

Türkisch-Deutsche
Perspektiven

Türk-Alman
Bakış Açıları

1

Jahrbuch der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften
der Türkisch-Deutschen Universität

*Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve Sosyal
Bilimler Fakültesi Yıllığı*



Türkisch-Deutsche Perspektiven

Türk-Alman Bakış Açıları

Ertuğrul Şahin & Ernst Struck
(Hrsg./Ed.)



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Türkisch-Deutsche Perspektiven

Türk-Alman Bakış Açıları

Ertuğrul Şahin & Ernst Struck (Hrsg. / Ed.)

Herausgeber der Reihe: Michael Waltisberg

<https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/tdp>

Adresse der Redaktion

Türk-Alman Üniversitesi | Türkisch-Deutsche Universität
Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi | Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften
Şahinkaya Cad. 86 – 34820 Beykoz/İstanbul



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0 .



**UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK**
HEIDELBERG

Publiziert bei heiJOURNALS,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2023.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiJOURNALS,
der E-Journal-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,
<https://journals.ub.uni-heidelberg.de>, dauerhaft frei verfügbar
(Open Access).

DOI: <https://doi.org/10.60501/tdp.2023.1>

Text © 2023, das Copyright der Texte liegt bei den jeweiligen Verfasser:innen.

ISBN 978-3-947733-03-3 (Softcover)

ISBN 978-3-947733-02-6 (PDF)

ISSN 2942-2027 (Print)

ISSN 2942-1969 (Online)

Inhalt/içindekiler

Vorworte/Önsözler

Prof. Dr. Cemal Yıldız

003 **Rektor, Türkisch-Deutsche Universität**

004 **Rektör, Türk-Alman Üniversitesi**

Prof. Dr. B. Aykut Arıkan

005 **Dekan, Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften, TDU**

006 **Dekan, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi, TAU**

Prof. Dr. Michael Waltisberg

005 **Fakultätskoordinator, Universität Heidelberg**

006 **Fakülte Koordinatorü, Heidelberg Üniversitesi**

Dr. Ertuğrul Şahin, Prof. Dr. Ernst Struck

007 **Herausgeber**

009 **Editörler**

Hauptbeiträge/Makaleler

Detlev Quintern

013 **Inklusive als dekoloniale Erinnerungskultur**

033 **Dekolonyal Hatırlama Kültürü Olarak Dahili (Kapsayıcı)
Hatırlama Kültürü**

Christoph Barmeyer, Ernst Struck

053 **Konstruktive Interkulturalität und bikulturelle Personen
im Organisationkontext. Paradigma, Konzept und Anwendungsfeld
im türkisch-deutschen Zusammenhang**

077 **Kurumsal Bağlamda Yapıcı Kültürlerarasılık ve İki Kültürlü Bireyler.
Türk-Alman İlişkisinde Paradigma, Konzept ve Uygulama Alanı**

Inhalt/İçindekiler

Ertuğrul Şahin

- 099 **Heimat und Identität der „Deutschtürken“ im transkulturellen Raum**
125 **Kültürötesi Alanda “Alman Türkleri’nin” Yurdu ve Kimliği**

Ralph Buchenhorst

- 149 **Symbole und Technologien als interkulturelle Beziehungsstrukturen:**
Grenzziehungen im urbanen Raum
173 **Kültürlerarası İlişki Yapıları Olarak Semboller ve Teknolojiler:**
Kentsel Mekanda Sınır Çekme

Muhammet Sait Duran

- 195 **Gründe des Interesses am Theoretischen: Die Tendenz**
der Griechischen und Arabischen Gesellschaft zur Philosophie
213 **Teorik Bilgiye Duyulan İlginin Nedenleri: Yunan ve Arap-İslam**
Toplumunun Felsefeye Eğiliminin Temelleri

Kurzbeiträge/Kısa Makaleler

Süheyla Yılmaz, Sümeyye Balci

- 231 **Forschen mit der „Kultur“ – Beispiele aus der Klinischen Psychologie**
und Perspektiven für die Zukunft
239 **“Kültür” İle Çalışmak – Kültüre Duyarlı Klinik Psikolojiden**
Örnekler ve Gelecek Perspektifleri

Buchrezensionen/Kitap İncelemesi

Müşerref İrem İbişoğlu, Detlev Quintern

- 249 Sayad, Abdelmalek. The Suffering of the Migrant.
Preface by Pierre Bourdieu.
253 Sayad, Abdelmalek. The Suffering of the Migrant.
Pierre Bourdieu’nün önsözüyle.

Hatice Zeynep Gürbener Şahin

- 257 Dieter, Duhm. Terra Nova: Globale Revolution und Heilung der Liebe.
261 Dieter, Duhm. Tamera Ekoköyü’nün Daveti.

265 Autor:innen

269 Yazarlar

Vorworte/Önsözler

Rektor, Türkisch-Deutsche Universität

Es erfüllt mich mit großer Freude und tiefer Anerkennung, das Geleit zu diesem ersten Jahresband, „Türkisch-Deutsche Perspektiven“ der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften, zu verfassen. Diese nun jährlich erscheinende Sammlung vereint Beiträge aus den verschiedenen kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschungsbereichen und verkörpert dabei sowohl Interdisziplinarität als auch Interkulturalität – zwei entscheidende Konzepte in unserer zunehmend vernetzten Welt.

Die interdisziplinäre Ausrichtung der Beiträge dieses Bandes ist eine wahrhaftige Stärke, da sie die Vielfalt und Tiefe unseres Verständnisses von Kultur und Gesellschaft bereichern. Jeder Beitrag, unabhängig von seinem spezifischen Fachgebiet, trägt einzigartige und wertvolle wissenschaftliche Erkenntnisse bei, die das gesamte Spektrum menschlicher Erfahrungen und Perspektiven erweitern.

Gleichzeitig zeichnet sich dieser Sammelband durch seine ausdrückliche Betonung der Interkulturalität aus, indem er den Austausch und das Verständnis zwischen der türkischen und der deutschen Kultur fördert. Dieser Dialog ist entscheidend, um unsere Beziehungen zu stärken und gegenseitige Anerkennung zwischen unseren Gesellschaften zu schaffen.

Wir sind dankbar für die Unterstützung der Universität Heidelberg als Verleger und Unterstützer dieses Bandes. Ihre akademische Exzellenz und ihr Engagement für den interdisziplinären und interkulturellen Dialog und für die wissenschaftliche Zusammenarbeit sind beispielhaft.

Unser aufrichtiger Dank geht an die Herausgeber und Autoren, deren unermüdliches Bemühen um diesen Wissensaustausch den ersten Jahresband möglich gemacht hat. Sie verdienen höchste Anerkennung für ihr Engagement und ihre Beiträge.

Wir sind zuversichtlich, dass dieser Band einen wertvollen Einblick in die vielfältigen türkisch-deutschen Perspektiven auf Kultur und Gesellschaft bietet. Wir gratulieren den Autoren und Herausgebern zu ihrer hervorragenden Arbeit und freuen uns auf die zukünftigen Ausgaben dieser Publikationsreihe.

Rektör, Türk-Alman Üniversitesi

Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nin "Türk-Alman Bakış Açıları" başlıklı bu ilk yıllık çalışmasına önsöz yazmaktan büyük memnuniyet duyuyorum ve yapılan çalışmayı içtenlikle takdir ettiğimi de belirtmek istiyorum. Kültür ve Sosyal Bilimler alanındaki çeşitli araştırma konularındaki makaleleri bir araya getiren bu yıllık, giderek birbirine bağlanan dünyamızda iki önemli kavram olan disiplinlerarasılığı ve kültürlerarasılığı ortaya koymaktadır.

Bu yıllıktaki makalelerin disiplinlerarası yönü, kültür ve toplum anlayışımızın çeşitliliğini ve derinliğini zenginleştirdiği için gerçek bir güçtür. Her bir çalışma, kendi spesifik bilim alanından bağımsız olarak, insan deneyimlerinin ve bakış açılarının tüm yelpazesini genişleten eşsiz ve değerli bilimsel bilgilere katkıda bulunmaktadır.

Eser aynı zamanda, Türk ve Alman kültürleri arasındaki etkileşimi ve karşılıklı anlayışı teşvik ederek kültürlerarasılığa yaptığı açık vurguyla da öne çıkmaktadır. Bu diyalog, ilişkilerimizi güçlendirmesi ve toplumlarımız arasında karşılıklı saygı ve anlayışa vesile olması bakımından çok önemlidir.

Bu kitabın yayıncısı ve destekçisi olan Heidelberg Üniversitesi'ne katkısı için müteşekkirimiz. Üniversitenin akademik mükemmeliyeti, disiplinlerarası ve kültürlerarası diyalog ve bilimsel işbirliğine olan bağlılığı örnek teşkil etmektedir.

Bu bilgi alışverişi için yorulmak bilmeden gösterdikleri çabayla yıllığın ilk cildini mümkün kılan editörlere ve yazarlara en içten teşekkürlerimizi sunarız. Gayretleri ve katkıları takdire şayandır.

Bu cildin, kültür ve topluma ilişkin çeşitli Türk-Alman perspektifleri hakkında değerli fikirler vereceğinden eminiz. Yazarları ve editörleri üstün çalışmaları için kutluyor ve bu yayın dizisinin gelecek sayılarını sabırsızlıkla bekliyoruz.

Prof. Dr. B. Aykut Arıkan

Dekan, Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften, TDU

Prof. Dr. Michael Waltisberg

Fakultätskoordinator, Universität Heidelberg

Im Zeitalter der Globalisierung und des raschen gesellschaftlichen Wandels gewinnen interdisziplinäre Ansätze in der Forschung zunehmend an Bedeutung. Die Verknüpfung verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen ermöglicht es, komplexe Fragestellungen umfassend zu betrachten und innovative Lösungen zu finden.

In diesem Kontext ist die interkulturelle wissenschaftliche Kooperation zwischen Ländern von unschätzbarem Wert. Die Beziehungen zwischen der Türkei und Deutschland sind historisch gewachsen und bieten auf dem Gebiet der Kultur- und Sozialwissenschaften ein besonders fruchtbares Feld für gemeinsame Forschungsprojekte. Durch den Austausch und die Verschmelzung von Perspektiven können wir eine Tiefe und Breite in der Analyse erreichen, die allein aus einer nationalen Perspektive heraus schwer erreichbar wären.

Der vorliegende Jahresband „Türkisch-Deutsche Perspektiven“ ist ein lebendiges Zeugnis der enormen Möglichkeiten, die sich aus dieser Zusammenarbeit ergeben. Durch das Ineinandergreifen verschiedener Forschungsansätze türkischer und deutscher Autorinnen und Autoren werden neue Horizonte eröffnet, die zu tieferen und reichhaltigeren Erkenntnissen in den Kultur- und Sozialwissenschaften beitragen.

