

F. Güzin Ağca Varoğlu, Galip Varoğlu

Die Berliner Şehitlik Moschee als transnationaler migrantischer Erinnerungsraum

Abstract: Der Artikel fokussiert sich auf die Berliner Şehitlik Moschee als einen transnationalen migrantischen Raum. Neben Aktivitäten in der Moschee, die verschiedene gesellschaftliche Gruppen ansprechen, unterstreicht die Geschichte des Raums, die auf die osmanisch-deutschen Beziehungen des 19. Jahrhunderts zurückgeht, die Bedeutung dieses transnationalen Raumes für das Berliner Stadtbild. Insofern bietet der historische Hintergrund der Moschee den Nachfolgegenerationen die Möglichkeit, nicht nur kulturelle Identität, sondern auch Stadtzugehörigkeit zu erwerben. Die Moschee, mit ihrer Funktion bei der Übertragung des kulturellen Gedächtnisses sowie in den alltäglichen Praktiken von Migrant:innen und ihren Nachfolgegenerationen, wird somit in den Fokus gerückt. Dieser Aufsatz ist ein Beitrag zur kulturosoziologischen Raum- und Migrationsforschung in Deutschland.¹

Keywords: Islam in Deutschland, kulturelles Gedächtnis, Stadtbild, transnationaler Erinnerungsraum, transnationale Moschee.

¹ Dieser Artikel wurde basierend auf der Präsentation mit dem Titel „Transnationaler Raum und Migrationsgedächtnis: Die Berliner Şehitlik Moschee“, die auf dem Nationalen Soziologiesymposium in Kütahya im Jahr 2023 vorgetragen wurde, verfasst.

Einleitung: Den transnationalen Raum überdenken

Seit dem Anwerbeabkommen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkei im Jahr 1961 haben die Migrationswellen ihre Kontinuität und Relevanz behalten. Diese Erfahrung(en), die als eines der wichtigsten Beispiele für internationale Arbeitsmigration gelten, werden durch die aktive Sichtbarkeit der Nachfolgegenerationen in der Gesellschaft in vielschichtigen Dimensionen diskutiert. Mittlerweile wurde die Gastarbeitergeneration durch Generationen, die ihre Sozialisationsprozesse in Deutschland durchlaufen haben, und durch in periodischen Wellen zugewanderte Migrantengruppen ersetzt.² Im Zuge der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Globalisierungseffekte haben sich die Migrant:innen diversifiziert. Anstelle einer statischen und passiven Betrachtung der Migrant:innen als homogenes Ganzes haben ihre Handlungsträgerschaft auf der Mikroebene und ihre Verknüpfung mit globalen Verhältnissen auf der Makroebene an Bedeutung gewonnen (Schiller, Basch & Blanc 1995; Faist 2000 a/b; Pries 1996). Die Literatur zur transnationalen Migration, die sich auf die fortdauernden vielfältigen Netzwerke in den Herkunfts- und Aufnahmeländern konzentriert, hat in diesem Zusammenhang die Ausrichtung der Migrationsstudien verändert (Schiller, Basch & Blanc 1995). Aus dieser Perspektive kann Migration, wenn sie als Teil transnationaler Prozesse im Zusammenspiel mit Nationalstaaten verstanden wird, in komplexeren Zusammenhängen diskutiert werden (Schiller 2010, 110). Die über den Nationalstaat hinausgehenden Beziehungen bilden die transnationale Identität der Migrant:innen. Nach Faist ist transnationale Migration kein vollständiger Bruch mit der eigenen Kultur. Migration kann somit durch die Untersuchung von Organisationsnetzwerken und sozialen und symbolischen Verbindungen über mehrere Nationalstaaten hinweg verstanden werden. Migrant:innen setzen diese Bindungen in transnationalen sozialen Räumen fort (Faist 2000 a). Der transnationale soziale Raum ist die Gesamtheit der Beziehungen zwischen den Staaten und der Zivilgesellschaft (ihre Positionierung zur Migrations-, Integrations- und Diasporapolitik usw.), den immobilen Kontaktgruppen im Herkunftsland (wie z.B. die Verwandten) und den Migrant:innen (Faist 2000 b, 200). Diese Beziehungen beeinflussen das Interaktionsmuster, die alltäglichen räumlichen Praktiken, ihre Zugehörigkeitsmechanismen in Verbindung mit ihren Kontakten zur Zivilgesellschaft und der migrantischen Erinnerungskultur.

2 So nehmen beispielsweise hochqualifizierte Migrant:innen (*new wave*) in aktuellen Migrationsstudien eine bemerkenswerte Stellung ein. Für detaillierte Analysen hochqualifizierter Migrant:innen aus der Türkei und Deutschland siehe Danış 2024; Filiz 2024.

Die Relationalität der Interaktionen an verschiedenen geografischen Lokationen, d.h. in transnationalen sozialen Räumen, prägt auch das Leben und macht ihre Position in der Aufnahmegerellschaft dynamisch.

Die Interaktionen und Identitätsinszenierungen finden in den sozialen Räumen der Migrant:innen (Kulturzentren, Arbeitsplätze, Gebetsräume usw.) statt. Dabei gilt die in der Raumdiskussion weit verbreitete Annahme, dass Raum sozial produziert wird (Lefebvre 1991), auch für transnationale migrantische Räume. Die vielfältigen Bindungen der Migrant:innen zu ihrem Herkunftsland werden in den räumlichen Praktiken im städtischen Raum sichtbar. Transnationale Räume sind daher relational und ermöglichen, die räumlichen Alltagspraktiken in einer Makro-Mikro-Relationalität zu betrachten. Die Analyse der Relation zwischen Raum, Alltag und Identität kann durch die Beobachtung der Art und Weise, wie Migrant:innen und ihre Generationen sich in der Gesellschaft entfalten, erfolgen.

Die Tatsache, dass Migrant:innen Elemente ihres täglichen Lebens (Werte, Traditionen, Lebensstil usw.) in die Aufnahmegerellschaft mitnehmen und dort weiterhin umsetzen, ermöglicht es ihnen, die Erinnerung lebendig zu halten und die kulturelle Überlieferung zu verwirklichen (Gogos 2021). Diese Codes werden durch die Sozialisierung den verschiedenen Generationen überliefert und von diesen in ihrem eigenen Kontext neu erschaffen. Auf diese Weise konstituiert sich das Migrationsgedächtnis, und zwar nicht als einseitiger Prozess. Vielmehr entsteht es im intergenerationalen Austausch und in allen Kontexten des transnationalen sozialen Raums. Die Migrant:innen entwickeln verschiedene Gedächtnistechniken, um ihre Kulturelemente an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben, wobei Erzählungen und Rituale eine wichtige Rolle spielen (Gogos 2021, 60). Diese Kulturelemente (Erzählungen, Artefakte, Rituale usw.) sind für Migrant:innen entscheidend, um ihre Beziehung zu Ressourcen zu verstehen und den Herkunftsland ihrer Familie zu begreifen (Tweed 2020, 27). Darüber hinaus konstituiert all dies die notwendige Verbindung zwischen Erinnerung und Verräumlichung, weil Erinnerung gebunden an die Verräumlichung ist (Assmann 2000, 39). Somit schaffen transnationale Erinnerungsprozesse neue transnationale Erinnerungsräume (Wüstenberg 2020). Die Berlin Şehitlik (Märtyrer) Moschee, die im Zentrum dieses Beitrags steht, ist als ein transnationaler Erinnerungsraum zu betrachten.

