

Ertuğrul Şahin

Kültürötesi Alanda “Alman Türkleri’nin” Yurdu ve Kimliği

Özet: Bu makale Almanya’daki Türkiye kökenlilerin yurt ve kimlik konularını incelemektedir. Halk dilindeki “Alman Türkü” (Deutschtürke) neolojizmi yeniden kurgulanmakta, kimlik ve yurt üzerine kamusal ve akademik söylemlerdeki ikilemlerin belirtisi olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, bir yandan mevcut yurt önerileri, diğer yandan da mütemadiyen küreselleşen ve kültürötesileşen (transkültürelleşen) dünyada alternatiflerin genel koşulları sorgulanmaktadır. Nihai ilgi ise, birden çok yurdun ve kimliğin simbiyozlarının ve/veya melezleşmelerinin geç modern çağda, yurt olgusunun normal olarak mı yoksa aşılması gereken ara durumlar veya parçalanmışlık halleri şeklinde mi görülmeleri gerektiğidir.

Anahtar Kelimeler: Alman Türkü, yurt/Heimat araştırmaları, yurt/Heimat bağlılığı, *Patchwork*-kimlik, tatmin alanı, rezonan/yankılaşım alanı, telafi alanı

Giriş

“Alman Türkü”¹ kelimesinin dilbilimsel ve siyasi olarak neden doğru veya yanlış olduğu üzerinde uzunca tartışılabilir. Ancak yurt (Heimat)² ve kimlik bağlamını işaretlemek ve konu edinmek için daha uygun başka bir kelime neredeyse yoktur. Kelimenin kendisi meselenin özü, kullanımı ise bizzatı programdır. “Doğaları” gereği birbirlerine ait olmayan iki etnik-ulusal köken kavramı bir “klişe ifade” olarak eklenmiştir. Bununla birlikte, bu deyim hiçbir şekilde içerikten yoksun ya da önemsiz değildir. Birbiriyle keşişen sosyo-kültürel alanlar ve kimlikler arasında ve içinde bir varoluşa işaret eder, ancak bilim diline hüristik olarak dahil edilmiş bir deyim değildir. Kullanım biçimleri ve bağlamları, hissedilen kendiliğin ve hiçbir, bir, iki veya daha fazla yurda bağlılığın sürekli sorgulanma halini yansıtmaktadır. Görünüşe göre Alman Türkü, kimliğini ve yurdunu boşuna aramaktadır. Yazar Ahmet Sezer’in (2019) tanımladığı gibi, Türkiye’de yabancı olmuş ve Almanya’da yabancı kalmıştır. Onun dramı, içinde kendisini medeni, kültürel, dini ve duygusal olarak tanımlayabileceği hiçbir yurt bulamadığı veya tek bir yurt edindiği algısıdır. Ya da: özgöndergesel sahiplenilen şey iki ülkede de yankı bulmamakta, ondan esirgenmektedir. Kendi tanımlaması, ikamet yeri ve yaşam alanı, kültürel ve duygusal konumu için yeterli referanslar olarak kabul görmemektedir.

Aşağıda –şimdiye kadar nafîle görünen!– konumlama tartışılacaktır. Odak noktası, bir yandan önerilen kimlik ve memleket kurguları, diğer yandan da mütemadiyen küreselleşen ve kültürötesileşen dünyada alternatiflerin çerçeve koşullarıdır. Kamusal ve siyasi tartışmalara hakim olan kimlik ve yurt önerilerinin özcü ve normatif yüklü olduğu tezi tartışılacaktır. Daha önce, Paul Mecheril normatif üslubu, “yarım şeyleri” reddeden ve eksiksiz kabullenmeyi bir aidiyet koşulu haline getiren “kültürel grupların tamlık talepleri” ile tanımlamıştı (Mecheril 1994, 77–78). Werner Schiffauer de aynı asimileci entegrasyon anlayışı olgusunu “belirginliğe zorlama” olarak adlandırmıştı (Schiffauer 2008, 88). Bu nedenle, çoğunluk toplumlarının sadakat beklentilerinin içinde buldukları normatifliğin teleolojik, gerçekçi olmayan ve tutarsız olduğu şüphesi tartışılacaktır. Bunun nedeni, sadakatin hangi

1 Daha iyi okunabilirlik nedeniyle, bu makale cinsiyete özgü bir yazı stili kullanmamaktadır. Okurdan, kullanılan eril biçimi cinsiyet ayrımcılığı ifadesi olarak görmemesi rica edilir.

2 Almanca “Heimat” kavramının anlam boyutları çoktur ve makalenin ana konularından biri budur. Türkçeye ev, yuva, sıla, yurt, memleket, vatan, ülke olarak çevrilebilir. Bu makalede, yereli daha belirgin ifadelendirdiği için “yurt” terimi tercih edilmiştir. Ayrıca özellikle vatan ve ülke anlamları kullanım bağlamlarına göre konu edinilmektedir.

kriterlere göre belirlenebileceğinin tartışmalı olması ve belirsizliğini korumasıdır. Öyle görünüyor ki normatif yönlendirici fikirleri ve olgusal gerçeklikleri statik kategorilerde değerlendirebilmek mümkün değildir. Burada tartışılan temel kavramlar “yurt” ve “kimlik”, dinamik süreçlere tabidir, değişmez ve müzakere edilemez olgular olarak kavranamazlar.

“Alman Türkü” teriminin anlambilimsel ve çağrışımsal kullanımı ilk bölümü meşgul edecektir. Her şeyden önce, yurt ile “Alman-Türk” kimliğinin hangi bağlamda ilişkilendirildiği tahlil edilecektir. İkinci bölüm, hōristik bir bakış açısıyla, çok boyutlu *Heimat* kavramını ele alacaktır. Kavramın çağrışımlarına, kimlik(ler)le olan ilişkisine, değişen anlamına ve mekânsal dönüşün (*spatial turn*) iteklediği yurt anlayışlarının dinamikleştirilmesine odaklanılacaktır. İlerleyen bölümlerde, dinamik bir kimlik ve yurt anlayışının neden vazgeçilmez olduğu, hangi temel nedenlerin yurt kavramını güncellemeyi mecbur kıldığı, kolaylaştırdığı veya engellediği sorusu daha yoğun bir şekilde incelenecektir. Sırayla, göç koşulları, vatan (*Heimatland*) kavramının ulusal referansı ve kültürötesi iç içe geçişler tartışılmaktadır. Sonuç olarak, “Alman Türkü” neolojizmi yurtsal kimlik koordinatlarında yeniden tasnif edilmektedir.

Kimlik Belirteci Olarak “Alman Türkü”

Bilindiği üzere, “Alman Türkü” ne resmi kullanımda olan bir kelime ne de sosyolojik olarak yerleşmiş bir terimdir. Bununla birlikte, medyada ve günlük konuşmalarda her yerde karşımıza çıkar. Dilbilimsel olarak, iki nominal unsur olan kavramsal bir bileşimdir. “Türk” temel sözcüğüne “Alman” tanımlayıcısı eklenmiştir. Anlamsal açıdan bakıldığında, Alman olma niteliğini taşıyan bir Türk kastedilmektedir. Dilbilim, Türk’te neyin “Alman” olduğunu yanıtlayamayacaktır. Her tanımlama girişiminin önüne büyük bir yorumlama alanı çıkmaktadır (Wehrstein 2013, 171). Duden kelimeyi dahil etmiş ve anlamını “Türk kökenli Alman” ve “Almanya’da yaşayan Türk” olarak vermiştir. Ana ulusal kimlikteki farklılık açık, dil karışıklığı büyüktür. Gazeteci Lisa Altmeier (2012) *Zeit Online*’da “Alman mı, Türk mü, Alman Türkü mü? –yoksa ne?” diye sormuş ve entegrasyon ve yurt tartışmalarında net terimlerin eksikliğinden şikayet etmişti. Kelime, Türk kökenli (*Türkischstämmige*) ifadesinde olduğundan farklı olarak, etnik bir kimliğe vurgu yapmadan “Almanya’daki Türkiye kökenliler” olarak da anlamlandırılabilir. Sosyolojik olarak “Almanya’daki Türk kökenli göçmen” şeklinde tanımlamak daha doğrudur. Bu tanım ise hala hōristik bir yan tada sahiptir. Medya ve

konuşma dilindeki kullanım genellikle Türkiye kökenlilerin etnik farklılığını dikkate almamakta ve Türkiye’den gelen tüm göçmenleri kapsamaktadır. Bu şekilde, bu bileşik kelimenin dilsel-anlamsal niteliği uzun süre tartışılabilir (Wehrstein 2013, 171–184; Bracker 2017, 11–12).

Terimin günlük kullanımı sıklıkla aşağılayıcı, alaycı, teatral, şüpheli veya karalayıcı klişelerle olumsuz şekilde ilişkilendirir. Bu arka plandan hareketle, terimin sosyolojik ve kültürbilim değeri öncelikle göç gerçekliğinin ampirik envanterine dayandırılabilir. Bunun ötesinde, çağrışımsal vurgular daha yüksek bir hōristik ve analitik katma değer sağlamaktadır. Öz ve yabancı nitelendirme olarak bu tabir, görüşlere, düşünce kalıplarına, davranış biçimlerine ve kimlik, ulus, sosyal grup, kültür, yurt vb. aidiyetlerin görünümüne farklı bakışları ifadelendirir. Normal dışılığı, yabancılığı, mesafeyi, farklılaşmayı, istenmeyenliği işaret eder, bir yansıtma yüzeyi olarak hizmet eder ve “kurgulanmış” özneleri ve stereotipleri temsil eder (Wehrstein 2013, 162–171; Bracker 2017, 14–22). Alman Türkü nihayetinde kimliğin etnikleştirilmesinin ifadesi olabilir, çünkü Almanlığı (tamamen) kabul edilmemektedir (Bracker 2017).