Es erfüllt uns mit Stolz und Dankbarkeit, dass die Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der Türkisch-Deutschen Universität und die Universität Heidelberg in dieser gemeinsamen Mission Hand in Hand gehen. Diese Partnerschaft steht nicht nur für die wissenschaftliche Zusammenarbeit, sondern auch für das tiefe Verständnis und den Respekt zwischen unseren Ländern und Kulturen. Der Universität Heidelberg danken wir für einen substanziellen Beitrag zu den Druckkosten des vorliegenden Jahresbandes.

Wir hoffen, dass dieses Werk als Inspiration dient, die Grenzen des Möglichen stets neu zu definieren und das gemeinsame Streben nach Wissen und Verständnis fortzusetzen.

Prof. Dr. B. Aykut Arıkan

Dekan, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi, TAU

Prof. Dr. Michael Waltisberg

Faklte Koordinatr, Heidelberg Üniversitesi

Küreselleşme ve hızlı sosyal deęişim çaęında, disiplinlerarası yaklaşımlar araştırmalarda giderek daha önemli hale gelmektedir. Farklı akademik disiplinleri birbirine baęlamak, karmaşık meselelere kapsamlı bir Őekilde bakmayı ve yenilikçi çözümler bulmayı mümkün kılıyor.

Bu baęlamda, ülkeler arasındaki kültürlerarası bilimsel işbirlięi çok deęerli. Türkiye ve Almanya arasındaki ilişkiler tarihsel olarak çok gelimiŖtir ve kültürel ve sosyal bilimler alanında ortak araştırma projeleri için özellikle verimli bir alan sunmaktadır. Perspektiflerin mübadelesi ve kaynaşması sayesinde, tek baŐına ulusal bir perspektiften ulaŐılması zor olan bir analiz derinlięi ve geniŐlięi elde edebiliriz.

“Türk-Alman BakıŐ Açıları” baŐlıklı bu çalıŐma, söz konusu ibirlięinden doęan muazzam olanakların canlı bir kanıtıdır. Türk ve Alman yazarların farklı araştırma yaklaŐımlarının i içe geçmesiyle yeni ufuklar açılmakta, kültürel ve sosyal bilimlerde daha derin ve zengin kavrayıŐlara katkıda bulunmaktadır.

Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi ile Heidelberg niversitesi'nin bu ortak misyonda el ele vermesinden gurur ve minnet duyuyoruz. Bu ortaklık sadece akademik işbirlięini deęil, aynı zamanda ülkelerimiz ve kültürlerimiz arasındaki derin anlayıŐ ve saygıyı da temsil etmektedir. Heidelberg niversitesi'ne bu yıllık derginin basım masraflarına yaptıęı önemli katkı için teŐekkür ederiz.

Bu çalıŐmanın, mümkün olanın sınırlarını sürekli olarak yeniden tanımlamak ve ortak bilgi ve anlayıŐ arayıŐını sürdürmek için bir ilham kaynaęı olmasını umuyoruz.

Dr. Ertuğrul Şahin, Prof. Dr. Ernst Struck

Herausgeber

Es ist eine ganz besondere und ehrenvolle Aufgabe, den ersten Jahresband einer heranwachsenden Fakultät an einer jungen Universität herauszugeben. Dabei geht es darum, heute und in Zukunft, den an diesem Projekt beteiligten Wissenschaftler:innen eine akademische Bühne zu bieten, um damit auf ihre Forschungstätigkeit aufmerksam zu machen. Wir haben in diesem Band ein breites Spektrum der Türkisch-Deutschen Perspektiven vereint, es sind kultur- und sozialwissenschaftliche Themen, die zumeist über die engen Fächergrenzen hinausgehen und gesellschaftliche Strukturen und Prozesse in den Blick nehmen: So werden in drei Beiträgen inter- und transkulturelle Fragestellungen bearbeitet, die von der Identität von Deutschtürken in Deutschland und der Frage von Heimat, über Symbole von interkulturellen Beziehungsstrukturen im urbanen jüdischen Lebensraum, bis hin zu deutsch-türkischen kulturellen Brückenbauern und bikulturellen Personen, die die positiven Aspekte von Interkulturalität zeigen, reichen. Mit wissenschaftlichen Grundlagenthemen befassen sich weitere Beiträge. So werden die Herausforderungen einer dekolonialen Erinnerungskultur für Wissenschaft und Museen aufgezeigt, auf die Bedeutung und Zukunft einer kultursensiblen klinischen Psychologie hingewiesen und in unterschiedlichen Gesellschaften nach den gemeinsamen Bedingungen für das Interesse an der Philosophie gefragt.

Wir danken allen Beteiligten, Unterstützern und selbstverständlich den Autor:innen; ganz besonders den Mitarbeiter:innen der Türkisch-Deutschen Universität, der Universität Passau und der Universität Heidelberg – stellvertretend für Übersetzungsarbeiten und Organisation seien Melih Pehlivan, Hüsnü Yavuz Aytakin, Kira Braun und Ezgi Nisli genannt. Ein herzlicher Dank gilt dem Universitätsverlag Heidelberg University Publishing – stellvertretend seien Frank Krabbes und Daniela Jakob genannt –, der den Vorbereitungs- und Publikationsprozess mit Rat und Tat kräftig mitbegleitet und mitgestaltet hat. Schließlich darf die Finanzierung dieser ersten Ausgabe des

Jahresbands nicht unerwähnt bleiben, wofür wir uns beim Rektorat der Heidelberger Universität bedanken.

Wir hoffen und wünschen, dass mit dieser Reihe die türkisch-deutsche wissenschaftliche Zusammenarbeit zukunftsorientiert gefördert und sichtbar gemacht werden wird.

Editörler

Genç bir üniversitenin büyümekte olan bir fakültesinin ilk yıllığını yayınlamak çok özel ve onurlu bir görev. Yıllığın gayesi, bu üniversite projesinde yer alan akademisyenlere, şimdi ve gelecekte araştırma faaliyetlerine dikkat çekmek üzere akademik bir sahne sağlamaktır. Bu ilk sayıda Türk-Alman bakış açılarının geniş bir yelpazesini bir araya getirdik; bunlar çoğunlukla disiplinlerin dar sınırlarını aşan ve sosyal yapılara ve süreçlere odaklanan sosyal ve kültür bilimleri konularıdır: Bu minvalde, üç makale Almanya'daki Alman Türklerinin kimliği ve yurtları sorusundan, kentli Yahudi yaşam alanındaki kültürlerarası ilişki yapılarının sembollerine, Alman-Türk kültürel köprü kurucularına ve kültürlerarasılığın olumlu yönlerini gösteren iki kültürlü bireylere kadar kültürlerarası ve kültürötesi konuları ele almaktadırlar. Diğer makaleler ise temel akademik konularla ilgilenmektedirler. Öyle ki bilim ve müzeler için sömürgecilikten arındırılmış bir hatırlama kültürünün hesaplaşmaları vurgulanmakta, kültüre duyarlı bir klinik psikolojinin önemi ve geleceğine işaret edilmekte ve farklı toplumlarda felsefeye olan ilginin ortak koşulları sorgulanmaktadır.

Bütün katkıda bulunanlara, destekçilere ve elbette yazarlara teşekkürü borç biliriz. Teşekkürümüz özellikle Türk-Alman Üniversitesi, Passau Üniversitesi ve Heidelberg Üniversitesi çalışanları için geçerlidir – çeviri çalışmaları ve organizasyon için diğerlerini temsilen Melih Pehlivan, Hüsnü Yavuz AYTEKİN, Kira Braun ve Ezgi Nisli sayılabilir. Tüm hazırlık ve yayın sürecinde tavsiye ve bilfiil katkılarıyla yanımızda olan ve birlikte şekillendiren Heidelberg Üniversitesi Yayınları'na –temsilen Frank Krabbes ve Daniela Jakob anılmalıdır– içten teşekkürlerimizi sunarız. Son olarak, yıllık serinin bu ilk baskısının finansmanını sağlayan Heidelberg Üniversitesi Rektörlüğü'ne de şükranlarımızı belirtmek isteriz.

Umuyor ve diliyoruz ki bu seri Türk-Alman akademik işbirliğini geleceğe dönük bir şekilde teşvik eder ve görünür kılar.

Hauptbeiträge/Makaleler

Inklusive als dekoloniale Erinnerungskultur

Abstract: Dekoloniale als inklusive Erinnerungskultur stellt sich als eine Herausforderung an Museen im deutschsprachigen Raum dar. Die europäische Institution Museum ist seit dem 19. Jahrhundert in die Geschichte des Imperialismus eingewoben. Aufkommende Disziplinen der Anthropologie und Ethnologie waren konstitutiv für eine erneut einsetzende, nun wissenschaftlich abgeleitete, kolonialistische Welle, die Asien, Afrika und die Amerikas zu Kontinenten mit offenen Adern werden ließ. Ethnologisches Wissen war neben Kenntnissen der Geografie entscheidend für die Realisierung kolonialer Durchdringung der gewaltsam eroberten Regionen. Zugleich wurde Afrika als ein Kontinent ohne Geschichte entworfen. Das postulierte Verschwinden sogenannter Naturvölker legitimierte das Sammeln ihrer Kunst und materiellen Kultur im Allgemeinen. Das Humboldt Forum und weitere, vormalige „Völkerkundemuseen“, stehen vor großen Herausforderungen. Eine wissenshistorische Katharsis der Institution Museum und der diese konstituierenden Disziplinen, nicht zuletzt der Ethnologie, bereiten den Weg für eine zeitgemäße post- und antikoloniale Neuausrichtung.