Die Konstruktion transnationaler Erinnerungsräume wird durch die Neuinterpretation dieser kulturellen Überlieferung in ihren zeitgenössischen Kontexten möglich. Dies geschieht durch den Handlungsträger, der die Praktiken austrägt, und Strukturen (Wüstenberg 2020). Das kollektive Gedächtnis ist ein Prozess und wird durch Handlungen, Strukturen und Praktiken

geprägt, die diesen Prozess in Gang setzen. Diese drei Komponenten spielen eine große Rolle bei der Schaffung neuer Erinnerungsräume (Sierp 2020, 338). In diesen Räumen werden die Stellung transnationaler Verbindungen in den Machtverhältnissen; die Beziehungen bzw. Strategien zwischen Strukturen und Handlungsträgern; die intergenerationalen Veränderungen und die Zugehörigkeitsmuster inszeniert, wobei die Transformation der Übertragung des kulturellen Gedächtnisses auch beobachtbar ist. Von den damals von muslimischen Migrant:innen errichteten Hinterhofmoscheen zu den heutigen neu erbauten Moscheen, zeigen diese religiösen Räume die transnationalen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Netzwerke, in die die Migrant:innen und ihre Generationen als Akteure eingebunden sind, auf. Somit stellen die Gebetsräume auch die Wandlung der Sichtbarkeit der Migrant:innen in der Öffentlichkeit dar (Korkmaz 2019). Die Transformation vom Gastarbeiter zum transnationalen Akteur (Abadan-Unat 2002) stellt den Wandel der Selbstinszenierung, der Zugehörigkeit und des Umgangs mit Ressourcen dar. Transnationale Räume – in diesem Fall die Moschee als religiöser Raum – sind wichtige Orte der kulturellen Überlieferung, aber auch Orte des Konflikts. Denn in diesen Räumen verhandeln nachfolgende Generationen einerseits die Erwartungen der vorherigen Generationen durch die kulturelle Vermittlung, andererseits die Anforderungen der Gesellschaft (Vásquez und Knott 2014, 338). So stellt Schiffauer (2015, 13) fest, dass die erste Generation die religiösen Gemeinschaften als Schutzraum vor der Entfremdung ihrer Kinder sieht, während die zweite und dritte Generation mit Diskriminierung und Abwertung ihrer kulturellen Wurzeln in der Gesellschaft konfrontiert wird.

Der transnationale Raum zeichnet sich durch intensive Interaktionen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen und Akteuren aus (Bruneau 2010, 44). Obwohl man davon ausgehen kann, dass in transnationalen religiösen Räumen nicht diverse soziale Gruppen aktiv sind, sind sie dennoch nicht homogen. Die räumlichen Interaktionen stellen eine Kritik an die Schwarzweißmalerei der Beziehungen der Migrant:innen mit der Gesamtgesellschaft, die in den Parallelgesellschaftsdiskursen hervorgehoben werden, dar.³ Eine vielschichtige Betrachtung transnationaler Räume bietet eine Alternative zur Betrachtung von Migration durch die Dichotomie von Entsendeland und Aufnahmeland. In diesem Sinne soll der vorliegende Beitrag die Rolle der Berliner Şehitlik Moschee als transnationaler religiöser Raum

3 Für eine ausführliche kritische Bewertung der Debatte über Parallelgesellschaften in Deutschland siehe Schiffauer 2011.

in Erinnerung und Praktiken von Migrant:innen und ihren Nachfolgegenerationen erörtern.

Das transnationale Erbe des Islam in Berlin

Bowen (2004) erläutert, dass die Präsenz des transnationalen Islams in der globalen Öffentlichkeit nicht auf Migration und transnationale religiöse Bewegungen reduziert werden kann, und erklärt, dass Islam historisch und in seinem Umma (die Gemeinschaft aller Muslime) -Verständnis nicht den Anspruch erhebt, innerhalb nationaler Grenzen zu sein. Dies macht den Transnationalismus für muslimische Minderheiten unabhängig von dem Migrationsphänomen. Andererseits, so Schiffauer (2010), entsteht unter den Lebensbedingungen in der Diaspora ein neues, transnationales Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Muslime, die aus wirtschaftlichen oder sozialen Gründen nach Europa migrieren, sind durch ihre religiösen Praktiken in der transnationalen Öffentlichkeit des Islam präsent (Bowen 2004, 891) und sind durch die religiösen Organisationen in transnationale Netzwerke eingebunden. In diesem Zusammenhang ist für die Betrachtungsweise des transnationalen Islams die Beziehung zwischen transnationalen religiösen Praktiken und entstehenden religiösen Räumen von entscheidender Bedeutung.

Nach Metcalf inszenieren Gemeinschaften den „muslimischen Raum“ durch Raumnutzung, Anspruch an Raum, architektonische Formen und Raumschaffung, die im Alltagsmuster und in religiösen Vorstellungen sichtbar sind (Metcalf 1996, 21–22). Die Moscheen werden durch Rituale, Praktiken, Symbole und soziale Interaktionen konstruiert (Metcalf 1996, 3). Tweed erwähnt die Bedeutung der figurativen Instrumente (*figurative tools*) der Kultur (symbolische Handlungen wie Bestattungen und Bauwerke darunter Gebetsräume), wodurch Gemeinschaften die lokale Ökologie transformieren (Tweed 2020, 25). Die religiösen Erzählungen bzw. Inszenierungen sind durch Diasporapolitik in komplexen transnationalen Räumen verankert. Religiöse Inszenierungen haben Zeit und Raum übergreifende Verknüpfungen (Garbin 2014, 363–364). Beispielsweise bezeichnet McMurray (2021) die Klangpraktiken (*sonic practices*) und die damit verbundenen Normen der Friedhofsbesuche als Friedhofspoetik (*cemetery poetics*). Friedhofspoetik spielt eine wichtige Rolle beim Aufzeigen des gemeinsamen Erbes, der kulturellen Identitätsbildung und der Verflechtung von Vergangenheit und Zukunft. Insbesondere durch ihre Sichtbarkeit in Europa bietet sie uns die Möglichkeit, über die Entstehung des Kulturerbes und des kulturellen Gedächtnisses in ver-

schiedenen Räumen und zu verschiedenen Zeiten in Bezug auf den Islam nachzudenken. Kurz gesagt, Friedhofspoetik ist entscheidend für die Übertragung des kulturellen Gedächtnisses (Mcmurray 2021, 51–52). Die Verkörperung verräumlichter Religion durch religiöse Praktiken stellt nicht nur einen kollektiven oder individuellen Glaubensvollzug dar, sondern auch eine physische, emotionale und spirituelle Verbundenheit mit der Stadtgesellschaft (Garbin 2012, 402; Klapetek 2019). Aus diesem Grund sind transnationale religiöse Organisationen und Räume von besonderer Relevanz für die Migrationsforschung. Dies ist darauf zurückzuführen, dass im Westen, wo es historisch gesehen keine islamische Tradition gibt, ein neuer Kontext entstanden ist.

Dieser neue Kontext im Westen mit all seinen Mustern manifestiert sich in transnationalen Moschee-Architekturen (Becker 2017; Rizvi, 2015; Metcalf 1996). Laut Batuman (2018, 17) führten die globalen Einflüsse des Islam durch Historismus zum Wandel der Moscheenarchitektur und es entstanden transnationale eklektische Gestaltungsformen. Diese Räume – in diesem Artikel transnationale Moscheen –, die die Identitätsräume geworden sind, werden auch mit ihren möglichen Auswirkungen auf das Stadtbild⁴ thematisiert (Kuppinger 2014a; Kuppinger 2014b). Die Moscheen manifestieren den muslimischen Einfluss auf den öffentlichen Raum mit den symbolischen Bedeutungen (Becker 2017, 1073; Ehrkamp 2005), die sie durch ihre physische Präsenz zum Ausdruck bringen und damit ihre Bedeutung für das Stadtbild aufzeigen. Denn architektonische Gestaltungen prägen sich in das Stadtgedächtnis ein und sind auf die Stadtbildsformung wirksam (Löw 2010, 164). Mit ihrer Eigenlogik beeinflussen Städte die Erfahrung ihrer Bewohner (Löw 2010). Die Architektur, die nicht in das Stadtbild passt, wird als unerwünschtes Element und als ein Deutungsmuster für die Differenzierung der einzelnen Gruppen in der Stadt wahrgenommen (Löw 2010, 112). In diesem Zusammenhang können auch religiöse Räume – insbesondere die mit Minaretten – als Bauten gegen das standardisierte Stadtbild bewertet werden, indem sie mit der Eigenlogik Berlins in Verbindung gebracht werden. Mit anderen Worten: Alle Elemente, die die Lebenswelten der Muslime durch ihren Bezug auf das Innere sowie das Äußere der Moschee prägen, machen gerade die religiöse Funktion der Moschee aus. Denn Religionsausübung im Islam kann nicht nur auf einen Ort oder Rituale eingeschränkt werden. Das durch die Moschee hergestellte Beisammensein schafft eine soziale Ordnung (Schiffauer 2010). Die Vorstellung, dass diese soziale Ordnung losgelöst von

4 Für einen vergleichenden Überblick über das Stadtbild in Deutschland siehe Löw, 2010.

der Welt außerhalb der Moschee ist, geht mit der Betonung des Säkularismus im Berliner Stadtbild einher.