Terimin muğlaklığı açıktır. Alman Türkü “hem yabancıdır hem yabancı değildir” (Wehrstein 2013, 162). Belirsizlik özellikle, her iki durumun da net bir şekilde tanımlanmadığı (ya da tanımlanamadığı) fiili ve arzulan durum arasındaki çatışmayı ifade etmesinde görülür. Ne de olsa, Alman Türkünün hangi nihai durumu, yani kalıcı bir aidiyet, kimlik ve yurt bağımlılığı kazanacağı önceden zorunlu kılınmaz, ancak bireysel olarak belirlenebilir. Çok yönlü bağlamlar ve sözde geçiş konumu nedeniyle, bu terim bir melez veya çoklu kimliğin tanımı olarak da gündemdedir. Bu açıdan, kültürötesi veya ulusötesi bir kimlik inşası olarak anlaşılabilir (Reisenauer 2020). Mezliğin eklemli/yamalı bir kimlik (*Patchwork-Identität*) olup olmadığı ve Alman Türkünün tamlık iddiaları üzerinden bir ya-ya da seçeneği ile karşı karşıya bırakılıp bırakılmayacağı şimdilik bu aşamada açık kalsın. Ampirik çalışmalar, ne de olsa öz tanımlamaların birbirinden ayrıştığını ve Alman Türklerinin tamamının veya ezici çoğunluğunun tek bir yurda ve kimliğe sahip olmadığını açıkça göstermektedir (Uslucan 2017; Sauer 2016, 2020).

Alman Türkünün hayat merkezinin bulunduğu “Alman” yurdunun keskin, nihai itibarla tek ve biricik bir sosyo-kültürel ve kimliksel habitus sağlamadığı da açıktır (Uslucan 2017). Öte yandan, *Heimat* kavramının Alman özgünlüğü, yurt aidiyatına ve bağlılığına özel bir değer atfetmektedir. Entegrasyonun anlam ve amacının *Beheimatung* (*yurtlanma, yurtlandırma*) olarak ifade edilebilir olması tesadüf değildir. Sonuçta, Alman Türklerinin yurtlanmaları/yurtlandırılmaları diaspora varlığının son bulması anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, *Heimat* sorusu asli (esansiyel) ve varoluşsal

(egzistansiyel) bir önem kazanmaktadır. Türkiye kökenliler arasında, tarihçi Renate Zöllner’in (2015) “Patchwork-Heimat” olarak adlandırdığı bir karma yurt anlayışı olduğuna dair bir çok işaret mevcuttur. Onlar Türk kökenlerinden tamamen kopmuş değiller ve kendilerini hem Türkiye’de hem de Almanya’da evlerinde hissetmektedirler (Sauer 2016, 2020). Belirleyici ve fakat (hala) açık olan sorunun, yurtlanmanın (entegrasyonun), ilk yurdu kaybetmeden yeni yurt(lar) kazanmak anlamına gelen Patchwork-Heimat bağlılığı içinde kimlik kazanımına imkan verip vermediği olduğu görülüyor.

Bir “Çağrışım Üretici” Olarak *Heimat*: Kavramın Boyutları

Akademik *Heimat* incelemesi, genel toplumsal yapı dahilinde bireylerin coğrafi ve sosyo-kültürel mekânlar ile kurduğu ilişkiler ağını belirleme girişimidir. Hem gündelik hem de akademik kullanımda, referans grupları ve mekânlar yerel, bölgesel, ulusal ve hatta küresel olarak değişkendir. Almancaya has *Heimat* kavramı, dönemsel anlam kaymaları ve değişen çağrışımlarla dolu bin yıllık bir geçmişe sahiptir (Bausinger 1986; Zöllner 2015). Nasyonal Sosyalist araçsallaştırmadan sonra, düşük seyirli bir dönem geçirmiştir. Din dahil olmak üzere kültürün (*kültürel dönüş*) ve mekânın (*mekânsal dönüş*) yeniden keşfedilme dalgası eşliğinde *Heimat* olgusu da yarım yüzyıldır artan ivmeyle hatırlanmaktadır. *Heimat* toposunun kamusal ve akademik söylemde bir patlama yaşadığı genel bir kanı olarak ifade bulmaktadır. O yeniden teyit görmekte, rehabilite edilmekte, yorumlanmakta, inşa edilmekte ve çok yönlü ilişkilendirilmektedir (Gebhard vd. 2007; Zöllner 2015; Jäger 2017; Boehnke vd. 2020; Wolf 2021). Yurt söylemi rönesansının nedenleri, gelecekle ilgili belirsizliğe ve kaybetme korkusuna neden olan, hareketlilik, göç, hızlı yaşam, sosyal medya ve dijitalleşme gibi hızlandırılmış modernitenin ve küreselleşmenin etkilerinin bütünlüğü içinde görülebilir (Rosa 2007, 2016; Zöllner 2015; Boehnke vd. 2020). Yurt söylemi, bir yandan eleştirel yeniden değerlendirmeleriyle söylemi zenginleştiren, diğer yandan da çağrışımları tanınmayacak şekilde “taciz eden” postkolonyal, kültürel görelilikçi, yapısökümcü ve postmodernist yaklaşımlar tarafından da uyarılmaktadır (Nitzke & Koch 2020). Uluslararası araştırmalar, *Heimat* kavramının Alman özgüllüğüne atıfta bulunurlar (Confino 2001; Blackbourn & Retallack 2007). Buna karşın Jens Jäger kavramın tanımlayıcı unsuru olan birey, toplum ve mekân “ilişkiler ağı”nın, belirli mekânlardan bağımsız olarak, “modern toplumsallaşmanın temel kuramı” olarak formüle edilebileceğini, lakin hüristik niteliğinin hala incelenmesi gerektiğini belirtir (Jäger 2017, 4–5). Anlamaların takip edilemeye-

cek kadar çok oluşu ve bu konteyner kavramın ya da “çağrışım üretcecinin” (Gebhard vd. 2007, 9) istikrarsızlığı nedeniyle, analitik bir Heimat kavramı ve daha da önemlisi bir Heimat teorisi mümkün görünmemektedir (Gebhard vd. 2007; Nitzke & Koch 2020).

Yurt anlayışları çok boyutlu çağrışımlardır. Walter Wolf (2021) tartışmanın boyutlarını derlemiş ve çağrışımların ne kadar heterodoks olabileceğini göstermiştir. Örtüşmeler nedeniyle, başka yönlendirici terimler, kelime yaratımları ve eklentilerden oluşan renkli bir küme oluşmuştur. Tanınmış Heimat araştırmacısı Ina-Maria Greverus (1979) çağrışımları mekân, topluluk ve gelenek üçlüsünde özetlemektedir. Gerhard Handschuh bunları mekânsal, sosyal, kültürel ve zamansal referanslar olarak kategorize eder (1990, 635), fakat bunlara duygusal ve sanal bir boyutun da eklenmesi gerekir. Mekânsal boyut her şeyden önce insanın ikamet ettiği coğrafi bir bütünlüğe atıfta bulunur. Greverus (1972) her insani toplumsal formun antropolojik sabitini işaretlemek için, tarihsel zaman açısından anlaşılması gereken, yani gelenek ve kültürün içine gömülü olduğu *yerselliği/mekânsallığı (Territorialität)* yol gösterici kavram haline getirmişti. Almanca Heimat kavramı üzerine İngilizce tartışmalarda, terimin muğlaklıklarını gidermek için *yerellik* (Confino 2001) ve *yerelcilik* (Blackbourn & Retallack 2007) vurgulanmaktadır. Confino ayrıca Alman söylemini tasvir etmek için *Heimatizm*'den (Confino 2001) bahsetmektedir. Yersellik ve yerellik insan ve mekân arasındaki ilişki olarak merkezi bir açığa işaret eder. Ancak mekân sadece bir yerde yerleşik olmayı değil, insanın kimlik, uyarılma ve güvenlik gibi yersellik ihtiyaçlarını karşılayan tatminlere atıf yapar. *Tatminkâr yersellik* kapsamlı bir kimlik, faaliyet ve güvenlik alanındaki etkileşim yoluyla gelişir (Greverus 1972, 1979). Dolayısıyla Heimat kuru bir köken delili değil, gündelik dünyevi etkileşimleri ve eylem güvencini mümkün kılan sosyal alandır. Duygusal, sosyal ve kültürel ağların ve bağların şekillendiği hayat bağlamı ve imkanının bil-lurlaşma merkezidir. Bu bütünlük içinde Heimat kimlik süreçlerinin billurlaşma noktası haline gelir: Onun biçimlendirici gücü karakteri, mentaliteyi, düşünceleri, davranış biçimlerini ve yaşam tarzlarını şekillendirir; böylece ben-kimliği yerel grup kimliği içinde biçimlenir (Greverus 1979; Bausinger 1980; Jäger 2017; Assmann 2019). Bir yurda (Heimata) atfedilen bu varoluşsal işlev, yurt yabancılık ve yabancılaşma ile karşılıklı ilişki içine yerleştirilmeseydi açıklanamazdı. Bu sınırlamadan ötürü, yurt kendini *telaifi alanı* ve yabanın karşıtlığı olarak belirler. İnsanların belirsizliklerden, değişimlerden veya anlam kaybından kaçıp sığındıkları bir barınak, yönelim ve huzur limanı sunar (Greverus 1979; Bausinger 1980; Zöllner 2015).