Keywords: Erinnerungskultur, Museum, Postkolonialismus, Humboldt Forum

Dekoloniale Erinnerung und Restitution von Kulturraubgut

Erinnerungskulturelle und -politische Debatten kreisen am Ausklang des Jahres 2022 um die Restitution von Kunst Objekten aus Benin an das heutige Nigeria. Tausende gegossene Bronzen, in Holz geschnitzte und andere Arbeiten, waren von englischen Kolonialtruppen im Jahre 1897 im Palast von Benin geplündert worden. Die Kulturräuber sahen darin vordergründig Objekte, die, auch zum Zwecke der Finanzierung weiterer kolonialmilitärischer Abenteuer, bald darauf verkauft wurden. Über Ankäufe, nicht zuletzt seitens des damaligen Leiters des Berliner Museums für Völkerkunde Felix Luschan, gelangten über eintausend der kunstvollen Arbeiten an rund zwanzig deutsche Museen, darunter in Berlin, Dresden, Stuttgart, Köln und Hamburg. Würden diese heute auf dem Kunst- und Antiquitäten Markt zirkulieren wären es unschätzbar wertvolle Kunstobjekte. In öffentlichen Museen waren sie de facto als Geiseln gehalten (Wood 2012, 121). Ein Geiselstatus, der sich keineswegs ausschließlich in materiellen und monetären Werten bemessen lässt; er diente zugleich der Aufrechterhaltung der lange fortwirkenden eurozentristischen Legende von Afrika als einem geschichtslosen Kontinent. Die Musealisierung geraubter afrikanischer Kunst sicherte zugleich imperiale Deutungshoheit (von Luschan 1927).¹

Mediengeschichtlich betrachtet, stellt das Museum vor dem Aufkommen von Kino, Wochenschauen und Fernsehen, den bedeutendsten medial wirkenden öffentlichen Ort dar, welcher das dualistische Weltbild von erfundenen Völkern ohne Geschichte gegenüber einer eingebildeten Zivilisation in die breite Öffentlichkeit propagierte. Was die europäische Öffentlichkeit nicht erfuhr, war, dass sich sogenannte Afrikaforscher, Museumsfachkräfte und der Kunstmarkt durchaus über den kunsthistorischen Stellenwert des Kulturraubgutes bewusst waren oder diesen zumindest erahnen konnten. Das Interesse an den gegossenen und geschnitzten Benin Arbeiten, darunter Gedenkportraits, widersprach schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts dem nach wie vor dominanten Weltbild vom ewig „dunklen Afrika“, dem vermeintlichen „Kinderland“, dem Geschichtlichkeit schlicht abgesprochen wurde. Mit dem Kolonialrevanchismus der Nazi Zeit, erfuhr das rassistische Afrikabild neuen Aufschwung. Den kolonial-revanchistischen Nazi-Rassis-

1 Felix Luschan war sich der kunsthistorisch herausragenden Bedeutung der bis auf das 12. Jahrhundert zurück datierbaren und mittels Bronze- und Messing Ausschmelzverfahren gewonnenen, Gedenkköpfe, Reliefs und weiteren anthropo- und zoomorphen Formen bewusst, und er klagte die Versuche an, die Benin Kunst auf europäische Begegnungen zurückzuführen, um im selben Atemzuge Afrika eigen schöpferisches Kunstschaffen von herausragender Qualität abzusprechen.

mus hatte Kuma N'Dumbe in seinem Werk „Was wollte Hitler in Afrika“ nachgezeichnet (N'Dumbe 1993).

Seit Jahren betreiben Museen in der Bundesrepublik Provenienzforschung in ihren Sammlungsbeständen, und sie restituieren Kolonialraubgut. Das Hamburger Museum am Rothenbaum (MARKK) übergab im Dezember 2022 die ersten drei Benin Bronzen an Nigeria, deren Rückgabe von insgesamt 179 weiteren Bronzen mit einem auf 58,7 Millionen Euro geschätzten Wert vereinbart und im Hamburger Rathaus besiegelt wurde (NDR 2022).

Bei den Benin Bronzen handelt es sich um eine Art sekundäres Raubgut, da es nicht unmittelbar von deutschen Kolonialtruppen, Siedlern, Missionaren oder kolonialen Handlungsreisenden angeeignet wurde. Die systematische, primäre, durch unmittelbar deutschen Kolonialraub von Kultur-, Kunst- und Wissensartefakten in Afrika und anderen Kontinenten, ist noch nicht hinreichend erforscht worden. Das gilt vordergründig für die der Methodik des Sammelns zugrunde liegende epistemische Gewalt und deren ebenso systematische wie skrupellose Anwendung. Der Begriff „Sammeln“ erinnert eher an das Sammeln von Pilzen im spätherbstlichen Wald, als dass er den gewaltsamen Kultur- und Wissensraub treffend bezeichnet.

Kolonialsoldaten in den sogenannten deutschen „Schutzgebieten“ sammelten systematisch und gezielt. Es handelte sich dabei um angeleitetes Plündern, keineswegs um willkürliche Exzesse (Wißmann 1897).

In *Jendi* im westafrikanischen Togo gab Hauptmann von Massow im Jahre 1896 sein Bedauern kund: „Es tat mir leid, dass ich keine Zeit hatte, die einzelnen Hütten ausräumen zu lassen, es wäre gewiss manch höchst interessantes zu Tage gekommen. Auch darauf musste ich verzichten Jendi dem Erdboden gleich zu machen, weil es zu groß war“ (Massow 2014, 197). Anweisungen für die Kolonialtruppen sahen vor dem Niederbrennen von Wohnsiedlungen deren systematische Plünderung vor. Das seitens der Kolonialtruppen angeeignete Raubgut wurde im Berliner Völkerkunde Museum zentral gelagert.

Deutsche in Diensten des Kolonialismus stehende Forscher, meistens Wegbereiter kolonialistischer Eroberungen, waren sich zuweilen über den kunstgeschichtlichen Stellenwert bestimmter afrikanischer Masken erstaunlich gewiss. Der in den 1880er Jahren im zentralafrikanischen Kongo in kolonialen Diensten tätige Hermann von Wißmann drohte kurzerhand die Tochter eines lokalen Würdenträgers zu entführen, um so einen bestimmten sogenannten „Baluba Fetisch“, von dem er überzeugt war, dass er „einzig in seiner Art“ war, in seinen Besitz zu bringen (Wißmann 1891, 83).

Dem später vor allem für seine grausame Kolonialherrschaft in Ostafrika berüchtigten Wißmann war eine Statue vor der Hamburger Universi-

tät – er hatte diese im Jahre 1905 als Deutsches Kolonialforschungsinstitut mitbegründet – gewidmet. Von Studierenden des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS) wurde das Kolonialdenkmal im Sommer 1967 gestürzt (Schütt 1992).

Allein eine genaue Lesung und Auswertung der zahlreichen zeitgenössischen sogenannten Afrika Reise-, Forschungsberichte und Tagebücher kann Einblicke in die Herkunft (Provenienz) von Kunst- und Kulturgut in deutschen Museen und die Methoden des „Sammelns“ liefern. Neuere Arbeiten untersuchen die brutale Gewalt mit der die deutsche Kolonialherrschaft weite Teile Ost-, Süd-West und West Afrikas seit Mitte der 1880 Jahre überzogen hatten, wobei, wie im Falle Ostafrikas, nicht davor zurückgeschreckt wurde, Frauen und Kinder in großem Stile zu entführen, um dadurch die Feldbestellung unmöglich zu machen und Hungersnot zu erzeugen. Die Niederschlagung des im Deutschen unter der Bezeichnung *Maj-Maj* bekannten Aufstandes gegen die Kolonialherrschaft im Osten Afrikas zwischen 1905–1908, hatte bis zu 300 000 Todesopfer unter der Bevölkerung eingefordert. Beliebte Trophäen waren die Schädel ermordeter Widerstandskämpfer und Zivilisten, welche rassistischer Anthropologie dann als Anschauungsobjekte dienten. Ein solchem entnommener und in Gold gefasster Backenzahn des bekannten tansanischen Freiheitskämpfers Mkwawa verblieb 115 Jahre in Familienbesitz, und wurde, von Sohn zu Sohn weitervererbt. Erst im Jahre 2014 wurde er von einem Angehörigen der Familie von Prince an den Urenkel Mkwawas, *Chief Adam Abdul Sapi*, zurückgegeben (Künkler 2022, 104).

Forscher, Entdecker – Jäger und Sammler

Forscher- und Entdeckermythen werden in jüngeren Studien hinterfragt. Nahezu ausnahmslos waren vermeintliche europäische Entdecker von Indigenen, welche, anders als die Europäer, die zur Erkundung auserkorene Gegenden in all ihren geo- und topographischen Details kannten, zu den Orten, welche letztere für sich beanspruchten entdeckt zu haben, hingeführt worden. Die wegweisende Begleitung des Engländers John Speke durch Sidi Mubarak „Bombay“ aus Sansibar brachte Speke in den 1860er Jahren, um an dieser Stelle nur einen vermeintlichen europäischen Entdecker beispielhaft anzuführen, den Nilquellen näher (Mathies 2018). Zuweilen wurden die europäischen „Forscher“ auf ihren Entdeckungsreisen in Hängematten getragen. Anstößig im wahrsten Sinne des Wortes waren dann spitze Steine, für den Fall, dass doch einmal das Gesäß des Getragenen aufschlug. Adolf

Bastian, noch heute als Begründer der Disziplin Ethnologie geschätzt, schildert eine solche Begebenheit in seinem Werk „Afrikanische Reisen“ (Bastian 1859, 199).

In den frühesten „Erkundungen“ des noch nicht sehr weit von der Küste Luandas (heute Angola) im Westen gelegenen Landesinneren des Kongo schien es Bastian ratsam – er war auf lokale Begleiter und Träger angewiesen – den „Apparatus der Civilisation“ nicht allzu offensichtlich vor sich her zu tragen (Bastian 1859, 187). Überzeugt war er gleichwohl, dass „regelmäßig organisiert, unter der Führung eines Weißen und mit Gewehren bewaffnet, schon eine kleine Anzahl die meisten Gebiete durchreisen [kann], indem man durch richtige Anwendung von Geschenken oder Drohungen fast immer zum Ziele kommt“ (Bastian 1859, 63). Der Bericht, ist deshalb von wissenschaftlicher Bedeutung, weil er Aufschluss darüber gibt, wie sich frühe kolonialistische Erkundung, zugleich Genese der Ethnologie, von den Europäern unbekannter Regionen vollzog. In diesem frühen Stadium galt es noch Vorsicht walten zu lassen. Die späteren Eroberungszüge in Diensten von Kolonialgesellschaften hatten alle taktische Zurückhaltung hinter sich gelassen. Leo Frobenius, der für eine Kolonialgesellschaft, deren Ziel die Erschließung von Ressourcen, darunter Kautschuk, Hölzer u. a. anderes war, in den Jahren 1904–1906 tätig war, gibt sein Menschenbild, welches das Verprügeln seines „Bakubaknaben“ mit der „Tschikotte“ begleitet, mit folgenden Worten zum Besten: „Die höhere Moral von der Geschichte: vergiß beim Boy die Keile nicht! Selten ist mir das direkte Bedürfnis des Negers, die Last seiner Rassenknechtschaft zu fühlen, so klar geworden [...]“ (Frobenius 1907, 53). Wir verlassen an dieser Stelle die Gewaltphantasien und -Märsche eines Frobenius in Diensten der Kassai Kompagnie.