Das islamische Erbe in Europa hat einen dynamischen und relationalen Charakter, der zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten aufkommt und neu angeeignet wird. Daher fokussieren sich einige Studien darauf, wie die islamischen Elemente (Museumstaxonomien, architektonische Gebäude, Ausstellungen, Rituale etc.), die als Erbe angesehen werden könnten, durch Infrastrukturen, Praktiken und Prozesse materialisiert werden (vgl. Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021; Ağca-Varoğlu 2020; Quintern 2023). Die Şehitlik Moschee ist eines der wenigen Gebäude, das durch den Ort, an dem es erbaut worden ist, einen historischen Kontext in Bezug auf die islamische Präsenz in Deutschland besitzt, und das eine wichtige Rolle bei der Vererbung des Islam in Westeuropa spielt.

Zum historischen Kontext

Die Şehitlik Moschee wurde auf dem Friedhofsgelände, das ursprünglich Untertanen des Osmanischen Reiches zugewiesen wurde, errichtet. Mit den Erneuerungsbestrebungen im Osmanischen Reich begannen die diplomatischen Beziehungen zu den westlichen Staaten im modernen Sinne Gestalt anzunehmen. Botschafter, die zuvor zeitweilig nach Europa entsandt worden waren, wurden zu ständigen Botschaftern, was zu neuen Situationen führte, wie z.B. der Bestattung verstorbener osmanischer Untertanen in christlichen Ländern.

Das erste Beispiel ist Aziz Efendi, der Botschafter in Berlin war. Aziz Efendi wurde aufgrund der Stellung seines Vaters auf Kreta geboren und zog nach dessen Tod nach Istanbul. Nach verschiedenen hohen Ämtern, wie *Silahşoran-ı Hassa*, (Sultans Gardekorps) wurde er 1796 von Selim III. zum Außerordentlichen Botschafter in Preußen ernannt (Uysal 2006; Tietze 1948, 249; Aziz Efendi in Deutsche Biographie). Abgesehen von seiner Botschaftertätigkeit war Aziz Efendi mit seinem im westlichen Stil geschriebenen Buch *Muhayyelat* (Phantasien), seiner Beherrschung des Persischen und Französischen, seiner Sufi-Persönlichkeit, seinem Interesse an Philosophie und Naturwissenschaften und seinem geistreichen Gemüt (Schmiede a) eine interessante Persönlichkeit des sich in einer Modernisierungsphase befindlichen Osmanischen Reiches (Tietze 1948, 250). Sein Porträt, das er während seiner Reise nach Berlin malen ließ, ist ein Beispiel für diese vielfältige Persönlichkeit.

Aziz Efendi, der am 30. Oktober 1798 starb, wurde zuerst an einem Ort in der Nähe des Halleschen Tors beigesetzt, nachdem das Land des Grafen von Podewils von König Wilhelm von Preußen erworben worden war (Koloğlu 2018, 87). Laut eines preußischen Polizeiberichts vom 31. Oktober 1800, den Ahmed Schmiede zitiert, wurde das Grab allerdings später aufgebrochen und einige der verbliebenen Körperteile des Verstorbenen traten heraus. Der preußische Ministerrat forderte daraufhin eine schnelle Reparatur und Instandsetzung (Schmiede b). Nach Aziz Efendi wurde auch Mehmed Esad Efendi der als Geschäftsträger in der Botschaft tätig war, 1804 (Uca & Can 2019, 1245), Rahmi der Schreiber 1839, Rahmi Efendi 1853 und Aziz Aga 1854 auf demselben Gelände beigesetzt.⁵ Der Friedhof, der im Laufe der Zeit größer wurde, wurde offiziell als muslimischer Friedhof anerkannt. Vorliegenden Dokumenten nach schickte der damalige osmanische Botschafter in Berlin, Aristarki Bey⁶, ein Angehöriger der als Neue Phanarioten bekannten griechischen Familien, die Rechnungen für den Friedhofswärter an die Hauptstadt Istanbul.⁷ Daraus lässt sich schließen, dass der osmanische Staat eng in die Instandhaltung des Friedhofs eingebunden war.

Die Gräber befanden sich nun auf der Militäreinheit „Kaiser Franz Garde“ und die in der Nähe des Halleschen Tor bestatteten Leichen wurden 1866 mit Genehmigung des Osmanischen Reiches auf das heutige Gelände verlegt, auf dem später die Märtyrer-Moschee (trk. Şehitlik Camii) errichtet wurde (Schmiede a).⁸ In einem Briefwechsel mit Bismarck schrieb der Botschafter Aristarki Bey, dass beide Seiten mit der Verlegung des Friedhofs zufrieden waren.⁹ Bismarck, ein erfahrener Politiker, der sich der Bedeutung solcher Gesten in der Diplomatie durchaus bewusst war, legte Wert darauf, gute Beziehungen zu Aristarki Bey im Hinblick auf den Prozess aufzubauen. Der Prozess der Verlegung der Gräber, der eine spirituelle Bedeutung hat, wurde auf hohem Niveau verfolgt, ohne *Bab-i Ali* zu stören. Nachdem sich beide Parteien auf die Verlegung geeinigt hatten, bat Sultan Abdülaziz um die Errichtung eines Marmordenkmals auf dem neuen Friedhof, und es wurde berechnet, dass die Verlegung zusammen mit dem Denkmal 3 500 Lira kosten

5 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (Osmanisches Archiv): HR_ID_01592_00059_004

6 Zu Aristarki Bey und anderen diplomatischen Mitgliedern der Familie sowie zu den Ursprüngen der Familie siehe Kılıç 2023.

7 HR_ID_01592_00050_001

8 HR_ID_01592_00059

9 HR_ID_01592_00052_002 ve HR_ID_01592_00052_003

würde.¹⁰ Das Denkmal, das sich jetzt im Garten der Moschee befindet, wurde 1988 vom Westberliner Senat mit beträchtlichem Kostenaufwand instand gesetzt, und anlässlich des 190. Todestages wurde eine Informationstafel über den ersten Methfun Aziz Efendi angebracht (Schmiede a).

Da die Gräber sich auf einem Militärgelände befanden, wurden sie am 29. Dezember 1866 unter Beteiligung der Vertreter des Osmanischen Reiches in Berlin sowie des preußischen Generals Stosch (Graubhom 2013), des Adjutanten des preußischen Kriegsministers General Roon, Hartrott (Harttott), und des persönlichen Beraters des Ministers, Krienes, auf das Gelände der heutigen Şehitlik Moschee verlegt. Während der Zeremonie tauschten General Stosch und Aristarki Bey Reden des guten Willens aus. Anschließend teilte Botschafter Aristarki Bey an Istanbul mit, dass es angemessen sei, den genannten preußischen Befehlshabern einen Orden zu verleihen, was als ein Zeichen der Zufriedenheit bewertet werden kann.¹¹

Laut eines französischen Zeitungsartikels, den Aristarki Bey mit Istanbul teilte, wurde der Friedhof vom deutschen Architekten Voigtel (Voigtel) im maurischen Stil entworfen, wobei der Architekt selbst auch an der Zeremonie teilnahm. Die Zeitung schrieb, dass die Zeremonie in einem sehr feierlichen Rahmen stattfand und nach der Rede des osmanischen Botschafters Aristarki Bey, der griechisch-orthodoxen Glaubens war, mit Gebeten endete.¹² Das Gebet des griechisch-orthodoxen Botschafters für seine Kollegen, das verschiedene religiösen Strömungen abdeckt, ist recht bemerkenswert: „Möge der Ewige (éternel) diesen Toten den Frieden gewähren, den sich jede Seele sehnlichst wünscht.“¹³

Während des Ersten Weltkriegs gewann der Friedhof erneut an Bedeutung und erhielt den Namen Märtyrfriedhof (Şehitlik), da alliierte osmanische Soldaten aus verschiedenen Fronten zur Behandlung nach Berlin gebracht wurden und die dort verstorbenen Soldaten hier bestattet wurden (Uca & Can 2019, 1246).

In den Jahren 1921–1922 wurden Talat Pascha, Cemal Azmi und Bahaddin Şakir Bey, die von einer armenischen Geheimorganisation ermordet wurden, in diesem Friedhof beigesetzt. Der Leichnam von Talat Pascha wurde später, im Jahr 1943, nach Istanbul überführt.