Buraya kadar söylenenler, ister işgücü hareketliliği ister savaş, zulüm, yoksulluk vb. nedenlerle gerçekleşen göç hareketleri şeklinde olsun, mo-

dernitenin muazzam hareketliliğini absorbe edemeyen büyük ölçüde durağan bir yurt kavramı ortaya çıkarmaktadır. Sanayileşme ve modernleşme sayesinde yaban ve yabancılik çoktan mevcut yakın dünyayı sorgulayan, çözen, yıkan (Piepmeier 1990, 95–96) apaçık bir normallik haline gelmişti. Her şeyden önce, Heimat kavramının özcü, homojenleştirici ve sınırlayıcı bileşenlerine meydan okunmuş, bu nedenle yeniden yorumlanması ve dinamikleştirilmesi gerekmişti. Esnek mekân tanımları aracılığıyla, yurtlanma/yurtlandırma (*Beheimatung*) imkanı kabul edilmişti. Yeni parola, yurdun artık statik olarak doğulan yere bağlı olamayacağı, göç edilen yabanda yenden kazanılabileceğidir. Yurt edinme, yaratıcı bir süreçte aktif olarak aşına olunan bir yaşam alanının sahiplenilmesi ve yeni sosyal aidiyatların oluşturulması suretiyle gerçekleşebilir (Piepmeier 1990; Mitzscherlich 2010; Jäger 2017; Boehnke vd. 2020). Bausinger’in çokça alıntılanan ifadesi buna işaret eder: “Yurt artık bir kulis olarak değil, bir yaşam bağlamı, aktif bir mücadele unsuru olarak anlaşılmaktadır” (Bausinger 1980, 21). Böylece yurt, aktif mücadele edilebilen dinamik bir tatmin mekânı ve pazarlık isteyen ve edilebilen değişken yapı haline gelir.

Bu bağlamda, yurt kavramı, değişebilir de olsa hala topografik bir kristalleşme merkezine odaklanmaktadır. Buna karşılık, küresel dünyanın yeni dijital çağı, mekân ve zamanda ek dolaşıklıklara ve kaymalara neden olmakta ve yurt tasarımlarını yeni bir meydan okuyuşla karşı karşıya getirmektedir. Hartmut Rosa (2007, 2016), eleştirel teori geleneğinden gelen yankılaşım (rezonan) teorisiyle alternatif bir yurt tasarımı önermiştir. Rosa’ya göre, küreselleşme çağında “Heimat”, insanın ve dünyanın birbirleriyle olumlu –duyarlı– bir şekilde ilişkili olduğu bir yankı/yankılaşım alanı için metaforudur. Zıt ilişkiye girme, çevremizdeki insanları ve koşulları düşmanca ve itici gösteren yabancılaşmadır (Rosa 2007). Yankılaşım teorisi, dünya ve subjenin karşılıklı olarak kayıtsız ve ilişkisiz hale gelmesiyle, yankı/yankılaşım olanaklarının kaybına ve insanın artan yabancılaşma sürecine yol açan modernitenin ekolojik, politik ve psikolojik krizlerine karşı eleştirel bir tepkidir. Hizmetlerin, yeniliklerin, maddi üretimin gittikçe hızlanan artışının ve sürekli büyümenin dinamikleri, kesintisiz dönüşüm için bir zorlama yaratmaktadır. Dijital ve siyasi devrimler yoluyla, geç modernliğin hızlanma dürtüsü ivme kazanmış ve durdurulamaz olmuştur (Rosa 2016). Değişimin hızı, kuşaklararası değişim hızını çok aşmış ve kişinin günlük deneyimler ışığında kendine ait istikrarlı bir “yurt” edinmesini giderek olanaksız hale getiren, kuşaklararası bir dinamizm kazanmıştır. Alman Heimat kavramı, yabancılaşma korkusunu ve dünya ilişkisinin “susturulması” arzusunu ifade etmektedir (Rosa 2007).

Rosa’nın niyeti topografik mekâna geri dönüş değil, tatmin ve telafi mekânının esaslı bir genişlemesi olarak anlaşılmalıdır. Yabancılik ve yaban-

cılaşma coğrafi konumla değil, insan ve dünya arasındaki ilişkinin yabancılaştırıcı belirlenimiyle ilişkilendirilmiştir. Yeni yurt edinme, öznenin kendisini dünyaya pasif bir şekilde yerleştirilmiş olma bağımlılığından kurtarmak, şeylere, yerlere, insanlara ve ilişkilere yabancılaşmasının üstesinden gelmek, duyularını, ihtiyaçlarını, deneyimlerini ve geçmişlerini yeniden harekete geçirmek ve kendisini yeniden bulmak için yankılaşım olanaklarını yeniden kazanmasıyla gerçekleşebilir. Rezonan teorisi aracılığıyla yurt kavramı, geçmiş ve gelecek arasında bir *diyalektik iletişim kavramı* olarak ilan edildiği bir düşünce eksenine girmiş olur. Kufeld (2020), yurdun ütöpik ve aynı zamanda potansiyel şey olarak tasarlandığı Ernst Bloch'un (1885–1977) felsefesine atıfta bulunarak, yurdun sabit bir başlangıç noktası değil, uygun koordinatlarını talep eden ve kişinin yatırım yapması gereken ütöpik bir final olduğunu belirtmektedir. Buraya kadar söylenenler, Heimat araştırmalarının on yıllardır “doğru koordinatların” dökümüne adandığını yeterince göstermiş olmalı.

“Heimat” kelimesi bir kapsayıcı terim ve çağrışım üreticidir ve öyle kalmaya devam edecektir. Hōristik niteliği hususunda bundan sonra da şüphe duymak elzemdir. Kavramın istikrarsızlığı, diğer aşkın, mitsel veya ütöpik çağrışımlarla daha da pekişmektedir. Burada sadece, Hristiyanlıktaki “cennet krallığının gerçek yurdu” ya da metaforik *zihni yurt* (*geistige Heimat*) kavramları hatırlansın. Günümüz Heimat araştırmaları, sayısız doğalcı, tarihselci, mekânsal-zamansal, kolektivist, bireyselci, imgesel, duygusal ve sanal anlatının yarıştığı, ancak toposun gerçeklik içeriğinin buharlaştığı geniş bir gri bölgeyi taramaktadır. “İstikrarsız yurt” etrafındaki bütün tartışmaya yönelik keskin bir eleştiri, yapısökümcü kültür biliminde görülür:

“Tartışmanın bir özelliği, sorunlu bir nihai gerekçelendirme vaadiyle eş zamanlı muğlaklığıdır –tanımlama girişimlerinin eksikliğinden değil, ifadenin gerçeklik içeriği o kadar istikrarsızdır ki, bir yerden mi, bir mekândan mı, bir duygudan mı, bir fikirden mi, bir tasarımdan mı, hatta bir terimden mi bahsettiğimiz asla tam olarak netleşmemektedir” (Nitzke & Koch 2020, 3).

Terimin yoruma açıklığı, onu tanımlamaya yönelik aynı girişimde paradoksal çağrışımlara neden olmaktadır. Mekân ve kimlik referansları yerelden bölgesel ve ulusal olana, uluslararası ya da ulusötesi veya küresel yerselliğe ve kimliğe sıçramaktadır. Kuramsal-hōristik bir bakış açısıyla, yurt ve kimlik arasındaki ilişkinin nedensellik yönü değiştirilip, psikoloji ve kültürel antropolojinin bazı bölümleri tarafından yurt, “insan kimliğinin temel ilkesi” olmaktan “yaptığım bir şey” olarak yeniden formüle edildiğinde ve böylece öznelleştirildiğinde belirsizlik daha da çarpıcı hale gelir (Mitzscherlich 1997).

Hangi Heimat kavramının melez veya çoklu kimliklerin daha da çeşitlenmesini veya kimliklerin buharlaşmasını karşılayabileceği ve onları yurtsalla ilintilendirebileceği açık bir soru olarak kalmaktadır. Her halükarda, yurda “yaşam boyu duygusal bağlılık” (Assmann 2019) tanımsal bir kriter olarak yeterli olmayacaktır; bu yurdu oldukça öznel bir deneyime dönüştürür.

