die Vielschichtigkeit einer kulturellen gesellschaftlichen Identität und zugleich eine individuelle Art der ethnographischen Repräsentation sichtbar macht:

In meiner Sprache heißt Zunge: Sprache. Zunge hat keine Knochen, wohin man sie dreht, dreht sie dorthin. Ich saß mit meiner gedrehten Zunge in dieser Stadt Berlin. Negercafé. Araber zu Gast, die Hocker zu hoch, Füße wackeln. Ein altes Croissant sitzt müde im Teller, ich gebe sofort Bakshish, der Kellner soll sich nicht schämen. Wenn ich nur wüßte, wann ich meine Mutterzunge verloren habe.<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Vgl. hierzu: Yeşilada, Karin: Die geschundenen Suleika. Das Eigenbild der Türkin in der deutschsprachigen Literatur türkischer Autorinnen. In Howard, Mary (Hg.): Interkulturelle Konfigurationen. Zur deutschsprachigen Erzählliteratur von Autoren nichtdeutscher Herkunft. München 1997, S. 95-114.

<sup>229</sup> Özkan Etlzi hat umschrieben, wie es sich mit der Sprache bei Özdamar im Hinblick auf eine ethnographische Repräsentation verhält: „Kulturelle Differenz wird hier nicht repräsentativ dargestellt. Sie wird in die Sprache hineingetragen und transformiert.“ Etlzi, Özkan, 2006, S. 65.

<sup>230</sup> Özdamar, Emine Sevgi: Mutterzunge. Erzählungen. Berlin 1990, Zitiert aus der Erzählung: „Die Mutterzunge“, und „die Vaterzunge“, S. 7. „Bakshish“ bedeutet in islamischen Ländern „Trinkgeld“.



Auch die Literatur von Saliha Scheinhardt ist bedeutend in der interkulturellen Literaturforschung hinsichtlich ihrer Darstellung des türkischen Frauenbildes. Scheinhardt macht auf die Schicksale von türkischen Frauen unter dem männlichen Patriarchat aufmerksam. Damit regt sie an, diese männlich dominierten Strukturen in der türkischen Gesellschaft zu hinterfragen. Ihrer Literatur wird allerdings unterstellt, dass das von ihr „entworfene Bild türkischer Weiblichkeit [...] den Erwartungen des [deutschen] Lesepublikums“ weitgehend entspricht.<sup>231</sup> Neubauer argumentiert in Anlehnung an Karin Yeşilada, dass „das Klischeebild der von ihren männlichen Familienmitgliedern unterdrückten und geschundenen türkischen Frau“ weiterhin transportiert werde,<sup>232</sup> und noch kritischer bezieht Yeşilada hierzu Stellung, wenn sie schreibt: „So wird das Bild der geschundenen Suleika reproduziert.“<sup>233</sup>

Im Rahmen der ethnographischen Repräsentationsweise nimmt Scheinhardt jedoch eine besondere Rolle ein, da sie Frauen zu Wort kommen lässt, die unter der patriarchalen Gesellschaftsstruktur leiden und daher eine Selbstbeschreibung von türkischen Frauen konstruiert, die wesentlich dazu beiträgt, dem Leser vor Augen zu führen, dass es solche türkischen Frauenschicksale auch in der deutschen Gesellschaft gibt.<sup>234</sup>

Andere Schriftstellerinnen wie Emine Sevgi Özdamar, Aysel Özakin oder Renan Demirkan spiegeln weniger das Bild einer geschundenen Suleika in ihren Romanen wider als vielmehr türkische selbstbewusste Frauenexistenzen als Intellektuelle, die sich den

---

<sup>231</sup> Vgl. Neubauer, Jochen, 2011, S. 334.

<sup>232</sup> Ebd., S. 334. Vgl. hierzu: Yeşilada, Karin, 1997, S. 95-114. Saliha Scheinhardt schrieb u.a. folgende türkische Frauenromane: „Frauen, die sterben, ohne daß sie gelebt hätten“ (1983), „Drei Zypressen“ (1984) und „Die Frauen weinten Blut“ (1985). In diesen Romanen setzt sie sich mit Emanzipationsfragen der türkischen Frau und der damit verbundenen schwierigen Integration für türkische Mädchen und Frauen in der Bundesrepublik Deutschland auseinander.

<sup>233</sup> Yeşilada, Karin, 1997, S. 102.

<sup>234</sup> Die Literatur von Saliha Scheinhardt wird allerdings in der interkulturellen Literaturforschung nicht gewürdigt. Heidi Rösch merkte 1992 an, dass Scheinhardt „keine interkulturelle Perspektive“ in ihrer Literatur entwickle, da sie zu „einseitig, auf die fremde Kultur gerichtet“ sei. Rösch, Heidi: Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt a.M. 1992, S. 52.

neuen Kulturanforderungen in der Bundesrepublik stellen. Allen drei Autorinnen ist gemeinsam, dass sie interkulturelle Lebensläufe<sup>235</sup> verfasst haben, in deren Mittelpunkt die Selbstkonstruktion einer Identitätsfindung beschrieben wird, indem sich ein Selbst im interkulturellen Aushandlungsprozess zwischen der traditionellen Kultur und der modernen westlichen deutschen Kultur literarisch herausbildet.<sup>236</sup>

Folgendes Textbeispiel von Aysel Özakin aus ihrem Roman ‚Die blaue Maske‘ zeigt die Konstruktion eines transformierenden Selbst in der Auseinandersetzung eines stereotypen Bildes einer türkischen Frau und der Identitätsvorstellung einer intellektuellen emanzipierten türkischen Frau:

In Kreuzberg kam ich mir manchmal vor wie eine Istanbuler Intellektuelle, die man in eine entlegene anatolische Kleinstadt verbannt hat.“ [...] Aber ich mochte nicht sein wie das einfache Volk, wollte heraus aus ihm. Ich wollte Miniröcke tragen und mir die Lippen bemalen, wollte allein bei den Schwänen im Park, im Café sitzen und Virginia Woolfes ‚Leuchtturm‘ lesen, [...].<sup>237</sup>

Bezüglich der deutsch-türkischen ‚Frauenliteratur‘ ist anzumerken, dass der Integrations- und Emanzipationsprozess ein zentrales Thema für die Autorinnen darstellt. In Abgrenzung zur Elterngeneration, die meistens noch in islamisch-traditionellen Strukturen als türkische Frau eingebunden waren oder bis heute noch sind, setzen sich die Autorinnen mit westeuropäischen Lebensformen auseinander, um ihre Identität als Selbstfindungsprozess zwischen türkischen und deutschen Integrationserwartungen neu zu

---

<sup>235</sup> Hierzu: Thum, Bernd: Interkulturelle Lebensszenarien in Europa und im Nahen Osten. Margret Boveri und Sattareh Farman-Farmaian. In: Ders./Keller, Thomas (Hg.): Interkulturelle Lebensläufe (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 10). Tübingen 1998, S. 33-65, hier: S. 35: „In Lebensläufen werden immer wieder Muster, Stile neugestalteter Lebenswirklichkeit geschaffen, die zu einem *Lebensszenar*, verstanden als eine Art ‚Drehbuch‘ werden können.“

<sup>236</sup> Renan Demirkan: „Schwarzer Tee mit drei Zucker“ (1991); Aysel Özakin: Die blaue Maske (1989) und Emine Sevgi Özdamar: Das Leben ist wie eine Karawanserei. Hat zwei Türen. Aus einer kam ich rein. Aus der anderen ging ich raus. (1999).

<sup>237</sup> Özakin, Aysel: Die blaue Maske. Deutsch von Carl Koß. Frankfurt a.M. 1989, S. 112 und S. 54.

definieren. Hierzu ein anschauliches Textbeispiel der Autorin Emine Sevgi Özdamar aus ihrem Roman ‚Die Brücke vom goldenen Horn‘:

Seitdem ich in Istanbul ein Kind war, hatte ich mir angewöhnt, jede Nacht zu den Toten zu beten. [...] Auch in den ersten Nächten in Berlin betete ich für die Toten, aber ich wurde schnell müde, weil wir so früh aufstehen mußten. Ich schlief dann, bevor ich die Namen aller meiner Toten aufgezählt hatte, ein. So verlor ich langsam alle meine Toten in Berlin.<sup>238</sup>

In den 1990er Jahren gewinnt die deutsch-türkische Literatur zunehmend Anerkennung und Aufmerksamkeit auch im öffentlichen Raum. Zahlreiche türkischstämmige Autorinnen und Autoren werden in das Programm renommierter Verlage aufgenommen. Emine Sevgi Özdamar erhält zum Beispiel 1991 den Ingeborg-Bachmann-Preis. Feridun Zaimoğlu und Emine Sevgi Özdamar werden zunehmend außerhalb der Wissenschaft interessant für Beiträge in renommierten Zeitschriften.

Michael Hofmann interpretiert diese Entwicklung der deutsch-türkischen Literatur in den 1990er Jahren als eine Konsequenz, dass sich die Literatur „aus dem Umfeld sozialpolitischer Debatten und Konstellationen emanzipiert hat und [...] für deutsche Leser keineswegs ein gönnerhaftes Interesse aus einer ‚sozialpädagogischen‘ Fürsorge heraus erwartet und erfordert“ wird.<sup>239</sup> Das wirkt sich auch auf das Selbstverständnis der Autorinnen und Autoren der Gegenwart in der zweiten und dritten Generation aus, die sich ‚endlich‘ als „Teilhaber[innen] der *deutschen* Literatur begreifen“<sup>240</sup> können:

Sie repräsentieren nichts und niemanden; sie profilieren sich durch eine eigenständige Perspektive, durch eine eigenständige Sprache; sie entwickeln literarische Konzepte und Modelle, die aus einer produktiven Auseinandersetzung mit eigenen biogra-

---

<sup>238</sup> Özdamar, Emine Sevgi, 2000, S. 20f. Im Vorfeld heißt es im ersten autobiographischen Roman „Das Leben ist wie eine Karawanserei“ 1990, S. 139.: „Mutter sagte: ‚Laß uns für den Toten beten.‘ Mutter, Großmutter und ich, wir machten unsere Hände [...] vor unserer Brust auf, zum Himmel.“ Die Autobiographie wird in dem Roman „Die Brücke vom goldenen Horn“ weitergeführt.

<sup>239</sup> Hofmann, Michael: Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn 2006, S. 195.

<sup>240</sup> Ebd., S. 197.

phischen und gesellschaftlichen Erfahrungen heraus entstanden, auf diese Erfahrungen aber nicht zu reduzieren sind<sup>241</sup>,

schreibt Michael Hofmann. Aus diesem Selbstverständnis heraus produzieren die Autorinnen und Autoren ihre sprachliche Kreativität und „schöpferische Potenz“, die sich in hybriden sprachlichen und literarischen Formen zeigen, neue Schreibweisen in der deutschen Sprache, die ihre Existenz in der dialektischen Auseinandersetzung von eigen- und fremdkulturellen Erfahrungen widerspiegeln und somit „dem deutschen Leser die Vieldeutigkeit [und Flexibilität] seiner eigenen kulturellen Erfahrung verdeutlichen können.“<sup>242</sup>

Aus den vorausgegangenen Aufzeichnungen geht hervor, dass sich die deutsch-türkische Literatur von ihren Anfängen als Gastarbeiterliteratur bis heute als ethnographische Poetik versteht.

Es sind ethnographische, denotative Beschreibungen. Schilderungen, die nicht mehr besagen als das, was beschrieben wird. [...] Exemplarisch hierfür [sind Szenen], in der ethnografisches Wissen, soziales Handeln und das individuelle Verhalten der Protagonist[en] zusammenfließen. [...], durchdrungen von soziologischen Beobachtungen, wobei das Erzählen eindeutig im Vordergrund steht.<sup>243</sup>

Im Mittelpunkt stand seit Beginn der Arbeitsmigration die Auseinandersetzung mit der Fremde – der fremden Kultur, die im dialektischen Prozess mit eigenen kulturellen traditionellen Elementen sich transformiert zu einer Selbstkonstruktion, die aus dem wechselseitigen Austausch beider Kulturen erwachsen ist.

Das Fremde wird zum Eigenen, wobei das Eigene auch fremd werden kann – wie dies zum Beispiel Yüksel Pazarkaya in der Konfrontation der türkischen Gastarbeiter erfahren hat:

---

<sup>241</sup> Ebd., S. 196.

<sup>242</sup> Ebd., S. 197.

<sup>243</sup> Ezli, Özkan, 2006, S. 69f.

Sie kamen: an ihren Sohlen der Staub der anatolischen Erde, an ihrem Rücken das kragenlose anatolische Hemd, die anatolische Mütze aufgesetzt, in ihrer Hand oder in der Jackentasche den Gebetsrosenkrantz mit 33 bzw. 99 Perlen, in ihrem Holzkoffer oder Stoffsack weiße Bohnen, [...] in den Innentaschen ihrer Taschen steckten Photos ihrer Frauen und Kinder, noch ahnten sie nicht, daß sie diese in wenigen Jahren würden nachkommen lassen müssen. [...] Wer die Menschen bei ihrer Ankunft genau ansah, rätselte über einen Gegenstand im Stofffutteral mit dickem rundlichen Kopf und langem Stiel: die *Saz*, [...] Kurzum: sie brachten ihre in der eigenen Geschichte und Tradition verwurzelten Identität mit sich.<sup>244</sup>

Erst im Jahr 2004 erwähnt der türkische Literaturwissenschaftler Yüksel Kocadoru eine ‚dritte Schriftstellergeneration‘, eine Generation jüngerer deutschschreibender Autorinnen und Autoren, die „neue Wege“ und „neue Themen“ einschlagen.<sup>245</sup> Kocadoru charakterisiert die dritte Generation als eine Generation, „die sich selbst Fragen stellt und selbst Antworten findet. Eine Generation zudem, die weder betroffen ist, noch sich auf Identitätssuche befindet, weil sie weiß, was sie ist.“<sup>246</sup>

Beispielsweise Orkun Ertener, der in seinem Werk filmische Szenen integriert:

Beim zweiten Bier ein weiteres Vorspiel, der Producer tastet sich voran, er kommt zum Film. Verwirklichte Utopie auch hier, die ungehinderte Kommunikation, die Gleichzeitigkeit aller Stile und Epochen.<sup>247</sup>

Sie lesen sich – folgt man Kocadoru – wie „eine Abrechnung mit sich selbst, mit der eigenen Familie und mit der deutschen Gesellschaft.“<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> Pazarkaya, Yüksel, 1985, S. 16.

<sup>245</sup> Kocadoru, Yüksel: Die dritte Generation von türkischen Autoren in Deutschland – neue Wege, neue Themen. In: Durzak, Manfred/Kuruyacı, Nilüfer (Hg.): Die *andere* deutsche Literatur. Istanbul: Vorträge. In Zusammenarbeit mit Canan İnönü Ayata. Würzburg 2004, S. 134-139, hier S. 134.

<sup>246</sup> Ebd., S. 135.

<sup>247</sup> Ertener, Orkun: ‚Film Noir‘, Morgen-Land: Neueste deutsche Literatur, hrsg. von Jamal Tuschick. Frankfurt a.M. 2000, S. 262. Zitiert in: Kocadoru, Yüksel, 2004, S. 136.

<sup>248</sup> Kocadoru, Yüksel, 2004, S. 138.

Im Jahr 2000 hat der Literaturwissenschaftler Carmine Chiellino bereits betont, dass die deutsch-türkische Literatur als ein Projekt zu verstehen sei, dass „mittlerweile zum Bestandteil des offiziellen Kulturbetriebs geworden sei.“<sup>249</sup>

Resümierend ist festzuhalten, dass sich im Verlauf der letzten vier Jahrzehnte eine deutschsprachige Literatur von Autorinnen und Autoren türkischer Abstammung in Deutschland etabliert hat, die unumgänglich zu einem neuen literarischen Verständnis im interkulturellen Kontext beigetragen hat und wesentlich zu einem neuen kulturwissenschaftlichen Programm in der interkulturellen Literaturwissenschaft angeregt hat.<sup>250</sup>

### **III.3. Die aktuelle Rezeption der deutsch(sprachigen)-türkischen Gegenwartsliteratur**

Aus heutiger Sicht ist die Erforschung der deutsch-türkischen Literatur der Gegenwart „zu einem zentralen Gebiet der aktuellen germanistischen Literaturwissenschaft geworden.“<sup>251</sup> Der türkische Schriftsteller Zafer Şenocak hat auf diesen Perspektivenwechsel in der germanistischen Literaturwissenschaft angespielt in der Formulierung, „ob [...] das Türkische nicht als eine neue Perspektive des Deutschen erscheinen kann“ und damit einen Anstoß vermittelt, dass der Umgang mit der deutsch-türkischen Literatur zu einer veränderten interkulturellen Sichtweise der deutschen Kultur führen kann.<sup>252</sup>

Inzwischen hat sich innerhalb des Forschungsbereiches der interkulturellen Literaturwissenschaft eine spezifische ‚deutsch-türkische Literaturwissenschaft‘ als Teilbereich

---

<sup>249</sup> Neubauer, Jochen, 2011, S. 329. Vgl. Chiellino, Carmine: Einleitung. Eine Literatur des Konsenses und der Autonomie – Für eine Topographie der Stimmen. In: Ders. (Hg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Weimar 2000, S. 51-62, hier: S. 59. Vgl. auch: Şölçün, Sargut, 2000, S. 144: „Sie ist ein Bestandteil der Realität, die von ihr abgelehnt wird, [...] ein Versuch, die Bedingungen, unter denen sie entstanden sind, überflüssig zu machen.“

<sup>250</sup> Neubauer, Jochen, 2011, S. 337. Die Literaturwissenschaftlerin Karin Yesilada spricht von weit mehr als drei Duzend namhafter Autoren. Vgl. Yesilada, Karin E.: Türkischdeutsche Literatur, vom Oktober 2007; Onlinedokument: <http://www.tuerkischdeutsche-literatur.de/tuerkischdeutsche-literatur.html> [28.10.2013].

<sup>251</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 7.

<sup>252</sup> Ebd., S. 11. Vgl. auch: Senocak, Zafer: Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift. Hamburg 2011.

weiterentwickelt, „die sich als eingreifende Wissenschaft versteht und Interkulturalität [...] als Öffnung und weiterhin bestehende Herausforderung begreift.“<sup>253</sup> Geplant ist eine Forschungsreihe, welche die neuesten Studien zur deutsch-türkischen Literatur und Kultur umfasst.<sup>254</sup> Allein diese Intention einer speziellen Publikationsreihe zur deutsch-türkischen Literatur weist auf das neue Selbstverständnis und die Akzeptanz der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur hin. Sie hat sich aus ihrem bisherigen ‚Nischen‘- und ‚Stiefkind-Sein‘ befreit und ist heute eine anerkannte Literatur in der deutschen Literaturszene und -wissenschaft. Im Vorfeld hat darauf bereits in besonderer Weise die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Leslie Adelson mit ihrer Forderung hingewiesen, dass die deutsch-türkische Gegenwartsliteratur „in den Kontext deutscher Kultur und Literatur gestellt werden muss.“<sup>255</sup>

Die deutsch-türkische Literatur, welche von Migrantinnen und Migranten aus der Türkei seit den 1960er Jahren in weiteren Generationen bis heute fortgeschrieben wird, umfasst inzwischen auch die ‚deutschsprachige‘ Literatur türkischer Autorinnen und Autoren, die nicht in deutscher Sprache schreiben, welche in ausgezeichneten deutschen Übersetzungen der interkulturellen literaturwissenschaftlichen Forschung zugänglich sind, so auch die Werke von Orhan Pamuk, die im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 11.

<sup>254</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 11. Dieser Position und Befürwortung des Interkulturalitätsparadigmas in der Literaturwissenschaft steht das Konzept der Transkulturalität als „Leitperspektive“ gegenüber, die als kulturwissenschaftlicher Theorieansatz diskutiert wird. Vgl. Blumentrath, Hendrik u.a., 2007; vgl. auch: Hofmann, Michael, 2013.

<sup>255</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 8. Vgl. Adelson, Leslie A.: Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband: Literatur und Migration. München 2006, S. 36-46. Leslie A. Adelson ist Professorin an der Cornell University, Department of German Studies, Ithaca, New York.

<sup>256</sup> Orhan Pamuks Werk ist ins Deutsche übersetzt. Lediglich in seinem Roman ‚Schnee‘ hat er einen Bezug zur Stadt Frankfurt hergestellt. Sein in deutscher Sprache übersetztes Werk fällt hier im Rahmen der Kategorisierung der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur unter die Kategorie der deutschsprachig-türkischen Literatur.

Die Wahrnehmung der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur ist wesentlich auf die Verleihung des Literaturnobelpreises an Orhan Pamuk im Jahr 2006 und außerdem auf die Präsentation der Türkei als Gastland auf der Frankfurter Buchmesse im Jahr 2008 zurückzuführen, merkt Michael Hofmann an.<sup>257</sup>

### **III.3.1. Zur Rezeption des Werks von Orhan Pamuk – ‚Die weiße Festung‘**

Von besonderem Interesse in der vorliegenden Arbeit ist der Autor Orhan Pamuk, der in seinem literarischen Werk die interkulturelle Konstellation zwischen Moderne und Tradition thematisiert, den Blick auf das gemeinsame kulturelle Erbe von Europa und der Türkei lenkt und zur Hinterfragung der kulturellen Identität zwischen Tradition und Moderne in der Türkei herausfordert und anregt.<sup>258</sup> Mit ‚beinahe‘ wissenschaftlicher Neugier blickt Pamuk auf die ihm fremde traditionelle Kultur der Türkei und inszeniert gesellschaftliche und historische Ereignisse aus der Perspektive seiner westeuropäisch orientierten familiären Prägung, wobei das Eigene in das Fremde und das Fremde in das Eigene übergeht.

Zugleich gelingt es Pamuk, folgt man Michael Hofmann:

dem deutschen Leser auf spielerische Weise wesentliche kulturgeschichtliche Perspektiven [zu vermitteln], die sein Bild vom Osmanischen Reich und von der Türkei in entscheidender Weise modifizieren können.<sup>259</sup>

Besondere Anerkennung gewinnen seine narrativen Konstruktionen der türkischen Identität, „die ein reflektiertes Verhältnis zu ihrer Vergangenheit unterhält und ihr kollekt-

---

<sup>257</sup> Hofmann Michael fügt hierzu an, dass die von Erika Glassen und Peter Laut zwischen 2005 und 2010 entstandene 20-bändige türkische Bibliothek, welche wichtige türkische Autorinnen und Autoren in „hervorragenden“ Übersetzungen vereint, wesentlich zur Rezeption der türkischen Literatur beitragen können. Hofmann, Michael, 2013, S. 8.

<sup>258</sup> Anzumerken ist, dass im Diskurs der Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft insbesondere „den Konzepten von Gedächtnis und Erinnerung eine zentrale Bedeutung für das Verständnis und die Funktion von Literatur“ zugeschrieben wird. Hofmann, Michael, 2013, S. 123.

<sup>259</sup> Ebd., S. 161.



tives Gedächtnis in differenzierter Form in die Gestaltung der Gegenwart einbringt“, stellt Hofmann bezüglich des Werkes von Orhan Pamuk fest.<sup>260</sup>

Auch in der Türkei werden die Romane von Orhan Pamuk in der Literaturwissenschaft hervorgehoben, die wesentlich dazu beitragen, den Diskurs der türkischen literarischen Postmoderne zu beschreiben.

Priska Furrer hat in ihren Studien zu historischen Romanen in der Türkei festgestellt, dass in der türkischen Literaturrezeption „die innovativen Formen literarischer Geschichtsdarstellung in den Kontext von Postmoderne gestellt“ [werden können], so dass das Verhältnis zwischen Fiktionalität und Historiographie neu zur Diskussion steht, vor dem Hintergrund, dass die Grenze zwischen Wirklichkeit und Fiktionalität nicht mehr fassbar wird.<sup>261</sup> In diesem Diskurs nimmt Orhan Pamuk mit seinen Romanen einen besonderen Stellenwert ein, insbesondere sein 1985 erschienener Roman ‚Beyaz Kale‘ / ‚Die weiße Festung‘, den Priska Furrer als „Wendepunkt in der türkischen Literaturgeschichte“, bezeichnet, „weil er den Beginn einer erstmals auch literarisch interessanten Art von ‚historischem Roman‘ markiert.“<sup>262</sup> Folgt man Priska Furrer, so ist das Neue in der Komposition des historischen Romans dadurch begründet, dass Romane nicht nur „durch die Wahl ihrer Themen, durch die Benennung von historischen Personen, Ereignissen und Gegenständen [...] Bezug nehmen [können] auf realgeschichtliche Zusammenhänge“, sie können auch „Gebrauch machen von den Freiheiten der Fiktion und erfundene Elemente in ihren Geschichtsdarstellungen einfügen.“<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Ebd., S. 162.

<sup>261</sup> Furrer, Priska: Sehnsucht nach Sinn. Literarische Semantisierung von Geschichte im zeitgenössischen türkischen Roman. Wiesbaden 2005, S. 13.

<sup>262</sup> Furrer, Priska, 2005, S. 16. Furrer bezeichnet die „literarische fiktionale Geschichtsschreibung“ als „Medium der kulturellen Sinnproduktion“ und verweist damit auf die „Poetik der Kultur“ im Sinne von Stephen Greenblatt. So stellt sie fest: „Bei dieser Fokussierung auf die gegenwärtige kulturelle Praxis, bei der im Bezug auf die Vergangenheit Selbst- und Fremdbilder geformt werden, stehen konsequenterweise die Geschichtsbilder der Gegenwart im Vordergrund, nicht die Realitäten der Vergangenheit.“ Ebd., S. 22.

<sup>263</sup> Ebd., S. 21f.

Diese Konzeption entspricht der Theorie des New Historicism, die sich seit den 1980er Jahren „in Abgrenzung zum amerikanischen Dekonstruktion“ als neue Theorie der Geschichts- und Literaturgeschichtsschreibung herausgebildet hat. Es geht darum, „[l]iterarische Texte [...] im historischen Kontext so [zu verorten], daß gerade der Austausch zwischen Geschichte und ‚Geschichten‘ und dessen verschiedene Mechanismen deutlich werden“, wodurch zum Ausdruck gebracht wird, dass „Literatur [...] weder Widerspiegelung noch Ergänzung von Wirklichkeit [ist], sondern einbezogen [ist] in einen komplexen Vorgang gegenseitiger Bestimmung, Transformation und Beeinflussung.“<sup>264</sup> Ergänzt wird die Konzeption des New Historicism, welche auch als „Beziehung zwischen literarischen Texten und kulturellem Wissen als prozessuale Hervorbringung von kollektiven Sinnsystemen“ definiert wird, mit der Theorie der Intertextualität, die „gleichsam als Schaltstelle zwischen Texten und ihren kulturellen bzw. historischen Kontexten [fungiert].“<sup>265</sup>

#### **III.4. Narrative Konstruktion der Ethnographie – eine Option für die Analyse der deutsch(sprachigen)-türkischen Literatur der Gegenwart?**

Intertextualität und Diskurstheorien sind Voraussetzungen für die ethnologische und kulturanthropologische Metapher ‚Kultur als Text‘ und deren Bedeutung für die Lesbarkeit von Kultur. So stellt Wolfgang Hallet fest:

Hinsichtlich der Lesbarkeit von Kultur stellen semiotische Konzepte, die kulturellen Äußerungsformen Textcharakter zusprechen, die ethnologische und kulturanthropologische Entsprechung zu den textgebundenen Intertextualitätstheorien dar.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Kimmich, Dorothee: Einleitung. Diskursanalyse und New Historicism. In: Dies./Renner, Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S. 225-232, hier: S. 230.

<sup>265</sup> Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar, 2006, S. 15f.

<sup>266</sup> Hallet, Wolfgang: Intertextualität als methodisches Konzept einer kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaft. In: Gymnich, Marion/Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar (Hg.): Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur. Trier 2006, S. 53-70, hier: S. 61.

Unter der Voraussetzung, Literatur als ein Ensemble von kulturspezifischen Ausdrucksformen zu begreifen, die im Falle der interkulturellen Literatur aus einem dialogischen kommunikativen Verhältnis zwischen eigen- und fremdkulturellen Kontexten besteht, geht die Erkenntnis hervor, Literatur selbst als Darstellungsform kultureller Selbstausslegung zu begreifen.<sup>267</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beziehung zwischen narrativen Konstruktionen und Ethnographien, welche aus ethnologischer Sicht folgendermaßen dargestellt wird:

Als Träger von Fremdheitserfahrungen transportieren sie [die Ethnographien] nicht nur Lebensweisen und Deutungsmuster fremder Kulturen, sondern sie bewahren im Spiegel einer Kunst des Schreibens die kulturellen Erzählcodes und -konventionen, narrative Traditionen und diskursabhängige Repräsentationsmodi der eigenen Kultur. Insofern ist das Projekt der Ethnographie eine wissenschaftliche Unternehmung, die die Relativität zwischen Beobachter und Beobachtenden deutlich macht und die Erfahrung des Fremden mit der Erfahrung und Wahrnehmung des Eigenen verschweißt.<sup>268</sup>

Eine ethnographische Verfahrensweise auch in den literarischen Texten von Orhan Pamuk aufzuspüren, ist eine Herausforderung, die in der vorliegenden Arbeit am Textbeispiel des Romans ‚Die weiße Festung‘ untersucht wird. Zunächst geht es darum, den Schriftsteller und Autor Orhan Pamuk vorzustellen und in sein literarisches Gesamtwerk einzuführen.

---

<sup>267</sup> Vgl. hierzu: Luhmann, Niklas, 1999b, S. 881: „Kultur kann durchaus so verstanden werden, daß die Selbstbeschreibung die Beschreibung der Welt, in der sie stattfindet, keineswegs ausschließt, vielmehr über die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz gerade einbezieht. [...] Der Kulturbegriff impliziert Kulturvergleich und historischen Relativismus und Selbstverortung der eigenen Kultur in diesem Kontext.“

<sup>268</sup> Reuter, Julia, Die Ordnung des Fremden im Eigenen. Bielefeld 2005, S. 185.