Obwohl es Überlegungen gab, eine Moschee auf dem Friedhof zu errichten, wurde die erste Moschee in Deutschland nicht für die muslimische

10 HR_ID_01592_00055_001

11 HR_ID_01592_00059_001

12 HR_ID_01592_00059_003

13 HR_ID_01592_00059_004

Minderheit gebaut, sondern in dem Lager in Wünsdorf bei Zossen, in dem die im Ersten Weltkrieg gefangenen muslimischen Soldaten untergebracht waren (Koloğlu 2018, 162; Gussone 2016, 179). Nach der Übertragung des Märtyrergeländes vom Ministerium für Nationale Verteidigung an die Religionsbehörde wurde mit dem Bau der Şehitlik Moschee begonnen. Die 1999 errichtete Moschee wurde in klassischer osmanischer Architektur entworfen und 2004 fertiggestellt. Neben der Moschee gibt es auch ein Kulturzentrum, das die klassische türkische Hausarchitektur widerspiegelt.¹⁴

Die Moscheearchitektur, die sich klassischen osmanischen Elementen bedient, kann man nicht unabhängig von den Machtansprüchen und der internationalen Positionierung der heutigen Türkei als direktes Erbe des Osmanischen Reiches bewerten. Batuman (2018) behauptet, dass die machtvolle Repräsentation des Osmanischen Reiches des 16. Jahrhunderts in den durch die von türkischen Unternehmen gebauten neo-osmanischen Moscheen über die nationalen Grenzen hinaus transportiert wird, indem die Architektur instrumentalisiert wird. Der historische Hintergrund der Şehitlik Moschee jedoch legitimiert solch eine räumliche Ausdehnung eben dieser Architektur. Insofern ist die von transnationalen religiösen Organisationen aus der Türkei transferierte Architektur zwar eine Installation in einem bestimmten politischen Kontext, aber der historische Kontext des Moscheegeländes macht es für die muslimische Minderheit zu einem wichtigen Ort der Erinnerung an die Existenz des Islam in Deutschland.

Migrant:innen und ihre Nachfolgegenerationen haben ihre eigenen Positionen und öffentlichen Debatten in Deutschland. Im Laufe der Zeit haben sich in Deutschland einige religiöse Gemeinschaften gegründet, die enge Beziehungen zur Türkei aufweisen, darunter die DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.) (Amelina & Faist 2008), die in diesem Jahr ihr 40-jähriges Bestehen feiert. Die Beziehungen der DITIB zur türkischen Religionsbehörde, die Tatsache, dass Moscheenimame auf Zeit als Staatsbeamte aus der Türkei entsandt werden, und die Beziehungen der DITIB-Führungskräfte mit der Türkei, werden als Bedrohung wahrgenommen (Öcal & Gökarıksel 2022, 153). Mit der gleichen skeptischen Haltung wird DITIB in der Öffentlichkeit häufig für ihre negative Auswirkung auf die Integration der türkischen Minderheit in Deutschland kritisiert (Amelina & Faist 2008, 113; Öcal 2020, 639; Ceylan 2017, 86). Amelina und Faist (2008) erläutern, dass transnationale religiöse Organisationen wie die DITIB versuchen, eine politische Stellung einzunehmen, indem sie betonen, dass sie

14 <https://sehitlik-moschee.de/tr/sehitlik-camii/> und <https://www.hassa.com/tr/proje/berlin-sehitlik-camii-ve-kultur-merkezi>

keine staatliche Behörde der Türkei, sondern ein in Deutschland gegründeter unabhängiger Verein sind. Aufgrund der Wahrnehmung des Islams als Bedrohung nach dem 11. September und des Misstrauens gegenüber dem Verhältnis von Religion und Politik in der deutschen politischen Atmosphäre, versucht die DITIB in der öffentlichen Debatte zu verdeutlichen, dass ihre transnationalen Verbindungen kein Integrationshindernis darstellen, und führt in diese Richtung die Integrationsarbeit (Ameila & Faist 2008). Die transnationale ideologische Reichweite, die nach Batuman (2018) durch den globalen Trend des Islam nach dem 11. September verstärkt worden ist, hat im deutschen Fall auch einen anderen Kontext für Migrant:innen und ihre Nachfolgegenerationen.

Muslimische Gemeinschaften können jedoch eine sehr proaktive Haltung in Dimensionen, wie z.B. die Förderung der sozioökonomischen Möglichkeiten, der Intergruppenbeziehungen und des Sozialkapitals sowie der politischen Partizipation und der aktiven Bürgerschaft, die für den sozialen Zusammenhalt wichtig sind, einnehmen (Peucker 2017, 47). Amelina und Faist (2008) erläutern, dass diese Organisationen die Inklusion von Migrant:innen durch „sekundäre Sozialisation“ unterstützen und institutionelle Praktiken an Migrant:innen durch Seminare bzw. soziale Arbeit über Wirtschaft, Politik, Gesundheit und Bildung vermitteln. Darüber hinaus arbeiten staatliche Institutionen auch mit Migrantenorganisationen zusammen, um die Minderheitenpolitik Deutschlands zu legitimieren (Amelina & Faist 2008, 94).¹⁵ Mit ihrem Einfluss auf die transnationalen Praktiken ist die DITIB eine Organisation mit einer Makro- und Mikro-Rolle für die Präsenz des Islam in Europa. Die Şehitlik Moschee besteht als eine räumliche Erscheinungsform dieser Einstellung der DITIB im Leben der muslimischen Minderheit. Insofern sind transnationale Moscheen als sichtbare Erscheinungsbilder des Islams eine Möglichkeit für Religionsgemeinschaften, sich auszudrücken und sie sind wichtige symbolische Elemente in den Machtverhältnissen (vgl. Hütterman 2006). *New heritage making* (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021) ist eine Strategie der transnationalen Gemeinschaften, um sich selbst Raum zu schaffen. In diesem Zusammenhang bedeutet die Wiedervererbung der Şehitlik als eine transnationale Moschee auch die räumliche Aushandlung der muslimischen Minderheit.

Die in der Architektur vorherrschende neo-osmanische Form und Elemente der islamischen Kunst und materiellen Kultur bedeuten, dass das osmanische Erbe, das bereits auf dem Moscheegelände präsent war, aus der

15 Zur Deutschen Islam Konferenz als institutionalisiertes Beispiel für das Verhältnis des Staates zu muslimischen Gruppen siehe Engler 2014.

Türkei erneut transferiert und verstärkt hat. Der Raum schafft durch Moscheeführungen im Allgemeinen und am Tag der Offenen Moschee ein Zugehörigkeitsgefühl zur Stadt bei den jungen Menschen, die diese Moscheeführungen machen. Diese Führungen geben ihnen die Möglichkeit, u. a. sich selbst ihren Mitbürgern auszudrücken. Somit sind diese Führungen „*pieus placemaking practice*“¹⁶ (Becker 2018). In diesem Zusammenhang wird das islamische Erbe mit der Stadtgesellschaft geteilt, aber auch der Tourismus angesprochen. Şehitlik ist aber nicht nur ein Ort des islamischen Erbes in Westeuropa, denn der Komplex der Moschee dient zur Vermittlung und Bewahrung dieses Erbes. Sie ist quasi ein architektonisches Freilichtmuseum, in dem sämtliche Elemente – materielle und immaterielle Kulturbestandteile, wie das Türkische Haus oder das Teehaus sowie religiöse Praktiken bzw. das islamische Alltagsleben – präsent sind.

Die Moschee transformiert das historisch Vorhandene in ein lebendiges, dynamisches Erbe, wodurch sie muslimische Nachfolgegenerationen in das städtische Leben integriert und ihre Sichtbarkeit fördert und zugleich ihnen die Möglichkeit gibt, die Stadtgesellschaft durch Erfahrung in ihre Lebenswelt einzubeziehen. Die Erfahrungen und Erinnerungen akkumulieren sich im gelebten Raum und werden durch räumliche Praktiken aus einem temporalen Fluss, der sich vom 19. bis zum 21. Jahrhundert erstreckt, reproduziert. Auf diese Weise erlangt die Moschee eine kollektive Relevanz für das städtische Gedächtnis Berlins.¹⁷ Der geerbte Raum manifestiert sich folglich als eine der neuen Daseinsformen für Muslime, die in Europa als die „Anderen“ (Schiffauer 2006) positioniert werden. Die Moschee als transnationaler Erinnerungsraum bietet eine Wechselbeziehung zwischen Minderheitenidentität und Kulturerbe. In diesem Sinne kann der Islam als integraler Bestandteil des europäischen Kulturerbes betrachtet werden (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021, 7). Diese Räume fungieren einerseits als Interaktionsräume mit der Stadtgesellschaft und ermöglichen andererseits, dass mehr Menschen, die die „übertragenen religiösen Praxen“ (Tweed 2020, 12) sowie die weiteren kulturellen Elemente der Minderheit, kennenlernen können. Dadurch wird das Kulturerbe sowohl im historischen als auch im zeitgenössischen Kontext transnational verortet.