Vom Aussterben der Naturvölker

Ein bestenfalls – denken wir an die rassistische Hierarchisierung der Menschen in Gestalt von erfundenen Rassen – verzerrtes Menschen Bild, das sich vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts gehalten hat, stellt sich als eine Mischung aus purer Ahnungslosigkeit, Unkenntnis und arroganter Herrenmenschen-Überheblichkeit dar. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts wird es fortschreitend verwissenschaftlicht.

Sich ausbildende wissenschaftliche Disziplinen, wie die Anthropologie oder die Ethnologie, prognostizierten das „Aussterben der Naturvölker“ (Adolf Bastian) als solche die Kulturen in Afrika, Asien und den Amerikas

kategorisiert und stereotypisiert waren. Deren angenommenes und unbewusst vielleicht auch herbei gesehtes „Aussterben“ fiel gleichwohl nicht, weil als gesetzmäßiger und unabwendbarer historischer Verlauf verstanden, ins Gewicht (Bouba & Quintern 2010, 15). Viel schwerer wog das „psychische Aussterben, – der Verlust der ethnischen Originalitäten, ehe sie in Literatur und Museen für das Studium gesichert sind [...]“ (Bastian 1881b, 181).

Adolf Bastian, oft als Begründer der Disziplin Ethnologie aufgeführt, war Mitbegründer der „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ im Jahre 1869, und er gab die „Zeitschrift für Ethnologie“ mit heraus (Bolz 2020, 31). Noch im Jahre 1860 hatte sich Adolf Bastian für die Beibehaltung der Versklavung von Afrikaner:innen auf den Plantagen der Südstaaten ausgesprochen: „... in den südlichen Staaten, wo durch zufällige Localconjuncturen sich Menschen des untersten Naturzustandes mit der höchst gebildeten Rasse berühren, muss zur Ausgleichung des schroffen Gegensatzes das Dienstverhältnis mehr unter der als Sklaverei gekannten Form der Unterordnung auftreten ...“ (Bastian 1860, 395). Gut zwanzig Jahre später – seit 1873 leitete er das von ihm mitbegründete Königliche Museum für Völkerkunde in Berlin – schrieb er: „Manche der schwachen Naturvölker sinken beim unmittelbar plötzlichen Eingriff fremder Cultur widerstandslos zusammen, brechen sogleich in ihrer Totalität physisch und psychisch; sie sterben aus, auch der körperlichen Existenz nach“ (Bastian 1881a, 65).

Warum aber bestand Gewissheit über ein „Aussterben der Naturvölker?“ Starben sie als der Natur behaftet und in die Vergangenheit verdammte einfach dahin? Erinnernten sie lediglich die weißen Europäer an eine ausschließlich von ihnen überwundene und sich im Naturzustand festgeschriebene Urgeschichte? Waren die weißen Euroamerikaner die einzigen, welche den Naturzustand hinter sich gelassen, und die nun den Weg zur Zivilisation erklimmen hatten? Solche und andere Legenden hatten nicht nur ihren festen Platz im Wissenschaftskanon, sie wurden, zuallererst über Museen als Multiplikatoren in die Öffentlichkeit getragen.

Der zeitlich parallel zur Berliner Afrika Konferenz (1884–1885) beginnende Sturm auf Afrika – die europäischen Kolonialmächte teilten sich den Kontinent unter der Schirmherrschaft des deutschen Reichskanzlers Bismarck untereinander auf – stand was Brutalität und Grausamkeit betrifft, den vorangegangenen Jahrhunderten an Versklavung Afrikas in nichts nach. Im Gegenteil mit weiterer, über die Küsten Streifen hinaus sich nun in das Landesinnere erstreckender europäische Kolonialherrschaft, wurde die Zwangsarbeit nach Afrika selbst getragen.

Mark Twain, der für seine sozialkritischen, später verfilmten Romane und ihre Figuren Tom Sawyer und Huckleberry Finn weltberühmt wurde,

ist weniger für sein antiimperialistisches Engagement bekannt. Von 1901–1905 war er Vizepräsident der Amerikanischen Antiimperialistischen Vereinigung, die sich in Folge der US-Besatzung der Philippinen im Jahre 1898 gegründet hatte. Er hat die unvorstellbare Grausamkeit mit der auch Kindern, zum Sammeln des für die aufkommende Reifenindustrie so wichtigen Kautschuk im Kongo eingesetzt, die Hände abgehackt wurden, dokumentiert. Eine „Strafe“ für vermeintliche Vergehen gegen das Regime der Zwangsarbeit (Twain 1905). Die grausamste und blutigste Phase kolonialer Besatzung vollzog sich im Kongo zwischen 1890 und 1905 (Hochschild 1998, 12). Adam Hochschild vermutet die Anzahl der Opfer allein der belgischen Kolonialherrschaft im Kongo bis 1920 auf an die zehn Millionen Menschen (Hochschild 1998, 257).

Bereits Kant, der den Begriff „Rasse“ aus dem Englischen in die deutsche Sprache eingeführt hatte, war davon überzeugt, dass alle „Rassen“ ausgerottet sein werden, „nur nicht die Weissen“ (Kant 1997, 1187). Folgte die kolonialistische Wirklichkeit dem Geschichtswunschdenken? Seit Beginn des 19. Jahrhunderts geisterte ein hierarchisiertes, rassistisches Menschenbild durch Philosophie und Vorstellungen vom Verlauf von Geschichte, welches von Kant, über Hegel, an dessen Afrikabild Karl Marx anschloss, und sich darüber hinaus bis in Konzepte der „Moderne“ am ausgehenden 20. Jahrhundert fortsetzte (Quintern 1996, 108).

Für Hegel war Afrika „das geschichtslose und unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und dass hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden musste“ (Hegel 1970, 129). Noch in der Afrika bezogenen Historiographie der 1990 Jahre wurden eurozentrische Geschichtslegenden im Hegelschen Geiste herangezogen. Erst die „Umseglung des Erdteils und mit dem transatlantischen Sklavenhandel einsetzende langsame Integration Afrikas in die Weltwirtschaft hat diesen Erdteil als ganzen einer wachsenden und sich vereinheitlichenden Beeinflussung von außen ausgesetzt und die regionalen Eigenständigkeiten aufgebrochen“ (Harding 1994, 93).

Weiträumige Handels-, Kultur- und Wissensverflechtungen über den Indischen Ozean hatten die Alte Welt, sprich Asien, Afrika und Europa, lange vor dem kolonialen Eingriff integriert. Noch bevor Europäer überhaupt Kenntnis von Madagaskar hatten, verfügte dieses über einen bedeutenden Handelshafen. Im Weltsystem des 13.–14. Jahrhunderts spielte das christlich geprägte Europa eine relativ unbedeutende Rolle, wie es Janet Abu Lughod eindrücklich nachgewiesen hat (Abu Lughod 1991, 355). Ein Beispiel für die ausgedehnten afro-asiatischen Beziehungen vor dem kolonialen Einbruch ist die Nutzung von Kauri Muscheln als Währung. Diese, auf den Malediven

inmitten des Indischen Ozeans gewonnen, zirkulierten sowohl in Südostasien und dienten auch als Wertäquivalent im Westen Afrikas (Frank 1998, 92). Weite Produktionssektoren, darunter der Schiffbau in Indien, waren industrialisiert. Der englische Kolonialismus schaltete mit Gewalt die indische Konkurrenz in der Textilproduktion aus. Die imperialistische Aneignung von Wissen und Techniken in Afrika, Asien und den Amerikas ging mit deren Zerstörung an ihrem Ursprungsort einher.

Die intensiven, transkontinentalen und weitestgehend friedlichen Handels- und Kulturbeziehungen im Indischen Ozean wurden durch den kolonialistischen Eingriff der europäischen Mächte aufgebrochen. Portugal hatte sich zuvor arabo-afrikanisches Wissen gewaltsam angeeignet, dessen Adaption und Inkulturation es schließlich befähigen sollte, Afrika zu umsegeln. Spanien und Portugal teilten sich die ihnen noch weitestgehend unbekanntere Welt im Vertrag von Tordesillas von 1494 schließlich auf (Quintern 2021). Was Eduardo Galeano bereits 1971 am Beispiel der Amerikas so eindrücklich aufgezeigt hatte (Galeano 1971), galt nicht weniger für Asien und Afrika – auch sie wurden zu Kontinenten mit offenen Adern. Das Imperiozän (Quintern 2020b)² – der imperiale und fortschreitend destruktive Eingriff in das feine Gefüge und Zusammenspiel von Gesellschaften, Menschen, Natur und Kosmos, welches sich im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts zu neuen Ufern aufschwang und gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann von den Küsten Afrikas weiter in das Innere des Kontinents vorzudringen – erfordert eine schonungslose und kritische Aufarbeitung.

Dekoloniale Erinnerungskultur im Vergleich

In England und Frankreich blickt antikoloniale Kritik auf eine lange Diskussion zurück.³ In Frankreich kritisierte bereits in den 1920 Jahren Ho-Chi Minh die ausbleibende Solidarität der Kommunistischen Partei mit den vom Kolonialismus heimgesuchten Völkern. Ein weiterer, wichtiger Unterschied zur Entwicklung im deutschsprachigen Raum ist, dass in Frankreich und

2 Der Terminus Imperiozän bezeichnet in Abgrenzung zu Anthropozän den langzeitgeschichtlich nachweisbaren destruktiven Eingriff in das Lebensgefüge, an dem nicht der Mensch schlechthin gleichermaßen Anteil hat.

3 In Frankreich waren es Pierre Bourdieu und Abdelmalek Sayad, welche die französische Kolonialherrschaft von sozialwissenschaftlicher Warte aus untersuchten (siehe die Buchbesprechung in diesem Band).

England die Arbeitsmigration in vormals kolonial besetzten und beherrschten Regionen des Maghreb, Westafrikas, dem indischen Subkontinent oder der Karibik ihren Heimatbezug hat. Der deutsche Kolonialismus währte, relativ gesehen zur langen Herrschaft europäischer Kolonialmächte, darunter Spanien, Portugal, die Niederlande, Belgien, Frankreich oder England, kurz. Englisch, Französisch wurden in vielen Teilen Afrikas Bildungssprache. Damit ging natürlich eine Akkulturation einher. Weil aber die deutsche Kolonialherrschaft kurz währte, setzte eine solche, sprich Akkulturation, nicht ein. Deutsch wurde also in Afrika keine Bildungssprache.

Auch eine sich in einem langen Herrschaftsprozess herausbildende koloniale Asymmetrie, wie die zwischen einem Französischen sogenannten Mutterland und seinen arabischen und afrikanischen Kolonien oder das ausgedehnte britische Commonwealth, welches formal bis heute weiterbesteht und zeitweilig indirekte koloniale Herrschaftsformen (*indirekt rule*) favorisierte, blieb aus. Das bedeutete keineswegs, dass auf kolonialistische Gewalt verzichtet wurde, sondern lediglich die Anwendung einer Herrschaftsform, welche stärker auf die Einbindung lokaler Autoritäten in die kolonialen Verwaltungsstrukturen ausgerichtet war. Damit einher ging eine anglophone Akkulturation.