## IV. Der Istanbuler Schriftsteller Orhan Pamuk

### IV.1. Einführung in sein literarisches Werk

Dann scheint es, als ob alle Menschen und Straßen, alle Dinge und Gebäude begannen, miteinander zu sprechen und Beziehungen einzugehen, von denen ich nichts wusste, so als lebten sie nicht in meiner Vorstellung und meinen Büchern, sondern eigenständig und ganz für sich allein.<sup>269</sup>

Der türkische Schriftsteller Orhan Pamuk wurde 1952 in Istanbul geboren. Er wuchs in einer großbürgerlichen Unternehmer- und Ingenieursfamilie auf, die ihr Leben nach westeuropäischem Vorbild und nach modernen Lebensstandards ausrichtete. In einem Gastbeitrag in der Süddeutschen Zeitung beschreibt Orhan Pamuk seine Herkunft mit den Worten:

Ich komme aus einer der vielen Istanbuler Familien der oberen Mittelschicht, die sich die verwestlichenden, säkularisierenden Reformen, die von Kemal Atatürk, dem Gründer der türkischen Republik, in den zwanziger und dreißiger Jahren durchgeführt wurden, voll und ganz zu eigen gemacht haben.<sup>270</sup>

Orhan Pamuk besuchte eine westlich orientierte englischsprachige Schule – das Robert College in Istanbul. Er studierte Architektur an der Technischen Universität in Istanbul und im Anschluss Journalistik an der Istanbul Universität. In den 1980er Jahren beginnt seine Schriftstellerkarriere. Neben dem Schreiben gilt sein Interesse auch der Malerei. Außer kurzen Aufenthalten in den USA lebt und schreibt Orhan Pamuk in Istanbul.

---

<sup>269</sup> Pamuk, Orhan: Der Koffer meines Vaters. Nobelvorlesung vom 7. Dezember 2006, S. 10; und, [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2006/pamuk-lecture\\_ty.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2006/pamuk-lecture_ty.pdf) [28.10.2013] und Pamuk, Orhan: Der Koffer meines Vaters. Aus dem Leben eines Schriftstellers. Aus dem Türkischen von Ingrid Iren und Gerhard Meier. München 2010, S. 19.

<sup>270</sup> Pamuk, Orhan: Leuchfeuer der Zivilisation. Ein Gastbeitrag. In: Süddeutsche.de. Kultur, vom 28.10.2012; Onlinedokument <http://www.sueddeutsche.de/kultur/orhan-pamuk-ueber-europa-leuchfeuer-der-zivilisation-1.1507487> [28.10.2013].

Sein literarisches Werk umfasst inzwischen neun Romane, zwei Essaybände und biographische Kurzgeschichten. Sein Gesamtwerk ist in zahlreiche Sprachen übersetzt worden und mit zahlreichen Literaturpreisen ausgezeichnet worden.

Bereits für seine ersten beiden Romane ‚Cevdet und seine Söhne‘ (Cevdet Bey) und ‚Das stille Haus‘ (Sessiv ev) erhielt er Auszeichnungen.<sup>271</sup> Es folgten die Romane ‚Die weiße Festung‘ (1985), ‚Das schwarze Buch‘ und ‚Das neue Leben‘ (1994). Seit dem Erscheinen der Romane ‚Rot ist mein Name‘ (1998) und ‚Schnee‘ (2002), in dem er den Armeniemord in der Türkei der 1920er Jahre thematisiert, wird Pamuk auch in Deutschland zunehmend als Schriftsteller wahrgenommen. Pamuk bezeichnet sich selbst in einem Interview als „einen verwestlichten Beobachter“ der islamischen Kultur. Als solcher wurde er bedroht und sogar vor Gericht gestellt, als er in der Türkei vom Völkermord an den Armeniern sprach“, schreibt Frank Schirrmacher in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung am 18. Oktober 2006.<sup>272</sup>

Unter dem Titel ‚Der Koffer meines Vaters‘ (1999) sind seine Essays und Zeitschriftenartikel erschienen. Neben seinem bekannten autobiographischen Roman ‚Istanbul. Erinnerungen an eine Stadt‘ (2003) verfasste er auch eine autobiographische Kurzgeschichte ‚Der Blick aus meinem Fenster‘ (2006).

Inzwischen hat er ein eigenes ‚Museum der Unschuld‘ in Istanbul eröffnet, welches auf dem gleichnamigen Titel seines jüngsten Romans ‚Das Museum der Unschuld‘ (2008) gründet. In seinen Romanen geht Orhan Pamuk den Spuren der Geschichte nach, die sich vom Niedergang des osmanischen Reiches bis heute erstrecken, um Istanbul als Stadt zwischen islamischer Tradition und west-europäischer Moderne zu beschreiben und ihre kulturelle Identität im Dialog dieser beiden kulturellen Prägungen zu hinterfra-

---

<sup>271</sup> Vgl. Dufft, Catharina: Orhan Pamuks Istanbul. Wiesbaden 2008, S. 10: Der Roman ‚Cevdet und seine Söhne‘ wurde in der Türkei 1983 mit dem Kemal Preis und sein zweiter Roman ‚Das stille Haus‘ mit dem ‚Prix de la découverte européenne‘ ausgezeichnet. Dadurch erhielt Pamuk „erste internationale Resonanz.“ 2003 wurde er zudem mit der International IMPAC Dublin Literary Award prämiert.

<sup>272</sup> Schirrmacher, Frank: Nobelpreis für Pamuk. Die beste Entscheidung seit Jahren. In: FAZ, vom 12.10.2006, S.1; Onlinedokument <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/nobelpreis-2006-fuer-pamuk-die-beste-entscheidung-seit-jahren-142485.html> [28.10.2013].

gen und zu erkunden. In einem Interview anlässlich der Eröffnung des ‚Museum der Unschuld‘ in Istanbul im Jahr 2012, betont er die existentielle Eigenheit der Türkei:

Mein Land ist einerseits geprägt durch islamische Werte und die eigene Tradition, und gleichzeitig gibt es diese große Sehnsucht nach dem Westen. Genau diese Gegensätze machen die Türkei aus – bis heute.<sup>273</sup>

Diese Charakterisierung und dieses Identitätsangebot an Istanbul überträgt er auch auf seine kulturelle Identität. Pamuk soll beim Anblick seiner Taschenuhr, die sowohl ein europäisches als auch ein arabisches Zifferblatt hat, gesagt haben: „Sehen Sie diese Uhr? Das bin ich.“<sup>274</sup>

Nach dem Erscheinen seines Romans ‚Schnee‘ erhielt Pamuk den Friedenspreis des deutschen Buchhandels und den Ricarda-Huch-Preis, dem schließlich 2006 der Literaturnobelpreis folgte. Pamuk ist damit als erster türkischer Autor in die Geschichte der Literaturnobelpreisträger eingegangen.<sup>275</sup> Seine Ehrung durch die Schwedische Akademie für den Literaturnobelpreis hat Pamuk in New York erhalten, wo er eine Gastprofessur an der Columbia University übernommen hat.

Im Jahr 2007 wird ihm an der Freien Universität Berlin in Dahlem die akademische Ehrung des doctor honoris causae der Philosophie verliehen. 2008 beruft ihn Homi Bhabha an die Harvard Universität, um dort eine Vorlesung, die ‚Norton lectures‘, zu

---

<sup>273</sup> Das Museum der Unschuld – eine Liebeserklärung an Istanbul. Interview mit Orhan Pamuk und Aygül Cizmecioglu, Deutsche Welle 2012; Onlinedokument <http://de.qantara.de/content/interview-mit-orhan-pamuk-das-museum-der-unschuld-eine-liebeserklarung-istanbul> [28.10.2013].

<sup>274</sup> Spiegel, Hubert: Orhan Pamuk: „Das Museum der Unschuld“. Zeugenschutz für einen Roman. In: FAZ vom 05.09.2008; Onlinedokument <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/romanatlas/tuerkei-istanbul-orhan-pamuk-das-museum-der-unschuld-1680477.html> [28.10.2013].

<sup>275</sup> Vgl. Dufft, Catharina, 2008, S. 10. Fußnote 12: Catharina Dufft erwähnt weitere Ehrungen: den „Independent Award for Foreign Fiction (1990); [...]; Prix du Meilleur livre étranger (2002) und des Prix Médicis étranger (2005) sowie mehrere Doktorwürden, darunter an der Freien Universität Berlin und der Boğaziçi University in Istanbul (2007).

übernehmen.<sup>276</sup> Die ‚Norton lectures‘ werden Grundlage für eine weitere Publikation, die unter dem Titel ‚The naive and the sentimental Novelist‘ und ebenso in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden ist.<sup>277</sup> Bereits im Kindesalter wurde er von der europäischen Literatur inspiriert, die zum festen Bestandteil der Bibliothek seines Vaters gehörte und sein literarisches Schaffen sowie Denken nachhaltig geprägt hat. Pamuk selbst betont seine Affinität zu Autorinnen und Autoren der Weltliteratur immer wieder, so auch in seinen Vorlesungen an der Harvard Universität, in der er eine Romantheorie entwickelt, die er beispielhaft an Autorinnen und Autoren der Weltliteratur aufzeigt.

After Conrad, Proust, Joyce, Faulkner, and Virginia Woolf, leaps in plot or time became an accepted part of the technique of revealing to the reader the character, habits, and moods of a novel's protagonists. These modernist writers – who arranged events in the general landscape not according to the linear sequence of clocks and calendars, but according to the protagonists' memories, their role in the drama, and, most important, their beliefs and instincts – made readers all over the world (the novel had by then become a world art!) feel that an alternative way of understanding their own life and comprehending its uniqueness was to pay attention to their subjective experience of time.<sup>278</sup>

Besondere Bezüge hat er zu Thomas Mann, Fjodor Dostojewski, Umberto Eco, Kafka und Proust.<sup>279</sup> In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des

---

<sup>276</sup> Pamuk, Orhan: *The naive and the sentimental novelist. The Charles Eliot Norton lectures 2009*. Translated by Nazim Dikbaş. Cambridge/Massachusetts/London 2010, S. 181: „In the fall of 2008, Homi Bhabha phoned me from Cambridge and kindly asked whether I would deliver the Norton Lectures at Harvard University.“

<sup>277</sup> Mit dem Titel beruft er sich auf Friedrich Schiller, der einen Essay ‚über naive und sentimentalische Dichtung‘ verfasst hat. Pamuk, Orhan, 2010, S. 13: Friedrich Schiller was the first to propose this distinction, in his famous essay ‚Über naive und sentimentalische Dichtung‘.

<sup>278</sup> Pamuk, Orhan, 2010, S. 84.

<sup>279</sup> Kesting, Hanjo: Spiegelungen zwischen den Kulturen. Orhan Pamuk. In: *Frankfurter Hefte*, vom 01.10.2008, S. 63-66; Onlinedokument [http://www.frankfurter-hefte.de/upload/Archiv/2008/Heft\\_10/NGFH\\_Okt\\_08\\_Archiv\\_Kesting.pdf](http://www.frankfurter-hefte.de/upload/Archiv/2008/Heft_10/NGFH_Okt_08_Archiv_Kesting.pdf) [28.10.2013], hier: S. 63: „Doch hat er [Pamuk] sich nach eigenem Bekenntnis an westlichen Mustern gebildet, an Thomas Mann, Kafka und Proust.“

Deutschen Buchhandels betont er vor allem seine Faszination für Thomas Mann und seinen Roman ‚Die Buddenbrooks‘:

Es heißt oft, die ‚Buddenbrooks‘ weisen zu viele autobiographische Bezüge auf. Als ich den Roman mit siebzehn Jahren in den Händen hielt, las ich ihn nicht als die Familiengeschichte jenes Autors, [...] sondern als eine allgemeine Familiengeschichte, mit der ich mich ohne weiteres identifizieren konnte.<sup>280</sup>

Pamuk hat sich nicht nur mit den verschiedenen poetologischen Erzählmustern und Romanstilen der Weltliteratur auseinandergesetzt, sondern auch literaturwissenschaftliche Modelle seinen Romankonstruktionen zugrunde gelegt.

Wie im folgenden Beitrag über seine Aufzeichnungen „Der naive und sentimentalische Romancier“ hervorgehen wird, hat er sich unter anderem mit literaturtheoretischen Modellen von Michel Foucault, Umberto Eco und Wolfgang Iser beschäftigt.<sup>281</sup>

In der Laudatio anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahr 2005 wird Orhan Pamuk als ein Autor gewürdigt,

der wie kein anderer Dichter unserer Zeit den historischen Spuren des Westens im Osten und des Ostens im Westen nachgeht [...]. So eigenwillig das einzigartige Gedächtnis des Autors in die große osmanische Vergangenheit zurückreicht, so unerschrocken greift er die brennende Gegenwart auf.<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> Börsenverein des Deutschen Buchhandels: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2005. Orhan Pamuk. Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt a.M. 2005, S. 43. So trägt eine Rezension zu seinem Erstlingswerk ‚Cevdet und seine Söhne‘ den Titel: ‚Die Buddenbrooks von Istanbul‘. Vgl. Rossum, Walter: Orhan Pamuk: Die Buddenbrooks von Istanbul. In: Zeit online. Literatur, vom 28.07.2011; Onlinedokument <http://www.zeit.de/2011/28/L-B-Pamuk> [28.10.2013].

<sup>281</sup> Pamuk, Orhan, 2010, S. 43: “we remember the essay “What is an Author?” by Michel Foucault, the concepts of the ideal reader and the implied reader, and the writings of Wolfgang Iser and Umberto Eco.”

<sup>282</sup> Börsenverein des Deutschen Buchhandels, 2005, S. 7.



## IV.2. Pamuks Romantheorie – ‚Der naive und sentimentalistische Romancier‘

### IV.2.1. Ausgangslage der Romantheorie von Orhan Pamuk

Literarische Romane zeigen uns nämlich, dass wir das Geschehen um uns herum beeinflussen können und dass durch unsere persönlichen Entscheidungen unser Leben geformt wird.<sup>283</sup>

Die Publikation mit dem Titel ‚Der naive und der sentimentalische Romancier‘<sup>284</sup> umfasst die Inhalte seiner Vorlesungen – die ‚Norton lectures‘ –, die er im Jahr 2009 an der Harvard Universität gehalten hat.

Für die Literaturwissenschaft liefern die Aufzeichnungen über die Vorstellungen seiner Romankunst Informationen über die Hintergründe seiner ‚Werksarbeit‘ und geben Einblicke in die theoretischen Grundlagen, an die sich Orhan Pamuk in seinen Romankompositionen orientiert. Entsprechend sind seine Romankonstruktionen aufgebaut. Die Publikation ‚Der naive und sentimentalische Romancier‘ bietet somit einen Blick ‚hinter die Kulissen‘ seiner Inszenierungen der türkischen Geschichte und Gesellschaft.

Um die Romane von Pamuk hinsichtlich interkultureller Prägung und ethnographischer Darstellungsweise zu untersuchen, ist es erkenntnistheoretisch fruchtbar, seine Affinität zu westeuropäischen literaturtheoretischen Ansätzen und Romanautoren zu kennen. Orhan Pamuk wird in der Forschung eher als ein postmoderner als ein interkultureller Autor beschrieben.<sup>285</sup> Können über seine Aufzeichnungen zur Romankunst schon erste Hinweise hinsichtlich der interkulturellen Perspektivierung in seinen Romanen ersichtlich werden? Wie gestaltet er seine Romane hinsichtlich seiner literaturtheoretischen

---

<sup>283</sup> Pamuk, Orhan: *Der naive und der sentimentalische Romancier*. Aus dem Englischen von Gerhard Meier. München 2012, S. 53.

<sup>284</sup> Pamuk, Orhan: *Der naive und der sentimentalische Romancier*. Aus dem Englischen von Gerhard Meier. München 2012. (Originalausgabe: *The Naive and the Sentimental Novelist. The Charles Eliot Norton Lectures 2009*. Harvard University. Cambridge, Massachusetts, London 2010).

<sup>285</sup> Vgl. Furrer, Priska, 2005, S. 30: „Seit *Kara Kitap* [Das schwarze Buch (1990)] gilt Pamuk als der bedeutendste Vertreter einer literarischen Postmoderne in der Türkei.“

Orientierung an andere Schriftsteller und Literaturtheoretiker? Und wie verhält es sich mit der Selbstthematization in seinen Romanen?

#### **IV.2.2. Der Roman – ein ‚zweites Leben‘**

Pamuk beginnt seine Aufzeichnungen mit der Prämisse, dass Romane wie ein „zweites Leben“ sind:

Romane sind wie ein zweites Leben.<sup>286</sup>

Orhan Pamuk geht von einer kollektiven Lesehaltung aus, und suggeriert die Möglichkeit einer Konstruktion von Romanen, die sich aus dem Geflecht der triadischen Beziehung von Fiktion, Imagination und sozialer Wirklichkeit konstituiert. Er orientiert sich an der Literaturtheorie des Anglisten und deutschen Literaturwissenschaftlers Wolfgang Iser, indem er „das traditionelle Oppositionsverhältnis von ‚Fiktion‘ und Wirklichkeit durch das Beziehungsmodell des Realen, Fiktiven und Imaginären ablöst.“<sup>287</sup>

So wie die Träume [...] enthüllen Romane uns die bunte Vielfalt unseres eigenen Lebens und sind von Menschen, Gesichtern und Dingen bevölkert, die uns bekannt erscheinen.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 9.

<sup>287</sup> Tepe, Peter, Literaturtheorien/ Methoden der Textanalyse und -interpretation, S. 44 (siehe Anm. 290). Wolfgang Iser hat unter dem Vorzeichen der literarischen Anthropologie eine Theorie des Fingierens im Rahmen seines Buches ‚Das Fiktive und Imaginäre‘ von 1991 vorgestellt. Hierzu: Iser, Wolfgang: „Das Spiel als Interferenz treibt über die Selbstabspaltungen der Psyche diese in ihr Anderswerden hinein, und das Spiel als Figuration reguliert die Selbstveränderung der Gesellschaft.“ [...] „Das Zusammenspiel von Fiktivem und Imaginärem bezeugt folglich, daß die Bezugsrealitäten des Textes – weil aus Möglichkeiten hervorgegangen – wieder in solche zerlegt werden, um weitere Möglichkeiten freizusetzen, die dem Hervorbringen anderer Welten dienen.“ Iser, Wolfgang: Das Zusammenspiel des Fiktiven und Imaginären. In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hrsg. von Kimmich, Dorothee/Renner, Rolf Günter/Stiegler, Bernd. Stuttgart 1996, S. 287-300, hier: S. 288 und S. 292.

<sup>288</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 9.

Pamuk setzt voraus, dass ein Verhältnis zwischen Leser und Text entsteht, da ein Roman Konstruktionen einer vorinterpretierten Welt reflektiert. Das heißt aus Sicht des Lesers wird ein Interaktions- und Reflexionsraum eröffnet, der die Auseinandersetzung mit den im Roman integrierten Elementen ermöglicht, die als bekannt und vertraut vor- ausgesetzt werden. Es ist ersichtlich, dass sich im Romandiskurs die fiktiven und realen Elemente vermischen, so dass die Beziehung zwischen Realität und Wirklichkeit neu ausgehandelt wird:

Die fiktive Welt, der wir uns genussvoll hingeben, erscheint uns dann realer als die tatsächliche Welt. Dann können wir das Romangeschehen für wirklich halten oder es zumindest mit dem echten Leben verwechseln.<sup>289</sup>

Dieser Ansatz suggeriert auf eine Weise, die fiktive Welt als Aushandlungsraum und Projektionsfläche zu begreifen, welche dem Leser die Möglichkeit einräumt, sich selbst und seine Lebenswirklichkeit zu hinterfragen und neu zu interpretieren. Unwillkürlich denkt man an die Konzeption des Dritten Raums im Anschluss an Homi Bhabha, der als Ort des Aushandelns von interkulturellen Konstellationen bekannt ist.<sup>290</sup>

Ersichtlich ist wiederum ein Bezug zu Wolfgang Iser, der in seiner Theorie zur „Appellstruktur der Texte“ die Einsicht vermittelt, dass der Text nicht nur als Projektionsfläche dient, sondern „vielmehr Einstellungen und Perspektiven [bietet], die die empirisch bekannte Welt verändern und verfremden. Daraus resultiert eine gewisse Unbestimmtheit, die der Leser auf unterschiedliche Weise verarbeiten kann.“<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Ebd.

<sup>290</sup> Vgl. Kapitel II.5.4.: ‚Das Konzept des Dritten Raums als Ort des Aushandelns‘ der vorl. Arbeit, S. 57.

<sup>291</sup> Tepe, Peter: Literaturtheorien/Methoden der Textanalyse und -interpretation. Teil II. Hermeneutik 2: Neuere und neueste Ansätze. Reader zur Vorlesung bzw. Grundseminar im Magister- und Bachelor-Studiengang, S.10; Onlinedokument <http://www.yumpu.com/nl/document/view/3934953/literaturtheorien-methoden-der-textanalyse-und-mythos-magazin> [28.10.2013]. Vgl. Iser, Wolfgang: Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa. Konstanz 1970. Vgl. hierzu auch: Iser, Wolfgang, 1996, S. 292. Siehe Anm. 287.

Pamuk stellt fest, dass es trotz Wissen um eine Fiktion enttäuschend sei, „wenn ein Roman die Illusion vom wahren Leben zu berichten, nicht aufrechterhält.“<sup>292</sup> Der Roman lebe von Beobachtungen, von „verschiedenen Lichtern“, wodurch Gefühle sich verdichten.<sup>293</sup> Er fasst dies folgendermaßen zusammen:

Wie ein Museumsbesucher, der einem Gemälde in erster Linie Unterhaltung für das Auge abverlangt, hatte ich eine Vorliebe für konfliktreiche Handlungen und üppige Romanlandschaften. Ich genoss es, heimlich das Privatleben von Menschen zu beobachten und zugleich die dunklen Ecken einer allgemeinen Landschaft zu erforschen. [...] Wenn es mich in die Romanwelt hineinzog, spürte ich, während ich in der elterlichen Wohnung saß, wie die Schatten all dessen, was mir vor dem Aufschlagen des Buches noch präsent gewesen war – das Glas Wasser, das ich soeben getrunken hatte, ein Gespräch mit meiner Mutter, vage Gedanken, kleine Verstimmungen –, sich allmählich verflüchtigten.<sup>294</sup>

Beim Lesen ist Pamuk die Vorstellung wichtig, alles Beschriebene auch bildlich zu erfassen. Er vergleicht daher das Leseverhalten eines Romans mit dem Betrachten eines Gemäldes. Das Lesen und Aufnehmen von Lektüre sieht er als Korrespondenz, „Wörter durch Visualisierung in ein großes Landschaftsgemälde zu verwandeln.“<sup>295</sup>

#### **IV.2.3. Das Konzept der Intertextualität in der Romantheorie Orhan Pamuks**

In geschickt konstruierten Romanen steht alles in Bezug zueinander, und dieses Beziehungsnetz schafft die Atmosphäre des Buches und verweist auf sein geheimes Zentrum.<sup>296</sup>

Pamuk verweist hier auf das Konzept der Intertextualität, ganz im Sinne von Julia Kristeva, die in der Auseinandersetzung mit der russischen Literaturtheorie, „die

---

<sup>292</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 9.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>294</sup> Ebd.

<sup>295</sup> Ebd., S. 13.

<sup>296</sup> Ebd., S. 27.

Möglichkeit erkannte, „Literatur und Gesellschaft zusammen zu denken.“<sup>297</sup>

Hatte Bachtin noch Prosatexte als „dialogische Form“ betrachtet, wodurch literarische Texte „eine gesellschaftskritische Kraft“ entwickeln können, ersetzt Kristeva „das Konzept der Dialogizität durch das der Intertextualität und radikalisiert zugleich den Textbegriff, der nun auch die Gesellschaft, Geschichte und Kultur als Zeichensysteme umfaßt.“<sup>298</sup> Zugleich erfolgt konsequenterweise, dass auch die Kategorien Subjekt, Autor und Werk neu bedacht werden. Werke werden nicht mehr als „abgrenzbare[n] Einheiten“ definiert, sondern „immer kollektiv“, denn der Autor stellt „im Schreibprozess“ fortlaufend „Verbindungen mit anderen“ Texten her.<sup>299</sup>

Diese konzeptionellen Überlegungen fließen auch in die Theorie der Romankunst von Orhan Pamuk ein, wenn er das Buch als Beziehungsnetz gestaltet, das auf die Konstruiertheit von intertextuellen Bezügen generiert.

---

<sup>297</sup> Stiegler, Bernd: Intertextualität. Einleitung. In: Kimmich, Dorothee/Renner, Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S. 327-333, hier: S. 327. In den 1960er Jahren hat Julia Kristeva den Begriff „Intertextualität“ in ihrem Aufsatz „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“ geprägt. Gesellschaft und Literatur werden beide „als Zeichensysteme verstanden“, wobei Kultur als allgemeiner Text „alle Zeichensysteme umfaßt, und einzelne textuelle Organisationen innerhalb dieser allgemeinen Ordnung“ bestehen. Vgl. ebd., S. 327f. Kristeva, Julia: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Kimmich, Dorothee/Renner Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S. 334-348.

<sup>298</sup> Stiegler, Bernd, 1996, S. 328.

<sup>299</sup> Ebd., S. 329.

#### IV.2.4. Die Suche nach dem Zentrum im Roman

Sukzessive erschloss sich mir, was für ein grundlegendes Wissen das Zentrum und damit auch die einzelnen Teile eines Romans enthalten, nämlich Wissen darüber, wie Welt und Leben beschaffen sind.<sup>300</sup>

Pamuk erklärt, „dass unser Lebensweg, all die Zeit, die wir in Städten, Straßen, Häusern, Zimmern und draußen in der Natur verbringen, aus nichts anderem besteht als aus der Suche nach einer verborgenen Bedeutung, ob diese nun tatsächlich existiert oder nicht.“<sup>301</sup> Die Suche nach der Bedeutung und dem Zentrum ist also eine individuelle Entscheidung, die sich in den Köpfen der Leser abspielt. Letztendlich läuft „[J]eder Satz eines guten Romans“ darauf hinaus, beim Leser ein Gefühl zu evozieren, „über unsere Existenz in dieser Welt Bescheid zu wissen“,<sup>302</sup> resümiert Pamuk.

Damit signalisiert Pamuk das Verständnis, Kultur und Literatur „als der von Menschen erzeugte Gesamtkomplex von Vorstellungen, Denkformen, Empfindungsweisen, Werten und Bedeutungen“<sup>303</sup> aufzufassen unter der Voraussetzung, dass Menschen diesen Gesamtkomplex verstehen, da sie in der Welt und Lebenswirklichkeit in einem narrativen Beziehungsgeflecht aus Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart miteinander in Beziehung stehen. Und diese diskursiven narrativen Einheiten (Intertexte) werden in den Gesamtkontext von Literatur (Roman) eingeflochten und in Beziehungen gesetzt und so von Menschen als verstehbar vorausgesetzt.

Dieses Modell ist weitgehend an das Konzept der Ethnographie im Anschluss an Clifford Geertz und seinem Verständnis von Kultur als Text angelehnt, aber man denke hierbei auch an Niklas Luhmanns Auffassung der Gesellschaft als selbstreferentielles System:

---

<sup>300</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 31.

<sup>301</sup> Ebd.

<sup>302</sup> Ebd.

<sup>303</sup> Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar, 2006, S. 11.

Das System reflektiert seine eigene Einheit als Bezugspunkt für Beobachtungen, als Ordnungsgesichtspunkt für ein laufendes Referieren. Und dann empfiehlt es sich, Texte anzufertigen, die eine Vielzahl solcher immer nur ereignishafter und situationsgebundener Selbstbeobachtungen koordinieren.<sup>304</sup>

Das Lesen eines Romans vergleicht Pamuk mit dem „Durchwandern einer Landschaft“, durch die der Autor führt. Unweigerlich stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Fiktionalität und der Wirklichkeit in seinen Romanen, wenn er die „Lust“ am Lesen eines Romans darauf zurückführt, dass sich ein Roman auf die Vermischung von Wirklichkeit und Phantasie konstituiert, wobei er sowohl Schreiben als auch Lesen als „ein ständiges Hin und Her zwischen jenen Geisteshaltungen“<sup>305</sup> deutet.

Die Landschaft, die wir durchwandern, wird uns zum Autor führen, zum Grundgedanken von Fiktionalität, zu den Romancharakteren, zur Erzählhaltung, zum Problem der Zeit, zu Gegenständen, zum richtigen Sehen, zu Museen und selbst zu Orten, die wir noch gar nicht erahnen können – geradeso wie in einem richtigen Roman.<sup>306</sup>

Er lehnt sich auch hier mit dieser Position an Wolfgang Iser an, der eine solche Inszenierung zwischen Fiktivem und Imaginärem als ein Spiel auffasst,

das sich zunächst aus dem grenzüberschreitenden Fingieren ergibt; dieses lässt im Text Referenzwelten sowie andere Texte wiederkehren, die selbst dann, wenn sie wie bloße Abbilder wirken, stets eine Wiederkehr mit Differenz sind. Folglich entsteht ein Hin und Her zwischen dem, was in den Text eingegangen ist, und der Referenzrealität, aus der es herausgebrochen wurde.<sup>307</sup>

Bezüglich seiner Position als Autor und der Frage nach seiner Authentizität und der Wahrnehmung von Lesern einer Romanwelt, und der Konsequenz über die Vermischung von fiktiver und realer Welt erzählt Pamuk eine Episode:

---

<sup>304</sup> Luhmann, Niklas, 1999b, S. 880. Siehe Anm. 108.

<sup>305</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 42.

<sup>306</sup> Ebd., S. 31.

<sup>307</sup> Iser, Wolfgang, 1996, S. 295.

Da blieb mein Freund vor einem Haus gegenüber der Teşvikiye-Moschee stehen. Fragend sah ich ihn an. ‚Ich dachte, du willst nach Hause‘, sagte er. ‚Will ich auch, aber ich wohne nicht hier.‘ ‚Tatsächlich? Aus deinem Roman [Das Museum der Unschuld] habe ich geschlossen, dass Kemal und seine Mutter in dem Haus da leben.‘ Er schmunzelte über seinen Irrtum. ‚Unbewusst muss ich mir eingebildet haben, dass du und deine Mutter auch hier wohnten.‘<sup>308</sup>

Diese Anekdote soll zeigen, wie ‚Ineinandergleiten von Fiktion und Wirklichkeit‘ durch einen Roman in einem Leser evoziert werden kann.