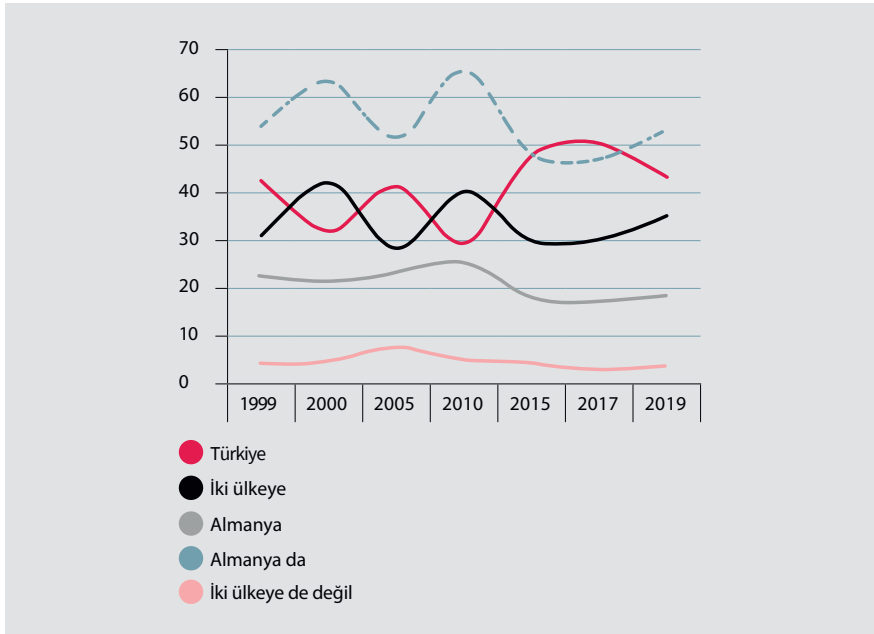
Post-göçmen Toplumda Yurtların ve Kimliklerin Örtüşmesi

Son zamanların özellikle karşılaştırmalı yurt araştırmaları, göç çalışmalarına ve göçmenlerin bakış açısına çok az ilgi gösterilmesini haklı olarak eleştirmektedir (Gremler vd. 2014; Rosa 2016; von Eschenbach 2016). Milenyumun başından sonra yoğun bir şekilde yürütülen entegrasyon, diaspora, paralel toplum, gettolar, kültürel, dini ve etnik çoğullaşma veya toplumun çok kültürlülüğü, hakim kültür (*Leitkultur*) vb. tartışmalar (Şahin 2017) da kolaylıkla yurt tartışmaları olarak sınıflandırılabilir. Birden çok yurdun ve kimliğin örtüşmesi ve bunlar etrafındaki bireysel ve kolektif çatışmalar, aslında yurt söylemine çok daha güçlü bir şekilde dahil edilebilirdi ve edilmeliydi.

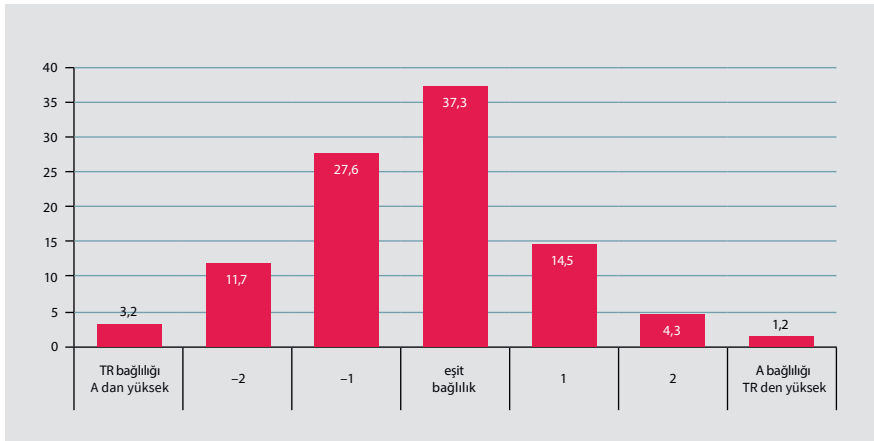
Bugüne kadar yapılan az sayıdaki ampirik çalışma, Türkiye kökenlilerin her iki ülkeye de sağlam aidiyet duygularıyla besli iki uluslu ve iki kültürlü kimliklerini net bir şekilde ortaya koyuyor. Türkiye ve Uyum Araştırmaları Merkezi tarafından 1999’dan bu yana Kuzey Ren-Vestfalya için yürütülen temsili çok-konu-anketleri, bir yandan kök-ülke olarak Türkiye’ye bağlılığın kalıcılığını, diğer yandan da daha önce çok sayıda makaleye konu olan ardıl nesiller arasında bile karma veya ikili kimlik gerçekliğini doğrulamaktadır (Sauer 2020, 36–46).³ Belirleyici sonuçlar çok kısa bir şekilde aşağıdaki gibi özetlenebilir: Yurt bağlılığındaki belirgin ve ayna görüntülü dalgalanmalar (Şekil 1) net bir eğilim ortaya koymamaktadır. Daha çok güncel, siyasi-kamusal ruh halini yansıtmaktadır. 2019’da ankete katılanların %43’ü öncelikle Türkiye’yi, %18’i Almanya’yı ve %35’i her iki ülkeyi de eşit derecede yurtları olarak görmektedir (Sauer 2020, 37).

Ya/ya da cevap seçeneğinin üstesinden gelmek için 2019’da iki ülkeye olan kademeli bağlılık da sorulmuştur. Bu gösterge, yersel yurt bağlılığından oldukça farklı kimliklendirme değerleri ortaya çıkarmıştır. Oran ölçeğine göre (Şekil 2), üçte birinden biraz fazlası (%37,3) kendilerini her iki ülkeye de eşit derecede ait hissetmektedir; bu da oldukça dengeli iki uluslu

3 Sonuçlar büyük olasılıkla tüm Batı Almanya Eyaletlerinde –küçük sapmalarla– benzer çıkacaktır.



Şekil 1 Türkiye kökenlilerin zaman içinde yurt bağlılıkları (yüzdeler)



Şekil 2 Almanya ve Türkiye'ye bağıllık derecelerinin orantısal ilişkisi (yüzdeler)

kimlik duygusunun açık bir işareti olarak ortaya çıkmaktadır. Bir derecelik küçük sapma da (yaklaşık %42,1) eklendiğinde iki uluslu aidiyetin yayılımı neredeyse %80 oranına çıkmaktadır. Katılımcıların sadece beşte birinde ülkelerden birine veya ötekine duyulan aidiyetlerde yoğunluk, böylece keskin farklılıklar görünmektedir (Sauer 2020, 38). Beklenmedik ve bu nedenle yorumlama açısından önemli olan bulgu, her üç kuşağın da kendilerini aynı ölçüde Almanya’ya ait hissetmelerine rağmen, Türkiye aidiyetinin kuşaklar arasında önemli ölçüde farklılık gösterdiğiidir. Türkiye’ye daha güçlü bir aidiyet hisseden birinci kuşak üyelerinin aksine, sonraki kuşak üyeleri arasında bu ilişki daha dengelidir. Bu da birinci ve ikinci neslin eşit ağırlıklı ve dolayısıyla daha güçlü bir iki kültürlü eğilim sergilediği anlamına gelmektedir (Sauer 2020, 38).

Daha yakından incelendiğinde, Kuzey Ren-Vestfalya’dan elde edilen bulgular, ülke çapında yapılan “yurt bağlılığı” (*Heimatverbundenheit*)⁴ çalışmasının sonuçlarıyla örtüşmektedir. Her ne kadar bu ölçüm yerel bir yurt anlayışına (ikamet edilen yere) dayansa ve göç geçmişi olan insanların kökleri arasında ayırım yapmasa da, Türkiye kökenli insanların yurt bağlılıkları hakkında sonuçlar çıkarılmasına olanak sağlamaktadır. Nitekim göç geçmişinin yurt aidiyet duygusunun gelişimi üzerinde önemli bir etkisi olmadığını ortaya çıkarmıştır. Bu, göç geçmişi olan ve olmayan kişilerin eşit derecede yüksek düzeyde yurt bağlılığına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Önemli etki eden faktörler, mevcut ikamet yerinde kalma süresi ve ikamet ilişkisidir (Boehnke vd. 2020, 84–85). Türkiye kökenliler arasında yurda olan yüksek bağlılığın şu anda ikamet ettikleri yerle örtüşmesi, Türkiye ve Uyum Araştırmaları Merkezi tarafından 2015 yılında gerçekleştirilen çok konulu anketin bulgularıyla da pekişmektedir; çünkü bu ankette katılımcılara Avrupa, Almanya, Kuzey Ren-Vestfalya, şehir/belde veya şehir semti gibi çeşitli bölgesel birimlerde kendilerini ne kadar güçlü bir şekilde evlerinde hissettikleri de sorulmuştur. Soyutlama düzeyi azaldıkça ve alanın büyüklüğü düştükçe “kendini evinde hissedenler” oranı artmaktadır. Araştırmaya göre, Türkiye kökenlilerin %61’i Avrupa’da, %78’i Almanya’da kendilerini çok ya da oldukça güçlü biçimde evlerinde hissetmektedir. Bu oran KRW için %84’e, şehir veya belde için %88’e ve şehir semti için %89’a yükselmektedir. (Sauer 2016, 72). Yazar bu daha güçlü yerel yurda bağlılığı şöyle yorumlamaktadır:

4 Bu ampirik çalışma Federal İçişleri Bakanlığı tarafından yaptırılmış ve 2020 yılında yayınlanmıştır. Almanya’da bugüne kadar ülke çapında yapılan tek makro-sosyolojik ampirik çalışmadır. Diğer hususların yanı sıra, yurda bağlılığın küresel göç zamanlarında toplumun sosyal entegrasyonunu güçlendirmek için uygun olup olmadığı sorusunu araştırmıştır.

“[...] küreselleşme ve ulusötesileşme sürecinde, ulusal referanslar kimlik oluşumu için önemini yitirebilir ve ya Avrupa gibi daha geniş oluşumlardan ya da insanlara daha yakın olan ve ulusal kimliği sorgulamayan bölgesel referanslardan daha fazla etkilenebilir. Özellikle, hem öz hem de yabancı tanımlamalar nedeniyle ev sahibi ulusal kimliğe sorunsuz sahip olamayan göçmenler için, diğer katmanlara veya alanlara yönelim cazip olabilir” (Sauer 2016: 72).