Das bis in die Gegenwart postkolonialer Studien intensiv diskutierte Werk „Die Verdammten dieser Erde“ (Fanon 1963, 1961 franz. Erstausgabe), der sich, aus Martinique in der Karibik kommend, als Arzt und Psychiater der algerischen Befreiungsfront angeschlossen hatte, fand in Frankreich – Jean Paul Sartre hatte ein Vorwort geschrieben – Leserschaft. Die Frage der Akkulturation im Zuge kolonialer Sprachpolitik, hier dem Französischen, spielt in diesem Zusammenhang eine nicht zu unterschätzende Rolle. Das Werk, gleichwohl es die Verdammten dieser Erde auffordert, die Ausgeplünderten und vom europäischen Kolonialismus in ihrer Existenz Hinterfragten, Europa in jeder Hinsicht, nicht zuletzt mit Blick auf die in ihr imperiales Gegenteil verkehrten Werte des Humanismus, der Nächstenliebe etc., zu verlassen, war im Französischen, der Sprache der Kolonialherrn, verfasst. „Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei hinmordet, wo immer es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt“ (Fanon 1963, 311 – eigene Übersetzung, D. Q.). Der langen sich im französischen tradierenden antikolonialen Tradition und daraus hervorgegangener Initiativen in Frankreich ist es zu verdanken, dass dort im Jahre 2001, Sklaverei und Sklavenhandel als Verbrechen gegen die Menschlichkeit offiziell eingeordnet werden. Das Gesetz umfasst Sklaverei und Sklavenhandel im weiten, historischen und geographischen Sinne: „... l’esclavage d’autre part, perpétrés à partir du xve siècle, aux Amériques et aux Caraïbes,

dans l'océan Indien et en Europe contre les populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constitue un crime contre l'humanité.“ (Art. 1) (Legifrance 2001).

Im Vorfeld der Unterzeichnung eines Französisch algerischen Versöhnungs- oder Freundschaftsvertrages (*traité d'amitié*) wurde 2005 von Algerien eine Entschuldigung für die kolonialistischen Massaker im algerischen Sétif am 8. Mai 1945 – sie kosteten Tausende Algerier:innen das Leben – gefordert. Die Menschen hatten in der Hoffnung demonstriert, nun, nachdem der Nazi-Faschismus kapituliert hatte – algerische Soldaten hatten zudem einen wichtigen Anteil an der Befreiung Europas vom Faschismus – ihre lange ersehnte Unabhängigkeit von Frankreich zu erlangen (Le Monde 2006).

Erst im Oktober 2021 erkannte die französische Regierung das Massaker des Jahres 1961 an seinem 60. Jahrestag an. Bis zu zwei hundert und mehr – es gibt bis heute keine Einigung unter Historiker:innen mit Blick auf die Opferzahl – friedliche algerischen Demonstrant:innen, die für die Unabhängigkeit Algeriens auf die Straßen gegangen waren, wurden im Oktober 1961 mitten in Paris ermordet (Rothberg 2009, 232). Noch Tage nach dem von den Medien lange verschwiegenen Massaker trieben Leichen in der Pariser Seine.

Im Unterschied zu Frankreich und England, wo Erinnerung an die Kolonialherrschaft in den Gemeinschaften von Migrant:innen und Geflüchteten präsent ist, rekrutierte Deutschland seit Anfang der 1960er Jahre dringend benötigte Arbeitskräfte mittels Anwerbungen nicht aus seinen ehemaligen Kolonien in Afrika – diese waren an England und Frankreich in Folge des ersten Weltkrieges abgetreten –, sondern vor allem aus der Türkei, Griechenland, Jugoslawien und Italien. Das jedoch bedeutet keineswegs, dass die Migrant:innen nicht Zielscheibe rassistischer und neofaschistischer Gewalt in der Bundesrepublik sind. Migrant:innen und Geflüchtete, verstärkt seit den 1990er Jahren, werden bis in die Gegenwart hinein Opfer neo-nazistischer Mordbrandschätzungen und -anschläge.

Das „Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland e.V.“ (DOMID) bewahrt die „Möllner Briefe“ – Postkarten, Zeichnungen, Beileidsbekundungen etc. – die nach dem Brandanschlag auf das Wohnhaus der Familie Arslan in Mölln am 23. November 1992 gesandt wurden. Zuvor waren diese bis 2019 im Stadt Archiv Mölln aufbewahrt, ohne dass die Familie Kenntnis von den zahlreichen Solidaritäts- und Beileidsbekundungen hatte. Dem Mordanschlag in Mölln waren die 51 Jahre alte Bahide Arslan und deren Enkelinnen, die zehnjährige Yeliz Arslan und die vierzehnjährige Ayşe Yılmaz zum Opfer gefallen. Neun weitere Menschen wurden verletzt. Auf Anfrage von Ibrahim Arslan, er hatte die Mordnacht

knapp überlebt, wurde die Briefe zunächst der Familie Arslan im Jahre 2019 ausgehändigt, die sie schließlich dem DOMID übergab (DOMID 2022).

Die Terrorwelle gegen Migrant:innen zieht sich weiter, vom Brandanschlag in Solingen im Jahre 1993, der fünf Menschen das Leben gekostet hatte, dem auf das Lübecker Flüchtlingsheim, welches zynischer Weise zunächst, Safan Eid, einem Bewohner der Unterkunft selbst, angelastet wurde – zehn geflüchtete Menschen starben 1996 – bis zu den heimtückischen Serien-Morden des neonazistischen sogenannten NSU und den zuletzt in Hanau Ermordeten neun Menschen in der Gegenwart des Februars 2021. Als die Welle rassistisch motivierten Terrors seit Anfang der 1990er Jahre anhub wurden allein zwischen 1990 und 1992 1129 Brandanschläge dokumentiert, gleichwohl lediglich unter 20 Prozent davon aufgeklärt wurden (Perinelli 2020, 22).

Sprechen wir von inklusiver Erinnerungskultur dann darf die jüngste Geschichte rassistisch motivierter Morde nicht ausgespart sein. Es scheint – und hier stellt sich die Frage – dass sie sich aus einer Art archetypischer Turco- und/oder Islamophobie speisen, da der rassistische Terror oftmals auf Menschen und Orte mit türkischen Bezügen abzielt. Rüdiger Lohlker hinterfragt den Begriff „Islamophobie“ kritisch, da die rassistischen und durchaus normalen Ressentiments nicht einem realen Islam oder realen Muslim:innen gelten, sondern sich aus teils wahnhaft-abseitiger aber mit gesellschaftlicher Normalität verbundener Voreingenommenheit speisen (Lohlker 2021).

Zur Geschichte dekolonialer Kritik in Deutschland

In West Deutschland ist anticoloniale Kritik auf die frühe Studentenbewegung der 1967er Jahre zurückzuführen. Als die außerparlamentarische Opposition ihren Marsch durch die Institutionen antrat, begann Denkmal stürzender Aktivismus im Allgemeinen in den 1970er Jahren in der Bundesrepublik langsam abzuebben. Erst mit dem Aufschwung der *Black Lives Matter* Bewegung – die wohl größte Protestbewegung in der Geschichte der Vereinigten Staaten⁴ – wird seit Sommer 2020 der Sturz kolonialistischer und imperialer Denkmäler zu einer weit über die USA hinaus strahlenden anticolonialen und antirassistischen Erinnerungsaktivität. Saurabh Dub bezeichnet

4 Die sich wiederholenden Polizisten Morde vor allem an Afro-Amerikaner:innen, in diesem Falle an George Floyd am 25. Mai 2020, ist der unmittelbare Anlass für die *Black Lives Matter* Bewegung den Massen Protest auf die Straßen zu tragen.

net diese Entwicklungsdekade, in welcher antiimperiale und antirassistische Bewegungen mit der Forderung *Rhodes must fall* (Rhodes muss fallen: gemeint ist der Apartheid Propagandist und Rassist Cecil Rhodes), *Black Lives Matter*, *Native Lives Matter* und weitere, als die langen 2010er Jahre (Dube 2022). Geschichte als Erinnerungskultur bewegender Träger verläuft in langen Wellen, was nicht zuletzt für Geschichte von unten gilt (Khella 1995, 45–46).

Erinnerungskultur ist heute nicht nur in den Vereinigten Staaten tief gespalten. Während Vertreter weißer Vorherrschaft an die Sklaverei Traditionen der Südstaaten anknüpfen, sind es zuallererst *People of Color*, darunter Afro-Amerikaner, vorwiegend spanisch sprachige Latinos, *Native Americans* oder *First Nations* in Kanada, Indigene, Asiaten, Araber und weitere kulturell und sozial Marginalisierte, darunter auch Weiße, die an die lange Geschichte des Widerstandes gegen Kolonialismus, Rassismus und Sklaverei erinnern. Während die *Black Lives Matter* Bewegung auch in England und Frankreich größere Wellen in Gestalt von Protesten vor allem gegen andauernde und rassistisch motivierte Polizeigewalt schlug, waren diese im deutschsprachigen Raum relativ unmerklich verlaufen.

Den Kolonialismus im Kontext europäischer Menschheitsverbrechen zu deuten ist jüngerer Datums. Das gilt für die alten Kolonialmächte Spanien und Portugal nicht weniger als für die Niederlande, England, Belgien, Frankreich oder Italien und nicht zuletzt auch die Bundesrepublik Deutschland, welche auf eine, relativ zu den anderen europäischen Mächten gesehen, kurze, aber nicht weniger Menschen verachtende und Opfer fordernde Kolonialherrschaft zurückblickt.

In Deutschland, bedingt durch den lange währenden Wettstreit unterschiedlicher Erinnerungskulturen in BRD und DDR, hielt postkoloniale Kritik erst um die Wende zum 21. Jahrhundert mit Gründung entsprechender Institute Einzug in die Academia. Die akademische Auseinandersetzung mit Kolonialismus und Imperialismus in der DDR, basierend auf marxistisch-leninistischen Deutungen, knüpfte seit den frühen 1950er Jahren an Kolonialismus kritische Stimmen an, darunter Rosa Luxemburg, Wilhelm Liebknecht und August Bebel, welche in Reichstagsreden und Öffentlichkeit bereits seit den 1880er Jahren die Gräueltaten des deutschen Imperialismus anprangerten.