Romane bestehen aus Details und Ereignissen, die Menschen tagtäglich in ihrem eigenen Leben beobachten. Pamuk bezeichnet diese Beobachtungen als „sinnliche Erfahrungen.“<sup>309</sup> Dass Menschen in ihrem Leben ähnliche Erfahrungen machen, ähnliche Praktiken kennen, ähnliche Ereignisse erlebt haben, sind anthropologische Voraussetzungen, dass Leser einen Roman verstehen. Dementsprechend schreibt Pamuk:

Wenn wir ein Fenster öffnen, einen Schluck Kaffee trinken, eine Treppe hinaufgehen, in eine Menschenmenge eintauchen, in einem Stau steckenbleiben, [...] dann sind das alles Erfahrungen, die sich trotz ihrer Einzigartigkeit mit den Erfahrungen anderer Menschen überlappen und damit den Grundstock dafür bilden, dass ein Roman verstanden und genossen werden kann.<sup>310</sup>

Wir empfinden unser eigenes Erleben als ähnlich genau, um uns in die Romanhelden hineinfühlen zu können. Pamuk sieht das Talent eines Autors darin, „imaginierte Empfindungen so darzustellen, als habe er sie selbst erlebt, eine Fähigkeit, die [...] [Pamuk] als die *Macht* des Romanciers“ bezeichnet.<sup>311</sup>

---

<sup>308</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 41f.

<sup>309</sup> Ebd., S. 42.

<sup>310</sup> Ebd., S. 42f.

<sup>311</sup> Ebd., S. 44f. [Hervorh. im Original]



#### **IV.2.5. Das Prinzip der Ähnlichkeit als konstituierendes Element in Pamuks Romantheorie**

Pamuk geht davon aus, dass das Eintauchen in die Romanwelt bedingt, den Autor zu vergessen. Allerdings sei ein „Charakteristikum des Romans, dass der Autor in seinem Text dann am meisten präsent“ sei, „wenn wir ihn fast vergessen haben.“ Viel bedeutender sei dann, dass wir „die fiktionale Welt nämlich für die echte, tatsächliche halten, und der ‚Spiegel‘ des Autors [...], erscheint uns von perfekter Natürlichkeit“,<sup>312</sup> woraus Pamuk einen Bezug zur Ähnlichkeit herleitet:

Jene Ähnlichkeiten ermöglichen uns, über die Literatur zu einer Vorstellung von der ganzen Menschheit zu gelangen; durch sie kann es Weltliteratur geben und damit Weltromane. Doch jeder Autor erlebt einen Schluck Kaffee, einen Sonnenaufgang, seine erste Liebe auf andere Weise und wird anders davon erzählen, und dies fließt in all seine Protagonisten ein. Somit bilden jene Unterschiede das Fundament für Stil und Signatur eines Autors.<sup>313</sup>

Pamuk erklärt die Konzeption seines Romans anhand der Figuren, denen er seine Empfindungen und Erfahrungen überträgt. Als Protagonisten sind sie Repräsentanten der türkischen Gesellschaft und reflektieren kulturelle Lebens- und Verhaltensweisen. Die Romanfiguren werden zu Kulturvermittlern und Interpreten ihrer Kultur und tragen wesentlich zur Selbstkonstruktion der türkischen Gesellschaft bei. Pamuks Romankonzeption unterliegt der Zusammenstellung von Selbstbeobachtungen aus der Lebensrealität, die als Fiktionen und Konstruktionen dem Leser vermittelt werden.

Ich hatte auf meine Romanfiguren übertragen, was ich empfinde, [...]. Wie eine Sternkonstellation setzt das Werk eines Autors sich aus Zehntausenden von kleinen Lebensbeobachtungen zusammen, die er dem Leser offeriert, aus lauter Lebenserfahrungen, die auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen. [...] Genauso wie wir letztendlich nicht bestimmen können, was in einem Roman der Lebenserfahrung und was

---

<sup>312</sup> Ebd., S. 45f.

<sup>313</sup> Ebd., S. 46.

der Phantasie zuzuschreiben ist, können auch Leser und Autor sich über den Fiktionsgrad eines Romans nie und nimmer einigen.<sup>314</sup>

Das heißt in Anlehnung an Pamuks Romantheorie, dass jeder Roman aus fiktiven Elementen, aber auch aus lebensnahen Elementen der Wirklichkeit bestehen kann, aus sinnlichen Erfahrungen, die durch die Protagonisten in Handlungen, Denken und Persönlichkeiten aktiviert werden und von den Lesern wahrnehmbar und lesbar werden. Dies erinnert an die Konzeption von Ethnographien im Anschluss an Clifford Geertz, die Selbstaussagen von Kulturangehörigen in einen Sinn- und Bedeutungszusammenhang als Text zusammenbringen und auf diese Weise dem Leser die fremde Kultur verständlich machen.

Somit wird bei Pamuk die türkische Kultur zugleich aus der Überzeugung vermittelt, dass Menschen – egal welcher kultureller Gemeinschaft sie angehören – sich aus der kulturanthropologischen Erkenntnis, über ähnliche Erfahrungen und Empfindungen, wie sie über die Rollen und Gefühle der Protagonisten in Romanen nachvollziehbar und im eigenen Erlebnisraum interpretierbar und übersetzbar werden, identifizieren und verändern können.<sup>315</sup>

Pamuk unterscheidet zwei Lesarten: einerseits den „völlig naiven Leser“, der davon ausgeht, dass grundsätzlich jeder Text „als Autobiographie oder als die verkappte Chronik authentischen Erlebens“ aufzufassen sei, andererseits den „völlig sentimentalisch-reflektiven Leser, für die jeder Text nichts als Fiktion und Konstruktion“<sup>316</sup> darstellt. Vielmehr vergleicht er den Identifikationsvorgang des Autors mit seinen Figuren als etwas „Kindhaftes“, da er der strukturellen Gestaltung des Romans etwas Spielerisches unterstellt.

---

<sup>314</sup> Ebd., S. 47 und S. 49f.

<sup>315</sup> Interkulturelle Literatur oder Literatur von eingewanderten ‚Deutschen‘ als Reflexionsmedium gesellschaftlicher Veränderungen und Prozesse zu begreifen, ist eine Notwendigkeit, die sich aus der interkulturellen Umgebung und Diskursen in modernen Gesellschaften unter der Voraussetzung von den Globalisierungstendenzen ergibt.

<sup>316</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 51.

Der Identifikationsprozess ist kindhaft, aber doch nicht gänzlich naiv, [...]. Während ich damit beschäftigt bin, fiktive Gestalten zu ersinnen und mich in ihr Sprechen und Handeln hineinzufühlen, prüft ein anderer Teil meines Verstands sorgfältig den Roman als Ganzes, [...] interpretiert Handlungsablauf und Akteure [...]. Je mehr es dem Autor gelingt, zugleich naiv und sentimental zu sein, um so besser werden seine Romane.<sup>317</sup>

Pamuk gibt deutlich zu verstehen, dass die Kunst des Romans darin besteht, „über sich selbst zu sprechen, als wäre man jemand anders, und sich über andere zu äußern, als steckte man in deren Schuhen.“<sup>318</sup>

Aus der Perspektive des Anderen bedeutet, „das Eigene als das Fremde auf neue Weise sehen und lesen zu lernen, die Rituale, die Inszenierungen, das Wahrnehmungs-, Darstellungs-, und Erkenntnistheater der eigenen Kultur mit fremdem Blick noch einmal neu zu entdecken,“<sup>319</sup> beschreiben Gerhard Neumann und Rainer Warning die Intention einer literarischen Konzeption als Ethnographie. Diese Einsicht spiegelt sich in der Romankonzeption von Orhan Pamuk wider, so dass anzunehmen ist, dass in den Romanen von Orhan Pamuk eine ethnographische Verfahrensweise aus Sicht der interkulturellen Literaturwissenschaft herausgearbeitet werden kann.

#### **IV.2.6. Die Perspektive des Anderen – Interkulturalität in Pamuks Romantheorie**

Pamuk vermittelt dem Leser, dass durch literarische Romane das „Geschehen um uns“ beeinflusst werden kann und Menschen durch die Romankunst angeregt werden, ihr Leben zu hinterfragen, in der Schilderung von konstruierten „Charakterzüge[n], Gefühle[n] und Entscheidungen.“<sup>320</sup>

Durch die Augen einer Figur gesehen, erscheint uns die Welt des Romans näher und verständlicher. Gerade diese Nähe verleiht der Romankunst ihre unwiderstehliche

---

<sup>317</sup> Ebd., S. 63.

<sup>318</sup> Ebd., S. 64.

<sup>319</sup> Neumann, Gerhard/Warning, Rainer, 2003, S. 9.

<sup>320</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 53.

Kraft. [...] Das Leben der Protagonisten, ihr Platz in der Welt, die Art, wie sie die Welt wahrnehmen und sich auf sie einlassen: *das* ist das Thema des literarischen Romans.<sup>321</sup>

Bei Pamuk stehen bei der Findung seiner Romanfiguren nicht die Charaktere im Vordergrund, die im Roman als Identifikationsfiguren dienen können, sondern vielmehr legt er seinem Roman ein Erzählmuster zugrunde, das „aus Menschen, Dingen, Geschichten, Bildern, Überzeugungen und historischen Ereignissen“<sup>322</sup> besteht. Sein Roman gleicht so einem fiktiv-dokumentarischen Erzählgewebe, das sich in Analogie zu Clifford Geertz kulturanthropologischem Verständnis von Kultur und Gesellschaft als Bedeutungsgewebe versteht.<sup>323</sup> Die einzelnen kulturellen Phänomene werden in ein Kommunikationsverhältnis und Bezugssystem zueinander gebracht, so dass sich eine Erzähltextur herausbildet, die das Gestaltungsprinzip des Romans bestimmt:

Am Anfang stehen aus Menschen, Dingen, Geschichten, Bildern, Überzeugungen und historischen Ereignissen bestehende Muster, die zu einer Textur verwoben werden sollen, sowie bestimmte Situationen, die ich besonders herausarbeiten möchte. [...] Der Charakter meiner Hauptfigur ergibt sich auf die gleiche Weise, wie dies im Leben geschieht, nämlich aus den Ereignissen und Situationen heraus, die sie durchlebt.<sup>324</sup>

Im Sinne von Stephen Greenblatt konzipiert Orhan Pamuk seine Romane, indem er kulturelle Muster in „Variationen und Improvisationen“ aktiviert. Bei Pamuk geschieht etwas mit den Dingen, Überzeugungen und Praktiken, wenn sie in literarischen Texten dargestellt, neu imaginiert und inszeniert werden.<sup>325</sup> Dies entspricht dem Konzept der ‚cultural poetics‘, die sich im Anschluss an Greenblatt als ein ‚culture doing‘ versteht, d.h. Gesellschaft als narrative Konstruktion zu gestalten, und Literatur als den Narrations- und Interaktionsraum von Menschen zu konzipieren, vor dem Hintergrund Literatur als spezifische Form des individuellen und kollektiven Wahrnehmens von Welt und

---

<sup>321</sup> Ebd., S. 54. (Hervorh. Im Orig.)

<sup>322</sup> Ebd., S. 61.

<sup>323</sup> Vgl. Geertz, Clifford, 1983, S. 9.

<sup>324</sup> Pamuk, Orhan, 2012, S. 61f.

<sup>325</sup> Vgl. Greenblatt, Stephen, 2001b, S. 55. Vgl. Anm. 130.

Reflexion dieser Wahrnehmung zu erfassen. Bedeutend für das gesamte Erzählwerk von Pamuk ist seine Einstellung gegenüber dem Erzählen:

Ich erzähle das nicht etwa, um meinen Schreibprozess zu thematisieren, sondern um ein Thema anzuschneiden, das mit der Romankunst als solcher zu tun hat und mir von Tag zu Tag bewusster wird, nämlich die Tatsache, wie wir uns den ‚Anderen‘ in unserem Kopf, den ‚Fremden‘, den ‚Feind‘ allmählich aneignen.<sup>326</sup>

So definiert er den modernen Romancier als einen Außenseiter der Gesellschaft, der durch den Blick des Anderen die Menschen, die Dinge und die Gesellschaft beschreibt:

Schließlich ist der Romancier jemand, der nicht zu einer Gemeinschaft gehört, der nicht die grundlegenden Instinkte einer Gemeinschaft teilt und der mittels einer anderen Kultur denkt und urteilt als der, in der er selbst lebt. Nachdem sein Bewusstsein sich von dem der Gemeinschaft, der er angehört, unterscheidet, ist er ein Außenseiter, ein Einzelgänger. Und der Reichtum dessen, was er schreibt, entstammt dieser voyeuristischen Außenseiterposition.<sup>327</sup>

Das Erkennen des Eigenen im Anderen ist Voraussetzung für die Herausbildung eines kollektiven Bewusstseins von interkultureller Identität, die sich aus verschiedenen kulturellen Provenienzen herausgebildet hat, ein Bewusstsein, das auf dem Verständnis basiert, dass sich moderne Gesellschaft im Rückblick auf ihre Geschichte, „schon immer als Produkt von kulturellen Elementen verschiedener Herkunft“<sup>328</sup> begreifen sollten.

---

<sup>326</sup> Börsenverein des Deutschen Buchhandels, 2005, S. 45.

<sup>327</sup> Pamuk, Orhan, 2010, S. 317.

<sup>328</sup> Thum, Bernd/Keller, Thomas: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Interkulturelle Lebensläufe (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 10). Tübingen 1998, S. IX-XII, hier: S. X. Vgl. hierzu auch: Thum, Bernd: Kulturelle Identität und Entwicklung im Zeitalter der Globalisierung. In: Durzak, Manfred/Kuruyazıcı (Hg.): Interkulturelle Begegnungen. Festschrift für Sara Sayin. Würzburg 2004, S. 353-363, hier: S. 356. Die Identität der Kulturen entwickelt sich im globalen Raum durch interkulturelle Interaktionen, Assimilationen und Integrationen. Um diese schöpferisch zu gestalten, muss man in Anlehnung an den sozialbehavioristischen Ansatz von George H. Mead die Rolle des jeweils anderen einnehmen. So entfaltet sich zugleich ein Bewusstsein der eigenen kulturellen Identität, ihre Dynamik und Energie.

Vor diesem Hintergrund ist das zu verstehen, was Orhan Pamuk 2005 in einem Interview bezüglich seiner interkulturellen Romankomposition zwischen Tradition und Moderne betonte:

Weil dieses Land in den letzten 200 Jahren unter Aufbietung aller Kräfte durch den Staat versucht hat, dem Westen ähnlich zu werden. Das bedeutet nichts anderes, als dass unsere Geschichte unglücklich ausgegangen ist. Wir haben irgendetwas verloren, also müssen wir uns etwas Neues aneignen. [...] Diese Kultur als Ganzes besteht aus dem Kampf zwischen [...] Tradition und Moderne oder Ost und West, [...] oder Vergangenheit und Zukunft.<sup>329</sup>

Das Aushandeln einer kulturellen Identität im Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne ist auch das Thema des dritten Romans von Orhan Pamuk ‚Beyaz Kale‘, der 1985 in der Türkei erschienen ist und 1990 unter dem Titel ‚Die weiße Festung‘ in deutscher Übersetzung im Insel Verlag veröffentlicht wurde.

Pamuk reflektiert in diesem Roman einen interkulturellen Identitätsdiskurs im Spannungsfeld zwischen modernen westeuropäischen und traditionellen islamischen kulturellen Prägungen und zeichnet den Prozess der Verwestlichung und Europäisierung in der Türkei nach. Er führt dem Leser vor Augen, dass die Beziehung zwischen Europa und der Türkei auf einem gemeinsamen kulturellen Erbe beruht und erweckt damit ein pro-europäisches Bewusstsein, was angesichts der aktuellen politischen Situation in der Türkei und der verstärkten Re-Islamisierung bis hin zu fundamentalistischer Gewalt eine notwendige Aufklärung darstellt.

Pamuk wird als postmodernem Autor eine Haltung attestiert, „die sich sowohl vom islamischen Fundamentalismus als auch von einer unkritischen Imitation des Westens distanziert und sich darum bemüht, eine türkische Identität zu konstruieren, die ein reflektiertes Verhältnis zu ihrer Vergangenheit unterhält und ihr kollektives Gedächtnis in

---

<sup>329</sup> Zit. in: „Die Erfindung der Türkei.“ Gespräch mit Orhan Pamuk und Jörg Plath. In: Der Tagesspiegel, vom 12.08.2005, Onlinedokument: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/die-erfindung-der-tuerkei/632530.html> [28.10.2013].

differenzierter Form in die Gestaltung der Gegenwart einbringt.<sup>330</sup> Anders betrachtet Priska Furrer den Roman ‚Die weiße Festung‘ „als ein Buch über die türkische obsessive Beschäftigung mit Europa und dessen ‚Überlegenheit‘ auf der einen und mit der eigenen ‚Identität‘ auf der anderen Seite.“<sup>331</sup>

Im Rahmen der Fragestellung in der vorliegenden Arbeit, inwieweit sich in interkulturellen Texten die ethnographische Darstellungsweise entfaltet, wird die folgende Analyse zeigen, dass sich Fremdheit im Prozess der Selbstthematization zum Eigenen und Vertrauten entwickelt, und: „Entscheidend [soll sein], dass uns diese Fremdheit *innerhalb* eines ‚Vertrautheitshorizontes‘ begegnet“ mit dem Bewusstsein, dass das Fremde im eigenen Haus beginnt.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 162.

<sup>331</sup> Furrer, Priska, 2005, S. 61. Eng verbunden damit ist die kritische Hinterfragung der Repräsentation des Orients als Konstruktion des Westens. Man denke hierbei an Edward Said und seine Theorie der Konstruktion des „Orientalismus“ (Überlegenheitsgefühl gegenüber Orient begründet durch einen westlichen, eurozentrischen Blick auf Gesellschaften des Orients und der arabischen Welt.) Vgl. Said, Edward: Orientalism. New York 1978. (dt. Orientalismus. Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt a.M. 1981).

<sup>332</sup> Stenger, Georg: Fruchtbare Differenz: Dimensionen der Fremderfahrung. In: Bartmann, Sylke/Immel, Oliver (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenzenerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 135-156, hier: S. 142. Vgl. hierzu auch: Waldenfels, Bernhard: Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Frankfurt a.M. 1999, S. 135-140.

## V. Interkulturelle und ethnographische Studie zum Roman ‚Die weiße Festung‘ von Orhan Pamuk

### V.1. Historischer Erzählrahmen

Jeder weiß, wir müssen von neuem erträumen,  
was uns an Leben und Träumen verloren ging, um  
sie zurückzugewinnen – ich glaube an meine Ge-  
schichte!<sup>333</sup>

Den historischen Rahmen des Romans ‚Die weiße Festung‘ bildet das 17. Jahrhundert in der Türkei während der Regierungszeit des Sultans Mehmet IV. (1648-1687) und verschiedener Großwesire der Familie Köprülü (1661-1683).

Der Titel ‚Die weiße Festung‘ nimmt Bezug auf den Ort der Niederlage des Osmanischen Reiches am Kahlenberg bei Wien, eine Erinnerungstopographie, die das Ende des osmanischen Reiches symbolisiert. Die Niederlage am Kahlenberg markiert eine entscheidende Wende in der Geschichte des Osmanischen Reiches und den Verlust seiner Großmachtstellung. Der deutsche Islamwissenschaftler Udo Steinbach erklärt den Niedergang des Osmanischen Reiches als eines der bedeutendsten Ereignisse in der türkischen Geschichte im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Beziehungen und Machtverhältnisse zwischen Europa und der Türkei.<sup>334</sup>

Seit der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 ist Istanbul die Hauptstadt des Osmanischen Reiches. Seitdem entwickelte sich das Osmanische Reich durch militärische Interventionen und territoriale Belagerungen zu einer europäischen Großmacht. In

---

<sup>333</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 204.

<sup>334</sup> Steinbach, Udo: Geschichte der Türkei, 2. durchges. Aufl., München 2001, S. 15f.: „Vor dem Hintergrund einer anhaltenden inneren Krisensituation des Reiches wirkt die zweite Belagerung Wiens (1683) unter der Herrschaft von Sultan Mehmet IV. (1648-1687) wie ein letztes Aufbäumen. Trotz der beachtlichen Heeresstärke [...] gelang es Kara Mustafa Pascha, dem Großwesir und Oberkommandierenden, nicht, die Stadt gegen die habsburgischen Truppen und ihre Verbündeten zu erobern. Mit der vernichtenden Niederlage der Osmanen am Kahlenberg (12.9.1683) setzte eine Kette militärischer Rückschläge ein. [...] Der Niedergang des Osmanischen Reiches war immer weniger von den Machtverhältnissen zwischen den europäischen Mächten zu trennen.“



Europa widerspiegelt die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts die Zeit der wissenschaftlichen Entdeckungen: beispielsweise vertreten u.a. durch Galileo Galilei (1542-1642), italienischer Philosoph, Mathematiker und Astronom oder René Descartes (1596-1650), französischer Philosoph, Mathematiker und Naturwissenschaftler. Angeregt durch die europäische Renaissance entstanden Bauwerke und Moscheen in der Türkei, die auf „die Synthese westlicher und östlicher Baukunst“ hinweisen, „die gerade in Istanbul den spezifischen Charakter der osmanischen Kultur“<sup>335</sup> unterstreicht. Das ist ein Beispiel von Hybridität, der Vermischung von unterschiedlichen Stilelementen der Architektur, welche aus dem Zusammenspiel europäischer und islamisch-türkischer Praktiken und Wissen entstanden sind.

Die Türkei und ihre Kulturgeschichte sind geprägt von unterschiedlichen kulturellen Strömungen. Sowohl die persisch-arabischen und islamischen als auch die europäischen Einflüsse sind entscheidend für das Selbstverständnis einer transkulturellen Identität der Türkei.

Auf die geschichtliche Spur des 17. Jahrhunderts begibt sich Orhan Pamuk mit seinem historischen Roman ‚Die weiße Festung‘, um die Beziehung zwischen der Türkei und Europa vor dem Hintergrund ihrer gegenseitigen Beeinflussung zur Zeit des ausgehenden Osmanischen Reiches und der beginnenden Europäisierung bzw. Verwestlichung in der Türkei zu veranschaulichen.

Offensichtlich wird auf ein gemeinsames europäisches und türkisches kulturelles Erbe und Gedächtnis verwiesen, um zu verdeutlichen, dass jede Geschichte verbunden ist mit der Geschichte anderer kultureller Gemeinschaften als ein kulturell vielschichtiges Phänomen, das von Dynamik und Wandel gekennzeichnet ist.

---

<sup>335</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 165.

## V.2. Zum Inhalt

Jeder ist mal ein Orientale, mal ein Abendländer – eigentlich beständig eine Kombination aus beidem.<sup>336</sup>

Die europäische und türkische Beziehung wird in dem Roman ‚Die weiße Festung‘ durch zwei Hauptfiguren personifiziert. Eine der beiden Hauptfiguren ist ein venezianischer Kriegsgefangener, der die wissenschaftlichen Techniken und Kenntnisse aus Europa repräsentiert. Der andere ist ein türkischer Gelehrter, ein Hodscha, der die traditionellen Wissens- und Glaubenskenntnisse sowie die Kultur- und Normvorstellungen der osmanischen Gesellschaft verkörpert. Das Besondere der beiden Figuren ist zunächst ihre äußerliche Ähnlichkeit, die in eine ‚innere‘ Ähnlichkeit übergeht. Der venezianische Gefangene wird aufgrund seiner außergewöhnlichen wissenschaftlichen Kenntnisse und Fähigkeiten in der Heilkunst, Medizin, Astronomie und Naturwissenschaft benadigt. In der Anfangszeit seiner Gefangenschaft lernt er türkisch, so dass er sich mit den Türken verständigen kann, was ihm gegenüber anderen Gefangenen, zumeist Christen, Hass und Neid entgegenbringt. Hinsichtlich seines Glaubens wird er mehrfach aufgefordert, Moslem zu werden, um weiterhin in der Gunst der Türken zu stehen. Nachdem er sich wiederholt weigert, zum Islam zu konvertieren, kann er dem Tode knapp entgehen und wird einem türkischen Gelehrten, dem Hodscha, als Sklave unterstellt.

Als sich der venezianische Gefangene und der Hodscha das erste Mal begegnen, entdecken sie eine äußerliche Ähnlichkeit, als wären sie Zwillinge. Dem Hodscha ist vor allem daran gelegen, neues Wissen von seinem ‚Sklassen‘ zu erlernen. Er möchte die Denkweisen der ‚anderen‘ Kultur erfahren und ihre Wissenschaften kennen lernen, aber auch mit den kulturellen Alltagspraktiken vertraut werden. Pamuk reflektiert einen Integrationsvorgang in eine ‚andere‘ Kultur, der als Akkulturation bezeichnet wird.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Pamuk, Orhan, 2010, S. 316.

<sup>337</sup> Akkulturation findet statt, wenn ein Teil fremdkultureller Elemente in die Eigenkultur übernommen wird, ohne die eigene Kulturzugehörigkeit aufzugeben, beispielsweise die Übernahme kulturspezifischer Mode oder die Aneignung einer fremden Sprache.

Akkulturation setzt voraus, dass Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen sich über einen interkulturellen Dialog verständigen und sich mit eigen- und fremdkulturellen Denkweisen und Verhaltensweisen auseinandersetzen. Die Interaktion zwischen fremd- und eigenkulturellen Kontexten ist charakteristisch für Interkulturalität, die als Voraussetzung für die Integration und Akkulturation in eine unvertraute kulturelle Gemeinschaft betrachtet wird.<sup>338</sup>

Es wird deutlich, dass ein ständiger Austausch zwischen unterschiedlichen kulturellen Orientierungen thematisiert wird, der durchaus für die heutige Gesellschaft „Modellcharakter“ haben kann, stellt auch Michael Hofmann fest.<sup>339</sup>

Von der Regierung erhalten die beiden Protagonisten Aufträge und Projektaufgaben, die wissenschaftliche Kenntnisse von beiden Seiten – aus beiden Kulturen – voraussetzen, beispielsweise die Herstellung eines Feuerwerks oder den Bau einer überdimensionalen Kriegsmaschine. Sie beschäftigen sich mit Fragestellungen aus der Astronomie, erforschen das Tierverhalten, veranstalten naturwissenschaftliche Experimente, und schreiben gemeinsam Abhandlungen über philosophische und existentielle Fragen.<sup>340</sup>

---

<sup>338</sup> Vgl. Thum, Bernd/Thomas Keller: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Interkulturelle Lebensläufe (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 10). Tübingen 1998, S. IX-XII, hier: S. X. Die Auseinandersetzung zwischen fremdkulturellen und eigenkulturellen Einflüssen definiert über Interaktionen Interkulturalität. Mit dem Begriff von Interkulturalität wird auch die Vorstellung verbunden, „daß der Kultur- und Identitätsbegriff selbst neu gefaßt wird.“

<sup>339</sup> Vgl. Hofmann, Michael, 2013, S. 162.

<sup>340</sup> Vgl. Greber, Erika, 1992, S. 552. In Anlehnung an Greber nimmt Pamuk mit seiner „Geschichte des Hom[inis] universal[is] als Zwillingsunternehmung“ Bezug auf Aufzeichnungen von Leonardo da Vinci, die über Zeitmessungen, Kartographien, Tierstudien, Erkenntnisse zur Eindämmung von Pestilenz und Kriegsgeschützen handeln. Außerdem verweist Greber auf das Cover der türkischen Ausgabe des Romans „Beyaz Kale“, das eine Variation von Leonardos Kopf in einem Bilderrahmen zeigt. Leonardo da Vinci soll als Berater und Konstrukteur für die Republik Venedig dem osmanischen Sultan 1502 während des Seekrieges gegen die Osmanen das Angebot unterbreitet haben, eine Brücke über den Bosphorus zu bauen. Vgl. ebd.

Durch ihre Zusammenarbeit kommen sich die beiden Persönlichkeiten immer näher und gleichen sich in ihren wissenschaftlichen Fähigkeiten und Verhaltensweisen im Alltag derart an, dass sie nicht nur äußerlich wie Zwillinge erscheinen, sondern sich im Verlauf der gemeinsamen Lebens- und Arbeitszeit durch den wechselseitigen Austausch sowie dem gegenseitigen Aneignen von Kulturpraktiken immer ähnlicher werden, so dass sie am Ende des Romans in ihren Identitäten nicht mehr unterscheidbar sind. Pamuk inszeniert ein Verwirrspiel hinsichtlich der Identitätsfrage, die sich über die Aneignung von Verhaltensweisen des Anderen, über Rollentausch bis hin zu der Übernahme von Alltagsritualen und Gewohnheiten des ‚jeweiligen‘ Anderen erstreckt. Die Identitätsdiffusion äußert sich am Ende des Romans mit der Frage, wer nun der Italiener aus Venedig oder der Türke aus Istanbul oder der Italiener aus Istanbul oder der Türke aus Venedig sei.

Der kanadische Politikwissenschaftler Charles Taylor hat bezüglich einer Identitätskonstruktion des Ichs als ein Anderer treffend im Kontext der politischen Diskussion zur Integrationsfrage von Migranten in den 1990er Jahren bezüglich einer Politik der Anerkennung formuliert:

Wir bestimmen unsere Identität stets im Dialog und manchmal sogar im Kampf mit dem, was unsere ‚signifikanten Anderen‘ in uns sehen wollen. [...] Von der Entdeckung meiner Identität zu sprechen, bedeutet also nicht, daß sich Identität in der Isolation entwickle“, sondern, „daß ich sie durch einen teils offenen, teils inneren Dialog mit anderen aushandle.<sup>341</sup>

Mit Blick auf die Vergangenheit in die Zeit des Osmanischen Reiches des 17. Jahrhunderts wird ein Identitätsdiskurs konstruiert, der sowohl einem Europäer als auch einem Türken zugeschrieben werden kann. Zugleich ist die Identitätskonstruktion die Widerspiegelung der Beziehung von Europa und der Türkei im 17. Jahrhundert, einer Zeit der Profilierung von der europäischen und osmanischen Machtkonstellation einerseits, aber auch eine Faszination für türkische kulturelle Produkte wie die Türkenmode anderer-

---

<sup>341</sup> Taylor, Charles: Die Politik der Anerkennung. In: Ders. (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M. 1993, S. 13-79, hier: S. 23f.

seits.<sup>342</sup> Über das Medium der Literatur und deren Figurenkonstellation wird eine Selbstinszenierung der türkischen Gesellschaft reflektiert, die demonstriert, dass sich die Türkei bis heute im Austausch von kulturellem Wissen und Praktiken aus verschiedenen kulturellen Provenienzen konstituiert. Der Roman ‚Die weiße Festung‘ besteht aus 13 Kapiteln ohne Überschriften, einem Epilog, der in die Entstehungsgeschichte des Romans einführt, einer Widmung und einem vorangestellten Motto in Anlehnung an Marcel Proust:

Sich vorzustellen, daß eine Person, die uns interessiert, Zugang hat zu einer unbekanntem Lebensweise, die ihres Mysteriums wegen für uns um so attraktiver ist; zu glauben, daß wir zu leben beginnen werden nur durch die Liebe dieser Person – was anderes ist dies, als die Geburt einer großen Leidenschaft?!<sup>343</sup>

### V.3. Der fiktive Herausgeber als interkultureller Akteur

Ein Roman ist weder ganz Phantasie noch ganz Wirklichkeit. Einen Roman zu lesen bedeutet, dass man sowohl mit der schöpferischen Gestaltung des Autors konfrontiert wird als auch mit der eigenen neugierig hinterfragten Lebenswelt.<sup>344</sup>

Orhan Pamuk beginnt seinen Roman ‚Die weiße Festung‘ mit einer Einführung eines fiktiven Herausgebers namens Faruk Darvinoğlu, der im Rahmen seiner Tätigkeit als Enzyklopädist in einem Archiv auf ein Manuskript stößt, das einen Auszug der osmanischen Geschichte der Türkei von 1652-1680 darstellt. Faruk Darvinoğlu ist kein

---

<sup>342</sup> Neubauer, Jochen, 2011, S. 140. Unter anderem prägen türkische Motive „die höfischen Feste“ und „die Vorstellung vom großen Reichtum des Sultans und der märchenhaften Pracht seiner Hofhaltung spielen in der Türkeirezeption des 17. und 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle.“ Ebd., S. 141; in Anlehnung an: Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2005, S. 129.