16 Für eine bedeutsame Studie darüber, wie Moscheeführer diese Veranstaltungen als „*Placemaking*“ etablieren, siehe Becker 2018.

17 Zur Beziehung zwischen Stadtgeschichte und Migrationsgeschichte siehe Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration 2011.

Debatte: Transnationale Moschee als Raum der Möglichkeiten?

Es ist interessant zu folgen, was die religiöse Materialität zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mit sich bringt und wie sie und somit auch die Religion im Verhältnis zur Stadtgesellschaft steht. Die Aufrechterhaltung, der Ausdruck und die Rekonstruktion des Selbst durch die Gestaltung städtischer religiöser Räume gewährleistet die städtische Zugehörigkeit in den Nachfolgegenerationen (Garbin 2012, 402). Der Prozess der Vererbung durch religiöse Raumschaffung in der Stadt kann als eine Art von Beheimatung bezeichnet werden. Eine binäre Betrachtung von Grenzziehungsprozessen, beispielsweise in Form von Unterscheidungen zwischen Insidern und Outsidern, zwischen öffentlichem und privatem Raum oder zwischen Heiligem und Profanem, ist für die Analyse von Zugehörigkeit und Identität nicht ausreichend. Heimatauffassung sollte insofern neu interpretiert werden, dass sie im transnationalen Kontext als „ein dynamischer Satisfaktionsraum aktiver Auseinandersetzung und wechselbarer Konstitution, die verhandelt werden will und darf“ (Şahin 2023, 105), neu definiert wird. Dabei ist eine kritische Betrachtung der homogenisierten Zusammenhänge von entscheidender Relevanz, wodurch der Begriff eine neue, dynamische und flexible Dimension erfährt. Das Verständnis von Heimat hat sich nun, über die Akkulturations-Assimilationsachse hinaus, für andere Interpretationen geöffnet (Şahin 2023). Durch die Tatsache, dass sich die Nachfolgegenerationen als Berliner identifizieren (Kaya 2001; Schiffauer 2004; Schiffauer 2011, 99–105), lässt sich schlussfolgern, dass die Stadt als ein dritter Identitätsraum außerhalb der deutschen und/oder türkischen Identität wahrgenommen wird. Dies deutet auf eine städtische Zugehörigkeit und weniger auf ein Herkunftsland hin. Tweed (2020, 30) vertritt die These, dass die Architektur und die organisatorischen Verbindungen der Şehitlik Moschee die Verbundenheit der Nachfolgegenerationen mit ihrem so genannten Herkunftsland widerspiegeln. Becker (2019/2023) stellt jedoch in ihrer bemerkenswerten ethnographischen Studie, in der sie die Rekonstruktion kollektiver Identitäten und Zugehörigkeiten in der Diaspora bedingt durch die lokale und transnationale Ausübung räumlicher Praktiken in den Moscheegemeinden untersucht, fest, dass die postmigrantischen Generationen die Şehitlik Moschee als „Berliner Moschee“ und nicht als eine türkische Moschee definieren und sich als „Berliner Muslime“ identifizieren und sich in dieser Hinsicht von der ersten Generation unterscheiden. Hier, an einem Ort, der historisch gesehen Stück „Heimatland“ ist, treffen sich Migrant:innen und ihre Nachfolgegenerationen in dieser Moschee mit zwei

Minaretten¹⁸, die mit ihren symbolischen Bedeutungen starke Botschaften vermitteln, und tragen zur Beheimatung¹⁹ Berlins bei.

Die transnationale Moschee, die Teil eines dynamischen Prozesses der Beheimatung ist, manifestiert auch „die Differenz“ innerhalb der Stadt (vgl. Garbin 2012). Architektonische Artefakte, Klänge und Monumentalität stellen verkörperte Sichtbarkeitselemente dar, die als „figurative Werkzeuge“ (Tweed 2020) bezeichnet werden können. Sie spielen eine Rolle im *Othering* (vgl. Garbin 2012, 401–402). In diesem Zusammenhang definiert die Raumschaffung auf eine Art und Weise, wie sie der Mehrheitsgesellschaft eigen ist, die Position des Sakralen im Leben der Migrant:innen (vgl. Garbin 2014, 371). Die Dichotomie zwischen „Wir“ und „Sie“, die sich in der physischen Sichtbarkeit manifestiert, spielt eine maßgebliche Rolle bei der Entstehung des antimuslimischen Rassismus. Tatsächlich war die Moschee zu verschiedenen Zeitpunkten wiederholt Ziel von Angriffen wie Sachbeschädigungen und Drohbriefen. Übergriffe auf Moscheen werden nicht nur als Rassismus gegen ein materielles Objekt empfunden. Die Moschee als „muslimischer Raum“ ist nicht lediglich ein physischer Raum, sondern umfasst auch soziale Netzwerke, Interaktionen und Identitäten, die als soziokulturelle Elemente dieses muslimischen Raums zu betrachten sind (vgl. Metcalf 1996). Migrant:innen und Nachfolgegenerationen sind im transnationalen Erinnerungsraum strukturell auf verschiedenen Ebenen von Grenzziehungsprozessen betroffen. Gleichzeitig demonstrieren sie jedoch auch eine Form von Handlungsträgerschaft, durch die sie diese Prozesse mitgestalten und mit ihnen interagieren. Durch rassistische Angriffe werden Moscheen in verschiedenen Städten Deutschlands auch mit traumatischen Erlebnissen verbunden. Moscheen agieren in diesem Zusammenhang als Orte um eine „inklusive Erinnerungskultur, um die jüngste Geschichte rassistisch motivierter Morde nicht auszusparen“ (Quintern 2023, 23). Dies stellt eine Möglichkeit dar, ein gemeinsames Bewusstsein zu schaffen, um gegen antimuslimische und rassistische Haltungen Stellung zu beziehen. Dieser Prozess ist auch ein wichtiger Bestandteil der räumlichen Aushandlung.

Die auf deutschen bürgerlichen Idealen (*civic ideals*) basierende Politik der Sichtbarkeit prägt auch die öffentliche Haltung gegenüber Moscheen (Becker 2017, 1059). Die historischen Besonderheiten im lokalen soziokulturellen Zusammenhang, bedingt durch das osmanische Erbe, haben ebenfalls Einfluss auf diese Haltung. Der Bau von Moscheen in Deutschland stellt ver-

18 Zu den unterschiedlichen Sichtweisen der Generationen auf die Architektur der Şehitlik Moschee siehe Ergün 2024.

19 Über die Ambiguität in Diskussionen über Heimat und die Schwierigkeit, diese zu präzisieren, siehe Şahin 2023.

schiedene Herausforderungen einher, die sich aus städtischen und politischen Dynamiken ergeben (vgl. Jonker 2005; Kuppinger 2011). Da der Bau einer Moschee mit einem Minarett zu Konflikten mit Gemeinden und Nachbarn führen kann, ist *Home-making* in der Regel durch Gestaltung des Gebäudeinneren möglich (Kuppinger 2011, 81–82). Die Wahrnehmung von Moscheen als Bedrohung ist ein Phänomen, das im Kontext identitätsbezogener Wertekonflikte aufgrund von Vorurteilen dem Islam gegenüber auftritt. Darüber hinaus manifestiert sich dieses Phänomen im Kontext von Stadterneuerung und räumlicher Segregation. Transnationale Moscheen erfüllen nicht nur die Funktion eines Gebetsraums, sondern fungieren auch als Lebensräume. Diese Funktion der Moscheen bringt Muslime aus der Stadt an diesem Ort zusammen. Vor allem im Viertel mit geringem Migrantenanteil kann diese Situation Ängste und Widerstände hervorrufen. Die Anziehungskraft der Moscheen kann als Gefahr wahrgenommen werden, dass sich die Viertel zu Ghettos verwandeln könnten (Astor 2012, 338–340). Neben dem historischen und politischen Kontext der Debatten über die Sichtbarkeit von Minaretten im Stadtbild vermittelt diese Angst vor Ghettoisierung auch eine Vorstellung davon, wie die räumliche Segregation zwischen Migrant:innen und Einheimischen im Alltag als selbstverständlich wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang konstituiert Religion ein Mittel der Aushandlung solcher raumbezogenen Regime des Alltagslebens (Vásquez & Knott 2014, 327) und nimmt eine zentrale Rolle in Diskursen über Zugehörigkeit ein. Dabei ist die Politik der Sichtbarkeit, die auf Zugehörigkeit basierende Identitätspolitik und die Raumordnung miteinander verflochten.