In Westdeutschland wurden antikoloniale Traditionen erst wieder mit dem Aufkommen studentischer und außerparlamentarischer oppositioneller Bewegungen der 1960er Jahre aufgegriffen. Vereinzelt gab es im Deutschen schreibende antikolonialistische Stimmen, die während der Naziherrschaft im Exil lebten. Der Jurist und Marxist Karl Korsch ist hier zu nennen. Er

engagierte sich gegen die koloniale und US-Besatzung der Philippinen. Die deutsche Erinnerungskultur war durch den Systemgegensatz, Kapitalismus im Westen, Sozialismus im Osten gespalten. Die antiimperial ausgerichtete Studentenbewegung der späten 1960er Jahre, hierbei spielte die Solidarität mit den Befreiungsbewegungen in Asien, Afrika und den Amerikas eine entscheidende Rolle, belebte die Erinnerungen auch an die deutsche Kolonialherrschaft und den antikolonialen Widerstand wieder. Antikoloniale Texte aus Afrika, Asien und den Amerikas wurden nun in das Deutsche übersetzt und in westdeutschen Verlagen veröffentlicht, darunter der karibische Denker, Literat und Poet Aimé Césaire (1913–2008), der bereits 1950 in seiner Schrift „Über den Kolonialismus“ (2021) eine europäische Erinnerungskultur einforderte, welche die Opfer des Jahrhunderte wütenden Kolonialismus in Afrika, Asien und den Amerikas in das Gedenken an die Opfer des Nazi-Faschismus einbezieht:

„Ja, es wäre der Mühe wert, das Verhalten Hitlers und des Hitlerismus einer detaillierten klinischen Studie zu unterziehen und dem ach so distinguierten, ach so humanen, ach so christlichen Bürger des zwanzigsten Jahrhunderts mitzuteilen, dass Hitler in ihm ‚haust‘, dass Hitler sein ‚Dämon‘ ist, dass er, wenn er ihn rügt, einen Mangel an Logik verrät, und dass im Grunde das, was er Hitler nicht verzeiht, nicht das ‚Verbrechen‘ an sich, das ‚Verbrechen am Menschen‘, dass es nicht ‚die Erniedrigung des Menschen an sich‘, sondern dass es das Verbrechen gegen den weißen Menschen ist, dass es die Demütigung des Weißen ist und die Anwendung kolonialistischer Praktiken auf Europa, denen bisher nur die Araber Algeriens, die Kulis in Indien und die Neger Afrikas ausgesetzt waren“ (Césaire 2021, 15–16).

In Westdeutschland gab es bis in die 1960er Jahre hinein lediglich vereinzelte Solidaritätsbekundungen mit den antikolonialen Befreiungsbewegungen. Geschichte jenseits des Eurozentrismus im Westdeutschland zu schreiben und darzustellen, geht auf den Historiker, Geografen und Ökonomen Arno Peters (1916–2002) zurück, der 1952 eine synchronoptische Weltgeschichte verfasste, welche der Geschichte des antikolonialen Kampfes in Asien, Afrika und den Amerikas in der tabellarisch-chronologisch gestalteten Weltgeschichte einen würdigenden Platz einräumte (Peters 2000).

Noch ohne große öffentliche Aufmerksamkeit zu erlangen, setzte in den 1970er Jahren eine Diskussion um Restitution kolonialer Raubkunst ein. Der Ethnologe und damalige Leiter des Bremer Übersee-Museum Herbert Ganslmayr (1937–1991) wird heute rückblickend als ein Wegbereiter in der Bun-

desrepublik, mit Blick auf gegenwärtige Debatten um die Restitution von in Afrika, Asien – den Pazifik Raum stets mitgedacht – und den Amerikas seitens europäischer Kolonialmächte geraubter materieller Kultur, bezeichnet. Ganslmayr hatte dem Bremer Senat bereits 1976 die Rückgabe einer Benin-Maske an Nigeria empfohlen (Savoy 2021, 70).

Dem Stadtstaat Bremen kommt im kolonial historischen Kontext ein besonderer Stellenwert zu. In Bremen fand bereits im Jahre 1872 eine ethnographische Ausstellung statt, in deren Fokus Kolonialraubgut stand. Silberzierrat, ein Gebetsbuch, eine Schriftrolle etc. vom Tische des äthiopischen Kaisers Theodoros II. wurden stolz präsentiert. Der Bremer und später zum Afrika Forscher stilisierte Gerhard Rohlfs hatte diesen im Palast im äthiopischen Magdala im Jahre 1868 als Teilnehmer einer englischen, sogenannten „Strafexpedition“, buchstäblich eingesackt. Der Kaiser selbst, so heißt es, hätte Selbstmord im Zuge der Plünderungsaktion begangen. Die Kaiserkrone schenkte Rohlfs dem Preußischen König Wilhelm, der diese der englischen Königin Victoria dann vermachte (Quintern 1998, 91).

Es war zudem der Bremer Tabakkaufmann Adolf Lüderitz der sich mittels betrügerischer Landkaufverträge bereits im Jahre 1883 ausgedehnte Ländereien an der Küste Südwest-Afrikas, heute Namibia, aneignet hatte. Bremen wurde im Zuge des Kolonialrevanchismus während der Nazi-Herrschaft „Stadt der Kolonien“. Eine Dekolonialisierung der Konzeption des Übersee Museums, die nicht nur das kolonialistische Nazi-Weltbild entrümpelte, sondern dialogische und kooperative Wege im Sinne einer Süd-Nord Verständigung einschlug, setzte im Bremer Übersee Museum erst in den 1970er Jahren ein. Beispielhaft sei dafür eine vietnamesisch-deutsche, kooperativ erarbeitete Sonderausstellung „Ökologische Folgen eines Krieges – am Beispiel Vietnam“ über die Folgen der chemischen Kriegsführung (*Agent Orange*) der USA in Vietnam erwähnt.

Die kolonialistischen und imperialistischen Verbrechen an der Menschheit sind gegenwärtig erneut Gegenstand von Diskussion um die Neuorientierungen von Museen und Erinnerungskultur im öffentlichen und auch im Deutsch sprachigen Raum, darunter dem Berliner Humboldt Forum (Binter 2021).

Der Völkermord an den Herero und Nama im damaligen „Deutsch-Südwest“ Afrika zwischen 1904–1908 – ihm fielen unter dem berüchtigten Kommando des Generals Lothar von Trotha über 70 000 Angehörige der beiden Völker zum Opfer – wurde erst 2015 seitens der Bundesrepublik anerkannt. General Trotha hatte den Völkermord mit seinem berüchtigten Vernichtungsbefehl angekündigt: „Innerhalb der deutschen Grenze wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen, ich nehme keine

Weiber und Kinder mehr auf, treibe sie zu Ihrem Volk zurück oder lasse auf sie schießen“ (BpB 2021). Die widerständischen Herero wurden mit ihren Familien in die Omaheke Wüste getrieben. Die Wasserstellen abgeriegelt. Zehntausende Menschen verdursteten, nachdem sie vergeblich versucht hatten, teils mit bloßen Händen, sich in Gesteinsschichten unterhalb des glühend heißen Wüstenbodens hin zu dort vermuteten Grundwasser Quellen durchzugraben. Namibia war das letzte afrikanische Land, das seine Unabhängigkeit in Folge eines langen, über hundert Jahre währenden Befreiungskampfes im Mai 1990 errungen hatte.

Die Semantik des Sich-In-Erinnerung-Rufens deutet darauf hin, dass sich Erinnerungen aus tieferen Gedächtnis- und Bewusstseinschichten gegenwärtigt werden können, sind diese nicht präsent. Auch kollektive Erinnerungen können vergessen, verdrängt oder auch einfach nur nicht gegenwärtig sein, wenn sie von anderen, vergangenen Erfahrungen, Erlebnissen oder vermittelten Begebenheiten, Geschehnissen und Narrativen überlagert sind. Kolonialismus ist nicht nur Gewalt- und Wirtschaftsgeschichte, sondern auch Wissensgeschichte, nicht zuletzt auch der des antikolonialen und antiimperialen Widerstandes.

Dekoloniale Erinnerungshorizonte

Die imperiale Eroberung Ägyptens seitens Frankreichs unter Napoleon im Jahre 1798 stellt einen historischen Ausgangspunkt für den Anspruch auf „moderne“ imperiale Herrschaft dar (Said 2003, 47). Die lange Welle antikolonialen und antiimperialen Widerstandes hat diese rund zweihundert Jahre währende Herrschaft, wenn nicht vollständig gebrochen, so doch merklich abgeschwächt. Mit der Unabhängigkeit Namibias im Jahre 1991 und dem Ende des Apartheidregimes in Südafrika kann von einer postkolonialen Ära in Afrika gesprochen werden. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass neokoloniale und imperiale Abhängigkeiten überwunden sind.

Das Werk „Kultur und Imperialismus“, von Edward Said (1993), welches an „*Orientalism*“ (2003, 1978 Erstausgabe) anschließt, ist für die antikoloniale Erinnerungskultur von großer Bedeutung. Es erinnert den antikolonialen Widerstand in Gestalt von Frantz Fanon an der Seite des Befreiungskampfes in Algerien oder von Amílcar Cabral auf den Kap Verden und Guinea-Bissau und vielen weiteren Frauen und Männern, die im antikolonialen Gedächtnis des globalen Südens oder Irlands lebendig sind und zu antiimperialer, oppositioneller Gelehrsamkeit beigetragen haben (Said 1993, 239). Die afro-

arabischen und die Völker Asiens sind nicht Objekte eines vermeintlich überlegenen Orientalismus europäischer Provenienz, sondern gestalten als widerständische Subjekte die gesellschaftliche und kulturelle Zukunft, wobei fortwährende historisch bedingte, neokoloniale Abhängigkeiten und Strukturen (Weltmarkt, *Terms of Trade* etc.) Entfaltungspotentialen nach wie vor Grenzen setzen.

Im deutsch sprachigen Raum widmete der künstlerische Leiter der Documenta 15, Okwui Enwezor, im Jahre 2002 dem antikolonialen und -imperialen Widerstand in Afrika breiten Raum. „Independence and Liberation Movements in Africa 1945–1994“ war bereits der Titel einer von Enwezor zuvor in München und Berlin konzipierten Ausstellung. Der die Ausstellung begleitende Band mit dem Obertitel „The Short Century“ versammelt wichtige rund 30 Dokumente und Schriftzeugnisse des afrikanischen Befreiungskampfes angefangen von Kwame Nkrumah, über Patrice Lumumba, Gamal Abd El Nasser, Frantz Fanon bis Amílcar Cabral und Julius Nyerere, um nur einige wichtige Persönlichkeiten antikolonialer Erinnerung, deren Reden und Beiträge der Band dokumentiert, aufzuführen (Enwezor 2001).