<sup>343</sup> Pamuk, Orhan: Die weiße Festung. Aus dem Türkischen übertragen von Ingrid Iren. Frankfurt a.M. 1990, S. 7. Der Text ist unterzeichnet von „Marcel Proust nach einer Fehlinterpretation von Y.K. Karaosmanoğlu“.

<sup>344</sup> Börsenverein des Deutschen Buchhandels, 2005, S. 51. (Laudator Joachim Sartorius)

Unbekannter im Werk Pamuks, sondern eine Hauptfigur seines zweiten Romans ‚Das stille Haus‘ (Orig. ‚Sessiz Ev‘).<sup>345</sup>

Der fiktive Herausgeber Faruk Darvinoğlu widmet den Roman ‚Die weiße Festung‘ seiner Schwester Nilgün Darvinoğlu, die im Roman ‚Das stille Haus‘ Opfer von politischer Gewalt im Rahmen der politischen Auseinandersetzungen während des Militärputsches wurde.<sup>346</sup> Der Roman ‚Beyaz Kale‘ (‚Die weiße Festung‘) schließt sich in seiner Entstehungszeit direkt an den Roman ‚Sessiz Ev‘ an, der in den Jahren 1980 bis 1983 entstanden ist. Die Entstehungszeit des Romans ‚Die weiße Festung‘ wird von 1984 bis 1985 angegeben.<sup>347</sup>

Pamuk verdeutlicht, dass die Geschichte in Geschichten fortgeschrieben wird als intertextuelles Vernetzungswerk, in dem jeder Text mit einem anderen Text in Beziehung oder einem kommunikativen Verhältnis steht und sich die Geschlossenheit eines Textes auflöst in Diskurse und Kontexte. Dies entspricht der konzeptionellen Vorstellung eines postmodernen Romans<sup>348</sup> im Anschluss an Italo Calvino und Umberto Eco, der dem

---

<sup>345</sup> Pamuk, Orhan: Das stille Haus. Aus dem Türkischen von Gerhard Meier. Frankfurt a.M. 2011. (Orig. Sessiz Ev, 1983). Der Roman erschien 1996 in der Türkei und 2009 in deutscher Übersetzung im Hanser Verlag sowie 2011 im Fischer Verlag. Der Roman ist eine Familiengeschichte, die in der Zeit des dritten Militärputsches der achtziger Jahre (1980-1983) in der Türkei spielt. Vgl. Karakaşoğlu, Yasemin: Fünf Stimmen im lautlosen Haus. Geschichte, Zeit und Identität im türkischen Gegenwartsroman am Beispiel von Sessiz Ev von Orhan Pamuk. Wiesbaden 1993, S. 7: Für den Roman *Sessiz Ev* erhielt Orhan Pamuk 1984 den Madarali Preis.

<sup>346</sup> Im Jahr 1976 wurde das Parlament aufgelöst und die Verfassung außer Kraft gesetzt. 1980 übernahm das Militär die Macht. Vgl. Steinbach, Udo, 2001, S. 52f.

<sup>347</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 210 und Pamuk, Orhan, 2011, S. 368. Bei beiden Romanen fehlt auf der letzten Seite der Veröffentlichung die Seitenzahl, auch das deutet darauf hin, dass die Geschichte(n) in Folgeromanen weitergeschrieben werden, ganz im Sinne von Roland Barthes: „Ihm gilt jeder Text als Gewebe, das aus zahllosen anderen Texten besteht [...] kurzum: ‚toute texte est un intertexte‘.“ Hallet, Wolfgang, 2006, S. 56.

<sup>348</sup> Hoffmann, Friedrich G./Rösch, Herbert: Literatur in den Achtziger- und Neunzigerjahren. In: Dies.: Grundlagen. Stile. Gestalten der deutschen Literatur. Eine geschichtliche Darstellung. Neue Ausgabe. Berlin 1996, S. 593-600, hier: S. 594. Es heißt hier: „Der ‚postmoderne Roman‘ wird als ‚großes Vernetzungswerk‘ gesehen.“

Text unterstellt „seine eigenen Sinnverbindungen“ zu produzieren, denn „[A]lle Bücher seien ‚Echos der Intertextualität‘. Denn sie alle sprächen von anderen Büchern und jede Geschichte erzähle eine längst schon erzählte Geschichte.“<sup>349</sup> Weitergeführt wird der Gedanke von Birgit Neumann:

So ist der Kontext von Texten, also das, was zumeist als das kulturelle Archiv bezeichnet wird, nicht statisch und fixierbar, sondern selbst ständig im Fluss, variabel, und damit ‚in der Performance‘: das Archiv einer Kultur besteht nicht aus einem festen Text-Kontingent; vielmehr wird es ständig um Neues erweitert, ergänzt und fortgeschrieben.<sup>350</sup>

Dass Pamuk einer Figur aus einem ‚vergangenem‘ Roman die Herausgeberschaft überträgt, kann auf das Topos der ‚Unsterblichkeit eines Autors‘ hinweisen, ein Motiv aus ‚Tausendundeiner Nacht‘. Die Widmung signalisiert zudem die ‚Unsterblichkeit eines Helden‘, die im griechischen Epos als ‚Verwandtschaft des Schreibens mit dem Tod‘ im Anschluss an Michel Foucault betrachtet wird:

Das Schreiben entwickelt sich wie ein Spiel, das zwangsläufig seine Regeln überschreitet und so nach außen tritt. Im Schreiben geht es nicht um die Bekundung [...] des Schreibens als Geste, es handelt sich nicht darum, einen Stoff im Sprechen festzumachen; in Frage steht die Öffnung eines Raumes, in dem das schreibende Subjekt immer wieder verschwindet. [...]; es ist die Verwandtschaft des Schreibens mit dem Tod. Diese Verbindung kehrt ein jahrtausendealtes Thema um; die Erzählung oder das Epos der Griechen war dazu bestimmt, die Unsterblichkeit des Helden zu verewigen, [...]. In anderer Weise hatte auch die arabische Erzählung – ich denke an *Tausendundeine Nacht* – das Nichtsterben zur Motivation, zum Thema und zum Vorwand: man sprach, man erzählte bis zum Morgengrauen, um dem Tod auszuweichen, um die Frist hinauszuschieben, die dem Erzähler den Mund schließen sollte.<sup>351</sup>

---

<sup>349</sup> Hoffmann, Friedrich G./Rösch, Herbert, 1996, S. 594f.

<sup>350</sup> Neumann, Birgit: Performanz und Literatur: Vorschläge zur Konzeptualisierung der Text-Kontext-Relation. In: Gymnich, Marion/Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar (Hg.): Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur. Trier 2006, S. 87-106, hier: S. 101.

<sup>351</sup> Foucault, Michel: Was ist ein Autor? In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, hrsg. u. kom. von Dorothee Kimmich/Rolf Günter Renner/Bernd Stiegler. Stuttgart 1996, S. 233-247, hier: S. 234f.

Mit der Referenz auf Foucaults Erkenntnis über das Schreiben und die Funktion eines Autors lässt sich das Topos der Unsterblichkeit eines Autors offensichtlich sowohl auf eine türkische als auch auf eine europäische Provenienz zurückführen. Pamuk knüpft mit dem literarischen Kunstgriff und Gestaltungsprinzip an die Tradition der fingierten Herausgeberschaft<sup>352</sup> an und beginnt seinen Roman in Analogie zu dem Roman ‚Der Name der Rose‘<sup>353</sup> von Umberto Eco, wo es heißt:

Am 16. August 1968 fiel mir ein Buch aus der Feder eines gewissen Abbé Vallet in die Hände: Das Manuskript de ‚Dom de Melk‘ [...].<sup>354</sup>

Im Epilog bei Orhan Pamuk erfährt der Leser, dass *Faruk Darvinoğlu* im Rahmen seiner Arbeit als Enzyklopädist in einem Archiv auf ein Manuskript gestoßen ist, das er im Jahr 1982 entdeckt hat und nun veröffentlichen möchte. Das Manuskript ist zugleich der Inhalt des Romans ‚Die weiße Festung‘:

Dieses Manuskript fiel mir 1982 in die Hände. Ich fand es tief am Boden einer meiner Verordnungen, Grundbucheinträgen, Gerichtsakten und amtlichen Registern vollgestopften staubigen Truhe, als ich, wie gewöhnlich jeden Sommer, für zwei Wochen in dem verrotteten ‚Archiv‘ des Landratsamtes Gebze herumstöberte. [...] Eine

---

<sup>352</sup> Hierzu stellt Priska Furrer fest, dass die fingierte Herausgeberschaft in der türkischen Rezeption als literarischer Kunstgriff nicht bekannt gewesen sei, sondern es sich um eine westliche „importierte“ Rezeptionsformulierung handelt. Furrer, Priska, 2005, S. 58: „was ein Rezensent der deutschen Übersetzung ‚eine genreübliche Herausgeberfiktion‘ genannt habe, sei eine „Zuschreibung“, die im internationalen Kontext“ zutreffe, „während in der türkischen Literatur ein entsprechendes ‚Genre‘ zu der Zeit gar nicht existierte.“

<sup>353</sup> Eco, Umberto: Der Name der Rose. Deutsch von Burkhard Kroeber. München 1986, S. 7. (Orig. ‚Il nome della rosa‘ 1980). Umberto Eco, geboren 1932, Professor der Semiotik und Schriftsteller, hat diesen Kriminalroman ‚Der Name der Rose‘ aus wissenschaftlichem Interesse verfasst. Seine „wissenschaftlichen Grundthemen“ wie „semiotische Rationalität“ und „Rationalitätskritik“ verarbeitet er literarisch in seinen Romanen, insbesondere der Roman ‚Der Name der Rose‘ „gilt als paradigmatischer und erfolgreicher Roman der Postmoderne.“ Engell, Lorenz: Eco, Umberto. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 3., aktualisierte und erweiterte Aufl., Stuttgart/Weimar 2004, S. 129-130, hier: S. 130.

<sup>354</sup> Eco, Umberto, 1986, S. 7.



vermutlich fremde Hand hatte, wie um meine Neugier zu steigern, auf die erste Seite einen Titel gesetzt; ‚Steppdeckenmachers Stiefkind‘. Weitere Überschriften gab es nicht.<sup>355</sup>

Es gibt eine weitere Referenz auf Umberto Eco und seinen Roman ‚Der Name der Rose‘: die Entstehungszeit in den 1980er Jahren. So deutet sich bereits hier eine interkulturelle Beziehung zwischen einem Italiener und einem Türken an, die auf die ähnliche Komposition und die gleiche Entstehungszeit eines Romans zurückzuführen ist. Verstärkt wird das Motiv der wechselseitigen Beziehung durch folgende Textstelle, das zugleich als Motto des Romans gesehen werden kann:

Nun alle Dinge in wechselseitiger Beziehung miteinander zu sehen, ist wohl die Krankheit unserer Tage. Da auch ich von dieser Krankheit befallen bin, veröffentliche ich diese Geschichte.<sup>356</sup>

Mit der Vorgabe, die Dinge in wechselseitiger Beziehung zu sehen, man könnte auch sagen *mit anderen Augen* wahrzunehmen, eröffnet Pamuk die interkulturelle Perspektivierung in seinem dritten Roman mit dem Epilog einer fiktiven Erzählfigur des vorausgegangenen Romans sowie einem kulturellen Intertext, dem Manuskript, dessen literarische Komposition auf den italienischen Schriftsteller Umberto Eco zurückgeht.

Die Erscheinungszeit des Romans in den 1980er Jahren kann als Anspielung auf die historische Geschichte der Türkei in den 1980er Jahren gelesen werden, als in der türkischen Gesellschaft ein Bedürfnis bestand, die Beziehung zwischen der Türkei und Europa neu zu überdenken – angesichts der gesellschaftspolitischen Situation in dieser historischen Zeit – einer Zeit der zunehmenden Entpolitisierung der türkischen Gesellschaft und der Einschränkung demokratischer Grundwerte.<sup>357</sup> In dieser brisanten

---

<sup>355</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 9.

<sup>356</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 12f.

<sup>357</sup> Vgl. Steinbach, Udo, 2001, S. 53. Am 12.09.1980 übernahm das Militär die Macht. Nachdem das Parlament aufgelöst wurde und die Verfassung außer Kraft gesetzt wurde, begann in der Türkei eine weitgehende Entpolitisierung der türkischen Gesellschaft. Unter anderem setzen ‚Säuberungen‘ unter den Angehörigen des öffentlichen Dienstes ein. Ebd., S. 52f.

politischen Zeit ist der Roman ‚Die weiße Festung‘ entstanden, der die Beziehung zwischen Europa und der Türkei, den Prozess der Verwestlichung den Lesern vor Augen führt. Dass sich *Faruk Darvinoğlu* an ein Lesepublikum in den 1980er Jahren richtet, wird im Folgenden gesagt:

So kam es, daß ich meine Geschichte eine Zeitlang jedem, der mir begegnete, voll Begeisterung erzählte, als hätte ich sie nicht *gefunden*, sondern *erfunden*. Um das Interesse zu mehren, sprach ich von ihrem symbolischen Wert, sagte, sie berühre im Grunde genommen unsere heutige Wirklichkeit, ich hätte unsere Gegenwart erst durch diese Geschichte verstanden und dergleichen mehr. Die sich eigentlich eher für Themen wie Politik, Gewalt, Ost-West und Demokratie interessierenden jungen Leute wurden zwar aufmerksam, doch [...] hatten auch sie nach kurzer Zeit die Geschichte wieder vergessen.<sup>358</sup>

Die literarische Konzeption dieses Romans kann im Sinne des New Historicism aufgefasst werden.<sup>359</sup>

Zusammenfassend lassen sich interkulturelle Konstellationen – das wechselseitige Spiel von Selbst- und Fremdreferenz – wie folgt in der Einführung bzw. im Epilog erkennen: Pamuk beruft sich einerseits auf die literarische Tradition von Michel Foucault, andererseits komponiert er den Anfang seines Romans in Anlehnung an Umberto Eco, um nicht sogar zu sagen, er imitiert ihn. Pamuk bezieht sich auf den Konstruktionscharakter von Literatur und die Erkenntnis, dass wir es immer zu tun haben mit einer bereits vorinterpretierten Welt. Faruk Darvinoğlu, der das ‚Buch‘ auf der Grundlage des Manuskripts neu schreibt, betont den Charakter von Literatur als Bedeutungsgewebe, indem er die Worte sinngemäß in sein Werk überträgt. Verdeutlicht wird eine kulturelle Schreibpraxis des Herausgebers unter kultursemiotischem Vorzeichen, indem der Herausgeber das Manuskript in die heutige Bedeutungswelt transkribiert und übersetzt:

---

<sup>358</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 11f.

<sup>359</sup> Vgl. Anmerkung 264: Der New Historicism gibt vor, dass literarische Texte im historischen Kontext so zu verorten seien, „daß gerade der Austausch zwischen Geschichte und ‚Geschichten‘ und dessen verschiedene Mechanismen deutlich werden. Literatur ist weder Widerspiegelung noch Ergänzung von Wirklichkeit“. Kimmich, Dorothee, 1992, S. 230

Um einen besonderen Stil habe ich mich beim Übertragen des Buches nicht bemüht, wie der Leser sehen wird. Wenn ich ein, zwei Sätze des vor mir auf einem Tisch aufgeschlagenen Manuskripts durchgelesen hatte, ging ich in ein anderes Zimmer, wo ich an einem anderen Tisch in heutigen Worten sinngemäß zu Papier zu bringen versuchte, was mir im Gedächtnis haften geblieben war.<sup>360</sup>

Der Epilog führt vor Augen, dass „[m]ittels Geschichten sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche Geschichte als erinnerte Vergangenheit erzählt, niedergeschrieben und Gedächtnisräume aufgerissen [werden]. [...] Und somit ist [j]eder literarischen Arbeit eine intertextuelle Praxis zugrundegelegt, die zugleich ‚Erinnerungsarbeit‘ darstellt“, stellt Andrea Lübcke fest.<sup>361</sup>

Es stellt sich nun die Frage, auf welche Weise Orhan Pamuk den interkulturellen Selbstbeschreibungsdiskurs der Türkei im Kontext der osmanischen und europäischen Geschichte des 17. Jahrhundert reflektiert und damit zu einem neuen Selbst-Verständnis der Beziehung zwischen der Türkei und Europa anregen wird. Dass es sich bei dem Roman ‚Die weiße Festung‘ um einen interkulturellen Roman handelt, wird die folgende Analyse ergeben. Folgt man der Definition von Carmine Chiellino ist ein interkultureller Roman „ein Werk, in dem die Hauptfigur oder der Ich-Erzähler bestrebt ist, das eigene kulturelle Gedächtnis aufzuspüren, oder es weiterzugeben, oder es vor der Auflösung zu bewahren.“<sup>362</sup>

Dem Ich-Erzähler und einer Hauptfigur im Roman ‚Die weiße Festung‘ gilt nun die Aufmerksamkeit.

---

<sup>360</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 12.

<sup>361</sup> Lübcke, Alexandra: Enträumlichungen und Erinnerungstopographien: Transnationale deutsche Literaturen als historiographisches Erzählen. In: Schmitz, Helmut (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York 2009, S. 77-97, hier: S. 88.

<sup>362</sup> Chiellino, Carmine: Der interkulturelle Roman. In: Blioumi, Aglaia (Hg.): Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten. München 2002, S. 41-54, hier: S. 41.

## V.4. Die Figuren als Gestaltungsprinzip der interkulturellen Selbstkonstruktion

### V.4.1. Der Ich Erzähler – Die Figur des Venezianers

Nicht nur die Anderen sind uns also fremd. Wir sind uns selbst entfremdet. Unsere eigene Vergangenheit erweist sich als genauso unzugänglich wie die Gegenwart eines Anderen.<sup>363</sup>

Die herausgegebene fiktive Geschichte setzt ein mit der Schilderung einer Szene aus einem osmanisch-türkischen Flottenkrieg, bei dem die venezianische Flotte durch die Türken besiegt wird. Aus Sicht eines Ich-Erzählers wird im Kontext des historischen Ereignisses rekonstruiert, wie er bei diesem Kriegsmanöver in Gefangenschaft geriet. Der Ich-Erzähler ist zugleich die Hauptfigur des Romans, der in der folgenden Analyse des Romans als venezianischer Gefangener oder Ich-Erzähler auftritt:

Von Venedig nach Neapel ging unsere Fahrt, als wir von türkischen Schiffen aufgebracht wurden. [...] Heute aber meine ich, in Wirklichkeit hätte sich mein Leben wohl damals verändert. Wenn unser Kapitän nicht von dieser kurzwährenden Feigheit befallen worden wäre. [...] Jetzt, während ich versuche, hier an einem alten Tisch mein Buch zu schreiben und mir die Farben der im Nebel so gespenstisch auftauchenden türkischen Schiffe vorzustellen, jetzt, denke ich, ist die rechte Zeit für eine solche Lebensphase gekommen, um meine Geschichte von Anfang bis Ende aufzuzeichnen.<sup>364</sup>

Der Wechsel in die Gegenwart, welches das Temporalpronomen ‚heute‘ signalisiert, bedeutet, es ist ein Rückblick in die Vergangenheit, eine erinnerte Geschichte. Dies ist kulturwissenschaftlich bedeutend im Hinblick auf die Konstellation von Literatur und kulturellem Gedächtnis. Nach Jan Assmann zählt für das kulturelle Gedächtnis nicht faktische, sondern erinnerte Geschichte. Er führt aus, „daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist

---

<sup>363</sup> Bohn, Cornelia/Hahn, Alois: Selbstbeschreibung und Selbstthematization. Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft. In: Willems, Herbert/Hahn, Alois (Hg.): Identität und Moderne. Frankfurt a.M. 1999, S. 33-61, hier: S. 55.

<sup>364</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 15.

eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen.“<sup>365</sup>

Während wir draußen auf ruhiger See das Kommen der türkischen Schiffe erwarteten, stieg ich in meine Kabine hinab und ordnete meine Sachen, als kämen einige Freunde zu Gast und nicht der Feind, der mein ganzes Dasein verwandeln sollte. Ich öffnete die kleine Truhe und kramte gedankenverloren zwischen meinen Büchern herum.<sup>366</sup>

Das Buch wird zum Symbol des kulturellen Gedächtnisses, wenn es heißt:

[I]ch wußte, sehr bald würde ich mich von diesem Buch trennen müssen, doch daran wollte ich nicht denken, sondern vielmehr an das, was auf den Seiten stand. Als befände sich unter Gedanken, Sätzen, Gleichungen des Buches meine ganze Vergangenheit, die ich nicht aufgeben wollte, als wollte ich, [...] das ganze Buch in mein Gedächtnis eingraben.<sup>367</sup>

Das Buch verweist auf eine naturwissenschaftliche Wissenskultur, die der Ich-Erzähler inkorporiert hat. Es steht hier symbolisch für sein geistiges kulturelles Erbe, das im 17. Jahrhundert in Europa vor allem naturwissenschaftlich geprägt ist. Das Wissen in sein Gedächtnis „einzugraben“ wird getragen von der Vorstellung, Repräsentant dieser europäischen Wissenskultur zu sein. Das Buch wiederum erfährt die Bedeutung eines fortlaufenden kulturellen Mediums, welches zugleich „selbst als ihr Gedächtnis“ und als „Medium des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses“ verstanden wird.<sup>368</sup>

Der Selbstbeschreibungsdiskurs entfaltet sich mit einem Rückgriff auf ein vergangenes Ich, das den Ich-Erzähler als Studenten in Florenz und Venedig beschreibt und ihn als gebildeten europäischen Intellektuellen charakterisiert:

---

<sup>365</sup> Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 3. Aufl., München 2000, S. 52.

<sup>366</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 16.

<sup>367</sup> Ebd., S. 16f.

<sup>368</sup> Vgl. Voßkamp, Wilhelm, 2008, S. 80.

Zu jener Zeit war ich ein anderer Mensch, [...], dieser Mensch war damals dreiundzwanzig Jahre alt, hatte in Florenz, in Venedig, ‚Wissenschaft und Kunst‘ studiert und glaubte, etwas von Astronomie, Mathematik, Physik und Malerei zu verstehen; [...] er war zweifellos imstande, es viel besser zu machen, er war einmalig, wußte, daß er klüger war und erfindungsreicher war als jeder andere, kurz, er war ein ganz gewöhnlicher junger Mann.<sup>369</sup>

Betont werden – mit dem Rückblick auf ein vergangenes Ich – der reflexive Charakter einer Identitätsfindung und die kritische Hinterfragung des Selbst, das sich immer wieder aufs Neue in der dialektischen Auseinandersetzung mit Anderen konstituiert.

Das Bildungsideal, das dem Ich-Erzähler als Repräsentanten für die europäische Kultur unterstellt wird, ist ähnlich konzipiert wie das bei Johann Wolfgang Goethe im ‚Faust‘<sup>370</sup>, was sich auch in der folgenden Textstelle zeigt:

Wir sprachen miteinander, und er sagte dies und das. Eigentlich hätte ich Astronomie, Mathematik und ein wenig auch das Ingenieurwesen studiert, sagte ich, doch verstehe ich mich auch auf die Medizin und hätte schon so manchen geheilt.<sup>371</sup>

Beim Lesen der Textstelle wird man unweigerlich an Goethes Faust erinnert, wodurch im kulturellen Gedächtnis das Bildungsideal des 17. Jahrhunderts wachgerufen wird.

---

<sup>369</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 17.

<sup>370</sup> Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Die Tragödie erster Teil. Leipzig 1990, S. 17: „Habe nun, ach! Philosophie, Juristerei und Medizin, Und leider auch Theologie! Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. Da steh ich nun, ich armer Tor! Und bin so klug als wie zuvor;“

<sup>371</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 22.

#### V.4.2. Der Ich – Erzähler als kommentiertes Selbst

Wenn nämlich der Weg über die Figuration des Selbst unumgänglich ist, so impliziert dieser, daß das Selbst sich in einer Konstruktion objektiviert, jener Konstruktion, die einige das Ich nennen.<sup>372</sup>

Der venezianische Gefangene legt sich selbst als „kein gewöhnlicher Sklave“ aus, denn er konnte durch die Kenntnisse in der Heilkunst Geld verdienen und daher Türkisch lernen, was ihn dazu befähigte, sich mit den Türken zu verständigen.

Gleichwohl war ich kein gewöhnlicher Sklave. Ich betreute nicht nur die in den Verliesen dahinsiechenden Gefangenen, sondern nun auch andere, die von meinem Ruf als Heilkundiger hörten. [...], nahm ich Unterricht im Türkischen.<sup>373</sup>

Das Erlernen einer Sprache ist eine wichtige Voraussetzung, um in eine andere kulturelle Gemeinschaft integriert zu werden. Mit diesem Hinweis macht Pamuk auf ein gesellschaftsrelevantes Thema im Hinblick auf den politischen Integrationsdiskurs in heutigen modernen Gesellschaften aufmerksam.

In der Selbstkonzeptforschung unterscheidet man zwischen ‚Persönlichkeit‘ und einem ‚Selbstkonzept‘. Folgt man Hans-Dieter Mummenday, betrachtet man „das Gesamt der individuellen Ausprägungen von Merkmalen oder Eigenschaften“ als Persönlichkeit, während das Selbst sich „auf die subjektive Sicht des Individuums bezieht“; daraus folgt die Einsicht, dass das Selbstkonzept sich auf „die Gesamtheit der auf die eigene Person bezogenen Beurteilungen“ bezieht.<sup>374</sup> Auch aus kulturanthropologischer Sicht versteht sich ein Selbst als kommentierte Selbstausslegung oder subjektive Interpretation von sich selbst, welche sich über Andere erschließt.

---

<sup>372</sup> Ricœur, Paul: Narrative Identität (1987). In: Paul Ricœur. Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), übersetzt und hrsg. von Peter Welsen. Hamburg 2005, S. 200-225, hier: S. 223.

<sup>373</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 21

<sup>374</sup> Mummenday, Hans-Dieter: Psychologie der Selbstdarstellung. Göttingen 1990, S. 78f.

Sich selbst im Anderen zu erkennen, kann auch über den Akt des Lesens erfolgen, wenn man sich auf das Selbstkonzept im Rahmen der Theorie der narrativen Identität von Paul Ricœur stützt:

Das Selbst erkennt sich nicht unmittelbar, sondern nur indirekt, über den Umweg über verschiedene kulturelle Zeichen. [...] An diesen symbolischen Vermittlungen knüpfen diejenigen Vermittlungen an, die die Erzählung bewirkt. Die narrative Vermittlung unterstreicht so den bemerkenswerten Charakter der Selbsterkenntnis als eine Selbstausslegung. Die Aneignung der fiktiven Figur durch den Leser ist das bevorzugte Vehikel dieser Auslegung. Ihr spezifischer Beitrag besteht im *Gestalt*charakter der Erzählfigur, der bewirkt, daß das Selbst erzählerisch interpretiert, sich als ein ebenfalls figuriertes Ich erweist, ein Ich, das *so oder so refiguriert*.<sup>375</sup>

Ricœur deutet an, dass in literarischen Texten die Selbstidentifikation durch einen Anderen – den Leser – vorausgesetzt wird. Die Selbsterkenntnis wiederum erfolgt über das Lesen durch die Aneignung der Figur. Daraus folgt nach Ricœur: Wenn man sich der Figur „durch Identifikation“ aneignet, ist man „dem Spiel imaginativer Variationen“ von Identitäten genauso unterworfen, wie diese zu „imaginativen Variationen des Selbst werden.“<sup>376</sup> Ricœur geht davon aus, dass der Diskurs des Erzählens den Diskurs der Romanfigur übernimmt, „in dem er ihm seine Stimme leiht, während der sich dem Ton der Romanfigur anpasst.“<sup>377</sup>

Wie die folgende Textstelle veranschaulicht, wird der Leser in den Selbstbeschreibungsdiskurs einbezogen, wenn der Ich-Erzähler den fortlaufenden Text unterbricht, um die mutmaßlichen Gedanken des zukünftigen Lesers zu reflektieren:

Jedes Mal, wenn ich Vergangenes mit meinem Selbst in Einklang bringen muß, widerstrebt es mir zu glauben, daß ich dieser junge Mensch gewesen sein soll, der, was ich so häufig tat, mit seiner Geliebten über seine Leidenschaften, seine Pläne, die Welt und das Wissen sprach und es ganz in Ordnung fand, von seiner Verlobten

---

<sup>375</sup> Ricœur, Paul, 2005 [1987], S. 222.

<sup>376</sup> Ebd., S. 222f.