“Yurt bağlılığı” çalışmasının araştırmacıları, eklemli/yamalı yurtlar (*Patchwork-Heimaten*) gerçekliğinin ve Heimat kavramının dışlama potansiyelinin farkındaydı (Boehnke vd. 2020, 24). Araştırmanın bir diğer bulgusu olan, yerleşik nüfus içinde göçmen kökenli kişilerin oranının, göçmen kökenli olmayan kişilerin yurt aidiyeti duygusu üzerinde önemli bir etkisi olmadığı bulgusu, periyodik Bertelsmann Din Monitörü'nün sonuçları ele alınarak açıklanmayı gerektirmektedir. Din Monitörü bir yandan, Müslümanların, inançlarının yoğunluğundan bağımsız olarak, Almanya'da devlet ve toplumla yakından bağlantılı oldukları yönündeki yukarıdaki araştırmaların sonuçlarını doğrulamaktadır. Öte yandan, nüfusun çoğunluğu arasında Müslümanlara yönelik yüksek derecede çekince ve giderek artan dışlayıcı tutumlar gözlemlenmektedir. Neredeyse hiç Müslüman'ın yaşamadığı yerlerde, nüfusun yaklaşık %40'ı kendini aşırı yabancılaşma duygusuna kaptırmıştır (Bertelsmann Stiftung 2015). Başka çalışmalardan, Türkiye kökenli insanlar arasında köke yapılan güçlü atıfların entegrasyona isteksizlik olarak yorumlanmaya devam ettiği zaten bilinmektedir (Uslucan 2017). Aynı durum, Türkiye kökenlilerin Alman toplumuna yakınlık ve uzaklık hisleri için de geçerlidir: Katılımcıların %63'ü Almanya'da kendilerini evlerinde hissetmelerine rağmen, %52'si Almanlardan çok farklı olduklarını düşünmektedir. Tersine bir ifadeyle: %28'i Almanlara yakınken, %36'sı iki ülke arasında gidip gelmektedir (Sauer 2020, 40).

Her ne kadar her iki çalışmanın sonuçları Türkiye kökenli insanların sosyal ve kimliksel entegrasyonunun başarılı olduğunu ya da en azından büyük bir ilerleme kaydettiğini gösterse de, kendi algıları ile dış algıların birbirinden çok uzak olduğu açıktır. Yakınlık ve uzaklığın, yersellik bağlılığının ve eş zamanlı kimliksel ötekiliğin karışımı, kimliklerin ve yurt duygularının yanı sıra bunları etkileyen faktörlerin hala izah edilmemiş giriftliğini göstermektedir. Bu nedenle, yurda bağlılık ile yabancılaşma ve yabancılaşma duygularının yüksek değerleri arasındaki karşılıklı ilişki üzerine daha fazla teorik açıklama modeline ve ampirik araştırmaya ihtiyaç vardır. Şimdiye kadarki yurt tanımları, kapsayıcı veya dışlayıcı unsurların belirlenip ölçülebileceği net göstergeler belirtmemektedir. Yukarıda yer verilen ampirik çalış-

malar tasarımlarında kapsayıcıdır. Öte yandan, paralel toplum, hakim kültür (*Leitkultur*) gibi akademik ve kamusal tartışmaların birtakım kolları dışlayıcı olup, karşıtlık ve çatışma yüklü kimlik ve yurt anlayışları resmi çizmektedirler. Thilo Sarazin ve çok satan kitabı “Deutschland schafft sich ab” (Almanya kendini yok ediyor) (2010) etrafındaki tartışma, yurt konusundaki bu çatışmalı söylemi mükemmel bir şekilde yansıtmaktadır.

Heimat kavramının giderek daha popülist bir şekilde kullanıldığı ve ırkçı raydan çıkmalara zemin hazırladığı bir ortamda, yurt söylemine temkinli, eleştirel ve reddedici “göçmen” seslerin sayısı giderek artmaktadır. Temel argümanları, bu terimin yabancı olanı bizatihi dışladığı ve dolayısıyla sağ popülizm ve ırkçılığı teşvik ettiği yönünde. Kamuoyunda göçmen kökenli insanlar olarak algılanmaları, onları tanım gereği zaten yurtsal olandan dışlayacak ve ırkçılığın antiteziymiş gibi toplumun diğer ucuna itecektir (Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Yurtsalın istikrarsızlığı, bu argümanda ben ve öteki algıları arasındaki farklılık üzerinden yeniden devreye giriyor. Yurtsalın işaretlenmesi, “göçmen” olarak damgalananların tatmin ve yankılanma dünyalarını dışlayacak şekilde gerçekleştirildiği için reddedilmektedir. Ardından gelen “göç-sonrası” toplum savunusu, göçmenlik üzerinde konuşmaya veda etme talebini içeriyor; çünkü o bir aidiyet eksikliğine işaret ediyor ve toplumsal eşitsizlik ilişkilerini açıklamak üzere kamusal alanda yerleştirilmiş ancak yetersiz oluşturulmuş bir ayırım kategorisi olarak hizmet ediyor (Foroutan 2019; Huxel 2021). Göç-sonrası çağrı, yurt diskuruna “alışlagelmiş” yurdun tatmin edici yerelliğini tanınmayacak kadar buharlaştırmak ve “yeni” yurdun/yurtların tatmin ediciliğini göç-sonrası toplum koşulları altında yeniden kurgulama isteği şeklinde tercüme edilebilir.

Son yıllarda, liberal sağdan sola kadar uzanan siyasi söylemler, yurdun tatmin ve yankılaşım alanını tasarımsal olarak genişletmeye, modern ve Dünyaya açık bir yurt anlayışı oluşturmaya hazır olduklarının sinyallerini vermiştir (örnekler için Boehnke vd. 2020, 21). Ancak, dinamikleştirme iradesine rağmen, yurt araştırmaları henüz uygulanabilir siyasi strateji önerileri içeren detaylı kuramlar sunmamaktadır. Buradaki paradoks, yakınlık ve uzaklığın yanı sıra yabancılaştırma ve kaybetme korkusunun “göçmen” ve “yerli” taraflarda mevcut olması, ancak bunların yurt olarak aynı sosyal alana referansta bulunmasıdır. Kalıcı-göçmen-toplumunu (*Einwanderungsgesellschaft*) gerçekliği akademik ya da siyasi olarak artık inkar edilmese de, gerekliliklerini ve koşullarını kamusalın *üçüncü alanına* aktarmak için gerekli itina hala yetersiz ve acınacak durumdadır (von Eschenbach 2016). Öte yandan, post-göçmen toplum söylemi de geleceğe dair bir hayaldir. Ortadan kaldırılması pek mümkün görünmeyen dışlayıcılık paradoksunun ve kazananı olmayan oyunun temel nedenleri, bir yandan ulusal yerselliği olumlayıcı odaklanma, bu-

nunla bağlantılı olarak da, diğer yandan kültürötesi ve ulusötesi alanlara açılma konusundaki isteksizlik gibi görünmektedir.

Ulusal Alan Odaklanması vs. Kimlik ve Yurt Referanslarının Kültürötesi Hibritleşmesi

Teorik modeller ve ampirik çalışmalar yurt ve kimliğin melez gerçeklikleriyle meşgul olsa bile, siyasi kamuoyu yurtsalın güncellenme gerekliliğini uluslararası veya ulusötesi ve kültürötesi alanlara yaymakta zorluk çekmektedir. Başta Müslümanlar ve Alman Türkleri olmak üzere göçmen kökenli insanlara yansıtılan yurt, topografik bir *ülkeye (Heimatland)* öyle dönüştürülüyor ki, bir anavatan veya babavatana bağlılık ve sadakat esansiyel bir olumlayıcı veya yıkıcı şekilde ön plana çıkıyor (Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Böylece menşei ülke, esansiyel bir kimlik belirteci haline dönüşüyor. Türkiye kökenli insanların kendilerini nasıl tanımladıklarına bakılmaksızın, mütemediyen bir millileştirme, etnikleştirme ve kültürelleştirme gerçekleşmiş oluyor. Yurtsalın ve kimliğin milliyetçi bir şekilde özelleştirilmesi, sadakat bağının normatif ölçüsünü abartarak yurtlaşma (entegrasyon) sürecinin tamamlanmasını da imkansız hale getirmektedir. Nihayetinde, Hartmut Esser'inki (2001) gibi entegrasyon sürecinin son aşaması olarak, akültürasyon şartlı kimliksel aidiyeti öngören bir entegrasyon tasarımı da bu nedenle başarısız olacaktır.