Museen sind der ideale Ort, die kolonialistische Geschichte (selbst-)kritisch zu rekapitulieren und, gestützt auf materielle Kultur, im Sinne einer in die Öffentlichkeit getragenen widerständischen Geschichte Afrika, Asien und den Amerikas zu visualisieren. Vor diesem Hintergrund stellen sich dekolonialer Erinnerungskultur als *public history* eine Reihe von Herausforderungen. Museen vermögen es nicht nur, und dies Generationen übergreifend, für eine dekoloniale, universelle und humanistische Erinnerungskultur zu sensibilisieren, sondern – und dabei nimmt universelle Wissenskultur ein zentralen Platz ein – Geschichte, Kultur und Wissenschaften der Völker in Asien, Afrika und den Amerikas zu rehabilitieren. In diesem Kontext sind eurozentristische Welt-, Geschichts- und Menschenbilder zu korrigieren, wobei neben widerständischer, Wissenskultur im weitesten Sinne eine zentrale Rolle spielen kann. Dies nicht zuletzt deshalb, weil sie eurozentristische Mythen von der Geschichtslosigkeit Afrikas und anderer Regionen der Welt Lügen straft. Die bis in das 12. Jahrhundert zurückdatierenden Ausschmelzverfahren, aus denen die Benin-Bronzen gegossen wurden, stehen beispielhaft für die lange blühende Kunstgeschichte Geschichte Afrikas. Der europäische Kolonialismus brachte sie nahezu zum Erliegen.

Von Kultur politischer und musealer Seite wird an die lange Geschichte des kolonialistischen Kulturraubes heute erinnert; in den Debatten um das Berliner Humboldt Forum und die Ausrichtung weiterer Museen wird sie fortgeführt. Museen, vordergründig vormalige sogenannte Völkerkunde Museen mit ihren großen Beständen an Kolonialraubgut, sind im Zusammen-

hang kolonialistischer Verbrechen gegen die Menschlichkeit ein bedeutender Lern- und Erinnerungsort in (post-)migrantischen Gesellschaften. Dekolonialer Erinnerung kommt auch deshalb ein großes Gewicht zu, da sie das Potential hat, eine Erinnerungsbrücke zu Gemeinschaften von Migrant:innen und Geflüchteten zu schlagen. Das gilt nicht zuletzt für das Berliner Humboldt Forum, welches anderen Museen als Modell dienen kann (Nazan 2021). Der städtische Raum, mit seinen zahlreichen Spuren kolonialer Geschichte, kann dabei als öffentlicher, mit Museen verknüpfter Raum erschlossen werden. Wenn in Hamburg daran gedacht wird, möglicher Weise das Wißmann Denkmal in einem an die kolonialistischen Menschheitsverbrechenden erinnernden Afrika Park wieder aufzustellen, dann sollte nicht vergessen werden, dem antikolonialen Widerstand in Afrika, darunter der diesen symbolisierenden Persönlichkeit von Mkwawa zu gedenken.

Literaturverzeichnis

- Abu Lughod, J. (1991): *Before European Hegemony. The World System A. D. 1250–1350*. Oxford University Press, New York.
- Bastian, A. (1859): *Afrikanische Reisen. Ein Besuch in San Salvador der Hauptstadt des Königreiches Kongo. Ein Beitrag zur Mythologie und Psychologie*. Heinrich Strack, Bremen.
- Bastian, A. (1860): *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*. Otto Wigand, Leipzig.
- Bastian, A. (1881a): *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Bastian, A. (1881b): *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*. Ferdinand Dümmler, Berlin.
- Binter, J., Howald, C., Labischinski, I., Sporleder, B. & Weger-Sinn, K. (2021): *Machtbeziehungen. Ein Begleitheft zur postkolonialen Provenienzforschung in den Dauerausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst im Humboldt Forum. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*, Berlin.
- Bolz, P. (2020): *Adolf Bastian: Mitbegründer der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (BGAEU) und erster Direktor des Museums für Völkerkunde Berlin*. In: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 41, 31–44.

- BpB. Bundeszentrale für Politische Bildung (2021): Völkermord an Herero und Nama: Abkommen zwischen Deutschland und Namibia. <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/335257/voelkermord-an-herero-und-nama-abkommen-zwischen-deutschland-und-namibia/>, [17. 03. 2023].
- Bouba, A. & Quintern, D. (Hg.) (2010): Das Bild von Afrika. Von kolonialer Einbildung zu transkultureller Verständigung. Interdisziplinäre Beiträge zum Bild von Afrika in den Wissenschaften. Weissensee Verlag, Berlin.
- Césaire, A. (2021): Über den Kolonialismus. Alexander, Berlin.
- Do Mar Castro Varela, M. & Dhawan, N. (2015): Postkoloniale Theorie Eine kritische Einführung. transcript, Bielefeld.
- Dube, S. (2022): Decolonial Dissonance. In: IWM post 130. Ancient Help for Current Problems. Institut für die Wissenschaften vom Menschen. <https://www.iwm.at/publication/iwmpost-article/decolonial-dissonance#1>, [17. 02. 2023]
- Enwezor, O. (Hg.) (2001): The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa, 1945–1994. Prestel, München, London, New York.
- Fanon, F. (1961): Les damnés de la terre. Paris.
- Fanon, F. (1963): The Wretched of the Earth. Grove Press, New York.
- Frank, A. G. (1998): ReOrient. Global Economy in the Asian Age. University of California Press, Berkley, Los Angeles, London.
- Freie und Hansestadt Hamburg, Behörde für Bildung und Berufsausbildung (2015): Koloniale Straßennamen – Kolonialakteure. <https://www.hamburg.de/kolonialakteure/>, [06. 09. 2023].
- Frobenius, L. (1907): Im Schatten des Kongostaates. Bericht der ersten Reisen der D.I.A.F.E. von 1904–1906, über deren Forschungen und Beobachtungen auf geographischem und kolonialwirtschaftlichem Gebiet. Georg Reimer, Berlin.
- Galeano, E. (1971): Las venas abiertas de America Latina. Siglo XXI Editores, Mexiko.
- Ganslmayr, H. & von Paczensky, G. (1984): Nofretete will nach Hause. Europa – Schatzhaus der Dritten Welt. Bertelsmann, München.
- Harding, L. (1994): Einführung in das Studium der afrikanischen Geschichte. LIT, Münster, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1970): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hochschild, A. (1998): King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa. Mariner Books, Boston.
- Legifrance (2001): Loi n° 2001–434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité. <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000405369/>, [17. 02. 2023].

- Le Monde (2006): France et Algérie reportent la signature d'un traité d'amitié. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2006/04/11/la-france-et-l-algerie-reportent-la-signature-d-un-traite-d-amitie_760339_3212.html, [17.02.23].
- Nazan, Ö. (2021): Kulturerbe: Restitution und komplementäre Wege. In: Humboldt Forum (Hg.): (Post) Kolonialismus und Kulturelles Erbe. Hanser, München.
- NDR. Norddeutscher Rundfunk (Hg) (2022): Hamburg gibt erste Benin-Bronzen an Nigeria zurück (18. 12. 2022). <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Hamburg-gibt-erste-Benin-Bronzen-an-Nigeria-zurueck,beninbronzen108.html>, [17. Februar 2023].
- N'Dumbe, K. (1993): Was wollte Hitler in Afrika? NS-Planungen für eine faschistische Neugestaltung Afrikas. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a. M.
- Kant, I. (1997): Menschenkunde. Die Vorlesungen des Wintersemesters 1781/82 aufgrund der Nachschriften. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.): Kants Gesammelte Schriften, Band XXV. Berlin.
- Khella, K. (1995): Universalistische Geschichtstheorie, Grundlegung der „Universalistischen Geschichtstheorie“. Theorie und Praxis, Hamburg.
- Künkler, E. (2022): Koloniale Gewalt und der Raub kultureller Objekte und menschlicher Überreste. Eine systematische Übersicht zu Militärgewalt und sogenannten Strafexpeditionen in deutschen Kolonialgebieten in Afrika (1884–1919). In: Deutsches Zentrum Kulturgutverluste (Hg.): Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste, 2/2022. Magdeburg.
- Lohlker, R. (2021): Zwischen Wiener Wald und Moslemkuttan. (Alp-)Träumereien eines weißen älteren Mitteleuropäers. Logos, Berlin.
- Massow, V. (2014): Die Eroberung von Nordtogo 1896–1899: Tagebücher und Briefe. Edition Falkenberg, Bremen.
- Mathies, V. (2018): Im Schatten der Entdecker. Indigene Begleiter europäischer Forschungsreisender. Ch. Links, Berlin.
- Peters, A. (2000): Synchronoptische Weltgeschichte. 2 Bände. Frankfurt a. M.
- Pirenelli, M. (2022): Umkämpftes Erinnern. Für eine migrantisch situierte Geschichtsschreibung. In: BpB. Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.): Rechte Gewalt in den 1990er Jahren. Aus Politik und Zeitgeschichte., 72, 49–50.
- Quintern, D. (1996): Reisen in vergangene Gegenwart. 100 Jahre Übersee-Museum Bremen Kontinuität und Wandel in der „Welt unter einem Dach“ (1896–1996). Teil I: Kolonialhistorischer Kontext. Übersee Museum, Bremen.
- Quintern, D. (1998): Kolonialpolitische Ambitionen von Gerhard Rohlfs, dargestellt am Beispiel von Abessinien, In: Kulturreferat Bremen Nord im Ortsamt Vege-sack in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Afrika-Studien/Universität Bremen (Hg.): Afrika – Reise. Leben und Werk des Afrikaforschers Gerhard Rohlfs (1831–1896). Horlemann Verlag, Bremen, Bonn, 87–94.