<sup>377</sup> Ebd., S. 221.



angebetet zu werden. Doch es tröstet mich, daß einige der Leute, die eines Tages meinen hiesigen Aufzeichnungen geduldig bis zum Ende folgen, verstehen werden, daß ich jener junge Mann nicht gewesen bin. Vielleicht auch werden diese geduldigen Leser – gleich mir jetzt – meinen, daß jener junge Mensch seine Geschichte von dort an, wo er die geliebten Bücher studierend sein ihm eigenes Leben unterbrochen hatte, eines Tages dennoch fortsetzte.<sup>378</sup>

Mit dem Rückblick auf ein vergangenes Ich wird der Selbstbeschreibungsdiskurs in der Erkenntnis des Anderen entfaltet. Selbstbeschreibung und Selbstthematization generieren über die Beziehung eines Anderen und der Rekonstruktion der eigenen Vergangenheit, die als Selbstkonstruktion in literarischen Texten – wie auch hier – neu interpretiert wird. Entsprechend heißt es bei Claudia Bohn und Alois Hahn:

Alle Thematisierung des Anderen – bewußt oder unbewusst – ist Selbstthematization. Und alle Selbstthematization geht von unseren Beziehungen zum ‚alter ego‘ aus, als ob wir es entwerfen. [...] Aber die Verbindung des früheren mit dem gegenwärtigen Ich ist nur über Erinnerung möglich, so wie die zum fremden Ich nur über Kommunikation.<sup>379</sup>

In Kommunikation tritt der Ich-Erzähler im folgenden Kapitel, als er aufgrund seiner Kunst des Heilens in die Dienste des Paschas berufen wird und dort auf sein Alter Ego – sein zweites Selbst – trifft.

Das Ereignis einer bevorstehenden Heirat im Regierungspalast und die Ausrichtung eines Hochzeitsfestes ist Anlass für die Begegnung des ‚Anderen‘, mit dem er gemeinsam ein Feuerwerk für die Hochzeitsfeier herstellen soll:

Eines Morgens rief man mich zu des Paschas Residenz. [...] Der Pascha sei beschäftigt, ich müsse warten, sagte man und führte mich in ein Zimmer, wo ich mich niederließ. Kurz darauf öffnete sich eine andere Tür, ein Mann, fünf, sechs Jahre älter als ich, trat ein, ich schaute in sein Gesicht und war verbüfft, ja, verängstigt sogar! Der

---

<sup>378</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 17f.

<sup>379</sup> Bohn, Claudia/Hahn, Alois, 1999, S. 55.

Eintretende glich mir in schier unglaublicher Weise. Als stünde ich dort, war mein erster Gedanke.<sup>380</sup>

Das zweite Kapitel eröffnet den interkulturellen Dialog in der Begegnung des Anderen, der dem Ich-Erzähler zum Verwechseln ähnlich sieht. Die Verdoppelung des Ichs im Anderen wird in der literarischen Figur des Doppelgängers umgesetzt. Ähnlich der erzählten Geschichte, die in Italien beginnt, ist auch das Motiv des Doppelgängers eine historisch literarische Figur, deren Provenienz in Italien angesiedelt ist.<sup>381</sup> Diese Konzeptionsweise ist vergleichbar mit dem Konzept von Paul Ricœur, der eine identitätsstiftende Beziehung zwischen der Figur und der Geschichte entwirft: „Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt“,<sup>382</sup> schreibt Ricœur im Rahmen seiner Theorie zur narrativen Identität.

#### **V.4.3. Der Doppelgänger – Die Figur des Hodscha als das ‚zweite Selbst‘**

Die Gestalt, die mir entgegentritt, kann ich nicht erfahren und nicht beschreiben; nur verwirklichen kann ich sie. [...] sie wirkt an mir wie ich an ihr wirke.<sup>383</sup>

Mit dem literarischen Motiv des Doppelgängers lehnt sich Pamuk an namhafte Autoren wie Fjodor Dostojewski oder E.T.A. Hoffmann an. Die folgende Textstelle ironisiert die Figur des Doppelgängers als Idealvorstellung eines Identitätsentwurfs:

Es war, als wolle mir jemand einen Streich spielen und mich noch einmal durch die andere Tür gegenüber der, die ich zuvor durchschritten hatte, hineinschieben und

---

<sup>380</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 25f.

<sup>381</sup> Vgl. Frenzel, Elisabeth: Doppelgänger. In: Dies.: Motive der Weltliteratur, 4. überarb. u. ergänzte Aufl., Stuttgart 1992, S. 94-113, hier: S. 95. Elisabeth Frenzel führt das Doppelgänger-Motiv zurück auf das Komödieschema um 206 v. Chr., dann wurde es als „Stoff in der Renaissance wiederentdeckt“ und „besonders in Italien bearbeitet.“

<sup>382</sup> Ricœur, Paul, 1996, S. 182. Entsprechend heißt es hier: „Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert.“

<sup>383</sup> Buber, Martin: Ich und Du. Nachwort von Bernhard Casper. Stuttgart 1999, S. 10f.

dabei sagen: Schau, im Grunde genommen hättest du so sein müssen, so hättest du zur Tür hereinkommen müssen, so hättest du Arme und Beine bewegen müssen, so hättest du den anderen hier Sitzenden anschauen müssen!<sup>384</sup>

Die Ähnlichkeit<sup>385</sup> ist Voraussetzung für die Inszenierung des Doppelgängers, die durch die Beschreibung gleicher Bewegungen und Handlungsabläufe unterstrichen wird und zugleich hinweisend für den sich im Laufe der Erzählung des Romans vollziehenden Rollentausch und Verwandlungsprozess der Figuren. Nach Elisabeth Frenzel beruht

Doppelgängertum [...] auf der physischen Ähnlichkeit zweier Personen. [...] Darüber hinaus haben sich Trugbild-Vorstellungen des Volksglaubens in der Dichtung zu einer Fülle spukhafter Doppelgängergestalten aufgefächert, die vielfach den zwei Seelen des Menschen zu entsprechen schienen. Solche fiktiven Doppelungen sind durch eine auf seelischer Störung beruhende Ich-Spaltung einsichtig gemacht worden.<sup>386</sup>

Verdeutlicht wird das Doppelgängerspiel in den „Trugbild-Vorstellungen des Volksglaubens“, die auch hier bei Pamuk zur Sprache kommen und die seelische Störung des Ichs in der Gespaltenheit eines Ichs, das sich zwischen Traum und Wirklichkeit bewegt, aufzeigt:

Hatte ich doch an jenen Tagen ständig Trugbilder vor Augen, trostreiche Märchen wie diese: Ich kehre nach Hause zurück und jeder begrüßt mich – [...] – eigentlich schlafe ich noch auf dem Schiff in meiner Kabine, das alles ist nur ein Traum.<sup>387</sup>

Eine Schlüsselszene ist gewiss im Kontext von Trugbildvorstellungen folgende, als der Ich-Erzähler sich im Traum in Gestalt des Anderen wiederentdeckt und von seinen eigenen Vertrauten nicht wiedererkannt wird:

---

<sup>384</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 26.

<sup>385</sup> Vgl. Kapitel II.5.5. der vorl. Arbeit: „Mimikry als Konzept der Ähnlichkeit“, S. 60ff.

<sup>386</sup> Frenzel, Elisabeth, 1992, S. 94. „Im ganzen zeugt die für die Romantik typische Doppelgänger-Motivvariante von der Entdeckung des gebrochenen Persönlichkeitsbewußtseins durch die Dichtung, die zwar oft noch überlieferte Medien der Doppelungen des Ichs – Traumbild, Schatten, Spiegelbild, Porträt –, aber auch reine Phantom-Doppelgänger einsetzte.“ Frenzel, Elisabeth, 1992, S. 101.

<sup>387</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 26.

Ich hatte ihm, von meiner Geschwätzigkeit in jenen Tagen verleitet, einen Traum erzählt: Er fährt statt meiner in mein Vaterland, vermählt sich mit meiner Verlobten, und keiner der Hochzeitsgäste nimmt wahr, daß ich es nicht bin, sondern ein Fremder. Ich selbst aber, als Zuschauer am Rande in türkischen Kleidern, treffe inmitten des fröhlichen Treibens meine Mutter und meine glückstrahlende Braut, und trotz meiner Tränen, die mich dann aus dem Traum erweckten, erkennt mich keine von ihnen, sie wenden sich ab und gehen fort.<sup>388</sup>

Folgt man Aleida Assmann, so kann die Inszenierung der beiden Protagonisten in der Figur des Doppelgängers „als Inbegriff einer Verwandlung unter den Bedingungen der modernen westlichen Kultur“ betrachtet werden, da der Doppelgänger von der „Logik des Entweder – Oder“ lebe und Grenzen, die Kultur und Gesellschaft vorgeben, überschreite.<sup>389</sup> Zugleich ist Interkulturelle Literatur eine Literatur, die zu grenzüberschreitenden kultur- und gesellschaftskritischen Reflexionen herausfordert, sodass eine Affinität bzw. ein Bezug zum Doppelgängermotiv erkennbar wird, das sich dementsprechend als geeignetes literarisches Motiv in einer interkulturellen Figurenkonstellation erweist.

Das Wort „Doppelgänger“ geht zurück auf den Schriftsteller Jean Paul, der 1796/97 in seinem Roman „Siebenkäs“ vom Doppelgänger sprach: Doppelgänger seien „Leute, die sich selbst sehen.“<sup>390</sup> Diese Vorstellung wird in der nächsten Szene im Kontext der interkulturellen Inszenierung der Glaubensfrage ersichtlich.

---

<sup>388</sup> Ebd., S. 56.

<sup>389</sup> Assmann, Aleida: Kulturen der Identität, Kulturen der Verwandlung. In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): Verwandlungen. Archäologie der literarischen Kommunikation IX. München 2006, S. 25-41, hier: S. 39: „Der Doppelgänger lebt von der Logik des Entweder – Oder. Er affirmiert durch Überschreitung bestimmte scharf gezogene Grenzen, die Gesellschaft und Kultur ihm vorgeben.“

<sup>390</sup> Frenzel, Erika, 1992, S. 102.

## V.5. Die Religionszugehörigkeit als Entdeckung des Ichs im Anderen

Nur wer Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt.<sup>391</sup>

Mehrfach wird der venezianische Gefangene aufgefordert, zum Islam zu konvertieren. Als er sich wiederholt weigert, Moslem zu werden, wird er zum Tode verurteilt.

Als mich der Pascha dann rufen ließ, [...] sagte er, wenn ich Moslem würde, ließe er mich auf der Stelle frei. Wie vor den Kopf gestoßen, ganz konfus, entgegnete ich, ich wolle doch in mein Vaterland zurückkehren, [...]. Wenn ich nicht Moslem werden wollte, so hätt's der Pascha befohlen, sei mir sogleich der Kopf abzuschlagen. Ich stand wie versteinert. [...] So sah ich plötzlich in meinem Glauben eine Sache, für die man ganz leicht sein Leben hergeben könnte, ich wurde mir meines Wertes gewahr und fühlte gleichwohl Bedauern, [...].<sup>392</sup>

Kritisch wird die Religionszugehörigkeit eines Moslems hinterfragt, wenn der Ich-Erzähler in der Religionsfrage erkennt, dass „Glauben eine Sache“ sein kann, für die man sein Leben hergeben kann. Dies kann als Anspielung auf das Märtyrertum und die kulturelle Praxis der Selbsttötung in verschiedenen Glaubensrichtungen im Islam interpretiert werden, welche mit Bedauern in Verbindung gebracht wird.

Als ich mich zwingen wollte, an etwas anderes zu denken, wurde ein Bild vor meinen Augen lebendig, das der Blick aus dem Fenster unseres Hauses auf den Garten dahinter bot: Auf einem Tisch ein perlmuttverziertes Tablett mit Kirschen und Pfirsichen, hinter dem Tisch eine Ruhebänk aus Rohrgeflecht, auf der Federkissen im grünen Farbton des Fensterrahmens ausgelegt waren, und weiter hinten ein Brunnen, auf dessen Rand ein Sperling saß, unter Oliven- und Kirschbäumen. Dazwischen bewegte sich ganz leise in einem fast unmerklichen Lüftchen eine Schaukel, die mit langem Strick an einem hohen Ast des Walnußbaumes festgebunden war. Ich werde meinen Glauben nicht verleugnen, sagte ich, als sie von neuem fragten.<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> Buber, Martin, 1999, S. 49.

<sup>392</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 35f. und S. 37.

<sup>393</sup> Ebd., S. 37.

Die Religionsfrage ist gebunden an ein idyllisches Bild, das beinahe paradiesisch anmutet. Zugleich gibt die Schaukel in der Inszenierung als Bewegungsmetapher zu verstehen, dass der Glaube eine flexible kulturelle Kategorie darstellt und dass die Zugehörigkeit einer Religion eine Sache des Aushandelns mit der eigenen Vorstellung des Glaubens ist, möglicherweise eine Anspielung auf eine europäische Wertvorstellung, die Religionsfreiheit.

Während ich mich besann, begannen sie gleich neben dem Klotz die Erde auszuheben. [...] Da befiel mich der Gedanke, welch eine Torheit mein Sterben dort bedeuten würde. Jetzt war ich bereit, Moslem zu werden, doch es blieb keine Zeit mehr dafür [...] Sogleich ergriffen und zwangen sie mich wieder in die Knie. Bevor mein Kopf den Klotz berührte, sah ich jemand zwischen den Bäumen vorbeihuschen und staunte. Was sich dort lautlos bewegte, ohne daß die Füße den Boden berührten, schien ich selbst zu sein, nunmehr mit lang gewachsenem Bart. [...] Etwas später hoben sie mich auf und murrten: Schön ärgern würde sich der Pascha! Während sie meine Hände losbanden, schalten sie mich einen Feind Allahs und seines Propheten Mohammed.<sup>394</sup>

Mit der Inszenierung der Entdeckung des Selbst im Anderen wird auf die Existenz von Christen und Moslems in der Türkei hingewiesen, allerdings auch auf ihre ‚feindliche‘ Beziehung. Pamuk regt an, die dogmatische Haltung des Islams gegenüber Christen gesellschaftskritisch zu hinterfragen.

Die Religionsfrage wird unter der Perspektive behandelt „dass der Mensch ein anderer sein will, dass er seine eigene Identität mit der eines anderen vertauschen will“, schreibt Michael Hofmann und versteht dies als mystisch in der Erkenntnis, dass der Mensch „seine Identität aufgeben und mit der göttlichen Instanz verschmelzen [will].“<sup>395</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die literarische Konstellation des Doppelgängers auslegbar, die im interkulturellen Kontext der religiösen Selbstinszenierung auf die „Verschmelzung“ einer Figur hinausläuft, die sowohl christliche als auch islamische Elemente in

---

<sup>394</sup> Ebd., S. 38f.

<sup>395</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 193.

sich verkörpert.<sup>396</sup> Veranschaulicht wird dies in der Schlusszene des Romans ‚Die weiße Festung‘, als nochmals das gleiche Bild, das der Ich-Erzähler angesichts seines Todes wegen seines anderen Glaubens entwirft, dem Leser nun aus der Perspektive eines 70-Jährigen vor Augen führt:

Und ich wußte natürlich sehr wohl, was er zu sehen bekam: Auf einem Tisch ein perlmuttverziertes Tablett mit Kirschen und Pfirsichen, hinter dem Tisch eine Ruhebänk aus Rohrgeflecht, auf der Federkissen im gleichen grünen Farbton des Fensterrahmens ausgelegt waren; dort saß ich, nunmehr fast siebzig Jahre alt; und weiter hinten ein Brunnen, auf dessen Rand ein Sperling saß, unter Oliven- und Kirschbäumen. Dazwischen bewegte sich ganz leise in einem fast unmerklichen Lüftchen eine Schaukel, die mit langem Strick an einem hohen Ast des Walnußbaumes festgebunden war.<sup>397</sup>

Wie sich später im Verlauf des Textes herausstellt hat, war die „vorbeihuschende“ Person, die den Ich-Erzähler vor dem Tod gerettet hat, und den er als *sein Selbst* erkannte, niemand anderes als sein türkisches Gegenüber, der Hodscha selbst. Wieder im Palast des Paschas erfährt der Ich-Erzähler, dass er dem Hodscha als Sklaven geschenkt wird.

Nachdem sich der Pascha den Rocksaum hatte küssen lassen, versöhnte er sich wieder mit mir. [...] Mein Starrsinn würde nichts einbringen, der Islam sei auch ein viel höherer Glaube und dergleichen mehr. [...] Dann aber nannte er ein Versprechen, das er jemand gegeben hätte, und ich begriff, [...] daß der Empfänger des Versprechens und, wie ich aus dem Gesagten entnahm, ein wohl etwas eigenartiger Mann, niemand anders als der Hodscha war.<sup>398</sup>

In der Residenz wird dem venezianischen Gefangenen mitgeteilt, dass er nun dem Hodscha als Sklave unterstellt und geschenkt worden sei.<sup>399</sup>

---

<sup>396</sup> Vgl. hierzu: Buber, Martin, 1999, S. 11f. „Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“

<sup>397</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 210.

<sup>398</sup> Ebd., S. 39.

<sup>399</sup> Vgl. ebd.

Ich sei jetzt der Sklave des Hodschas, dem er auch ein Papier darüber gegeben habe und bei dem es nun läge, ob er mich freilassen würde oder nicht, und der mit mir jetzt tun und lassen könne, was er wolle. [...] Anschließend forderte er von mir, ihn alle Dinge zu lehren, er habe mich deswegen vom Pascha erbeten, und erst danach könne er mich freilassen.[...] Es sei alles, was ich auf den Schulen, in der *Medresen*<sup>400</sup> gelernt habe, Astronomie, Medizin, Ingenieurwesen, die ganze Wissenschaft, die man dort in meinem Vaterland lehre! Dann auch alles, was in den Büchern geschrieben stand, [...] alles, was ich gehört und gesehen, auch alle meine Gedanken über Flüsse, Seen, Wolken und Meere, auch die Anlässe für Erdbeben und Gewitter ... Was ihn aber am meisten fesselte, seien die Sterne und Planeten, [...].<sup>401</sup>

Die Konstellation des Rollenwechsels der beiden Figuren als Lehrende spielt auf einen Wechsel der Machtpositionen an, in dem Europa symbolisch als großer Bruder der Türkei erscheint – ein Hinweis auf die politische Situation hinsichtlich der Machtpositionierung im 17. Jahrhundert zwischen Europa und dem Osmanischen Reich, das zugleich ein Verweis auf ein gemeinsames historisches kulturelles Erbe darstellt.

Pamuk wird im Hinblick auf die literarische Inszenierung von Interkulturalität zwischen Europa und der Türkei eine Haltung attestiert, „dass die Anregungen des Westens nicht als völlige Fremdheit dem Vertrauten der osmanischen Tradition“ gegenübergestellt werden.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> Zum Begriff *Medrese*: Medresse , (arabisch: Madrassa: Schule), „theologische Schule des Islam, in der hauptsächlich die Auslegung des Korans [...] gelehrt wurde. Das arabische Wort gelangte über das Türkische ins Deutsche. Die erste Medresse wurde 1067 in Bagdad eröffnet. Heute ist das Wort im Deutschen unbekannt.“ Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft, hrsg. von Nabil Osman. München 1982, S. 78. und vgl. Pamuk, Orhan, 1990, S. 212: Medresse: historischer Begriff für islamische Hochschule für Theologie, Recht und Literatur.

<sup>401</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 39f.

<sup>402</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 168.



## V.6. Der wechselseitige Austausch von kulturellen Praktiken und Wissen

Identität [ist] eine Sache von Wissen, Bewußtsein und Reflexion [...]. Kultur ist die spezifische inhaltliche und formale Ausprägung dieses Wissens.<sup>403</sup>

Mit dem Anspruch anderes kulturelles Wissen kennenlernen zu wollen, eröffnet sich die Bereitschaft für den interkulturellen Dialog zwischen dem Hodscha und dem Ich-Erzähler, der als Lern- und Aneignungsprozess mit dem Bewusstsein eines *Wir-Gefühls* gestaltet wird.

Gemeinsam würden wir forschen, gemeinsam finden, gemeinsam vorangehen. Auf diese Weise begannen wir unser Tun wie zwei gute Brüder, wie zwei gute Schulbuben, die ihre Aufgaben auch dann mit Fleiß erledigen, wenn die sie durch den Türspalt belauschenden Erwachsenen nicht zu Hause sind.<sup>404</sup>

Die Darstellung von Solidarität bezüglich der gemeinsamen Forschungsarbeit erweckt beim Leser eine Erwartung von einer vertrauten Beziehung zwischen dem Ich-Erzähler und dem Hodscha. Die folgende Textstelle ist in zweifacher Weise hinsichtlich der Bedeutung von ‚vertraut‘ bedeutsam; einerseits wird die Vorstellung von der Vermischung kultureller Praktiken aus moderner Wissenschaft und Tradition beider Kulturen projiziert, wodurch das Kollektivbewusstsein des ‚Wir‘ unterstrichen wird.<sup>405</sup> Andererseits wird darauf aufmerksam gemacht, dass kulturelle Gegenstände wie zum Beispiel ein Tisch je nach kultureller Prägung und Eingebundensein unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben werden – ein Gegenstand, der im Verlauf der Erzählung vom Unvertrauten ins Vertraute übergehen wird:

---

<sup>403</sup> Assmann, Jan, 2000, S. 144

<sup>404</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 41.

<sup>405</sup> Kollektives Identitätsbewusstsein soll hier heißen die Zusammenstellung der jeweiligen Selbstaussagen eines Europäers und eines Türken, die als Kollektiv eine Identität als Selbstkonstruktion von Gesellschaft beschreiben. Damit wird suggeriert, dass Gesellschaft und kollektive Identität aus der Vielfalt von Kulturen generieren.

In Gebze, wo wir auf Bitten des Paschas zur Erledigung einer Sache hinfuhren [...], kam der Hodscha durch die voneinander abweichenden Gebetszeiten der Moscheen auf eine neue Idee: Er würde eine die Gebetsstunden ganz genau anzeigende Uhr erschaffen. Ich lehrte ihn in jenen Tagen, was ein Tisch ist, und ließ dieses Möbelstück von einem Schreiner nach meinen Maßgaben anfertigen. Es mißfiel dem Hodscha zunächst, [...],er verglich diesen neuen Gegenstand mit einer Totenbank und hielt ihn für unheilbringend, doch mit der Zeit gewöhnte er sich an den Tisch wie auch an die Stühle.<sup>406</sup>

Das Beispiel zeigt, wie unterschiedlich Dinge und Gegenstände im Kontext von eigenkulturellen Vorstellungen betrachtet werden.

In jenen ersten Monaten [...], die wir am Tisch einander gegenüber sitzend verbrachten, versuchte der Hodscha zu begreifen, wie man die Gebets- und Fastenzeiten für die kalten Länder bestimmen könnte, wo doch wegen der Kugelgestalt der Erde dort zwischen Tag und Nacht ein großer Zeitunterschied besteht. [...] Wenn aber der Hodscha meine verstohlene Geringschätzung dieser Probleme bemerkte und sah, daß sie mich vollkommen gleichgültig ließen, dann verachtete er mich, wobei ich wiederum meinte, er spüre wohl meine ‚Überlegenheit‘, mein ‚Anderssein‘, [...].<sup>407</sup>

Der Hodscha hat sich offensichtlich akkulturiert, in dem er die kulturelle Praxis und europäischen Habitus – an einem Tisch zu sitzen – als selbstverständliches Verhalten in seinen Alltag integriert hat. Darüber hinaus verknüpft Pamuk europäische wissenschaftliche Erkenntnisse – wie die Kugelgestalt der Erde<sup>408</sup> mit osmanischen kulturellen Praktiken – Gebets- und Fastenzeit –, wodurch er ein interkulturelles Geflecht von Beziehungen kultureller Praktiken erzeugt.

Mit der Figur des Hodschas wird veranschaulicht, wie er sich zunehmend mit modernem, westlichem und europäischem Denken auseinandersetzt und wie dieses Denken

---

<sup>406</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 43f.

<sup>407</sup> Ebd., S. 44.

<sup>408</sup> Pythagoras, griechischer Philosoph, (582-496 v.Chr.) „sprach als erster von der Kugelgestalt der Erde.“ Vgl. Miebach, Hans-Holger: Die Kugelgestalt der Erde; Onlinedokument <http://www.cgg-online.de/wissenschaft/WissenschaftBibel/KugelgestaltErde.html> [28.10.2013].

allmählich in die türkische Gesellschaft übergeht. Pamuk setzt dieses Denken mit Ritualen der türkischen Gesellschaft in Beziehung und weist über die Figur des Hodschas auf die allmähliche europäische Transformation der türkischen Gesellschaft hin, jedoch noch unter dem Vorbehalt der Wahrnehmung einer Überlegenheit des Ich-Erzählers als Europäer.

Mit dem Verweis auf eine ‚überspitzte‘ europäische Auslegung des Orients wird die Debatte über die Konstruktion des Orients aus europäischer Perspektive vergegenwärtigt, die Edward Said in seiner Abhandlung *Orientalismus* thematisiert hat. Said hat folgende These aufgestellt:

dass es sich hierbei [dem Orient] um eine kolonialistische Konstruktion des Anderen, eben des Orient handle, die über Jahrhunderte hinweg in gewissen Konstanten verlaufen wäre. [...] Westliches Denken hätte als Denken in Gegensätzen den Orient zum Gegenbild des Westens gemacht und über diese Konstruktion des Anderen das Europäische Selbst erst konstruiert. Der ‚Orient‘ selbst, hat sich damit nicht selbst definiert, sondern wurde vom Westen konstruiert.<sup>409</sup>

Bis heute ist eine Haltung gegenüber Menschen aus der Türkei beobachtbar, die als eine gewisse ‚europäische Überlegenheit‘ in modernen Gesellschaften interpretiert werden kann, wenn man bedenkt, dass türkischen Menschen in westeuropäischen Gesellschaften auch eine gewisse Traditionsorientierung als Lebensmuster unterstellt wird.<sup>410</sup>

Pamuk inszeniert die Perspektive des Okzidentalens auf den Orientalen auch umgekehrt, wie es in der folgenden Szene ersichtlich wird, als ein türkischer Vater eines Schülers des Hodschas die inkorporierten europäischen Verhaltens- und wissenschaftlichen

---

<sup>409</sup> Schmidinger, Thomas: *Orientalismus und Okzidentalismus*. Zur Einführung in die Begrifflichkeiten und die Debatte. Onlinedokument: [http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus\\_okzidentalismus.pdf](http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus_okzidentalismus.pdf) [28.10.2013]. Edward Said hat 1978 sein Buch ‚*Orientalismus*‘ veröffentlicht und „hat eine der wichtigsten Debatten über das Verhältnis zwischen dem Westen und dem Orient, genauer gesagt über die Orientbilder des Westens“ ausgelöst. Vgl. ebd.

<sup>410</sup> Vgl. Beck-Gernsheim, Elisabeth, 2004, S. 149. „Und was machen die Forscher daraus? Sie sprechen immer wieder vom ‚Traditionalismus‘ in türkischen Familien, vom ‚traditionsgeprägten Erziehungsstil türkischer Eltern [...]. Auch hier also wieder: Türken sind traditionsorientiert.“

Denkweisen des Hodschas verurteilt und verachtet, und aus der Perspektive seiner türkischen Nachbarn die neu erlernte Kultur des Hodschas folgendermaßen auslegt:

Zwar mochte er selbst es nicht glauben, doch im Viertel hieße es, der Hodscha wäre ganz und gar übergeschnappt, und daß er die Sterne betrachte, mit gläsernen Linsen herumspiele und seltsame Uhren fertige, lege niemand zum Guten aus. [...] Der Hodscha würde sich nicht hinkauern, um seine Mahlzeiten im Türkensitz einzunehmen, sondern wie ein Ungläubiger am Tische sitzend essen; er würde, nachdem er viele Börsen Silber für Bücher ausgeben, diese zu Boden werfen und auf den Seiten herumtrampeln, die den Namen des Propheten trügen; er würde, weil er mit stundenlangem Zum-Himmel-Starren den Teufel im Inneren nicht beschwichtigen könne, bei Tageslicht auf dem Bette liegend die schmutzige Zimmerdecke anstieren, würde nicht die Frauen mögen, sondern nur die Knaben, und ich wäre sein Zwilling, und im *Ramazan*<sup>411</sup> würde er das Fasten nicht einhalten, und die Pest wäre seinetwegen geschickt worden – das alles sage man in der Nachbarschaft.<sup>412</sup>

Deutlich tritt die intolerante Haltung des Türken gegenüber den europäischen internalisierten Verhaltensweisen des Hodschas hervor, die als unvereinbar mit den religiösen Vorstellungen des Islam betrachtet und kritisch hinterfragt werden. Der Leser wiederum erfährt traditionelle Rituale der türkischen Gesellschaft, die offensichtlich gegenüber europäischen stark differieren.

Veranschaulicht wird somit eine unreflektierte Haltung gegenüber Anderen, zugleich auch eine interpretierte Selbstausslegung der türkischen Gesellschaft bezüglich ihrer Einstellung gegenüber europäischen Verhaltensweisen im Kontext von osmanisch-türkischen Lebensgewohnheiten. Erika Greber hat in dieser Szene bezüglich – der Liebe zum Knaben – die Affinität zur Homosexualität im Rahmen der literarischen Theorie

---

<sup>411</sup> Ramazan: arab. ramaḡān: „der neunte Monat des islamischen Mondjahres, in dem sich jeder Muslim (mit Ausnahmen von Kranken usw.) von Tagesanbruch bis Sonnenuntergang des Essens, des Trinkens und des Beischlafes enthalten muß. Das arabische Wort gelangte im späten Mittelalter aus dem Orient in die europäischen Hafenstädte, etwa Genua und Marseille, und fand von dort aus Verbreitung.“ Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft, 1982, S. 86f.

<sup>412</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 99f.

des Doppelgängermotivs erkannt.<sup>413</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass Pamuk mit der homosexuellen Anspielung inspiriert wurde von Thomas Mann und seinem Roman ‚Der Tod in Venedig‘.<sup>414</sup>

Der Hodscha wird als eine Persönlichkeit dargestellt, die nach und nach europäische Denk- und Verhaltensweisen übernimmt und sich gegen traditionelle türkische Rituale – wie die Zwangsheirat oder das Einhalten von Fastenzeiten – auflehnt, aber dennoch traditionellen Gewohnheiten gemeinsam mit dem Venezianer nachgeht. Dies entspricht einer teilweisen Aneignung kultureller Praktiken der Anderen (hier der europäischen) Kultur, aber dennoch die Einhaltung oder Verpflichtung gegenüber der kulturellen Praktiken, die als gewohnt und unreflektiert im Zusammenhang einer Selbstreflexion weitergeführt werden:

Eines Abends, als wir vom Besuch eines gewissen Hauses in Aksaray zurückkehrten, wo wir alle zwei, drei Wochen der Musik lauschten und mit den Frauen schliefen, erklärte mir der Hodscha, bis zum Morgen arbeiten zu wollen. Ganz unerwartet fragte er mich nach den Frauen, obwohl wir unter uns sonst niemals dieses Thema berührten, und erklärte dann plötzlich: ‚Ich denke nach!‘<sup>415</sup>

Offensichtlich stehen sich hier zwei ganz unterschiedliche Lebensweisen gegenüber: Das Bordell, das Vergnügen signalisiert und das Nachdenken, das Disziplin und

---

<sup>413</sup> Vgl. Greber, Erika, 1992, S. 558: Ausdrucksformen „unterschwelliger Homosexualität“ seien für die „Doppelgängerliteratur typisch.“ Das homosexuelle Motiv werde in dieser Szene „von Gerüchten“ als solches entlarvt.