Die Şehitlik Moschee befindet sich in einem Viertel zwischen Kreuzberg und Neukölln (Columbiadamm), das durch ein multikulturelles Image charakterisiert ist. Es erwies sich als vorteilhaft, dass sie auf einem Gelände, das wegen deutsch-osmanischer Beziehungen historisch beansprucht werden kann und das sich in einem Viertel mit hohem muslimischem Anteil befindet, errichtet wurde. Darüber hinaus haben die Bemühungen der Moscheeleitung um eine positive Sichtbarkeitspolitik, die Zusammenarbeit mit verschiedenen sozialen Gruppen und der Anti-Radikalisierungsdiskurs die Şehitlik Moschee als eine der „guten Moscheen“ nach Beckers Klassifizierung in der Wahrnehmung von guten Moscheen – schlechten Moscheen bewertet (Becker 2017, 1076–1077), die parallel zur Dichotomie von guten Muslimen – schlechten Muslimen nach dem 11. September (Mamdani 2004) aufgestellt wurde. Obwohl positive Sichtbarkeitsstrategien in manchen Fällen die Grundlage für negative Sichtbarkeit als Folge von Skandalisierungsprozessen bilden (Çetin 2018, 174–176), setzt die Moscheegemeinde diese Bemühungen auf unterschiedliche Weise fort.

Die Aktivitäten und die koordinierte Arbeit mit diversen Organisationen und Nichtregierungsorganisationen spielen eine bedeutende Rolle für die Transparenz der Moschee und der Gemeinde in ihrer Interaktion mit der Stadtgesellschaft. Die Tatsache, dass die DITIB diesen Initiativen eine signifikante Bedeutung beimisst, indiziert ihre gesellschaftsorientierte Strategie in ihren Beziehungen zu Deutschland. Obwohl die DITIB beispielsweise ihre Imame aus der Türkei rekrutiert, stützt sie sich bei den Aktivitäten in den Moscheen stark auf lokales Humankapital. Die DITIB fördert die Ausbildung von in Deutschland sozialisierten Moscheeführern. Die jungen Moscheeführer durchlaufen in regelmäßigen Abständen Schulungen und werden überprüft. Die Nachfolgegenerationen, die nach Schiffauer (2010) eine „Brückenfunktion“ haben, verfügen über die Kompetenz, mit nicht-muslimischen Mitgliedern der Gesellschaft zu kommunizieren, wobei sie auch ein Bewusstsein für die wichtigsten Themen der öffentlichen Debatten haben, da sie auch mit kontroversen Themen konfrontiert werden. Die Repräsentation des Islam durch die nachfolgende Generation verdeutlicht, dass der Raum offen für Kommunikation ist und dynamischen Charakter hat. Das soziale, kulturelle und linguistische Kapital der Nachfolgegeneration wird im transnationalen Erinnerungsraum verarbeitet und gepflegt. Gleichzeitig werden durch die Verbindungen mit dem Herkunftsland die Stärkung und Diversifizierung dieser Kapitalien gefördert.

Fortbildungen für die Nachfolgegeneration und Moscheeführungsprogramme können als eine Art kulturelles Kapital- und Gedächtnistransfer betrachtet werden. Die organisierten Osmanisch Sprachkurse, intellektuellen Diskussionen und Exkursionen sind auch Beispiele für die kulturelle Übertragung. Şehitlik hat eine andere Bedeutung im Vergleich zu den Moscheen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften, denn hier haben Nachfolgegenerationen die Möglichkeit, über Fragen und allgemeinen Annahmen über den ‚Islam als Minderheitenreligion‘ nachzudenken und zu lernen, ihr Glaubenssystem aus einer Außenperspektive zu betrachten. Dies bildet die Grundlage für die Suche nach Antworten auf Fragen, die nicht im Mittelpunkt der Moscheegemeinden in der Türkei stehen (wie z.B. Terrorismus und Dschihad, Klimawandel, Geschlecht usw.). Diese Situation hat viele individuelle und kollektive Dimensionen, insbesondere für Moscheeführer aus der Nachfolgegeneration (Becker 2019). Der Kampf gegen antimuslimischen Rassismus wird in den provokativen Fragen bei Moscheeführungen sichtbar (Becker 2018, 88). Indem sie das, was sie in ihrer Ausbildung gelernt haben, mit dem verbinden, was sie in ihrer Sozialisation erworben haben, stellen die jungen Menschen in diesem Raum Moscheeführungen, in denen sie sich auf die Hauptquellen des Islam (Koran, Hadith, Sijar) beziehen, auf die Beine. Ihr

hybrides Vokabular und ihre Kommunikationsfähigkeiten zeigen auch, dass sie sich als Teil der Minderheit in ihren Beziehungen mit der Gesellschaft professionalisiert haben (vgl. Becker 2018). Außer den Moscheeführungen schaffen Deutschsprachige Seminare und Diskussionsrunden die Möglichkeit die Religion und Tradition des Islam sowohl mit muslimischen als auch nichtmuslimischen Teilnehmern auf intellektueller Ebene zu teilen. In der Folge transformiert sich der Raum zu einem Ort der Begegnung, der Erfahrung und des Lernens, an dem die Nachfolgegenerationen das im Triangel der Religionsgemeinschaft/Moschee, Familie und Schule (Schiffauer 2015) erworbene Wissen in ihren Alltag integrieren. Die jüngeren Menschen haben heute ein anderes Verhältnis zur Stadtgesellschaft wie zur deutschen Sprache als frühere Generationen. Ebenso haben sich sowohl ihre Beziehungen zur Religion als auch ihre Religionsinterpretation diversifiziert. Sie unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zum Wissen und ihrer Positionierung und Reaktionen auf aktuelle Debatten in der Gesellschaft.

Durch Aktivitäten im transnationalen Raum ist es für Migrant:innen und ihre Nachfolgegenerationen nicht nur möglich, sich mit den Grundzügen der Religion und den kulturellen Elementen sowie historisch-politischen Prozessen des Herkunftslandes vertraut zu machen, sondern auch an der sozialen Konstruktion der Religion teilzunehmen. Besonders für die Frauen ist Şehitlik ein Ort der Sozialisierung. Ihre Treffen in der Frauenabteilung der Moschee, ihre Dienste in der Organisation, ihre Teilnahme an Kirmessen zur finanziellen Unterstützung der Moschee, ihre *Mukabele*-Treffen (Treffen zum gemeinsamen Rezitieren des Koran) usw. sind Praktiken, die die Frauen auch in Moscheen in der Türkei ausüben. Wenn es jedoch um transnationale Migration geht, sollte die Frauenarbeit hier auch als eine Sinngebung des Lebens in Berlin und die Stärkung der Rolle der Frau im sozialen Leben bewertet werden. Im Gegensatz zu anderen transnationalen Räumen und Praktiken hat die Moschee eine spirituelle Dimension. Diese ermöglicht es ihnen, als aktive Akteure einen muslimischen Raum in einer nicht-muslimischen Lokation zu schaffen, in der die Religionspraktiken ausgeübt werden können. Mit „transportierten religiösen Praktiken“, wie Veranstaltungen zu besonderen religiösen Anlässen an manchen heiligen Tagen (wie *kandil*), oder gemeinsames Fastenbrechen oder Festversammlungen, die mit den Kindern oder Enkeln besucht werden, werden in diesem transnationalen Erinnerungsraum auch Brücken zwischen den Generationen gebaut. Die jüngeren Frauengenerationen wiederum stärken ihr soziokulturelles Kapital in der Moschee durch die oben beschriebenen intellektuellen Aktivitäten. Darüber hinaus treffen sich junge Frauen auf Veranstaltungen und tauschen sich über ihre Religionsinterpretationen, Familiendynamik, Arbeitsleben usw. aus. Seminare

wie „Profil führender Frauen in der Gesellschaft“ vermitteln die Botschaft, dass ihre Intellektualität und Engagement in die Gesellschaft von der Moschee unterstützt wird. Dies ist auch ein wichtiges Beispiel dafür, wie sich die geschlechtsspezifischen räumlichen Praktiken nach Generationen differenzieren.²⁰ Ebenso ist die aktive Teilnahme der gebildeten jungen Frauen weit davon entfernt, den ‚Dienst in der Moschee‘ im Sinne der Verantwortung der Frauen im häuslichen Bereich zu definieren. Im Gegenteil, sie dienen ‚der Moschee/dem Islam‘ in einem intellektuellen Raum, in dem sie mit Menschen unterschiedlicher sozialen Gruppen interagieren.