Kimlik öğelerinin neyle ilişkilendirileceğine dair tanımsal sıkıntı, siyasi olarak teşvik edilen hakim kültür tartışmasıyla örneklendirilebilir. Ulus merkezli düzenleyici bir fikrin coğrafi mekânı tarih, kültür ve gelenek özellikleriyle çok fazla iç içe geçirerek, hakim kültür üzerinden yurt mefhumuna normatif bağlayıcılık yüklemesi, yurt kavramının muğlaklığını artırmaktadır. Yurt, göçmenlere istisnasız kabul edilmesi gereken, kültürel eklemelere ve bireysel olarak kendini gerçekleştirme ve yaşam taslakları oluşturma izni vermeyen koşullar altında sunulmaktadır. Nihai itibarla, “akültürasyon”un entegrasyonu tayin ediciliği, hegemonik güç ve hakimiyet dağılımının öne geçmesiyle, tanımlanması zor bir kültürel alan yaratır (Şahin 2022). Hakim kültürün yurdu her şeyden önce söylemsel ve sosyal bir “saldırgan (tutum haline gelir, bu da) ‘doğal’ bir baskın kültürü zorla geçerli kılmak suretiyle, entegrasyon talebi altında sapmaları yaptırma tabi tutar” (Nitzke & Koch 2020, 20). Hakim kültür tartışması büyük eleştirilere neden oldu, çünkü Hıristiyan Batı kültürünün bağlayıcı bir kültür olarak kolayca kabul edile-

meyeceği, normatifliğinin, Alman ve Avrupa “yurdunun” övündüğü Aydınlanma ve demokratik değerlerin ve evrensel insan haklarının normatif geçerliliği ile uzlaştırılamayacağı ortaya çıktı (Şahin 2017, 2022).

Yurtsal olana ilişkin daha da büyük bir huzursuzluk, dünya çapında gözlemlenen, ulus fikrini ele geçirme ve zamanın ruhunu (Zeitgeist) belirleme gibi tehlikeli bir potansiyele sahip olan sağa kayıştan kaynaklanmaktadır. “Yurt bağlılığı” çalışmasının yazarlarını takip edip, yurdun anlamının güçlü bir şekilde mevcut zamanın ruhu’na bağlı olduğunu düşünürsek (Boehnke vd. 2020, 21), yurt etrafındaki kutuplaşmanın büyük ölçüde artacağından korkulmalıdır. (Sağ-)popülizm, “yabancıya” yönelik yapısal düşmanlığı ve damgalamaları *völkisch-nasyonalist* kalıpla abartmakta ve bunları yurt söylemine yüklemektedir. Şovenist sahiplenme, diğer yurt kavramlarına meydan okumakta ve iç toplumsal uyum ve barış için varoluşsal bir tehlike oluşturmaktadır (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019; Boehnke vd. 2020, 20).

Müslüman ve Türkiye kökenli göçmenlerin kolektif ve yapısal olarak aşağılanıyor olması, entegrasyon politikası odaklı hakim kültür tartışması ve sağ popülist ajitasyonun kesişiminde, yapısal ırkçılığın güçlü belirtilerini gösteren muhafazakar bir yurt anlayışı yoğunlaşmaktadır (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Hakim kültür, kimliksel entegrasyon –akültürasyon– üzerinden yurtlanmaya izin verirken, milliyetçi-etnik özcülüklerde ötekinin yapısalı ırksallaştırılması göçmenleri kategorik olarak yurtsal olandan dışlamaktadır. Ancak her iki dışlama biçimi de çoğulcu ve kapsayıcı bir tatmin ve yankı alanının dinamizmine engel olmaktadır. Tüm Avrupa ülkelerinde yükselişte olan kültür muhafazakârı yurt kavramları, aşırı sağcı şovenizm, demokratik hukuk devletinin özgürlük ve eşitlik zorunluluğu ve Avrupa’yı ikinci bir ortak yurda dönüştürme fikri arasında gidip geldiği için kendi elleriyle bir musibet yaratıyor (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Dolayısıyla, kültürötesiliği ve hibritleşmeyi tetikleyen küreselleşme çağında yurt ve kimlik etrafında daha fazla kutuplaşma yaşanacağından endişe edilebilir.

Küreselleşme, göç ve kültürötesiliğin etkileşimleri, yerel, bölgesel ve ulusal yurt veya mekân kurguları için büyük bir meydan okumadır. Bu etkileşim bir yandan büyük bilinmeyen karşısında yabancılaşma korkusunu ve tanıdık ve teyitlenmiş yurda sığınmayı tetiklerken, diğer yandan dünyanın yakın ve en uzak sosyal ve kültürel alanlarıyla yoğun etkileşim ve karşılıklı bağımlılıkları beraberinde getirmektedir (Mau 2007; Rosa 2007, 2016). Ampirik olarak desteklenen araştırmalar, sosyo-kültürel alan sınırlarının durdurulamaz şekilde müdahale altında olduklarına ve kaydırıldıklarına, sosyal birleşmelerde, kültürel kimliklerde, sembol sistemlerinde, günlük hayat, ile-

tişim ve kurum alanlarında yoğun ve aynı şekilde yeni ağlara, iç içe geçmeler ve kaynaşmalara işaret etmektedir (Mau 2007; Pries 2010; Welsch 2017, Reisenauer 2020). Bu etkileşimler, içe dönük bir sahiplik düşüncesinin yurt bağlılığının “Janus yüzünü” göstermektedir: “O [Heimat, ES] yüksek mobilite talepleri olan zamanlarda güvenli bir sığınak işlevi görür, ancak aynı zamanda bereketli bir uluslararası işbirliği ve kalkınmanın önünde durma riski de taşır” (Boehnke vd. 2020, 9).

Bununla birlikte, zaman ve teori tarihine geriye dönük bir bakış, yurt bağlılığının Janus yüzünün –genel itibarla yurdun mefhumluğunun– bu olgunun “doğal” halinden hareketle açıklanamayacağını, teorik ve politik tasarımlar tarafından üretildiğini ortaya koymaktadır. Tarihsel bir bakış, kültürötesiliğin geç-modern küreselleşmenin yeni bir olgusu olmadığını ortaya koymaktadır. Bilgi, kültür, din veya sanat tarihindeki çok çeşitli mübadele ve etkileşim süreçleri, iç içe geçmiş sosyal alanlar ve melezleşmeler yüzyıllar boyunca izlenebilir (Schmale 2010; Welsch 2017). Öte yandan modernitenin oluşum aşamasında vatan, kültür ve kimlik büyük ölçüde kültür-ulus konseptine ve etnik bir temeli, toplumsal homojenleşmeyi ve dışarıya dönük sınırlandırmayı öngören bir kültür kavramına tabi tutulmuştur. J. G. Herder’e (1744–1803) ait, küre modeli olarak bilinen bu kuramı, küresel ve transkültürel çağın gerçekliğine dayanamayacaktı (Welsch 2009, 2017). Elbette, modern ulus-devletlerin Jakoben ulus inşası ve modernleşme politikaları, elitist kurgulanmış ulusal kültürlerin özgünlük iddialarının her daim çekinceyle karşılanması gerekse de, önemli homojenleştirme başarılarına sahipti. Bu aynı zamanda modernitenin Janus yüzünü de ortaya koymaktadır; bir yanda milliyetçi homojenleşme dürtüsü, diğer yanda ise yoğunlaşmış çeşitlilik ve küresel iç içe geçişler (Rosa 2016). Kültürel ve mekânsal dönüş (*cultural turn* ve *spatial turn*) sürecinde 19. Yüzyıl sonları ve 20. Yüzyıla ait evrim ve modernleşme teorilerinin evrenselci kehanetlerinin savunulamaz olduğunun farkına varılması, geç-modern beşeri ve sosyal bilimlere çoktan nüfuz etmiştir (Reckwitz 2012). Bu teoriler ne geç-modern dönemin “çoklu modernliklerinin” (Preyer 2011) farklı sadakat gereksinimlerinin gerekçelendirilmesi ihtiyacını karşılayabilmekte ne de tüm halkların ve ulus devletlerin geri kalmış gelenek ve kültürlerinin rasyonelleşme ve sekülerleşme süreçlerinden geçerek Batı modernliğine eşitleneceği şeklindeki teleolojik ve Avrupa-merkezci görüşlerini sürdürebilmek mümkündür. Varsayılan bu nihai noktada, dini gelenekler de dahil olmak üzere ulusal, bölgesel veya yerel kültür mirasına hatırı sayılır bir yer tanınmamıştır ki bu sosyal alanların ve yurtların geniş kapsamlı bir benzeşmeye gidecekleri anlamına gelirdi. Küreselleşme süreçlerinin gelecekte bir tekdüzeliği zorlayıp zorlamayacağı henüz belirsizdir (Mau 2007). Günümüz “çoklu modernitelerinde”, pekala geleneksel, yerel ve

ulusal olanın uluslararası ve ulusötesi olanla yeniden düzenlenmesinin farklı biçimleri gözlemlenebilir.

Sosyal bilim kuramcılığının yeni paradigmatları, kültür çatışmaları yaklaşımları –anahtar kelime: *clash of civilisations*– ile postmodern, kültürel rölativist, transkültürel ve ontolojik-normatif diyalog ve barış yaklaşımları arasında gidip gelmektedir. İlk gruptakiler, Herder’in kültür kürelerini, küresel bir kisve altında üstünlük iddialarıyla, yeniden canlandırma girişimleri olarak görülebilir (Frank 2015); ikinci kısımdakiler ise tüm kültürlerin varoluş haklarını vurgulayarak, toplumsal ve küresel barışın gerekliliğini ve koşullarını savunur. 11 Eylül 2001’den sonra yoğunlaşan tartışmaların *İslamlaştırılması* da söz konusu paradigma çatışması içine konumlandırılabilir. Medeniyetler çatışması anlatısı üzerinden inşa edilmiş ve medya tarafından kamusal alanlarda kalıcılaştırılmıştır. Sonuç olarak, göç, entegrasyon, kimlik ve yurda ilişkin siyasi ve akademik söylemler dini alana kaydırılmış ve kültür savaşları retoriği içinde keskinleştirilmiştir (Şahin 2017, 6–15; 2022). Müslümanların “etnikleştirilmesi” ulusal ve etnik kimliklerin geri plana düşmesine yol açtı (Roy 2006). Kültür ve mekânın eşzamanlı kaydırılmaları sayesinde, ulusal veya yerel kök alanları yerine tüm İslam dünyası kök-mekân, Müslüman ümmeti de kök-toplum haline geldi (Şahin 2017, 74–81).