<sup>414</sup> Vgl. Mann, Thomas: *Der Tod in Venedig und andere Erzählungen*. Frankfurt a.M. 1980. Novelle von Thomas Mann, erschienen 1912. „*Der Tod in Venedig* ist in erster Linie die nicht ohne kritisch-ironische Distanz erzählte Geschichte einer Existenzvernichtung, eingekleidet in die Geschichte einer Reise ins ‚märchenhafte Abweichende‘ Venedigs, die [...] zu einer Reise in Krankheit und Tod wird. [...] Der Paroxysmus ist Aschenbachs [Hauptfigur] homoerotische Liebe zu Tadzio, dem jungen ‚kränkliche[n] Polenknabe[n]‘.“ Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. von Jens Walter, Bd. 11, MA-MO. München 1990, S. 83.

<sup>415</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 58.

Bildung symbolisiert.<sup>416</sup> Während der Bordellbesuch auf ein türkisches männliches Ritual verweist, wird mit dem Nachdenken eine kulturelle Praxis im Kontext des europäischen Bildungsbürgertums assoziiert. Der Hodscha wird nun als eine Person charakterisiert, die sich der Wissenschaft ergeben hat:

Um nichts als die Wissenschaft werde er sich kümmern, sagte er abends daheim, aber er würde auch alles tun, um diese Wissenschaft ausüben zu können.<sup>417</sup>

Der Hodscha nähert sich immer mehr der europäischen Kultur an, indem er eine allmähliche Distanzierung gegenüber den traditionellen türkischen Verhaltensweisen vollzieht.

auch nach dem zur reinen Gewohnheit abgesunkenen Freundestreffen zum Disputieren in der *Muvakkithane*,<sup>418</sup> wie auch, nachdem er sich im schlecht geheizten

---

<sup>416</sup> Schmale, Wolfgang: Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000), Wien/Köln/Weimar 2003, S. 97f.: „Bevor die kombinierte Strenge der reformatorischen und katholisch-nachtridentinischen Sexualmoral voll durchschlug, wurde die Praxis männlicher Sexualität nicht auf die Ehe begrenzt. Die Aufrechterhaltung des Bezugssystems auch im Fall des nichtehelichen Geschlechtsverkehrs wurde beispielsweise in nicht wenigen Städten durch die offiziellen Frauenhäuser erleichtert. [...] sicher ist aber, dass im 16. Jahrhundert Sexualität als Aspekt von Männlichkeit sozial nicht allein auf die Ehe beschränkt war.“

Dem europäischen Verständnis von Männlichkeit steht das des Islam entgegen: „in Sure 9 Vers 71-72 heißt es: ‚Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde. Sure 3 stellt im Vers 195 die ethische Gleichwertigkeit von Mann und Frau heraus. [...] Andere Ausführungen im Koran erwecken aber den Eindruck, als sei das Paradies eine Männersache; ihnen werden als Moment des paradiesischen Glücks auch sexuelle Freuden verheißen mit – möglicherweise zu diesem Zweck eigens erschaffenen – ‚großäugigen Huris‘ mit makellosen und jungfräulichen Mädchen.“ Ohlig, Karl-Heinz: „Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde“. Frau und Familie im Koran. In: Die Zeit. Welt- und Kulturgeschichte. Epochen, Fakten, Hintergründe in 20 Bänden. Bd. 6: Aufstieg des Islams. Hamburg 2006, S. 253f.

<sup>417</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 63.

<sup>418</sup> Muvakkithae: „einer zentral gelegenen Moschee angeschlossenes Atelier zur ständigen Kontrolle und Regulierung der Gebetszeiten.“ Pamuk, Orhan, 1990, S. 212.

*Hamam*<sup>419</sup> erkältet hatte und im Bett lag, seine geliebten Bücher auf der blumigen Steppdecke und ringsherum ausgebreitet, wie auch, nachdem er das dumme Geschwätz der am Moscheebrunnen zur rituellen Waschung versammelten Beter hatte mit anhören müssen, und auch, als er von der Niederlage der Flotte gegen die Venezianer erfuhr, und schließlich, nachdem er den Leuten aus der Nachbarschaft geduldig zugehört hatte, die ihn besuchten, um ihn unter die Haube zu bringen, weil sie besorgt waren, er könne bald zu alt dafür sein – immer wieder betonte er: Bis ans Ende würde er weitergehen!<sup>420</sup>

Es werden über die literarisch inszenierten kulturellen Selbst-Auslegungen gesellschaftsrelevante Aspekte – wie Zwangsheirat – in der türkischen Gesellschaft aus der europäischen Perspektive interpretiert und ausgedeutet, das zeigt sich in der Wortwahl des Hodschas, wie zum Beispiel „ihn unter die Haube zu bringen“ oder das „dumme Geschwätz der Beter“, welche kulturell transformierte Ausdruckweisen darstellen. Es wird allerdings auch sichtbar, dass es sich bei den ‚europäisierten Wörtern‘ um unreflektierte und beinahe vorurteilsbehaftete Zuschreibungen handelt.

Hingegen verwandelt sich der Ich-Erzähler aus seiner wissenschaftlichen Position in eine Person, die inzwischen mit wenig Interesse Bücher liest:

Mir aber blieben nur die Bücher, deren Seiten umzublättern mir sogar schon zuviel geworden war, und ich dachte an ihn, wie er dort in dem verschlossenen Raum an dem noch immer etwas ungewohnten Tisch saß, irgendeinen Entwurf oder Gedanken im Kopf, mit dem er, wie ich annahm, nicht weiterkam, [...].<sup>421</sup>

Der Erzählverlauf folgt dem interkulturellen Duktus, indem das zuvor Unvertraute nach und nach in das Vertraute übergeht. Dies wurde bisher und wird, wie das folgende Kapitel zeigt, besonders in der Darstellung der Figuren deutlich.

---

<sup>419</sup> ‚Hamam‘ kommt aus dem Arabischen  $\text{ḥammam}$ : Bad. „Das Bad in den arabischen Ländern und in der Türkei. Dort werden die Gäste erst massiert, dann mit einem Filzhandschuh abgerieben und gründlich eingeseift. Das arabische Wort kam über die Türkei nach Europa.“ Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft, 1982, S. 52.

<sup>420</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 60.

<sup>421</sup> Ebd., S. 58.

## V.7. Der Dritte – Die Reflexionsfigur im Übergang vom Ich zum Anderen

Um zu begreifen, was ethnologische Interpretation ist [...] kommt es hauptsächlich darauf an zu verstehen, was die Forderung, die Symbolsysteme anderer Völker aus Sicht der Handelnden darzustellen, bedeutet und was sie nicht bedeutet.<sup>422</sup>

Die wechselseitigen Konstruktionen einer interkulturellen Inszenierung tragen dazu bei, das Bild einer voreingenommenen Haltung gegenüber anderen Kulturangehörigen neu zu überdenken.<sup>423</sup> Das wechselseitige Verhältnis wird unterstrichen, wenn der Hodscha die Meinung des Ich-Erzählers über das Verhalten des türkischen Nachbarn erfahren will. Es deutet sich zudem ein Rollentausch an, als der Hodscha vom Ich-Erzähler als großer Bruder interpretiert wird:

Wir seien Brüder! *Er* hatte sich selbst die Rolle meines älteren Bruders angepaßt, dessen wissensträchtigen Worten ich demütig ergeben lauschte. Während der Mahlzeit am folgenden Morgen wollte er meine Ansicht hören über jenes Gerede, [...], wie's unser Nachbar erwähnt hatte.<sup>424</sup>

Die anfängliche Überlegenheit des Europäers hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Kenntnis wird neu interpretiert. Nun ist es der Hodscha, der die Rolle des großen Bruders übernommen hat, während der Ich-Erzähler demütig gegenüber der Überlegenheit des Hodschas geworden ist. Pamuk relativiert damit die Voreingenommenheit der Konstruktion des Orientalen:

Bei einer Bemerkung des Hodschas über meine beschränkte Vorstellungskraft erinnerte ich mich dann auch an die schnauzbärtigen fränkischen Frösche in unserem Seerosenteich, an die blauen Papageien, die sizilianischen Dialekt sprachen, und an die Eichhörnchen, die sich vor der Paarung gegenseitig das Fell säuberten, [...].<sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> Geertz, Clifford, 2010, S. 215f.

<sup>423</sup> Vgl. folgendes Kapitel der vorl. Arbeit, S. 156ff.

<sup>424</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 101.

<sup>425</sup> Ebd., S. 61.



Vielmehr wird jetzt dem Ich-Erzähler eine orientalische, märchenhafte Sprache attestiert, die er im Kontext der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit in einer Abhandlung für Tiere entwickelt hat. Es ist eine poetische Sprache, die in Anlehnung eines türkischen Märchens gestaltet ist.<sup>426</sup> Dies wird auch an folgender Textstelle deutlich, als der Ich-Erzähler sich bezüglich seiner Ich-Identifikation vor dem Sultan rechtfertigt:

Haufenweise erfand ich Geschichten für ihn. Ob diese ständig wiederholten, heutzutage für mich überwiegend glaubhaften Imaginationen wirklich Erlebtes aus meiner Jugend waren oder nur Traumerzählungen, die aus meiner Feder flossen, sooft ich am Tisch saß, um mein Buch zu schreiben, vermag ich jetzt nicht mehr festzustellen: Manchmal tat ich ein, zwei lustige Lügen dazu, dann gab es einige durch ständiges Hinzuerfinden gewachsene Märchen. [...], und ich erzählte Geschichten, von deren Komponenten ich nicht sagen konnte, ob sie meiner Erinnerung oder meinen Träumen entstammten.<sup>427</sup>

Der Ich-Erzähler wird zum Geschichtenerzähler und hat damit einen Habitus traditioneller osmanischer Verhaltensweisen oder vielmehr ein Ritual inkorporiert. Besonders folgende Textstelle markiert die Wende des Ich-Erzählers, indem er sich mehr und mehr als Türke identifiziert. Es scheint, als gebe der Ich-Erzähler ebenso seine ursprünglich erlernten kulturellen Gewohnheiten zugunsten der türkischen kulturellen Praktiken auf als auch seine Identität:

Ich wünschte mir, zu sein wie er. Wenn er in seinem Zimmer hin und her lief, hinausblickte auf die dunkle, regenschlammige Straße oder hinüber zu den noch bläblich zitternden Lampen einiger Häuser am Ufer des Goldenen Horns, [...], dann glaubte ich einen Augenblick lang, es sei nicht der Hodscha, der im Zimmer kummervoll auf und ab lief, sondern es sei ich in meiner Jugend. Mir war, als hätte

---

<sup>426</sup> Boratav, Petrev Naili (Hg.): Türkische Volksmärchen, übersetzt von Doris Schultz und György Hazai. München 1990, S. 298: „Der Dichter, der in jungen Jahren nach Konya kam und dort bis zu seinem Tode lebte, erzählt, sooft sich die Gelegenheit dazu bietet, Anekdoten, Schwänke, Legenden und Tiermärchen, um seine Gedanken mit konkreten Beispielen zu verdeutlichen.“ Also dienen z.B. Tiermärchen zur Verdeutlichung von Gedanken, was als eine kulturelle Praxis eines türkischen Märchenerzählers verstanden werden kann.

<sup>427</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 160.

mein Ich von einst mich verlassen und ich, der dösiger und träge im Winkel Hockende, wolle der Hodscha sein, um meinem verlorenen Schwung wiederzufinden.<sup>428</sup>

Veranschaulicht wird der ‚Schwellenzustand‘ der Figuren vom Ich zum Anderen in der Szene in einer dritten Figur eines Imitators, welcher die beiden Protagonisten als *eine* Person entlarvt:

Was aber den Hodscha wirklich zornig machte, mich dagegen verhexte und in tiefes Erstaunen stürzte, war jener Imitator, [...]. Der Mann hatte keine Ähnlichkeit mit uns, weder im Gesicht noch in der Gestalt, [...], doch mir wurde angst, als er den Mund auftrat – schien es doch, als spräche nicht er, sondern der Hodscha selbst! [...] Danach wollte der Sultan, daß der Mann auch mich kopiere. Ich selbst war’s, dieser mich töricht mit offenem Munde anstarrende Mensch – vollkommen entgeistert bin ich gewesen! Schließlich mußte der Imitator [...] noch eine Person darstellen, die zur Hälfte der Hodscha und zur anderen Hälfte ich sein sollte. Mir erschien’s wie Hexenzauber!<sup>429</sup>

Die dritte Person – der Imitator – ist der teilnehmende Beobachter, welcher den kulturellen Wandel – die Verdoppelung der beiden Figuren – interpretiert und neu beschreibt, als eine transkulturelle Figur, welche sowohl aus türkischen als auch aus europäischen Elementen besteht.

Der Dritte – folgt man Sabine Sander – ist „das, was sich in der Begegnung eines Selbst mit einem Anderen an gleichen Wertvorstellungen, Gedanken, Einstellungen und Gefühlen ergibt, der Zwischenbereich von Ich und Du.“<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> Ebd., S. 140.

<sup>429</sup> Ebd., S. 151.

<sup>430</sup> Sander, Sabine: Fremdverstehen als Gestaltung der Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Bartmann, Sylke/Immel, Oliver (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenzenerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 35-51, hier: S. 41.

## V.8. Selbstkonstruktion durch gesellschaftliche Interaktion

Der gesellschaftliche Prozeß selbst ist für das Auftreten der Identität verantwortlich; als Identität ist sie außerhalb dieser Erfahrung nicht vorhanden.<sup>431</sup>

Pamuk gestaltet das wechselseitige Aneignen der kulturellen Praktiken und Verhaltensweisen als Spiel der Figuren, als interkulturelles Spiel, das in der Konfrontation und Auseinandersetzung mit anderen Kulturen zu deren Übernahme anregt. Literarische Identitätsentwürfe erlauben einen offenen Umgang mit Identitätskonzepten.

In Anlehnung an den symbolischen Interaktionismus von George H. Mead führt Lothar Krappmann aus, dass eine „Ich-Identität kein fester Besitz des Individuums“ darstellt, sondern „Bestandteil des Interaktionsprozesses selber ist“ und „sich angesichts anderer Erwartungen“ sowie „einer sich ständig veränderten Lebensgeschichte neu formuliert werden“ muss.<sup>432</sup>

Vor diesem Hintergrund ist folgende Textstelle zu verstehen, in der ersichtlich wird, dass der Hodscha seine Identität hinterfragt, indem er sich von den in der türkischen Gesellschaft praktizierenden Verhaltensweisen beziehungsweise Ritualen wie den Besuch der ‚Muvakkithane‘, die ihm zur Gewohnheit wurden, allmählich distanziert:

[W]ieder ging er jeden Donnerstagnachmittag zur *Muvakkithane*, um mit seinen Freunden zu plaudern, und wieder, wenn auch nicht mehr so regelmäßig wie ehemals, sah er morgens nach seinen Schülern und verprügelte sie; wiederum widerstand er, wenn auch diesmal nach leichtem Zögern, den gelegentlichen Besuchern, die ihn verheiraten wollten, wieder musste er vorher der Musik lauschen, die er, wie er sagte, nicht mehr leiden mochte, um dann mit den Frauen schlafen zu können, wieder war's, als ob ihn zeitweise der Haß auf die Toren ersticken wollte, und wieder schloß er sich

---

<sup>431</sup> Mead, Georg H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung von Charles W. Morris. Frankfurt a.M. 1973, S. 185.

<sup>432</sup> Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 1998, S. 208.

ein in seinem Zimmer, rollte das Bettzeug aus, legte sich nieder und starrte stundenlang zur Decke, nachdem er zornig die ringsumher verstreuten Manuskripte und gewöhnlichen Bücher durchgeblättert hatte.<sup>433</sup>

Pamuk initiiert in der Persönlichkeit des Hodschas einen kulturellen Bewusstseinswandel, der sich auch auf eine neue Formierung seiner Identität auswirkt.<sup>434</sup>

Deutlich tritt hervor, dass er sich mit den Anderen, die er als ‚Toren‘<sup>435</sup> bezeichnet, und mit den – in seinem bisherigen Leben als selbstverständlich praktizierende gesellschaftliche Gewohnheiten – auseinandersetzt. Dadurch wird ersichtlich, dass sich der Hodscha nicht mehr vollständig mit türkischen Lebensformen identifizieren kann.

Die Textstelle signalisiert damit eine sich entwickelnde Identitätstransformation. Identität charakterisiert sich – folgt man Alois Hahn – einerseits

als Inbegriff von im Laufe des Lebens erworbenen Gewohnheiten, Dispositionen, Erfahrungen usw., die das Individuum prägen und charakterisieren. Man könnte vom Ich als Habitusensemble sprechen. Es geht dann um eher ‚impliziertes‘ Selbst, das sich durch sein Handeln zeigt, festigt und verwirklicht, das aber nicht deshalb schon im eigentlichen Sinne selbstreflexiv ist.

---

<sup>433</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 72f.

<sup>434</sup> Vgl. hierzu: Dreher, Jochen/Stegmaier, Peter: Einleitende Bemerkungen. ‚Kulturelle Differenz‘ aus wissenssoziologischer Sicht: In: Dies. (Hg.): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen. Bielefeld 2007, S. 7-20, hier: S. 13: „Die im Wissensvorrat des Einzelnen abgelagerten Vorstellungen des ‚Fremden‘ und des ‚Eigenen‘ haben eine wichtige Bedeutung für die Herausbildung von Identität. In der Identität des ‚significant others‘ definiert das Individuum sich selbst (in ‚Spiegelungsprozessen‘ innerhalb eines bestimmten Milieus) über diese Anderen fortwährend neu. Dadurch bildet sich eine prozesshafte, ständig in Entwicklung begriffene *Identitätsformation* heraus. In den Interaktionen zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen wirken die in diesen Prozessen sich konstituierenden Fremdtypisierungen und Fremdbedeutungen der Anderen auf das jeweilige Selbst des Interaktionspartners zurück.“

<sup>435</sup> Wiederum eine Anspielung an Johann W. Goethes „Faust“ und dem dort verwendeten Begriff des „Toren“ im Kontext einer wissenschaftlichen Prägung, womit Pamuk auch die Überlegenheit eines Wissenschaftlers gegenüber anderen Menschen relativiert. Vgl. Anm. 370.

Andererseits als ein explizites Selbst,

ein Ich, das seine Selbstheit ausdrücklich macht, sie als solche zum Gegenstand von Darstellung und Kommunikation erhebt.<sup>436</sup>

Das heißt inszenierte Selbstdarstellung oder Selbsterkenntnis wird zum Selbstbild oder Selbstkonstruktion, wenn das entwickelte Selbstbild, nicht alleine aus der „eigenen Abstraktionsleistung“<sup>437</sup>, sondern vielmehr aus dem Kontext sozial abgewogener Selbstdarstellungen resultiert. Darauf gründet sich folgende Auffassung des Selbstbildes von Alois Hahn:

als Resultat von zurechnungsfähigen Selbstäußerungen ist [das Selbstbild] stets durch einen bestimmten Aufbau charakterisiert, einen Zusammenhang, in den Wertvorstellungen, Wirklichkeitsauffassungen, Richtigkeits- und Wirklichkeitskriterien der umgebenden Gesellschaft eingehen.<sup>438</sup>

Damit wird auf eine Selbstkonstruktion verwiesen, deren Selbstbild sich in der Auseinandersetzung und dem Aushandeln von inkorporierten Verhaltensweisen konstituiert. Das Individuum orientiert sich bezüglich seiner Identitätsfindung an bestimmte Lebensstile, die als Identifikationskriterien zugleich unterschiedliche Zugehörigkeiten von Klassen in einer Gesellschaft bestimmen.<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> Hahn, Alois: Identität und Selbstthematization. In: Hahn, Alois/Kapp, Volker (Hg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt a.M. 1987, S. 9-24, hier: S. 10.

<sup>437</sup> Hahn, Alois, 1987, S. 11.

<sup>438</sup> Ebd.

<sup>439</sup> Vgl. hierzu: Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt a.M. 1982, S. 734: „Dafür, daß die soziale Ordnung sich fortschreitend in den Köpfen und Gehirnen der Menschen festsetzt, sorgen [...] die Vereinigungen (Heiraten, emotionale Bindungen, Zweckbündnisse, etc.) und Trennungen (Unvereinbarkeiten, Brüche, Auseinandersetzungen, Kämpfe, etc.), sorgen all die Rangordnungen und Klassifikationssysteme, die den – zumal kulturellen – Objekten, [...] oder auch der Sprache eingebunden sind, dafür sorgen nicht zuletzt auch die Bewertungen, Urteile, Rangzuweisungen und Maßregelungen, die, in den alltagspraktischen Begegnungen und Interaktionen gang und gäbe, von den eigens dafür eingerichteten Institutionen wie Familie und Schule aufoktroiert werden.“

Der Soziologe Pierre Bourdieu hat in seinem Buch ‚Die feinen Unterschiede‘ darauf hingewiesen, dass die eigenen und selbstverständlich angenommenen kulturellen Bedürfnisse und Praktiken im Kontext einer Gesellschaftsanalyse und Selbstidentifikation stets zu hinterfragen sind. Mit Blick auf eine ethnographische Repräsentationsweise verdeutlicht er:

ein *Fremdwerden* der vertrauten, familialen und angestammten Welt, ruft die im Kantischen Sinn verstandene Kritik der Kultur mittels des von ihr provozierten Effekts der ‚*Verfremdung*‘ jeden Leser auf, den kritischen Bruch, aus dem sie selbst hervorgegangen ist, neuerlich selbst zu vollziehen.<sup>440</sup>

Identität wird – folgt man erneut Krappmann – „zu einem in jedem Interaktionsprozess neuen Balanceakt zwischen eigenen und fremden Erwartungen. Ich – Identität erreicht das Individuum in dem Ausmaß, als es die Erwartungen des anderen zugleich akzeptierend und sich von ihnen abstoßend, seine besondere Individualität festhalten und im Medium der gemeinsamen Sprache festhalten kann.“<sup>441</sup>

Der Interaktionspartner – die Anderen – werden – zum Spiegel des eigenen Selbst – in der folgenden Textstelle.

Jene ‚anderen‘ dort, erklärte ich deshalb, würden in den Spiegel schauen, würden sogar viel mehr in den Spiegel schauen als die Hiesigen. Nicht nur die Schlösser der Könige, Fürsten, Adligen, auch die Häuser [...] seien voller Spiegel, sorgfältig in Rahmen gefasst und an den Wänden aufgehängt. [...] ‚Das heißt also, sie schauen von morgens bis abends in den Spiegel?!‘ [...] Wie das In-den-Spiegel-Schauen, so war auch das Nachdenken des Menschen über das eigene Selbst und Sein ein Scherz, und ich hatte das nur im Zorn geäußert, um ihn zu ärgern. [...] Nachdenken sollte ich und zu Papier bringen, was ich sei.<sup>442</sup>

Pamuk integriert in den Erzählverlauf des interkulturellen Identitätsdiskurses wechselseitige kulturelle Vermittlungen wie die Praxis des Spiegelschauen, die eine

---

<sup>440</sup> Bourdieu, Pierre, 1982, S. 15.

<sup>441</sup> Krappmann, Lothar, 1998, S. 208.

<sup>442</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 77f.

Verhaltensweise der Europäer darstellt, im Kontext der existentiellen Fragestellung, wer bin ich? In der Verknüpfung von Nachdenken und der Frage des Seins wird ein Bezug zu René Descartes' berühmten Satz ‚cogito ergo sum‘<sup>443</sup> sichtbar. Damit stellt Pamuk eine Referenz zur europäischen Philosophie des 17. Jahrhunderts her.

Die Frage nach dem Ich im Spiegelbild scheint – folgt man Jacques Lacan – „die Schwelle<sup>444</sup> der sichtbaren Welt zu sein [scheint], falls wir uns der spiegelartigen Anordnung überlassen, welche die *Imago des eigenen Körpers* in der Halluzination und im Traum darbietet“,<sup>445</sup>

Mein Körper löste sich ab von mir, besprach sich im Dunkel mit jemanden, der sein Gesicht verbarg, mir aber ähnlich war, [...]. Würden wir denn auch zusammen in den Spiegel schauen, wie wir zusammen schrieben? [...] Wir müssten uns beide am Tisch gegenüber sitzen und gemeinsam schreiben, sagte er, [...]. Was ich elf Jahre nicht hatte erfahren können aus seinem Leben, das lernte ich so in zwei Monaten. Er kam aus Erdine, wohin wir den Sultan in späteren Jahren begleiten sollten. [...] Ich erfuhr auch, daß er der Klügste, Erfolgreichste, Fleißigste und Stärkste von den Geschwistern

---

<sup>443</sup> Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz: dtv-Atlas Philosophie. Tafeln und Texte. Mit 111 farbigen Abbildungsseiten, 2. Aufl., München 1992, S. 105: „Réne Descartes stößt durch den Zweifel schließlich auf [...] das **Selbstbewußtsein**. Selbst im Zweifel muß das Ich vorausgesetzt sein: ‚Als bald machte ich die Beobachtung, daß während ich so denken wollte, alles *sei* falsch, doch notwendig *ich*, der das dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit ‚ich denke, also bin ich‘ so fest und sicher wäre, [...] so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Prinzip der Philosophie, die ich suchte annehmen.‘

<sup>444</sup> ‚Schwelle‘ assoziiert zugleich den Spiegel als Ort eines ‚Schwellenraumes‘, wie er im Anschluss an Homi K. Bhabha verstanden wird: „Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen oben und unten, schwarz und weiß konstituiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, [zu] verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen und unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene Hierarchie gibt.“ Vgl. Anm. 151, Bhabha, Homi K., 2000, S. 5.

<sup>445</sup> Lacan, Jacques, 1996 [1936], S. 180.

und auch der Ehrlichste gewesen war. [...], doch schien es ihm zweifelhaft, ob all dies niederschreiben sich wirklich lohnte. Ich aber ermunterte ihn dazu, aus der Ahnung heraus womöglich, daß ich mir diese Art, diese Lebensgeschichte einmal aneignen würde. Etwas lag in seiner Sprache und Haltung, das ich liebte und erlernen wollte.<sup>446</sup>

Beide Protagonisten schreiben ihre Kindheitserinnerungen, um sich selbst gegenüber dem Anderen auszulegen und gegenseitig kennen zu lernen.

Folgt man Paul Ricœur, so wird „die Selbstinterpretation“, die sich an Elementen „sowohl aus der Geschichte als auch aus der Fiktion“ entlehnt zu einer fiktiven Geschichte der Lebensgeschichte oder „zu einer historischen Fiktion, die den historiographischen Stil der Biographie mit dem romanhaften Stil der Imaginären Autobiographie verknüpft.“<sup>447</sup>

Die Erkenntnis, dass das ganze Geschriebene zu nichts führe, veranlasst den Hodscha zur erneuten Frage nach dem Selbst:

Wie der Mensch beim Blick in den Spiegel seine äußere Erscheinung betrachtet, so könne er auch in das eigene Denken hineinschauen und sein Selbst betrachten! [...] ‚Warum bin ich selbst?‘<sup>448</sup>

Die Frage nach dem Selbst wird mit der Krankheit der Pest konnotiert und markiert zugleich die Wende des Romans – so als würde das Motto des Romans wieder aufgenommen werden, „alle Dinge in wechselseitiger Beziehung miteinander zu sehen“, was als „Krankheit unserer Tage“ deklariert wird.<sup>449</sup>

Vor dem Hintergrund der Pest wird fortan die Selbstinszenierung als Verwandlung der Figuren im Kontext der Geschichte bis zum Niedergang des Osmanischen Reiches dramatisiert. Die Angst vor der Pest wird zur Prämisse, um die Verwandlung vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Vorstellungen von Glauben zu inszenieren. Der Hodscha erkennt und interpretiert die Angst des Ich-Erzählers als europäische Haltung:

---

<sup>446</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 80ff.

<sup>447</sup> Ricœur, Paul, 1996, S. 142.

<sup>448</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 84.

<sup>449</sup> Vgl. ebd., S. 12f.



Angst hätte ich, sagte er dann zu mir, es stünde auf meinem Gesicht geschrieben, und fürchten würde ich mich, weil ich noch immer am Christentum festhielte! So schalt er mich: Hier müsse der Mensch Moslem sein, wenn er glücklich werden wolle!<sup>450</sup>

Während dem Ich-Erzähler unterstellt wird, sich vor der Pest zu fürchten, hat der Hodscha im Kontext seiner islamischen religiösen Weltanschauung keine Angst. Der Hodscha führt dem Ich-Erzähler vor Augen, dass ‚Allah‘ über Tod und Leben eines Menschen entscheide und richte:

Er [der Hodscha] fürchte sich nicht vor der Pest, denn die Krankheit käme auf Ratschluß Allahs, und wenn ihm zu sterben bestimmt sei, dann stürbe der Mensch.<sup>451</sup>

Die Angst, an der Pest erkrankt zu sein, führt zu einem Spiel von Verwirrung und Unordnung, die im Anschluss an Michel Foucault folgendes bewirkt:

Auf die Pest antwortet die Ordnung, die alle Verwirrungen zu entwirren hat: die Verwirrungen der Krankheit, welche sich überträgt, wenn sich die Körper mischen, und sich vervielfältigt, wenn Furcht und Tod die Verbote auslöschen. [...] Es gab um die Pest eine ganze Literatur, die ein Fest erträumte: die Aufhebung der Gesetze und Verbote; das Rasen der Zeit; die respektlose Vermischung der Körper; das Fallen der Masken und der Einsturz der festgelegten und anerkannten Identitäten, unter denen eine ganz andere Wahrheit der Individuen zum Vorschein kommt.<sup>452</sup>

Im Traum des Ich-Erzählers wird die Maske zum „Medium der Verwandlung“ inszeniert, womit eine innere Unordnung und Verwirrung von Identitätszugehörigkeit veranschaulicht wird. Die Szenerie beschreibt einen Maskenball in Venedig:

Wir schienen auf einem Vergnügen zu sein, das in seinem Durcheinander den Istanbuler Festen glich – einem Maskenball in Venedig. Als die ‚Kurtisanen‘ ihre Masken lüfteten, erkannte ich in der Menge meine Mutter und meine Verlobte und nahm erwartungsvoll auch meine Maske vom Gesicht, damit sie mich erkennen

---

<sup>450</sup> Ebd., S. 93.