Migrant:innen geben ihre Interaktionsmuster mit der Gesellschaft, ihre Identitätskonstruktionen, die transnationalen Räume und kulturellen Elemente an Nachfolgegenerationen weiter. Diese Weitergabe konstituiert die Basis für die Kontinuität des Migrationsgedächtnisses und dessen Diversifizierung durch neue Perspektiven und Erfahrungen je nach Situation und Zeit. Die Bedeutung von Ritualen als Erinnerungstechnik in der Gedächtnisübertragung für Gemeinschaften und Familien, wie sie von Assmann (2000) beschrieben wird, lässt sich insbesondere in religiösen Räumen beobachten. Denn Religionsgemeinschaften fungieren als Bildungs- und Sozialisationszentren, die mit wiederkehrenden religiösen Praktiken alle Altersgruppen ansprechen. Dadurch werden Kinder von den „Einflüssen der Straße“ distanziert, was vor allem von früheren Generationen erwünscht war (Schiffauer 2015; Schiffauer 2010). Initiativen, die sich an diese Nachfolgegenerationen richten, sind vielfältig. Dazu zählen beispielsweise regelmäßige Jugendtreffen in der Moschee, Gesprächszirkel, Feste, islamische Kunstausstellungen, interaktive Workshops, akademische Seminare und Informationsveranstaltungen zur Arbeitssuche usw. Durch feierliche Einschulungsveranstaltungen beispielsweise, sozialisieren sich die kleinen Kinder in einem Umfeld, in dem das allgemeine Schulsystem durch die religiöse Gemeinschaft unterstützt wird. Darüber hinaus wird ein Umfeld der Interaktion geschaffen, in dem die Jüngeren die Älteren, die im Bildungssystem fortgeschritten sind oder sich schon in der Hochschulausbildung befinden, als Vorbild nehmen können. Diese Interaktion nimmt eine signifikante Rolle bei der Durchbrechung des Kreislaufs der sozialen Reproduktion für die Kinder und Enkelkinder der Arbeitergeneration ein. Bemerkenswert ist auch die Auswahl der kulturellen Elemente, die bei den Aktivitäten für Kinder verwendet werden. Als Nasreddin Hodschas verkleidete Animateure, Hacivat- und Karagöz-Puppentheater, Teilen traditioneller Süßigkeiten, Aufführungen des *Mehteran*

20 Für einen detaillierten Überblick über die Generationendifferenzierung in der Moschee siehe Becker 2018; Becker 2019.

(osmanische Militärkapelle), Iftar-Versammlungen für Kinder sind die wichtigsten Elemente der Festkultur, insbesondere im Ramadan. Andererseits sind diese Figuren repräsentative Elemente in der politischen Polarisierung, die sich in den Lebensstilen bzw. kulturellen Konflikten in der Türkei wider-spiegeln. Ihre Begegnung mit Kindern in einem transnationalen Raum kann als ein Beispiel für die Konstruktion des kulturellen Gedächtnisses durch transnationale Verbindungen betrachtet werden. Es gibt aber auch Aspekte derselben Elemente, die alle Menschen vereinen, unabhängig davon, welcher Gruppe sie angehören, und sie zusammenbringen. Dadurch können diese auch in ihrer Funktion für die kollektive Identitätsbildung und gegen die Polarisierung bewertet werden. Zum Beispiel in Veranstaltungen im Rahmen des Projekts „Ich bin auch dabei“, die zur Inklusion von Kindern mit besonderen Bedürfnissen in den Moscheealltag beitragen sollen, haben diese kulturellen Elemente auch in den Lebenswelten der Einzelnen auf intersektionale Weise ganz unterschiedliche Bedeutungen. Hier nimmt der Raum eine wichtige Stellung in den Grenzziehungsprozessen der Gruppen ein. All diese Bemühungen im transnationalen Erinnerungsraum verdeutlichen die Suche nach und den Versuch eines kollektiven Ausgleichs im diskursiven Feld der Gesellschaft. Durch Aktivitäten und Rituale ist die Moschee ein Raum des In-einander-Verwoben-Seins zwischen Leben und Tod, Vergangenheit und Ge-genwart. Dies hat nicht nur die Funktion, die Zugehörigkeit zur Stadtgesell-schaft zu verändern, sondern bietet auch eine neue Perspektive für Debatten über die Möglichkeit der postmigrantischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

- Abadan-Unat, N. (2002): Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus Ötesi Yurttaşlığı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ağca-Varoğlu, F. G. (2020): Trebbus Mevlevihanesi’nde Yolculuk: Bir Kutsal Mekânnın Yeniden Kuruluşuna Etnografik bir Bakış. In: ViraVerita E-Dergi, (12), 146–166.
- Amelina, A. & Faist, F. (2008): Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressure and Transnational Linkages. In: Revue européenne des mi-grations internationales [Online]. 24(2), 91–120.
- Assmann, J. (2000): Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München.
- Astor, A. (2012): Memory, community, and opposition to mosques: the case of Badalona. In: Theor Soc, 41, 325–349.
- Aziz Ali Efendi, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd128509406.html>

- Batuman, B. (2018): *New Islamist Architecture and Urbanism Negotiating Nation and Islam through Built Environment in Turkey*. Routledge, New York.
- Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration (Hg) (2011): *Stadt ist Migration. Die Berliner Route der Migration – Grundlagen, Kommentare, Skizzen*.
- Becker, E. (2017): Good Mosque, Bad Mosque: Boundaries to Belonging in Contemporary Germany. In: *Journal of the American Academy of Religion*. 85(4), 1050–1088.
- Becker, E. (2018): Tour-guiding as a pious place-making practice: The case of the Sehitlik Mosque, Berlin. In: *Annals of Tourism Research*. 73, 81–90.
- Becker, E. (2019): Reconstructing the Muslim Self in Diaspora: Socio-Spatial Practices in Urban European Mosques. In: *International Journal of Islamic Architecture*. 8(2), 389–414.
- Becker, E. (2023): Enlivening the ‚open city‘: from a politics of divisibility to the making of Muslim cityzens in Berlin. In: *Patterns of Prejudice*. 57(1–2), 17–37.
- Bowen, J. R. (2004): Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 30(5), 879–894.
- Bruneau, M. (2010): *Diasporas, Transnational Spaces and Communities*. In: Bauböck R. & Faist T. (Hg.): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, 35–50. Amsterdam University Press.
- Ceylan, R. (2017): From guest workers to Muslim immigrants: The history of Muslims and their organizations in Germany. In: Peucker M. & Ceylan R. (Hg.): *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, 75–93. Springer.
- Çetin, Z. (2018): The Dynamics of Queer Politics and Gentrification in Berlin. In: Sweetapple C. (Hg.): *The Queer Intersectional in Contemporary Germany: Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics*, 141–181. Psychosozial-Verlag.
- Danış, D. (Hg.) (2024): *Gitmekle Dönmek Arasında: Türkiye'de Yeni Nesil Beyin Göçü*. Nika, İstanbul.
- Ehrkamp, P. (2005): Placing identities: Transnational practices and local attachments of Turkish immigrants in Germany. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31(2), 345–364.
- Engler, F. (2014): Vertagte Anerkennung Teilwerdung des Islams und die Grenzen der Zugehörigkeit im politischen Dialog der Deutschen Islam Konferenz. In: Adam J. & Vonderau A. (Hg.): *Formationen des Politischen: Anthropologie politischer Felder*, 67–94. transcript Verlag, Bielefeld.
- Ergün, A. F. (2024): Almanya'daki cami mimarisinin azınlık kimliğinin üzerindeki etkisi. In: *Güncel Sosyoloji*, 2(1), 20–32.