Kök kültürün İslamlaştırılması ve kültürün dinselleştirilmesine paralel olarak, Almanya’daki yurt algıları da Hristiyan-Batı-Avrupa yurt kurgularına dönüştü. İslam’ın ve Avrupa’nın ulusötesi ve kültürötesi doğası gereği yoğun kültür ve değer tartışmaları yürütülmesi gerekti, bunun için kısmi Alman hakim kültürü yeterli olamazdı. Kültür ve değer alanının söylemsel olarak Avrupa/Batı ve İslam’a kayması, hattızatında tartışmaların ve alanların transkültürleşmesi olarak anlaşılabilir. Bu söylemler, İslam ve Avrupa’nın “kültür küreleri” olarak homojenleştirilmesinin sürdürülemeyeceğini ortaya koymuştur. Değişmez ve birbirleriyle bağdaşmaz olduğu düşünülen İslam ve Avrupa değer, kültür ve din alanları tarihsel olarak ve günümüzde iddia edilenden çok daha geçirgendir. Avrupa’nın *modus vivendi*’si olarak ilan edilen Aydınlanma ve modernite, Avrupa’nın simbiyotik veya iç içe geçmiş entelektüel ve kültürel dünyalarının kazanımları olarak anlaşılabilir (Schmale 2010; Şahin 2017). Bunun ötesinde, ulusötesi, kültürötesi ya da yerelötesi perspektif, İslamın, Avrupanın ve ulusların aralarındaki benzerlikleri ve ayrışmaları ortaya çıkarmak üzere, ulusal sınırlar içinde ve dışında sosyal alanların, yaşam dünyalarının, ağ kurma ve kurumsallaşma süreçlerinin halihazırda meydana gelen iç içe geçişlerini aydınlatmayı mümkün kılmıştır (Pries 2010, 9–30).

Bu tartışmaların ara sonucu şu şekilde özetlenebilir: Homojenleştirici ve düalist açıklama modelleri günümüzün karmaşıklığına yeterli cevap üre-

temezler. Bunlar normatif-kuralcı zorlamaların ürünüdür. Alman Türklerinin, Müslüman, Türk, Anadolu, Avrupalı, Alman ve yerel unsurlardan oluşan yeni tür kimlikleri, yaşam biçimleri ve sosyal ve kültürel alanları ortaya çıkmaktadır. Simbiyozun veya melezliğin yoğunluğu değişken ve çeşitlidir; gevşek iki kültürlü veya kültürlerarası kombinasyonları yanı sıra, bölünmüş, parçalanmış ve çatışmalı terkiplerde göz ardı edilemez (Göle 2015; Reisenauer 2020). İlişkisel ve dinamik alan anlayışının daha da geliştirilmesi elzem görünmektedir. Geleneksel göç anlayışından ulusötesi göç anlayışına doğru gerekli paradigma değişimi, artık göçün hayat alanının her ikisinde ulus-devlet nitelikli kök toplumdan geliş toplumuna tek seferlik ve topyekün geçişine sabitlenmediği ve zorunda da olmadığıdır. Kimliksel entegrasyonla –ya da akültürasyon veya asimilasyonla– sonuçlanan tam ve geri döndürülemez göç ile entegrasyonsuz daimi hareketlilik, genişletilmiş bir akışın yalnızca iki ideal-tipik kutbudur (Palenga-Möllenbeck 2014, 98–113). Özet bir ifadeyle, küresel, ulusal ve yerel arasındaki etkileşimde transkültürel ve transnasyonal sosyal alanlar oluşmakta olup, bu alanlar da sosyal pratiklerin, maddi eserlerin ve sembolik temsillerin sıkı, aynı zamanda kurumsallaşmış iç içe geçişleri şekillenip, sınırlar ötesinde ve daimi olarak yayılmaktadırlar (Pries 2010).

Sonuç ve Geleceğe Dair Beklentiler

Yurt araştırmaları şimdiye kadar iki kültürlü ve iki uluslu kimliklerin, “eklemlili yurt” simbiyozlarının ve melezliğin yurdun normaline mi ait olduğu yoksa aşılması gereken eşik durumlar ve parçalanmışlıklar mı olduğu sorusunu açık bırakmıştır. Dinamikleştirilmiş bir yurt kavramının altında hangi süreçsellik yattığı ve hangi kapsayıcı ya da dışlayıcı unsurların tanım gereği vazgeçilmez kabul edildiği (henüz) ayırt edilememektedir. Dolayısıyla yurt (ev, memlet, sıla, vatan, anavatan, ülke) üzerine dinamik bir düşünme, yurdun sahip olduğu gelenek, kültürel miras, yaşam tarzları vb. unsurlardan hangilerinin temel ve tartışılmaz olduğunu açıklığa kavuşturmalıdır ki bir yandan tatmin ve yankı alanı olarak niteliğini kaybetmesin, diğer yandan da kimlik ve kültür çatışmalarını daha da şiddetlendirmesin. Yurdun ne kadar çoğulluğa ve melezliğe izin verip vermediği, daha açık bir ifadeyle iki ya da daha fazla yurdun –tarihleri, gelenekleri, kültürleri, sosyal bağları, alışkanlıkları, gündelik davranışları vb. ile birlikte– tek bir yurttan birleşip birleşemeyeceği ya da bu tür ortak yaşamların anomali olup olmadığı sorularına yanıt verebilmeli ve bunları gerekçelendirebilmelidir. Ulusötesi göç gerçeği, en

azından, doğallaştırıcı ve homojenleştirici yurt algılarının, “yerliler” için ne kadar gizemli ve lanetli görünse de, “yabancı” göçmen yaşam dünyalarının, kültürel ve kimlik unsurlarının tatmin edici mekân algısına dahil olmalarını sağlamak adına gevşetilmesini gerektirir.

Bu belirsizlikler düzleminde, günlük dildeki *Alman Türkü* türetmesi, kimlik ve yurt üzerine kamusal ve akademik söylemlerdeki ikilemelerinin sempomatik göstergesidir. Yurt kavramı sabit nitelikte belirlendiği ölçüde, onun yurdu Almanya, Türkiye ve küresel dünya üçlüsünde herhangi bir yere yerleştirilmiş bir eşik durumundadır. Bu durumda henüz bir tatmin, telafi ve rezonans alanı bulamamıştır. İçte duyumlanan ve yaşamsal olarak deneyimlenen yurtların yan yana öylece durması, bir kimlik ve sadakat krizinden başka bir şey olarak çıkarımlanamaz. Bu ifade hala parçalanmış, yozlanan kimliklerin bir belirteci olarak anlaşılma noktasındadır. Buna karşın, dinamik bir yurt anlayışı, Alman Türkünün melezliğini en azından “eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığının” bir belirtisi olarak kuramsal düşünceye dahil edebilir. Sosyo-kültürel alanların aralıksız ulusötesileşmesi ve kültürötesileşmesine genel bir bakışla, kimliğinin parçalanmış olması gerekmez, nihayetinde “toplumdaki insanların çok boyutluluğunun” (Hobsbawm 1988, 14) doğal bir görünümüdür. Bu açıdan bakıldığında, “Alman Türkü” terimi postmodern gerçeklik ve normallikle ilgili belirleyici olguları aydınlatmak için kullanılabilir. Ancak bu terim homojen bir kolektif kimlik anlamında yanlış anlaşılmamalıdır. Bireysel durumda, kimlik simbiyozu öznel duygular ve kararlar aracılığıyla somut biçimini alır.

Bir yurt modelinin dinamiği, en azından, geçmişi dönüşümler içindeki günümüze ve potansiyel geleceğe yansıtan ve mekân tanımlarının ve kişisel sınıflandırmaların herhangi bir zorunlu nihailikte bitmesine yol açmayan, sosyal dünyanın çapraz düşünülmesi suretiyle ufukların genişletilmesini gerektirir. Bu minvalde, kültürötesilik, ulusötesilik, ulusötesi göç veya melezlik kavramları bilimsel bilginin ve kuramsallaştırmanın yararlı araçları olarak görülmelidir. Öte yandan, unutulmamalıdır ki özgürlükçü demokratik temel düzen ve evrensel insan hakları sadece bir teklif olarak değil, normatif bir zorunluluk olarak da geçerlidir. Bunlar modernitenin tartışılmaz kazanımlarıdır. Nihai itibarla, demokratik anayasanın “rehber yapısı” yurt, kimlik, kültür ve yaşam dünyası pratiklerinin nasıl müzakere edilebileceği ve şekillendirilebileceğinin çerçeve koşullarını belirler. Yurt dinamik bir müzakere süreci içinde güncellenecekse, sadakat, değerler ve normlar itibarıyla demokratik anayasal devletin düzenleyiciliği fikrine daha güçlü bir sarılma, belirsiz bir rehber kültürden çok daha ikna edicidir. Buna göre, yurtlanmak (ve yurtlandırmak) yankı (rezonan) alanının katılımcı-dinamik bir şekilde yeniden etkinleştirilmesinden başka bir anlama gelmez; bu alan içinde geçerli olan

demokratik siyasi kültür koşulları altında, gerektiği takdirde ortak kültürel yönelimler hayata geçirilebilir.