<sup>451</sup> Ebd., S. 94.

<sup>452</sup> Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M. 1994, S. 253f. „[D]ie Pest hat das Modell der Disziplinierungen herbeigerufen“, meint Foucault. Ebd., S. 254.

sollten, sie aber verstanden einfach nicht, daß ich es war, den sie sahen, und wiesen auf jemanden hinter mir mit ihren an Stäben befestigten Larven, und beim Umschauen sah ich, daß dieser Mann, der mich als mich selbst erkennen könnte, der Hodscha war. Zuversichtlich trat ich näher zu ihm, damit er mich wahrnehme, da aber ließ der Mann, welcher der Hodscha war, seine Larve sinken, und darunter erschien, mich aus dem Traume reißend mit erschreckenden Schuldgefühlen, meine Jugend.<sup>453</sup>

Aleida Assmann hat sich mit dem Maskenspiel als Ritual einer Inszenierung von Identitätswandel beschäftigt und folgendes festgestellt:

In Kulturen der Identität ist die Maske ein Medium der Verstellung; sie verbirgt etwas, was gegenüber anderen Personen nicht preisgegeben werden soll, wie etwa die inneren Absichten oder Gefühle. Darin hat sie sowohl eine strategische als auch schützende Funktion. Die zugrundeliegende Identität wird durch die Maske nicht angetastet, sondern bewahrt. Anders stellt sich der Brauch der Maske in Kulturen der Verwandlung dar. Hier ist sie ein Medium der Verwandlung. Der Schamane, der in einem Ritual die Maske eines Gottes trägt, wird zu diesem Gott; er verkörpert sie für die Dauer der rituellen Handlung.<sup>454</sup>

Mit der Erkenntnis der Jugend wird darauf verwiesen, dass sich der Ich-Erzähler italienischer Herkunft in der Türkei soweit akkulturiert hat. Die Maske wird zum Symbol der Verwandlung – der Metamorphose von der Jugend zum Erwachsenwerden – die Pamuk als wechselhaftes Spiel und interkulturellen Lernprozess veranschaulicht. Zugleich ist es auch eine Anspielung auf die Geschichte der Stadt Istanbul, deren ‚Jugend‘ auch italienisch bzw. römisch war, wenn man sich die Historie vergegenwärtigt – von Byzanz (660 v. Chr.), über Konstantinopel (330 n. Chr.) bis Istanbul im Jahr 1453.<sup>455</sup>

---

<sup>453</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 163f.

<sup>454</sup> Assmann, Aleida, 2006, S. 43.

<sup>455</sup> Vgl. Rüstem, Aslan/Blum, Stephan W. E./Schweizer, Frank: Geschichte der Stadt der drei Namen. In: Dies.: Byzanz – Konstantinopel – Istanbul. Mainz 2010, S. 10-29.

## V.9. Die Verwandlung – der Rollentausch der Figuren

Die Erkenntnis des Selbst im Anderen wird in einem Diskurs der Hinterfragung des Ichs in Dialogen zwischen dem Hodscha und dem Ich-Erzähler inszeniert. Den Höhepunkt bildet die Spiegelszenerie, indem sich sowohl der eine als auch der andere im jeweils Anderen spiegelt. Wiederum tritt deutlich das Prinzip der Ähnlichkeit als Leitmotiv in der Selbsterkenntnis-Inszenierung hervor, das zugleich auf die Figur des Doppelgängers verweist:

Er legte mir die Hand auf die Schulter und stellte sich neben mich, einem Kindheitsgefährten gleich, mit dem ich alle Sorgen geteilt hatte. [...] „Komm, laß uns zusammen in den Spiegel schauen!“ Ich tat's und erkannte einmal mehr im grellen Licht der Lampe, wie sehr wir uns ähnlich waren.<sup>456</sup>

Paul Ricœur hat in seinem Buch ‚Das Selbst als ein Anderer‘ die Verbindung von Ähnlichkeit mit der „Umkehrbarkeit von Rollen und Unvertretbarkeit der Personen“ betrachtet, und Ähnlichkeit als „auszeichnendes Merkmal der Freundschaft“ aber auch als Ursprung „ungleicher Formen der Verbindung zwischen Selbstschätzung und Fürsorge für den Anderen“ definiert.<sup>457</sup>

Er hatte recht, auch ich wollte tun und sagen, was er tat und sagte, und ich war eifersüchtig auf ihn, weil er mir vorgegriffen hatte und imstande gewesen war, mit der Furcht vor dem, was die Pest und der Spiegel enthielten, zu spielen.<sup>458</sup>

Der Hodscha bekennt sich zur Angst – die als eine Eigenschaft des Europäers interpretiert wird, während der Ich-Erzähler sich unterdessen zur Furchtlosigkeit verwandelt. Schließlich sagt der Hodscha:

„Ich bin wie du geworden“, [...], „jetzt weiß ich, wie sehr du dich fürchtest. Ich bin du geworden.“ [...] Er behauptete, jetzt die Welt mit meinen Augen zu sehen, endlich sei ihm verständlich geworden wie „jene“, so sagte er wieder, wie „jene anderen“ denken

---

<sup>456</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 107.

<sup>457</sup> Ricœur, Paul, 1996, S. 236.

<sup>458</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 108.

und fühlen würden.“ [...] Er würde meine Stelle einnehmen, ich die seine, wir müßten dazu nur die Kleider tauschen, er würde seinen Bart abrasieren, während ich den meinen lediglich wachsen lassen müsse. [...] Dann würde ich dich freilassen! [...] So lauschte ich nur verwundert den Taten meines Ichs in meiner alten Welt, an die ich seit Jahren voll Sehnsucht dachte, und vergaß darüber die Angst vor der Pest.<sup>459</sup>

Die Szene macht nochmals deutlich, dass die Kulturgeschichte Istanbuls im kulturellen Gedächtnis in der Figur des Ich-Erzählers wiederbelebt wird. Darauf spielt die Darstellung des ‚Ichs in meiner alten Welt‘ an und das Vergessen der Angst, die symbolisch für das kulturelle Erbe der römischen Zeit Istanbuls steht. Es wird der Rollentausch angedeutet und die wechselseitige interkulturelle Beziehung als Selbstkonstruktion unter der Voraussetzung veranschaulicht, dass jede Beziehung „eine Beziehung des Selbst durch den Anderen und des Anderen durch das Selbst bedeutet.“<sup>460</sup>

#### **V.10. Die Erkenntnis des Ichs im Anderen – das Ich als ein ‚zweites Selbst‘**

Im Rückblick auf die erste Begegnung zieht der Ich-Erzähler folgende Erkenntnis:

Damals sah ich jemanden, der ich hätte sein müssen, nun aber meinte ich, er müsse auch jemand wie ich sein. Demnach wären wir beide eins! [...] Um mich zu befreien, um begreifen zu können, daß ich noch ich selbst war, machte ich eine Bewegung und fuhr mir rasch mit der Hand durch das Haar. Doch er tat das gleiche, obendrein meisterlich, ohne die Symmetrie des Spiegelbildes zu stören.<sup>461</sup>

Einen Höhepunkt der Selbstbespiegelung im Rahmen der Verdoppelung spielt gewiss die doppelte Referenz: einerseits auf das literarische Motiv des Zwillings oder Doppelgängers, andererseits auf die im Identitätsdiskurs sich wiederholende Frage nach der Existenz des Seins: wer bin ich? Das inszenierte Spiel wird dadurch gesteigert, dass die Frage nach dem Sein einen diskursiven Charakter gewinnt, der auch den Figuren zugrunde gelegt wird, indem sie sich nach und nach wandeln und ihr Selbst in dem

---

<sup>459</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 108ff.

<sup>460</sup> Laing, Ronald D.: Das Selbst und die Anderen. München 1989, S. 77.

<sup>461</sup> Pamuk, Orhan, 1990, S. 107.

Wechselspiel von eigen- und fremdenkulturellen Erfahrungen konstituieren. Die Frage nach dem Sein spielt in der Kombination des Nachdenkens erneut auf René Descartes an, erhält in der Wiederholung eine dominante Rolle im Spiel der Identitätsimaginationen im Kontext der Spiegelszenen. Die Frage des existentiellen Seins wird zur Grundlage des interkulturellen Dialogs zwischen dem Hodscha und dem Ich-Erzähler:

„Warum bin ich, was ich bin?“ [...] Er solle über das Sein des Ichs nachdenken, antwortete ich. [...] „Also, was soll ich tun, in den Spiegel schauen?“ fragte er spöttisch. [...] Zunächst nahm ich das Ganze als Scherz. Wie das In-den-Spiegel-schauen, so war auch das Nachdenken des Menschen über das eigene Selbst und Sein ein Scherz, und ich hatte das nur im Zorn geäußert, um ihn zu ärgern. Er schien aber meinen Worten keinen Glauben zu schenken. [...] Nachdenken sollte ich und zu Papier bringen, was ich sei.<sup>462</sup>

Nachdem die beiden ihre Autobiographien gegenseitig ausgetauscht haben, beginnt die Spiegelszenerie von Neuem.

Niemals hätte ich mir den Gedanken eingestanden, doch wenn ich seine Bewegungen, seine Haltung beobachtete, ergriff mich das Gefühl, ich sähe mich selbst. [...] Oft mußte ich daran denken, wie der Hodscha mich im Nacken gepackt und „Ich bin du geworden!“ gesagt hatte.<sup>463</sup>

Die Selbstkonstruktion der inneren Wandlung des Hodschas wird nun auch auf die türkische Gesellschaft als imaginäre Zukunftsvision übertragen im Kontext des bevorstehenden Untergangs des Osmanischen Reiches:

Wie aber hatten wir uns diese Katastrophe vorzustellen? Würde das Imperium seine Länder eins nach dem anderen verlieren? [...] Oder hieß Untergang etwa, daß die Menschen und ihr Glauben sich änderten, ohne daß sie es gewahr wurden? Wir stellten uns vor, eines Morgens würden die Istanbuler völlig verändert aus ihren warmen Betten kriechen, wüßten ihre Kleidung nicht mehr anzulegen, erinnerten sich

---

<sup>462</sup> Ebd., S. 75ff.

<sup>463</sup> Ebd., S. 134f.

nicht mehr an den Zweck der Minarette. Vielleicht hieß Untergang, die Überlegenheit der auf der Gegenseite anzuerkennen und es ihnen gleichzutun zu wollen.<sup>464</sup>

Mit Blick auf den kulturellen Wandel der türkischen Gesellschaft unter dem europäischen Einfluss und dem Eingeständnis des Verlust eines kulturellen Erbes der osmanischen Kultur wird eine Vision der türkischen Gesellschaft entworfen, die als gemeinsame Gesellschaftsutopie des Ich-Erzählers und dem Hodscha entwickelt wird. Es ist ein Gesellschaftsbild, das von Armut und verzweifelten Menschen gezeichnet ist, das einem Gesellschaftsbild von Glanz europäischer Provenienz gegenübergestellt wird. Eine interkulturelle Szenerie, die zwei Gegenwelten vereint:

Vielleicht würden ihn [den Pascha] diese bunt-phantastischen Untergangsszenen erschüttern. So füllten wir in stillen, dunklen Nächten ein Buch, überquellend von den monatelang in trauriger, verzweifelter Lust gewebten Traumgespinnsten von Niederlage und Untergang, von all diesen Ärmsten mit gebeugtem Nacken, von den schlammigen Straßen, von unfertigen Gebäuden, dunkel-verdächtigen Gassen, von denen, die unverstandene Gebete hersagen, damit alles wieder sein möge wie früher, von kummervollen Müttern, armen Vätern, von den Unseligen, deren Lebensspanne nicht ausreicht, uns die Taten und Schriften anderer Länder zu übermitteln, von stillstehenden Maschinen, von denen, die bittere Tränen weinen um die schöne alte Zeit, von Straßenkötern, nur noch Haut und Knochen, von Bauern ohne Land, von in den Städten arbeitslos Umherstreifenden, von weder Lesen noch Schreiben könnenden Muslimen in Beinkleidern und von den in Niederlagen endenden Kriegen. Meine verblaßten Erinnerungen bildeten einen anderen Teil des Buches: farbig geschilderte Szenen von diesem und jenem glücklichen und lehrreichen Geschehnis aus meinen Schuljahren, aus meiner Jugend mit Eltern und Geschwistern in Venedig. Da seht, so leben die anderen, die uns besiegen werden!<sup>465</sup>

Mit dieser Textstelle wird der Sieg der Europäer über die Osmanen der beiden Protagonisten als Vorahnung thematisiert, wiederum mit dem Rückblick auf die Jugend des Ich-Erzählers, der im Kontext der bevorstehenden Niederlage des Osmanischen Reiches den

---

<sup>464</sup> Ebd., S. 142f.

<sup>465</sup> Ebd., S. 143f.

europäischen Sieger als die ‚Anderen‘ interpretiert und mit dem Personalpronomen ‚uns‘ seine türkisch-osmanische Zugehörigkeit signalisiert. Je näher das Ereignis der Eroberung der weißen Festung im Roman sich ankündigt und der Erzählverlauf fortgeschritten ist, umso weiter wird die Identitätsverwandlung der Figuren sichtbar:

In den Nächten des für uns letzten gemeinsamen Winters sprach er nicht mehr von der Waffe und was er damit anfangen würde. Er war teilnahmslos geworden, doch nicht, weil er seine Leidenschaft verloren hatte, sondern weil *ich* keinen Funken der Anregung mehr in ihm entfachen konnte.<sup>466</sup>

Diese Textstelle ist insofern bedeutend, da sie das Ende der interkulturellen Beziehung zwischen dem Hodscha und dem Ich-Erzähler signalisiert, eine Beziehung, die in Transkulturalität und Hybridität übergegangen ist. Darauf verweist die resignative Haltung des Hodschas, der nichts mehr von dem Ich-Erzähler erwarten kann in Bezug auf das Erlernen der europäischen Kultur. Damit wird signalisiert, dass der Hodscha die europäischen Verhaltensweisen und Wissenschaften internalisiert und inkorporiert hat. Das Erlernen der ‚fremden‘ Kultur wird als Voraussetzung für den Rollentausch der Identitäten thematisiert. Der Rollentausch der Identitäten erfolgt über die Konstellation der Figuren, wie die folgende Textstelle veranschaulicht:

Nach Sonnenuntergang und nach dem Empfang der Nachricht, daß nicht nur Hüseyin Pascha der Blonde einen Rückschlag erlitten hatte, sondern von den Polen abgesehen auch noch die Österreicher, Ungarn [...] Doppio zu Hilfe geeilt waren, erblickten wir die Festung selbst. Sie lag auf einem steilen Hügel, [...], doch sie war weiß, strahlend weiß und wunderschön. [...] Alles schien vollkommen zu sein, wie der Anblick der vogelumschwebten weißen Festung, der langsam finsterer werdenden Bergwand und des stillen dunklen Waldes, und ich erkannte nun viele der jahrelang wie zufällig erlebten Dinge als unabänderlich, ich wußte, daß unsere Soldaten niemals die weißen Türme der Festung erreichen würden, und daß der Hodscha genauso dachte wie ich.<sup>467</sup>

---

<sup>466</sup> Ebd., S. 162.

<sup>467</sup> Ebd., S. 186f.

Es ist die Verwandlung der Figuren, die das Ende des Osmanischen Reiches reflektiert – zugleich auch den historischen Neuanfang der Europäisierung in der Türkei.

Bedeutend ist in diesem Zusammenhang auch die italienische Bezeichnung der weißen Festung, die im Roman ‚Doppio‘ heißt, was nichts anderes heißt als Doppelung, ein weiteres Indiz auf die Figuration des Doppelgängers und den Romandiskurs, der in der wechselseitigen Darstellung der Figuren als Europa und dem Osmanischen Reich gestaltet ist. Der Romandiskurs ist zugleich der interkulturelle Identitätsdiskurs, eine literarische Inszenierung, die das kulturelle Gedächtnis zwischen Europa und der Türkei aufrechterhält.

Der Sieg über die weiße Festung steht symbolisch für die Verdoppelung der Figuren, die am Schluss der Geschichte ihre Identitäten tauschen. Der Hodscha geht nach Italien. Er hat im Roman die osmanische-türkische Kultur verkörpert, die nun übergeht in die italienische bzw. europäische Kultur mit dem Niedergang des Osmanischen Reiches. Die Doppeldeutigkeit resultiert aus dem Sieg der Europäer über die Osmanen mit der Besetzung der weißen Festung.

Die Reflexion der Niederlage der Osmanen spiegelt das realhistorische Ereignis der Niederlage am Kahlenberg bei Wien wider. Pamuk weckt im kulturellen Gedächtnis die Erinnerung an einen Ort, der die Wende zur Europäisierung in der Türkei markiert. Zugleich wird die Dynamik des Wandels der wechselhaften kulturellen Identität deutlich, die sich von der türkischen Identität zur europäischen, von der europäischen zur türkischen wandelt. So endet der Identitätsdiskurs mit der folgenden Szene:

Bis zum Morgengrauen beschrieb ich ihm, was ich in meinem Vaterland zurückgelassen hatte, wie er mein Zuhause finden konnte, wie bekannt wir waren in Empoli und in Florenz, [...]. Ohne Hast und ohne ein Wort wechselten wir die Kleider. Meinen Ring gab ich ihm und mein Medaillon, [...]. Es begann hell zu werden, ich war todmüde, schlüpfte in sein Bett und fiel in friedlichen Schlaf.<sup>468</sup>

---

<sup>468</sup> Ebd., S. 188f.



Beide Protagonisten tauschen ihre Rollen: Der Türke wird zum Italiener, der Italiener zum Türken. Dieses Wechselspiel der Identitäten und Rollen signalisiert Interkulturalität: „die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, zur schöpferischen (!) kulturellen Assimilation, zur Vermittlung unterschiedlicher kulturspezifischer Erkenntnisformen, Werte und lebensweltlicher Elemente.“<sup>469</sup>

Die interkulturelle Selbstkonstruktion der beiden Figuren spiegelt die Selbstkonstruktion der Türkei wider. Der Roman ‚Die weiße Festung‘ ist folglich in seiner Komposition mit einem ‚interkulturellen Lebenslauf‘ vergleichbar. Folgt man erneut Bernd Thum, hat ein interkultureller Lebenslauf

seinen Ort also nicht einfach zwischen zwei Kulturen. Sein Ort ist vielmehr in den differenten Kulturen selbst, in die er sich trotz und mit seinen anderen Wissensbeständen immer wieder neu integrieren muß – abhängig von der jeweiligen Situation, vom jeweiligen Thema und Diskurs. Interkulturalität heißt, solche Integrationen geleistet zu haben, interkulturelle Kompetenz heißt, sie weiter leisten zu können.<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> Thum, Bernd, 1998, hier: S. 36.

<sup>470</sup> Ebd. Vgl. auch: Thum, Bernd: Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung. In: Tröger, Jochen (Hg.): Streit der Kulturen. Heidelberg 2008, S. 41-65.

## VI. Schlussbetrachtung

Jeder Mensch verfügt über eine bekannte Lebenswelt mit vertrauten kulturellen und sozialen Praktiken. Alle anderen Umgebungen, Praktiken und Wissensvorräte, die nicht die eigenen sind, werden als Fremderfahrung verbucht. Wie das Fremde ist auch das Eigene relativ: Nicht nur der Körper unterliegt vielfältigen biologischen Veränderungen, auch der Wissensvorrat und Erfahrungshaushalt variiert.<sup>471</sup>

Mit Blick auf das formulierte Forschungsinteresse der vorliegenden Studie, inwieweit sich in der interkulturellen deutsch(sprachigen)-türkischen Gegenwartsliteratur eine Selbstbeschreibungsdimension von Gesellschaft entfaltet, und ob sich die Selbstkonstruktionen als ethnographische Repräsentationen erweisen können, lassen sich resümierend folgende Erkenntnisse zusammenfassen:

Seit dem Beginn der Anwerbung von Gastarbeitern in Deutschland Anfang der 1960er Jahre hat sich die deutsch-türkische Literatur entwickelt. Die Werke dieses Genres beleuchten dabei über die Jahre hinweg einen Teil der deutschen Geschichte, indem sie die deutsche Gesellschaft im Hinblick auf die veränderte Gesellschaftsform zur pluri-kulturellen Gesellschaft begleiten und beschreiben.

Im Kontext von Migration und Integrationserfahrungen in eine ‚andere‘ Kultur reflektieren die Autorinnen und Autoren ihre Lebensgeschichten als interkulturelles Beziehungsgeflecht zwischen deutschen und türkischen Lebensgewohnheiten. Im Aushandeln von eigenen und fremden kulturellen Elementen entsteht eine interkulturelle Lebenssituation, die sich in der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur seit Beginn widerspiegelt.

Damit wird eine Selbstbeschreibungsdimension entwickelt, die sich aus kulturanthropologischer Perspektive in der Zusammenstellung von Selbstaussagen in einer fremden Kultur versteht. Es ist zunächst der Blick des Eigenen auf das Fremde, das sich

---

<sup>471</sup> Sander, Sabine, 2012, S. 40.

im wechselseitigen Austausch zu einem neuen kulturellen Wissen entfaltet; ähnlich wie hier in der Fiktion verhält es sich in der Realität, wenn Menschen aus unterschiedlichen Kulturen einen neuen gesellschaftlichen, interkulturellen Wissensraum prägen. Damit wird deutlich, dass Selbstbeschreibungen von modernen Gesellschaften angewiesen sind auf Interkulturalität. Die Reflexion der Migrationsgeschichte oder der ‚deutsch-türkischen Geschichte‘ sowie der Beziehung zwischen Türken und Deutschen tragen wesentlich zur Aufrechterhaltung eines gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses bei.

Orhan Pamuk, der eine westeuropäische Haltung verinnerlicht hat, blickt aus der Perspektive des Anderen auf das Unvertraute oder Fremde – auf die traditionelle osmanische Kultur in der türkischen Gesellschaft. Er reflektiert in seinem Roman ‚Die weiße Festung‘ einen Teil der türkischen Geschichte, der das Ende des Osmanischen Reiches und den Anfang der Europäisierung in der Türkei markiert. In der Konstellation der literarischen Figur des Zwillings wird die interkulturelle Selbstkonstruktion inszeniert, die das wechselseitige Spiel des Ichs als des Anderen als Identitätsdiskurs aufzeigt. Deutlich wird die Einsicht, sich selbst immer im Dialog mit Anderen zu formieren und zu gestalten. Das Ich wird transkulturell und hybrid, indem es sich in der Auseinandersetzung mit dem Anderen als Einheit identifiziert. Daran schließt sich die Erkenntnis an:

[J]e mehr die Auseinandersetzung mit dem Fremden seine prinzipielle Unhintergebarkeit und tiefe Vielfalt herausfordert, desto deutlicher wird seine Abhängigkeit vom Eigenen, desto dringlicher erscheint auch die Notwendigkeit, nicht vom Eigenen auf das Fremde, sondern umgekehrt von den Konstruktionen des Fremden auf das Eigene zurückzuschließen. [...] Das Fremde hat nicht erst Einfluß auf uns, wenn wir ihm gegenüberstehen, sondern ist selbst an der Konstruktion unseres Vertrautheits- und Bekanntheitswissens beteiligt.<sup>472</sup>

Der Roman gewinnt einen historischen und gesellschaftlichen Bezug, indem Pamuk die europäischen und türkischen Denkweisen in einem ständigen Dialog inszeniert und realgeschichtliche Elemente in das Romangeschehen integriert.

---

<sup>472</sup> Reuter, Julia, 2005, S. 232f.

Folgt man Michael Hofmann, so kann man zwei Beobachtungen bezüglich Pamuks interkultureller Selbstkonstruktion der türkischen Gesellschaft anstellen:

Pamuk vertritt eine Position, Westliches und Östliches in einer provokanten und differenzierten Weise in Beziehung zu setzen. [...] Die Reflexion auf die Vergangenheit der Türkei wird aber zu einer Möglichkeit, das kulturelle Gedächtnis der Türkei von Verdrängungen zu befreien und ein reflektiertes Verhältnis zur eigenen Vergangenheit zu finden.<sup>473</sup>

Die Literatur gilt unter dem kulturanthropologischen Vorzeichen selbst als Medium kultureller Selbstauslegung. Die deutsch-türkische Literatur ist eine Spiegelung von Selbstauslegungen deutsch-türkischer Autorinnen und Autoren, die ihre Lebenssituation und ihre Identität stets hinterfragen und ihr Selbst in Bezug auf einen Anderen oder Fremden konstruieren, eine kulturelle Praxis, die als Herausforderung jeden modernen Menschen betrifft. Von daher kann die deutsch-türkische Literatur als Ethnographie aufgefasst werden, da sie in ihrer Literatur den Übergang von Fremden in das Vertraute thematisiert und reflektiert.

Unter dem Vorzeichen der Kulturanthropologie wird es jedem Menschen möglich, der begabt ist, zur Welt Stellung zu nehmen, diesen Reflexionsvorgang nachzuvollziehen und sich selbst darin wiederzuerkennen. Die Anschlussstelle von der Kultur- und Gesellschaftstheorie zur Literaturtheorie wird deutlich über die interkulturellen Selbstkonstruktionen.

Mit dem Verständnis von Literatur als Bedeutungsgewebe, in dem gesellschaftliche Diskurse und Kontexte miteinander verflochten sind, eröffnet sich ein Interpretationsverfahren, das es erlaubt, gesellschaftliche Verhältnisse und kulturelle Beziehungen von Menschen untereinander aufzuspüren. Zugleich ist unter dem Vorzeichen von Kultur als Text eine veränderte Bedeutung von Interkulturalität beobachtbar: Interkulturalität kann zugleich als Intertextualität aufgefasst werden.

---

<sup>473</sup> Hofmann, Michael, 2013, S. 203 und S. 233.

Geht man von der Feststellung aus, dass der Aspekt der Selbstbeschreibung in der Kulturosoziologie vernachlässigt werde – folgt man Armin Nassehi – kommt man zu folgender Einsicht:

Wer *Gesellschaft* sagt, stößt damit also auf einen blinden Fleck, einer Art von Forschung, die sich zwar als Forschungssubjekt für Forschungsobjekte interessiert, nicht aber dafür, wie Subjekte und Objekte *durch* die und *in* der Gesellschaft konstituiert werden. [...] Was hier als Problem der *Forschung* erscheint, ist eher ein Reflexionsproblem. Eine Soziologie, die eine Theorie oder Diagnose der Gesellschaft stellen will, muss früher oder später auf exakt jene Implosion der Unterscheidung von Subjekt und Objekt stoßen, die sich daraus ergibt, dass die Soziologie Gesellschaft nicht extern beschreibt, sondern nichts anderes als eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft anbietet. Indem sie Gesellschaft schreibt, vollzieht sie sie mit.<sup>474</sup>

Die vorliegende Studie zur interkulturellen Selbstkonstruktion macht im Besonderen darauf aufmerksam, dass die deutsch-türkische Gegenwartsliteratur – auch in Form von Übersetzungen – im Kontext der kulturwissenschaftlichen Orientierung in der interkulturellen Literaturwissenschaft sich als Medium der interkulturellen Selbstauslegung von modernen Gesellschaften versteht und in ihrer Darstellungsform einer ethnographischen Poetik in der Kulturosoziologie einen aufschlussreichen Forschungsgegenstand darstellt.

---

<sup>474</sup> Nassehi, Armin: *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 2003, S. 29. Hierzu eine Anmerkung von Armin Nassehi: Bezüglich der subjektiven Selbstbeschreibungsdimension hat Alois Hahn im Hinblick auf biographische Selbstbeschreibungen hingewiesen, „dass sich der Selbstschreiber mit seiner Selbstbeschreibung mit verändert.“ Ebd. Vgl. Hahn, Alois, 1987, S. 9-24.

## **VII. Literaturverzeichnis**

### **VII.1. Verwendete literarische Veröffentlichungen von Orhan Pamuk**

**Pamuk, Orhan:** Der naive und sentimentalistische Romancier. Aus dem Englischen von Gerhard Meier. München 2012.

**Pamuk, Orhan:** Das stille Haus. Aus dem Türkischen von Gerhard Meier. Frankfurt a.M. 2011. (Orig.: Sessiv ev, 1983)

**Pamuk, Orhan:** The naive and the sentimental novelist. The Charles Eliot Norton lectures 2009. Translated by Nazim Dikbaş. Cambridge/Massachusetts/London 2010.

**Pamuk, Orhan:** Der Koffer meines Vaters. Aus dem Leben eines Schriftstellers. Aus dem Türkischen von Ingrid Iren und Gerhard Meier. München 2010. (Deutsche Ausgabe in Teilen aus: Öteki Renkler 1999)

**Pamuk, Orhan:** Istanbul. Erinnerungen an eine Stadt. Aus dem Türkischen von Gerhard Meier. München 2006. (Orig.: İstanbul, 2003)

**Pamuk, Orhan:** Die weiße Festung. Aus dem Türkischen übertragen von Ingrid Iren. Frankfurt a.M. 1990. (Orig.: Beyaz Kale, 1985)

### **VII.2. Primärtexte deutsch-türkischer Literatur**

**Çirak, Zehra:** Flugfänger. Gedichte. Karlsruhe 1987.

**Dal, Güney:** Europastraße 5. Hamburg 1981.

**Demirkan, Renan:** Schwarzer Tee mit drei Zucker. Köln 1991.

**Dikmen, Şinasi:** Wir werden das Knoblauchkind schon schaukeln. Satiren. Berlin 1983.

**Ertener, Orkun:** ‚Film Noir‘, Morgen-Land. Neueste deutsche Literatur. Hrsg. von Tamal Tuschick. Frankfurt a.M. 2000.

**Ören, Aras:** Was will Niyazi in der Naunynstraße? Aus dem Türkischen von H. Achmed Schmiede und Johannes Schenk. Berlin 1973.