- Faist, T. (2000 a): Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture. In: *Ethnic and Racial Studies*, 23(2), 189–222.
- Faist, T. (2000 b): The Volume and Dynamics of International Migration and Trans-national Social Spaces. Oxford Academic, Oxford.
- Filiz, A. (2024): Ambivalent presents, open futures: Affective constructions of the future among highly qualified Turkish migrants in Germany. In: *Journal of Sociology*, 0(0), Online First.
- Garbin, D. (2012): Introduction: Believing in the city. In: *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 13(4), 401–404.
- Garbin, D. (2014): Regrounding the sacred: transnational religion, place making and the politics of diaspora among the Congolese in London and Atlanta. In: *Global Networks*. 14, 363–382.
- Gogos, M. (2021): Das Gedächtnis der Migrationsgesellschaft DOMiD – Ein Verein schreibt Geschichte(n). transcript Verlag, Bielefeld.
- Graubohm, H. (2013): Stosch, Albrecht von. In: *Neue Deutsche Biographie*. 25, 454–455.
- Gussone, M. (2016): 8 Architectural Jihad: The „Halbmondlager“ Mosque of Wünsdorf as an Instrument of Propaganda. In: Zürcher E. (Hg.): *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad at the centenary of Snouck Hurgronje's „Holy War Made in Germany“*, 179–222. Leiden University Press, Amsterdam.
- Hartrott, Ludwig von, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd129079278.html>
- Hüttermann, J. (2006): Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole. Juventa, Weinheim & München.
- Jonker, G. (2005): The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict, In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31(6), 1067–1081.
- Kaya, A. (2001): Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas; Turkish Hip-Hop Youth in Berlin. transcript Verlag, Bielefeld.
- Kılıç, M. (2023): Osmanlı Diplomasisi Hizmetinde Yeni Fenerliler. In: Dönmez A. & Kaya Y. (Hg.): *Türk Diplomasisine Yön Verenler, Osmanlı Dönemi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, Konya, 2023.
- Klapetek, M. (2019): Şehitlik Mosque and the Islamic Cemetery at Columbiadamm: Islam in Public Space. In: *Studia Religiologica*. 52(1), 63–77.
- Koloğlu, O. (2018): Prusya'dan Enverland'a ve Günümüze Türk-Alman Tarihi. Tarihçi Kitabevi, İstanbul.
- Korkmaz, E. E. (2019): Kamusal Alan ve Göç Almanya'daki Türkiyeli Göçmenlerin Ulusötesi Alanı Üzerine Bir İnceleme. In: *Göç Dergisi* 6 (2), 151–72.

- Kuppinger, P. (2011): Vibrant Mosques: Space, Planning and Informality in Germany. In: *Built Environment* (1978–). 37 (1), 78–91.
- Kuppinger, P. (2014a): Flexible topographies: Muslim spaces in a German cityscape. In: *Social & Cultural Geography*, 15(6), 627–644.
- Kuppinger, P. (2014b): Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities. In: *Anthropological Quarterly*. 87(3), 793–818.
- Lefebvre, H. (1991): *The Production of Space*. Wiley-Blackwell.
- Löw, M. (2010): *Soziologie der Städte*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Mamdani, M. (2004): *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Three Leaves Press, Doubleday, New York.
- McMurray, P. (2021): Cemetery poetics The sonic life of cemeteries in Muslim Europe. In: Puzon K., Macdonald S. & Shatanawi M. (Hg.): *Islam and Heritage in Europe: Pasts, Presents and Future Possibilities*, 51–67. Routledge.
- Metcalf, B. (1996): Introduction: Sacred words, Sanctioned Practice, New Communities. In: Metcalf B. (Hg.): *Making Muslim Space in North America and Europe*, 1–27. University of California Press, Berkeley.
- Öcal, D.K. (2020): Mosques as Spaces of Everyday Geopolitical Tensions. In: *Geopolitics*. 27(2), 629–654.
- Öcal, D.K. & Gökarıksel, B. (2022): Grounding religious geopolitics: The everyday counter-geopolitical practices of Turkish mosque communities in Germany. In: *Geoforum*. 129, 151–160.
- Peucker, M. (2017). Muslim community organisations as agents of social inclusion, cohesion and active citizenship? A cross-national overview. In: Peucker M. & Ceylan R. (Hg.): *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, 35–61. Springer.
- Pries, L. (1996): Transnationale Soziale Räume: Theoretisch-Empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico – USA. In: *Zeitschrift für Soziologie*. (25)6, 456–472.
- Quintern, D. (2023): Inklusive als dekoloniale Erinnerungskultur Published. In: Şahin E. & Struck E. (Hg.): *Türkisch-Deutsche Perspektiven*. 1, 13–32.
- Rizvi K. (2015): *The Transnational Mosque Architecture and Historical Memory in the Contemporary Middle East*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Schiffauer, W. (2004): Cosmopolitans are Cosmopolitans: On the Relevance of Local Identification in Globalizing Society. In: Friedman J. & Randeria S. (Hg.): *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*, 91–103. London: Tauris.
- Schiffauer, W. (2006): Enemies within the gates – The debate about the citizenship of Muslims in Germany. In: Modood T., Triandafyllidou A. & Zapata Barrero R.

- (Hg.): Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach, 94–117. London: Routledge.
- Schiffauer, W. (2010): Nach dem Islamismus – Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Schiffauer, W. (2011): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. transcript, Bielefeld.
- Schiffauer, W. (2015): Einleitung. In: Schiffauer, W., Uçan, M., Schwalgin, S. & Kurt, N. (Hg.): Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention, 13–50. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schiller, N.G. (2010): A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. In: Bauböck R. & Faist T. (Hg.): Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods, 109–30. Amsterdam University Press, 2010.
- Schiller, N.G., Basch, L. & Blanc, C.S. (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: Anthropological Quarterly. 68(1), 48–63.
- Schmiede, H. A. (a): Osmanlı ve Prusya Kaynaklarına göre Giritli Ali Aziz Efendi'nin Berlin Sefareti. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Schmiede, H. A. (b): Ali Aziz Efendi in <https://www.diegeschichteberlins.de/geschichteberlins/persoenlichkeiten/persoenlichkeiteag/872-efendi-alii-aziz.html>
- Shatanawi M., Macdonald S. & Puzon K. (2021): Heritage, Islam, Europe: Entanglements and directions. An introduction. In: Puzon K., Macdonald S. & Shatanawi M. (Hg.): Islam and Heritage in Europe: Pasts, Presents and Future Possibilities, 51–67. Routledge.
- Sierp A. (2020): Conclusions. Agency in Transnational Memory Politics. In: Wüstenberg J. & Sierp A. (Hg.): Agency in Transnational Memory Politics, 331. Bergahn, New York and Oxford.
- Şahin, E. (2023): Heimat und Identität der „Deutschturen“ im transkulturellen Raum. In: Şahin E. & Struck E. (Hg.): Türkisch-Deutsche Perspektiven. 1, 99–123.
- Tietze, A. (1948): ‘Azīz Efendis Muhayyelat. In: Oriens. 1(2), 248–329.
- Tweed, A. T. (2020): 2 Flows and Dams: Rethinking Categories for the Study of Transnationalism. In: Clart P. & Jones A. (Hg.): Transnational Religious Spaces: Religious Organizations and Interactions in Africa, East Asia, and Beyond. De Gruyter Oldenbourg, Berlin, Boston.
- Uca, A. & Can, A.H. (2019): Berlin Türk Şehitliği ve Mezar Taşları. In: Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 6(3), 1236–1308.
- Uysal, Z. (2006): Olağanüstü Masaldan Çağdaş Anlatiya: Muhayyelat-ı Aziz Efendi. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

- Vasquez, M. A. & Knott, K. (2014): Three dimensions of religious place making in diaspora. In: *Global Networks*. 14, 326–347.
- Voigtel, Karl Eduard Richard, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117478075.html>
- Wüstenberg, J. (2020): Introduction: agency and practice in the making of trans-national memory spaces. In: Wüstenberg J. & Sierp A. (Hg.): *Agency in Trans-national Memory Politics*, 3–23. Berghahn, New York and Oxford.