Şekil Kaynağı

Şekil 1 Sauer 2020, 37

Şekil 2 Sauer 2020, 38

Kaynakça

- Altmeier, L. (2012): Deutscher, Türke, Deutschtürke? – oder was?. In: Zeit Online, 18. August 2012, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2012-08/integration-tuerkenstudie>, [09.02.2023].
- Assmann, A. (2019): Verortung in Raum und Zeit. Heimat wird in vielen Formen erlebt und tradiert. In: Politik & Kultur, Zeitung des Deutschen Kulturrates, 1/2.
- Aydemir, F. & Yaghoobifarah, H. (Hg.) (2019): Eure Heimat ist unser Albtraum. Ullstein Verlag, Berlin.
- Bausinger, H. (1980): Kulturelle Identität – Schlagwort und Wirklichkeit. In: Köstlin, K. & Bausinger, H. (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. Wachholtz, Neumünster, 9–24.
- Bausinger, H. (1986): Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte. In: Kelter, J. (Hg.): Die Ohnmacht der Gefühle. Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Drumlin, Weingarten.
- Bracker, P. (2017): Die Entstehung ethnischer Identität bei ‘Menschen mit türkischem Migrationshintergrund’. Waxmann, Münster/New York.
- Blackbourn, D. & Retallack, J. (Hg.) (2007): Localism, Landscape, and the Ambiguities of Place. German-Speaking Central Europe 1860–1930. University of Toronto Press.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2015): Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam. Gütersloh.
- Boehnke, K., Arant, R., Dragolov, G. & Schnelle, C. (2020): Heimat und Heimatverbundenheit. In: Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (Hg.): Heimatverbundenheit. Ein neuer Sozialindikator für gelungene Integration? Berlin.
- Confino, A. (2001): On Localness and Nationhood. In: German Historical Institute London Bulletin, 2/23, 7–27.
- Esser, H. (2001): Integration und ethnische Schichtung. Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (Hg): Arbeitspapiere Nr. 40.

- Foroutan, N. (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. transcript, Bielefeld.
- Frank, J. (2015): Herders Kugelmodell der Kultur die Kugel geben – eine runde Sache. In: Die TABULA RASA. Zeitung für Gesellschaft und Kultur, 19. Februar 2015. <https://www.tabularasamagazin.de/herders-kugelmodell-der-kultur-die-kugel-geben-eine-runde-sache-2/>, [29.03.2023].
- Gebhard, G., Geisler, O. & Schröter, S. (2007): Heimatdenken: Konjunkturen und Konturen. Statt einer Einleitung. In: Gebhard, G., Geisler, O. & Schröter, S. (Hg.): Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts. transcript, Bielefeld, 9–56.
- Göle, N. (2016): Europäischer Islam – Muslime im Alltag. Wagenbach, Berlin.
- Gremler, C., Penke, N. & Bauer, J. (Hg.) (2014): Heimat – Räume. Komparatistische Perspektiven auf Herkunftsnarrative. Ch. A. Bachmann, Berlin.
- Greverus, I.-M. (1979): Auf der Suche nach Heimat. C. H. Beck, München.
- Greverus, I.-M. (1972): Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Athenäum, Frankfurt a. M.
- Handschuh, G. (1990): Brauchtum – Zwischen Veränderung und Tradition. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven. Bonn, 633–674.
- Hobsbawm E. J. (1988): Working-class Internationalism. In: Contributions to the History of Labour & Society 1, 3–16.
- Huxel, K., Karakayali, J., Palenga-Möllnbeck, E., Schmidbaur, M., Shinozaki, K., Spies, T., Supik, L. & Tuidier, E. (Hg.) (2021): Postmigrantisch gelesen. Transnationalität, Gender, Care. Transcript, Bielefeld.
- Jäger, J. (2020): Heimat. In: Docupedia-Zeitgeschichte, 9.11.2017. http://docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_de_2017, [17.03.2023].
- Kufeld, K. (2019): Heimat als Utopie. In: Institut für Kulturpolitik der Kulturpolitischen Gesellschaft (Hg.): Jahrbuch für Kulturpolitik, 20. transcript, Bielefeld, 323–328.
- Lange, A. (2018): Das politische Konzept ‘Heimat’. Populismus, AfD, CSU, Innenministerium. In: POP-Zeitschrift, 10.9.2018. <https://pop-zeitschrift.de/2018/09/10/das-politische-konzept-heimatpopulismus-afd-csu-innenministeriumvon-annalina-lange10-9-2018/>, [25.03.2023].
- Mau, S. (2007): Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten. Campus, Frankfurt a. M.
- Mecheril, P. (1994): Die Lebenssituation Anderer Deutscher. Eine Annäherung in dreizehn thematischen Schritten. In: Mecheril, P. & Teo, T. (Hg.): Andere Deutsche: Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft. Dietz Verlag, Berlin, 57–93.

- Mitzscherlich, B. (2010): Was ist Heimat heute? Eine psychologische Perspektive auf die Möglichkeit von Beheimatung in einer globalisierten Welt. In: epd-Dokumentation, Heimat im 21. Jahrhundert – Moderne, Mobilität, Missbrauch und Utopie, 33, 7–12.
- Mitzscherlich, B. (1997): “Heimat ist etwas, was ich mache”: eine psychologische Untersuchung zum individuellen Prozeß von Beheimatung. Centaurus, Pfaffenweiler.
- Nitzke, S. & Koch, L. (2020): Prekäre Heimat. Programmatik und Scheitern eines Entstörungsversuchs. In: Kulturwissenschaftliche Zeitschrift, (5)1, 1–14.
- Palenga-Möllnbeck, E. (2014): “Was ist transnationale Migration?” Pendelmigration aus Oberschlesien: Lebensgeschichten in einer transnationalen Region Europas. transcript, Bielefeld.
- Piepmeyer, R. (1990): Philosophische Aspekte des Heimatbegriffs. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven. Bonn, 91–108.
- Preyer, G. (2011): Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstadt. Einleitung in sein Werk. VS Verlag, Wiesbaden.
- Pries, L. (2010): Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. VS Verlag, Wiesbaden.
- Reckwitz, A. (2012): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Velbrück, Weilerswist-Metternich.
- Reisenauer, E. (2020): Transnationale Identitätskonstruktionen im Migrationskontext. In: Genkova, P. & Riecken, A. (Hg.): Handbuch Migration und Erfolg – Psychologische und sozialwissenschaftliche Aspekte. Springer, Wiesbaden, 139–152.
- Rosa, H. (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Suhrkamp, Berlin.
- Rosa, H. (2007): Heimat im Zeitalter der Globalisierung. In: Der Blaue Reiter 23, Journal für Philosophie, 13–18.
- Roy, O. (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. Pantheon, München.
- Şahin, E. (2017): Europäischer Islam – Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität. Springer, Wiesbaden.
- Şahin, E. (2022): Dialog, Macht und Aushandlung des europäischen Islams. In: Güneş, M., Kubik-Boltres, A. & Steins, G. (Hg.): Macht im interreligiösen Dialog – Interdisziplinäre Perspektiven. Herder, Freiburg, 239–287.
- Sarrazin, T. (2010): Deutschland schafft sich ab. DVA, München.
- Sauer, M. (2016): Teilhabe und Befindlichkeit: Der Zusammenhang von Integration, Zugehörigkeit, Deprivation und Segregation türkeistämmiger Zuwanderer in Nordrhein-Westfalen, Ergebnisse der Mehrthemenbefragung 2015. Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung, Essen.

- Sauer, M. (2020): 20 Jahre Mehrthemenbefragung: Integration und Partizipation türkeistämmiger Zugewanderter in Nordrhein-Westfalen 1999 bis 2019. Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung, Essen.
- Schiffauer, W. (2008): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. transcript, Bielefeld.
- Schmale, W. (2010): Eine transkulturelle Geschichte Europas – migrationsgeschichtliche Perspektiven. In: Europäische Geschichte Online (EGO), Institut für Europäische Geschichte (IEG), 12.03.2010. <http://ieg-ego.eu/de/threads/theorien-und-methoden/transkulturelle-geschichte/wolfgang-schmale-eine-transkulturelle-geschichte-europas-migrationsgeschichtliche-perspektiven>, [18.03.2023].
- Sezer, A. (2019): Gurbetçi Almanya’da Almancı, Türkiye’de Yabancı. İkinci Adam Yayınları, İstanbul.
- Uslucan, H. H. (2017): Türkeistämmige in Deutschland – Heimatlos oder überall Zuhause? In: APuZ, 11–12, 31–37.
- von Eschenbach, M. E. (2016): “Was ist Migration?” Risiken eines essentialistischen Migrationsbegriffs in der Erwachsenenbildung. In: Zeitschrift für Weiterbildungsforschung – Report, 39, 43–59.
- Wehrstein, D. (2013): Deutsche und französische Presstexte zum Thema Islam: Die Wirkungsmacht impliziter Argumentationsmuster. De Gruyter, Berlin/Boston.
- Welsch, W. (2009): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, L., Machold, C. (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zur Kultur, Bildung und Differenz. transcript, Bielefeld, 39–66.
- Welsch, W. (2017): Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe. New Academic Press, Wien.
- Wolf, W. (2021): HeimatNeuDenken. Ein Plädoyer zur rechten Zeit. Books on Demand GmbH, Norderstedt.
- Zöller, R. (2015): Was ist eigentlich Heimat? Annäherung an ein Gefühl. Christoph Links Verlag, Berlin.