**Ören, Aras:** Privatexil. Ein Programm. Tübinger Poetik Vorlesung. Tübingen 1999.

**Özakin, Aysel:** Die blaue Maske. Deutsch von Carl Koß. Frankfurt a.M. 1989.

**Özdamar, Emine Sevgi:** Die Brücke zum Goldenen Horn. Köln 2002.

**Özdamar, Emine Sevgi:** Das Leben ist wie eine Karawanserei. Hat zwei Türen. Aus einer kam ich rein. Aus der anderen ging ich raus. Köln 1999.

**Özdamar, Emine Sevgi:** Mutterzunge. Erzählungen. Berlin 1990.

**Pazarkaya, Yüksel:** Stimmen des Zorns und Einsamkeit im Bitterland. Wie die Bundesrepublik Deutschland zum Thema der neuen türkischen Literatur wurde. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 35, H. 1: Migrationserfahrung und Deutschlandbild in der türkischen Literatur der Gegenwart. Stuttgart 1985, S. 16-27.

**Pazarkaya, Yüksel:** Rosen im Frost. Einblicke in die türkische Kultur. Zürich 1982.

**Scheinhardt, Saliha:** Die Frauen weinten Blut. Berlin 1985.

**Scheinhardt, Saliha:** Drei Zypressen Berlin 1984.

**Scheinhardt, Saliha:** Frauen, die sterben, ohne daß sie gelebt hätten. Berlin 1983.

**Şenocak, Zafer:** Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift. Hamburg 2011.

**Şenocak, Zafer:** Flammentropfen. Gedichte. Frankfurt a.M. 1985.

**Yildiz, Bekir:** Die Türken und Deutschland. Istanbul 1966.

### **VII.3. Literaturliste**

**Ackermann, Irmgard:** Türkische Migranteliteratur im Rahmen der deutschsprachigen Ausländerliteratur. In: DAAD (Hg.): Germanistentreffen. Deutschland-Türkei. 25.09-29.09.1994. Dokumentation der Tagungsbeiträge Bonn 1995, S. 323-332.

**Ackermann, Irmgard (Hg.):** Als Fremde in Deutschland: Berichte, Erzählungen, Gedichte von Ausländern. München 1982.

**Adelson, Leslie A.:** Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband: Literatur und Migration. München 2006, S. 36-46.

**Albrecht, Corinna:** Fremdheitsforschung und Fremdheitslehre (Xenologie). In: Wierlacher, Alois (Hg.): Handbuch der Interkulturellen Germanistik. Stuttgart/Weimar 2003, S. 541-546.

**Antor, Heinz:** Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität: Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre. In: Ders. (Hg.): Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis (= Anglistische Forschungen. Band 362). Heidelberg 2006, S. 25-39.

**Arendt, Hannah:** Vita activa oder vom tätigen Leben. 6. Auflage 2007. (Orig.: The Human conditions. Chicago 1958).



**Arens, Hiltrud:** Kulturelle Hybridität in der deutschen Minoritätenliteratur der achtziger Jahre. Tübingen 2000.

**Arlt, Gerhard:** Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2001.

**Assmann, Aleida:** Kulturen der Identität, Kulturen der Verwandlung. In: Assmann Aleida/Assmann, Jan (Hg.): Verwandlungen. Archäologie der literarischen Kommunikation IX. München 2006. S. 25-41.

**Assmann, Jan:** Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 3. Aufl., München 2000.

**Babka, Anna/Malle, Julia/Schmidt, Matthias:** Einleitung. In: Dies. (Hg.): Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion. Unter Mitarbeit von Ursula Knoll. Wien/Berlin 2012, S. 9-28.

**Babka, Anna/Posselt, Gerald:** Vorwort. In: Dies. (Hg.): Homi K. Bhabha. Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Aus dem Englischen von Katharina Menke. Wien/Berlin 2012, S. 7-16

**Bachmann-Medick, Doris:** Kulturanthropologie. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart/Weimar 2008 [2003], S. 86-107.

**Bachmann-Medick, Doris:** Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 2. Auflage. Reinbek 2007.

**Bachmann-Medick, Doris:** Kulturanthropologie. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2005, S. 110-112.

**Bachmann-Medick, Doris:** Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaften jenseits des Textmodells. In: Nünning, Ansgar/Schneider, Roy (Hg.): Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft – Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven. Tübingen 2004a, S. 147-159.

**Bartmann, Sylke/Immel, Oliver:** Einleitung. In: Dies. (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenzenerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 9-17.

**Beck-Gernsheim, Elisabeth:** Wir und die Anderen. Frankfurt a.M. 2004.

**Bhabha, Homi K.:** Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Übersetzt von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen 2000.

**Bhabha, Homi K.:** ‚The location of culture‘. London/New York 1994.

**Blumentrath, Hendrik/Bodenburg, Julia/Hillman, Roger/Wagner-Egelhaaf, Martina:** Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film. Münster 2007.

**Boehme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar:** Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie will, was sie kann. Reinbek bei Hamburg 2000.

**Boehme, Hartmut/Scherpe, Klaus (Hg.):** Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek bei Hamburg 1996.

**Bohn, Claudia/Hahn, Alois:** Selbstbeschreibung und Selbstthematization. Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft. In: Willems, Herbert/Hahn, Alois (Hg.): Identität und Moderne. Frankfurt a.M. 1999, S. 33-61.

**Bonz, Jochen/Struve, Karen:** Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“, In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Wiesbaden 2011, S. 133-145.

**Boratav, Pertev Naili:** Nachwort. Über das türkische Märchen. In: Ders. (Hg.): Türkische Volksmärchen. Übersetzt von Doris Schultz und György Hazai. 1. Aufl. München 1990, S. 297-324.

**Börsenverein des Deutschen Buchhandels:** Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2005: Orhan Pamuk. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt a.M. 2005.

**Bourdieu, Pierre:** Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt a.M. 1982. (Orig. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit, Paris 1979)

**Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin:** Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Dies. u.a. (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte (= Stauffenberg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur. Band 4). Tübingen 1997, S.1-29.

**Buber, Martin:** Ich und Du. Nachwort von Bernhard Casper. Stuttgart 1999. (Vorliegende Ausgabe basiert auf: Buber, Martin: Ich und Du. 11., durchgesehene Auflage. Heidelberg 1983.)

**Cassirer, Ernst:** Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft. Hrsg. von Roland Borgards, mit einer Einführung: Kulturphilosophie der symbolischen Formen: Cassirer Ernst (1874-1945), Stuttgart 2010, S. 130-144.

**Cassirer, Ernst:** Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 1996.

**Cassirer, Ernst:** Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unveränderte Aufl. Darmstadt 1994, S. 1-33.

**Cassirer, Ernst:** Die Tragödie der Kultur. In: Ders.: (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 3. Auflage, Darmstadt 1961, S. 103-127.

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

**Chiellino, Carmine:** Einleitung: Eine Literatur des Konsens und der Autonomie – Für eine Topographie der Stimmen. In: Ders.: (Hg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch. Stuttgart/Weimar 2000, S. 51-62.

**Dieterle, Bernhard/Engel, Manfred/Lamping, Dieter/Ritzer, Monika:** „Kulturpoetik – eine Zeitschrift stellt sich vor.“ In: Dies. (Hg.): KulturPoetik, Bd. 1, H. 1, 2001.

**Dörr, Volker C.:** Multi-, Inter-, Trans- und Hyper-Kulturalität und (deutsch-türkische) ‚Migrantenliteratur‘. In: Heimböckel, Dieter/Honnef-Becker, Irmgard/Mein, Georg/Sieburg, Heinz (Hg.): Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als unvollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München 2010, S. 71-86.

**Dreher, Jochen/Stegmaier, Peter:** Einleitende Bemerkungen. ‚Kulturelle Differenz‘ aus wissenssoziologischer Sicht. In: Dies. (Hg.): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen. Bielefeld 2007, S. 7-20.

**Dufft, Catharina:** Orhan Pamuks Istanbul. Wiesbaden 2008.

**Eco, Umberto:** Der Name der Rose. Deutsch von Burkhard Kroeber. München 1986. (Orig. ‚Il nome della rosa‘ 1980).

**Engell, Lorenz:** Eco, Umberto. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 3., aktualisierte und erweiterte Aufl., Stuttgart/Weimar 2004, S. 129-130.

**Esselborn, Karl:** Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft. Von der Hermeneutik des Fremden zur transnationalen Germanistik/Interkulturellen Literaturwissenschaft an der LMU München. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 3/2012/Heft I, hrsg. von Heimböckel, Dieter, Ernest W.B. Hess-Lüttich. Georg Mein und Heinz Sieburg. Bielefeld 2012, S. 39-54.

**Esselborn, Karl:** Neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur. In: Schmitz, Helmut (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration (= Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik, Bd. 69). Amsterdam/New York 2009, S. 43-58.

**Esselborn, Karl:** Deutschsprachige Minderheitenliteraturen als Gegenstand einer kulturwissenschaftlich orientierten ‚interkulturellen Literaturwissenschaft‘. In: Durzak, Manfred/Kuryazıcı, Nilüfer (Hg.): Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge. Würzburg 2004, S. 11-22.

**Ezli, Özkan:** Von der Identitätskrise zu einer ethnographischen Poetik. Migration in der deutsch-türkischen Literatur. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband: Literatur und Migration. München 2006, S. 61-73.

**Foucault, Michel:** Foucault, Michel: Was ist ein Autor? In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, hrsg. und kommentiert von Dorothee Kimmich/Rolf Günter Renner/Bernd Stiegler. Stuttgart 1996, S. 233-247.

**Foucault, Michel:** Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M. 1994. (Orig.: Surveiller et punir. La naissance de la prison. Editions Gallimard 1975).

**Frenzel, Elisabeth:** Doppelgänger. In: Dies.: Motive der Weltliteratur, 4. überarb. u. ergänzte Aufl., Stuttgart 1992, S. 94-113.

**Fuchs, Martin/Berg, Eberhard:** Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Dies. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. 1993, S. 11-108.

**Furrer, Priska:** Sehnsucht nach Sinn. Literarische Semantisierung von Geschichte im zeitgenössischen türkischen Roman. Wiesbaden 2005.

**Gebhardt, Katrin:** Fremdenfeindlichkeit, Multikulturalismus und Interkulturalität in der deutsch-türkischen Literatur der Gegenwart. Universität Karlsruhe (TH) 2002. (Unveröffentlichte Masterarbeit)

**Geertz, Clifford:** Dichte Beschreibung, Bemerkungen zu einer deutenden Theorie und Kultur. In: Texte zur Kulturtheorie und Kulturwissenschaft, hrsg. von Roland Borgards, mit einer Einführung: Kulturen lesen: Clifford Geertz (1926-2006), Stuttgart 2010, S. 209-219.

**Geertz, Clifford:** Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt a.M. 1983.

**Göbenli, Mediha:** Migrantenliteratur im Vergleich. Die deutsch-türkische und die indo-englische Literatur. In: arcadia. Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Bd. 40, H. 2, Berlin 2005, S. 300-317.

**Goethe, Johann Wolfgang:** Faust. Die Tragödie erster Teil. Leipzig 1990.

**Greber, Erika:** Öst-westliche Spiegelungen. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 66, LXVI Bd., Stuttgart 1992, S. 539-594.

**Greenblatt, Stephen:** Selbstbildung in der Renaissance. Von More bis Shakespeare, (Einleitung). In: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. Mit Beiträgen von Stephen Greenblatt, Louis Montrose u.a., 2. Auflage. Tübingen/Basel 2001a, S. 35-47.

**Greenblatt, Stephen:** Kultur. In: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. Mit Beiträgen von Stephen Greenblatt, Louis Montrose u.a., 2. Auflage. Tübingen/Basel 2001b, S. 48-59.

**Gutjahr, Ortrud:** Neuere deutsche Literatur. In: Benthien, Claudia/ und Hans Rudolf Velten (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 345-369.

**Hahn, Alois:** Identität und Selbstthematization. In: Hahn, Alois/Kapp, Volker (Hg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt a.M. 1987, S. 9-24.

**Hallet, Wolfgang:** Intertextualität als methodisches Konzept einer kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaft. In: Gymnich, Marion/Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar (Hg.): Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur. Trier 2006, S. 53-70.

**Heckmann, Friedrich:** Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen. Stuttgart 1992, S. 204.

**Herder, Johann Gottfried:** Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt a. M. 1967 [1774].

**Hoffmann, Friedrich G./Rösch, Herbert:** Hoffmann, Friedrich G./Rösch, Herbert: Literatur in den Achtziger- und Neunzigerjahren. In: Dies.: Grundlagen. Stile. Gestalten der deutschen Literatur. Eine geschichtliche Darstellung. Neue Ausgabe. Berlin 1996 [1966], S. 593-600.

**Hofmann, Michael:** Deutsch-türkische Literaturwissenschaft (= Studien zur deutsch-türkischen Literatur und Kultur, hrsg. von Michael Hofmann, Bd. 1). Würzburg 2013.

**Hofmann, Michael:** Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn 2006.

**Honnef-Becker, Irmgard:** Vorwort. In: Dies. (Hg.): Dialoge zwischen den Kulturen: interkulturelle Literatur und ihre Didaktik. Baltmannsweiler 2007, S. 1-8.

**Hörning, Karl H./Reuter, Julia:** Doing Culture: Kultur als Praxis. In: Hörning, Karl H./Reuter, Julia (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, S. 9-18.

**Iljassova-Morger, Olga:** Transkulturalität als Herausforderung für die Literaturwissenschaft. In: Das Wort. Germanistisches Jahrbuch Russland, Heidelberg 2009, S. 37-57.

**Iser, Wolfgang:** Das Zusammenspiel des Fiktiven und Imaginären. In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hrsg. von Kimmich, Dorothee/Renner, Rolf Günter/Stiegler, Bernd. Stuttgart 1996, S. 287-300.

**Iser, Wolfgang:** Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt a.M. 1991.

**Iser, Wolfgang:** Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa. Konstanz 1970.

**Jauß, Hans Robert:** Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt a.M. 1984

**Karakaşoğlu, Yasemin:** Fünf Stimmen im lautlosen Haus. Geschichte, Identität im türkischen Gegenwartsroman am Beispiel von Sessiv Ev von Orhan Pamuk. Wiesbaden 1993.

**Keefer, Janice Kulyk:** Writing, Reading, Teaching Transcultural in Canada. Trier 1995.

**Kimmich, Dorothee:** Einleitung. Diskursanalyse und New Historicism. In: Dies./Renner, Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S. 225-232.



**Kocadoru, Yüksel:** Die dritte Generation von türkischen Autoren – neue Wege, neue Themen. In: Durzak, Manfred/Kuruyazıcı, Nilüfer (Hg.): Die *andere* Deutsche Literatur. Istanbul Vorträge. In Zusammenarbeit mit Canan Çenöz Ayata. Würzburg 2004, S. 134-139.

**Kohl, Karl Heinz:** Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: eine Einführung. 2. erw. Auflage. München 2000.

**Krappmann, Lothar:** Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 1998.

**Kristeva, Julia:** Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Kimmich, Dorothee/Renner Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S. 334-348.

**Kumoll, Karsten:** Die Symbolische Ethnologie von Clifford Geertz. In: Ders.: „From the Native’s Point of View“? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu. Bielefeld 2005, S. 19-48.

**Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz:** dtv-Atlas Philosophie. Tafeln und Texte. Mit 111 farbigen Abbildungsseiten, 2. Aufl., München 1992.

**Lacan, Jacques:** Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949. In: Kimmich, Dorothee/Renner Rolf Günter/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S.177-187.

**Laing, Ronald D.:** Das Selbst und die Anderen. München 1989.

**Leskovec, Andrea:** Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft. Darmstadt 2011.

**Leskovec, Andrea:** Fremdheit und Literatur: alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft. Berlin/Münster 2009. (zugl. Ljubljana, Univ. Diss., 2008)

**Lübcke, Alexandra:** Enträumlichungen und Erinnerungstopographien: Transnationale deutschsprachige Literaturen als histographisches Erzählen. In: Schmitz, Helmut (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York 2009, S. 77-97.

**Luhmann, Niklas:** Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4. Frankfurt a.M. 1999a.

**Luhmann, Niklas:** Kultur als historischer Begriff. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4. Frankfurt a.M. 1999a, S. 31-54

**Luhmann, Niklas:** Die Gesellschaft der Gesellschaft, Teilband 2, 2. Auflage. Frankfurt a.M. 1999b.

**Mann, Thomas:** Der Tod in Venedig und andere Erzählungen. Frankfurt a.M. 1980.

**Mead, George H.:** Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung von Charles W. Morris. Frankfurt a.M. 1973. (Orig. Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist Chicago 1934).

**Mecklenburg, Norbert:** Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft, 2. unveränderte Aufl., München 2009.

**Mecklenburg, Norbert:** Interkulturelle Literaturwissenschaft. In: Wierlacher, Alois und Andrea Bogner (Hg.): Handbuch interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar 2003, S. 433-439.

**Mintzel, Alf:** Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde. Passau 1997.

**Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk:** Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie. In: Dies. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Wiesbaden 2011, S. 11-18.

**Moebius, Stephan:** Kultur. Bielefeld 2009.

**Mummenday, Hans-Dieter:** Psychologie der Selbstdarstellung. Göttingen 1990.

**Nassehi, Armin:** Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2003.

**Nassehi, Armin:** Der Fremde als Vertrauter. In: Friedrichs, Jürgen u.a. (Hg.): Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 47, 1995, S. 443-463.

**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 2011.

**Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar:** Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur. In: Gymnich, Marion/Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar (Hg.): Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur. Trier 2006, S. 3-28.

**Neumann, Birgit:** Performanz und Literatur: Vorschläge zur Konzeptualisierung der Text-Kontext-Relation. In: Gymnich, Marion/Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar (Hg.): Kulturelles Wissen und Intertextualität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur. Trier 2006, S. 87-106.

**Neumann, Gerhard/Warning, Rainer:** Transgressionen. Literatur als Ethnographie. In: Dies. (Hg.): Transgressionen. Literatur als Ethnographie. Freiburg i.Br. 2003, S. 7-16.

**Nünning, Ansgar (Hg.):** Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2005.

**Nünning, Ansgar:** Kulturwissenschaft. In: Ders. (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2005, S. 125-130.

**Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.):** Konzepte der Kulturwissenschaften – Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart 2003.

**Ohlig, Karl-Heinz:** „Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde“. Frau und Familie im Koran. In: Die Zeit. Welt- und Kulturgeschichte. Epochen, Fakten, Hintergründe in 20 Bänden. Bd. 6: Aufstieg des Islams. Hamburg 2006, S. 252-256.

**Polaschegg, Andrea:** Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2005.

**Reckwitz, Andreas:** Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm In: Ders.: Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie. Bielefeld 2008, S. 15-45.

**Reckwitz, Andreas:** Der *cultural turn* in den Sozialwissenschaften. In: Ders: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000, S. 15-63.

**Rehberg, Karl-Siegbert:** Kultur versus Gesellschaft? Anmerkungen zu einer Streitfrage in der deutschen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27: Kultur und Gesellschaft, Opladen 1986, S. 92-115.

**Renn, Jürgen/Straub, Jürgen/Shimada, Shingo:** Vorwort der Herausgeber. In: Dies. (Hg.): Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt a.M. 2002, S. 7-12.

**Reuter, Julia:** Die Ordnung des Fremden im Eigenen. Bielefeld 2005.

**Ricœur, Paul:** Narrative Identität. (1987) In: Paul Ricœur. Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), übersetzt und hrsg. von Peter Welsen. Hamburg 2005, S. 200-225.

**Ricœur, Paul:** Das Selbst als ein Anderer. München 1996. (Orig.: Soi-même comme un autre. 1990)

**Ricœur, Paul:** Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Hrsg. und kommentiert von Kimmich Dorothee u.a., Stuttgart 1996, S. 56-70.

**Ricœur, Paul:** Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/Main 1969, S. 34-39.

**Rieger, Dietmar:** Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – aus der Perspektive eines Literaturwissenschaftlers. In: Nünning, Ansgar/Sommer, Roy (Hg.): Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven. Tübingen 2004, S. 97-114.

**Rösch, Heidi:** Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt a.M.1992.

**Rüstem, Aslan/Blum, Stephan W.E./Schweizer, Frank:** Geschichte der Stadt der drei Namen. In: Dies.: Byzanz – Konstantinopel – Istanbul. Mainz 2010, S. 10-29.

**Rutherford, Jonathan:** The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg.): Identity: Community, Culture, Difference. London 1990, S. 207-221.

**Said, Edward:** Orientalism. New York 1978. (dt. Orientalismus. Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt a.M. 1981).

**Sander, Sabine:** Fremdverstehen als Gestaltung der Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Bartmann, Sylke/Immel, Oliver (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenzerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 35-51.

**Schäfers, Bernhard (Hg.):** Grundbegriffe der Soziologie. 2. Auflage. Opladen 1986, S. 188.

**Schlögel, Karl:** Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang. Frankfurt a.M. 2008.

**Schmale, Wolfgang:** Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000). Wien/Köln/Weimar 2003.

**Schöbler, Franziska:** Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Unter Mitarbeit von Christine Bär. Eine Einführung. Tübingen/Basel 2006.

**Schulze-Engler, Frank:** Von ‚Inter‘ zu ‚Trans‘: Gesellschaftliche, kulturelle und literarische Übergänge. In: Antor, Heinz (Hg.): Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis (= Anglistische Forschungen, Bd. 362). Heidelberg 2006, S. 41-53.

**Simmel, Georg:** Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Das individuelle Gesetz, Philosophische Exkurse. Hrsg. und eingeleitet von Michael Landmann. Frankfurt a.M. 1987, S. 116-147.

**Simmel, Georg:** Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Berlin 1983, S. 195-219.

**Soeffner, Hans-Georg/Raab, Jürgen:** Kultur und Auslegung der Kultur. Kultursoziologie als sozialwissenschaftliche Hermeneutik. In: Jäger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart/Weimar 2004, S. 546-567.

**Şölçün, Sargut:** Literatur der türkischen Minderheit. In: Chiellino, Carmine (Hg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Weimar 2000, S. 135-152.

**Steinbach, Udo:** Geschichte der Türkei, 2. durchges. Aufl., München 2001.

**Stenger, Georg:** „Fruchtbare Differenz“: Dimensionen der Fremderfahrung, In: Bartmann, Sylke/Immel, Oliver (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenz-erfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Bielefeld 2012, S. 135-156.

**Stiegler, Bernd:** Intertextualität. Einleitung. In: Kimmich, Dorothee/Renner, Rolf Günther/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart 1996, S. 327-333.

**Tanzer, Harald:** Deutsche Literatur türkischer Autoren. In: Schenk, Klaus/Todorow, Almut/Tvrđić, Milan (Hg.): Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Tübingen 2004, S. 301-316.

**Taylor, Charles:** Die Politik der Anerkennung. In: Ders. (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M. 1993, S. 13-79.

**Thum, Bernd:** Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung. In: Tröger, Jochen (Hg.): Streit der Kulturen. Heidelberg 2008, S. 41-65.

**Thum, Bernd:** Kulturelle Identität und Entwicklung. In: Durzak, Manfred/Kuruyacı (Hg.): Interkulturelle Begegnungen. Festschrift für Sara Sayin. Würzburg 2004, S. 353-363.

**Thum, Bernd/Keller, Thomas:** Vorwort. In: Dies. (Hg.): Interkulturelle Lebensläufe (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 10). Tübingen 1998, S. IX-XII.

**Thum, Bernd:** Interkulturelle Lebensszenarien in Europa und im Nahen Osten. Margret Boveri und Sattareh Farman-Farmaian. In: Ders./Keller, Thomas (Hg.): Interkulturelle Lebensläufe (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 10). Tübingen 1998, S. 33-65.

**Thum, Bernd:** ‚Interkulturelle Germanistik‘ in der deutschen Muttersprachen-germanistik. Ihre gegenwärtigen fachlichen Bedingungen und Leistungen. In: Ders./Fink, Gonthier-Louis (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik: Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik. Straßburg 1991 (= Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Bd. 4). München 1993, S. 117-164.

**Voßkamp, Wilhelm:** Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.). Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2008.

**Waldenfels, Bernhard:** Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Frankfurt a.M. 1999.

**Wang, Bin:** Relativismo culturale e meta-metodologia, in: Sguardi venuti da lontano. Un'indagine di Transcultura, hrsg. von Alain Le Pichon und Letizia Caronia. Mailand 1991, S. 221-241.

**Weber, Max:** Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, 7. Aufl., Tübingen 1988 [1922], S. 146-214.



**Weber, Max:** Soziologische Grundbegriffe. Mit einer Einführung von Johannes Winkelmann. 6., erneut durchgesehene Auflage. Tübingen 1984. (= Sonderausgabe aus: Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921, S. 1-30)

**Welsch, Wolfgang:** Was ist eigentlich Transkulturalität. In: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hg.): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld 2012, S. 25-40.

**Welsch, Wolfgang:** Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, Lucyna/Lüttenberg, Thomas/Machold, Claudia (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld 2010, S. 39-66.

**Welsch Wolfgang:** Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen. In: Institut für Auslandsbeziehungen (Hg.): Migration und Kultureller Wandel. Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 45, 1995, S. 39-44.

**Wierlacher, Alois:** Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie. In: Ders.: (Hg.): Handbuch Interkulturelle Germanistik. Stuttgart/Weimar 2003, S. 1-46.

**Wierlacher, Alois:** Toleranzforschung. Zur Forschungsplanung interkultureller Germanistik. Ein Plädoyer. In: Thum, Bernd/ Fink, Gonthier-Louis (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik. Straßburg 1991 (= Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Bd. 4). München 1993, S. 99-116.

**Willems, Marianne/Willems, Herbert:** Wissensformen und Sinngeneratoren: Zum komplementären Verhältnis des New Historicism zu Ansätzen der Kultursoziologie. In: Bohn, Claudia/Willems, Herbert (Hg.): Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive. Konstanz 2001, S. 397-428.

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

**Zweite, Armin:** Strategien gegen die Indifferenz. Vier Beispiele heutiger ästhetischer Produktion. In: Boehm, Gottfried/Bredenkamp, Horst (Hg.): Ikonologie der Gegenwart. München 2009, S. 129-175.

#### **VII.4. Lexika**

**Kindlers Neues Literaturlexikon**, hrsg. von Jens Walter, Bd. 11, MA-MO. München 1990.

**Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft**, hrsg. von Nabil Osman. München 1982.

**Metzler Lexikon.** Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hrsg. von Ansgar Nünning, 3., aktualisierte und erweiterte Aufl., Stuttgart/Weimar 2004.

#### **VII.5. Internetquellen**

**Deutsche Welle:** Das Museum der Unschuld – eine Liebeserklärung an Istanbul. Interview mit Orhan Pamuk und Aygül Cizmecioglu, Deutsche Welle 2012; Onlinedokument <http://de.qantara.de/content/interview-mit-orhan-pamuk-das-museum-der-unschuld-eine-liebeserklarung-istanbul> [28.10.2013].

**„Die Erfindung der Türkei.“** Gespräch mit Orhan Pamuk und Jörg Plath. In: Der Tagesspiegel, vom 12.08.2005; Onlinedokument <http://www.tagesspiegel.de/kultur/die-erfindung-der-tuerkei/632530.html> [28.10.2013].

**Kesting, Hanjo:** Spiegelungen zwischen den Kulturen. Orhan Pamuk. In: Frankfurter Hefte, vom 01.10.2008, S. 63-66; Onlinedokument [http://www.frankfurter-hefte.de/upload/Archiv/2008/Heft\\_10/NGFH\\_Okt\\_08\\_Archiv\\_Kesting.pdf](http://www.frankfurter-hefte.de/upload/Archiv/2008/Heft_10/NGFH_Okt_08_Archiv_Kesting.pdf) [28.10.2013].

**Miebach, Hans-Holger:** Die Kugelgestalt der Erde; Onlinedokument <http://www.cgg-online.de/wissenschaft/WissenschaftBibel/KugelgestaltErde.html> [28.10.2013].

**Pamuk, Orhan:** Leuchtfeuer der Zivilisation. Ein Gastbeitrag. In: Süddeutsche.de. Kultur, vom 28.10.2012; Onlinedokument <http://www.sueddeutsche.de/kultur/orhan-pamuk-ueber-europa-leuchtfeuer-der-zivilisation-1.1507487> [28.10.2013].

**Pamuk, Orhan:** Der Koffer meines Vaters. Nobelvorlesung, vom 7. Dezember 2006; Onlinedokument [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2006/pamuk-lecture\\_ty.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2006/pamuk-lecture_ty.pdf) [28.10.2013].

**Rossum, Walter:** Orhan Pamuk: Die Buddenbrooks von Istanbul. In: Zeit online. Literatur, vom 28.07.2011; Onlinedokument <http://www.zeit.de/2011/28/L-B-Pamuk> [28.10.2013].

**Schirmacher, Frank:** Nobelpreis für Pamuk. Die beste Entscheidung seit Jahren. In: FAZ, vom 12.10.2006, S.1; Onlinedokument <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/nobelpreis-2006-fuer-pamuk-die-beste-entscheidung-seit-jahren-142485.html> [28.10.2013].

**Schmidinger, Thomas:** Orientalismus und Okzidentalismus. Zur Einführung in die Begrifflichkeiten und die Debatte; Onlinedokument [http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus\\_okzidentalismus.pdf](http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus_okzidentalismus.pdf) [28.10.2013].

**Spiegel, Hubert:** Orhan Pamuk: „Das Museum der Unschuld“. Zeugenschutz für einen Roman. In: FAZ vom 05.09.2008; Onlinedokument <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/romanatlas/tuerkei-istanbul-orhan-pamuk-das-museum-der-unschuld-1680477.html> [28.10.2013].

**Tepe, Peter:** Literaturtheorien/Methoden der Textanalyse und -interpretation. Teil II. Reader zur Vorlesung bzw. zum Grundseminar im Magister- und Bachelor-Studiengang; Onlinedokument <http://www.yumpu.com/nl/document/view/3934953/literaturtheorien-methoden-der-textanalyse-und-mythos-magazin> [28.10.2013].

**Welsch, Wolfgang:** Transkulturalität; Onlinedokument [http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx\\_textdb/28.pdf](http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/28.pdf) [28.10.2013]. Original: Institut für Auslandsbeziehungen (Hg.): Migration und Kultureller Wandel. Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 45, 1995.

**Welsch, Wolfgang:** Was ist eigentlich Transkulturalität? 2009; Onlinedokument [www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf](http://www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf) [28.10.2013].

**Yeşilada, Karin E.:** Türkischdeutsche Literatur, vom Oktober 2007; Onlinedokument <http://www.tuerkischdeutsche-literatur.de/tuerkischdeutsche-literatur.html> [28.10.2013].