- Quintern, D. (2017): The Objects' Wounds – the Musealization of Africa and the Dismembering of Colonial Violence. In: BIGSAS-Workgroup (Hg.): Tracks and Traces of Violence. Representation and Memorialization of Violence: Views from Art, Literature and Anthropology. LIT Verlag, Münster, Zürich, 299–313.
- Quintern, D. (2020a): Zur Leistungsfähigkeit der Universalistischen Geschichtstheorie von Karam Khella. Theorie und Praxis, Hamburg.
- Quintern, D. (2020b): Justice after Marx. In: Kerstin, K. & Quintern, D. (Hg.): From Marx to Global Marxism. Eurocentrism, Resistance, Postcolonial Criticism. Wissenschaftlicher Verlag, Trier.
- Quintern, D. (2021): How to conquer the world? Cartographical knowledge in an early colonialist context. In: Postcolonial Interventions: An Interdisciplinary Journal of Postcolonial Studies, 6(1), 144–194.
- Rothberg, M. (2009): Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford University Press.
- Said, E. W. (1978): Orientalism. New York.
- Said, E. W. (1993): Culture and Imperialism. Vintage Books, New York.
- Said, E. W. (2003): Orientalism. London.
- Savoy, B. (2021): Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage. C. H. Beck, München.
- Schütt, P. (1992): Der Denkmalsturz. TAZ. Die Tageszeitung (7.8.1992). <https://taz.de/!1658712/>, [17.02.2023].
- Twain, M. (1905): King Leopold's Soliloquy. A Defense of his Congo Rule. P. R. Warren, Boston.
- Von Luschan, F. (1927): Benin-Altertümer. Nachlass Prof. Dr. Felix von Luschan. Deutsche Nationalbibliothek, Frankfurt a. M., Leipzig. <https://portal.dnb.de/bookviewer/view/1181819695#page/n0/mode/1up>, [05.09.2023].
- Wißmann, H. (1891): Im Innern Afrikas. Die Erforschung des Kassai während der Jahre 1883, 1884 und 1885. Brockhaus, Leipzig.
- Wißmann, H. (1895): Schilderungen und Rathschläge zur Vorbereitung für den Aufenthalt und den Dienst in den Deutschen Schutzgebieten. Mittler, Berlin.
- Wood, P. (2012): Display, Restitution and World Art History: The Case of the „Benin Bronzes“. In: Visual Culture in Britain. 13(1), 115–137. <https://doi.org/10.1080/14714787.2012.641854>.

Detlev Quintern

Tercüme: Hüsnü Yavuz AYTEKİN

Dekolonyal Hatırlama Kültürü Olarak Dahili (Kapsayıcı) Hatırlama Kültürü

Özet: Dahili (kapsayıcı) hatırlama kültürü olarak dekolonyal hatırlama kültürü, Almanca konuşulan dünyadaki müzeler açısından bir zorluk olarak kendini göstermektedir. Bir Avrupa kurumu olan müze, 19. yüzyıldan beri emperyalizmin tarihi ile iç içe geçmiştir. Ortaya çıkan antropoloji ve etnoloji disiplinleri, Asya, Afrika ve Amerika'yı damarları kesik [kan kaybeden] kıtalara dönüştüren, artık bilimsel olarak türetilmiş, yeniden ortaya çıkan sömürgeci dalganın bir parçasıydı. Coğrafya bilgisinin yanında etnolojik bilgi, zorla fethedilen bölgelere sömürgeci nüfuzun gerçekleştirilmesi açısından çok önemliydi. Afrika aynı zamanda, tarihsiz bir kıta olarak tasavvur edilmişti. Malum ilkel halkların yok olduğuna dair koyutlama, bu halkların sanatının ve genel olarak maddi kültürünün toplanmasını [koleksiyonunu] meşrulaştırdı. Humboldt Forumu ve diğer eski "etnoloji müzeleri" büyük zorluklarla karşı karşıya bulunmaktadır. Bir kurum olarak müzenin ve onu oluşturan disiplinlerin, özellikle de etnolojinin bilgi-tarihsel katarsisi, çağdaş bir post sömürgeci ve anti sömürgeci yeniden yönelimin yolunu açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: hatırlama kültürü, müze, postkolonyalizm, Humboldt Forumu

Dekolonyal Hatırlama ve Yağmalanan Kültürel Varlıkların İadesi

2022 sona ererken, hatırlama kültürüne ve politikasına ilişkin tartışmalar Benin'in sanat eserlerinin günümüz Nijerya'sına iadesi etrafında dönmektedir. Binlerce döküm bronz, ahşap oyma ve sair eserler 1897 yılında İngiliz sömürge birlikleri tarafından Benin'deki saraydan yağmalanmıştı. Kültür haydutları buradaki nesnelere, daha sonraki sömürgeci-askeri maceraları finanse etmek amacıyla kısa süre içinde satılacak nesnelere olarak gördüler. Özellikle Berlin Etnoloji Müzesi'nin o zamanki müdürü Felix Luschan'ın satın almaları sayesinde, binden fazla sanatsal eser Berlin, Dresden, Stuttgart, Köln ve Hamburg'dakiler de dahil olmak üzere yaklaşık yirmi Alman müzesine ulaşmıştır. Bu eserler bugün sanat ve antika piyasasında dolaşılıyor olsalardı, paha biçilmez sanat objeleri olacaktı. Ancak resmi müzelerde fiilen rehin olarak tutuluyorlardı (Wood 2012, 121). Hiçbir şekilde sadece maddi ve parasal değerlerle ölçülemeyecek bir rehine statüsü; aynı zamanda Afrika'nın tarihsiz bir kıta olarak uzun süredir devam eden Avrupa-merkezci efsanesinin sürdürülmesine de hizmet etmiştir. Aynı zamanda, çalınan Afrika sanatının müzeleştirilmesi, emperyal yorumlama üstünlüğünü [Deutungshoheit] güvence altına almıştır (von Luschan 1927).¹

Medya tarihi açısından bakıldığında müze; sinema, haftalık haber filmleri ve televizyonun ortaya çıkışından önce, icat edilmiş tarihi olmayan halklar ile hayali bir medeniyetin karşı karşıya bulunduğu düalist dünya görüşünü geniş halk kitlelerine yayan medya etkisine sahip en önemli kamusal alandı. Avrupa kamuoyunun öğrenemediği şey, sözde Afrika araştırmacılarının, müze profesyonellerinin ve sanat piyasasının yağmalanan kültür eserlerinin sanat tarihi açısından önemini farkında oldukları ya da en azından tahmin edebilecek düzeyde olduklarıydı. Hatıra portreleri de dahil olmak üzere döküm ve oyma Benin eserlerine duyulan ilgi, 20. yüzyılın başında bile hala baskın olan ve tarihselliği basitçe inkâr edilen sözde "çocukların ülkesi" ebedi "karanlık Afrika" şeklindeki dünya tasavvuruyla çelişiyordu. Nazi döneminin sömürgeci rövanşizmiyle birlikte, ırkçı Afrika imajı yeni bir yükseliş yaşadı. Sömürgeci-rövanşist Nazi ırkçılığının izi Kuma N'Dumbe tarafından "Hitler Afrika'da Ne İstiyordu" adlı çalışmasında ortaya konmuştur (N'Dumbe 1993).

1 Felix Luschan, 12. yüzyıla tarihlenebilen ve bronz ve pirinç eritme işlemleriyle üretilen hatıra başlarının, kabartmaların ve diğer antropomorfik ve zoomorfik formların sanat tarihi açısından olağanüstü öneme sahip olduğunun farkındaydı ve Afrika'nın olağanüstü kalitede kendi yaratıcı sanatını inkar etmek için Benin sanatını Avrupa ile karşılaşma ile temellendiren girişimleri aynı anda kınamıştır.

Uzun yıllardır Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki müzeler, koleksiyonlarında köken araştırması yapmakta ve çalınan sömürge mallarını iade etmektedir. Hamburg'da bulunan Museum am Rothenbaum (MARKK) Aralık 2022'de ilk üç Benin bronzunu Nijerya'ya teslim etmişti. Tahmini değeri 58,7 milyon avro olan toplam 179 bronzun daha iadesi konusunda Hamburg Belediyesi'nde anlaşmaya varıldı ve imzalar atıldı (NDR 2022).

Benin bronzları, Alman sömürge birlikleri, yerleşimciler, misyonerler veya sömürgeci gezgin tüccarlar tarafından doğrudan el konulmadığı için bir tür ikincil yağma malıdır. Afrika'da ve diğer kıtalarda kültür, sanat ve bilgi eserlerinin doğrudan Alman sömürge birlikleri tarafından sistematik olarak yağmalanması konusu henüz yeterince araştırılmamıştır. Bu, görünürdeki toplama metodolojisinin altında yatan epistemik şiddet ve onun aynı derecede sistematik ve insafsız uygulanışı için de geçerlidir. "Toplama" [Sammeln] kavramı, kültür ve bilginin vahşice çalınmasının doğru bir tanımı olmaktan çok, sonbaharın sonlarında ormanda mantar toplamayı hatırlatmaktadır.

Sözde Alman "himaye bölgelerindeki" sömürge askerleri sistematik ve amaçlı bir şekilde toplandı. Bu, keyfi aşırılıklardan ziyade güdümlü bir yağmaydı (Wißmann 1897).

Batı Afrika ülkesi Togo'daki *Jendi*'de, Yüzbaşı von Massow 1896 yılında pişmanlığını dile getirmiştir: "Tek tek kulübeleri temizletecek zamanımın bulunmamış olmamasına üzülüyordum; çok ilginç bazı şeyler kesinlikle gün ışığına çıkacaktı. Ayrıca çok büyük olduğu için Jendi'yi yerle bir etmekten kaçınmak zorunda kaldım" (Massow 2014, 197). Sömürge birliklerine verilen talimatlar, konutların yakılıp yıkılmadan önce sistematik olarak yağmalanmasını öngörüyordu. Sömürge birlikleri tarafından el konulan yağmalanmış mallar merkezi olarak Berlin Etnoloji Müzesi'nde depolanmıştır.

Sömürgeciliğin hizmetindeki Alman araştırmacılar –çoğunlukla sömürgeci fetihlerin öncüleri– bazı Afrika maskelerinin sanat tarihi açısından önemli konusunda bazen şaşkıncu derecede emindiler. 1880'lerde Orta Afrika'da Kongo'da sömürge hizmetinde bulunan Hermann von Wißmann, "türünün tek örneği" olduğuna inandığı "Baluba fetişi"ne sahip olabilmek için yerel bir saygın kişiyi kızını kaçırmakla tehdit etmişti (Wißmann 1891, 83).

Daha sonra Doğu Afrika'daki acımasız sömürge yönetimiyle ünlenen Wißmann'a, 1905 yılında Alman Sömürge Araştırma Enstitüsü olarak kurucularından biri olduğu Hamburg Üniversitesi'nin önünde bir heykel ithaf edildi. Kolonyal anıt 1967 yazında Alman Sosyalist Öğrenci Birliği (SDS) üyesi öğrenciler tarafından devrildi (Schütt 1992).

Alman müzelerindeki sanat ve kültür nesnelere kökeni (menşei) ve "koleksiyonculuk" yöntemleri hakkında ancak çok sayıda çağdaş sözde Af-

rika seyahati, araştırma raporu ve günlüğünün dikkatli bir şekilde okunması ve analizi fikir verebilir. Yakın tarihli çalışmalar, Alman sömürge yönetiminin 1880'lerin ortalarından itibaren Doğu, Güneybatı ve Batı Afrika'nın büyük bölümüne uyguladığı, Doğu Afrika örneğinde olduğu gibi, tarlaların işlenmesini imkânsız hale getirmek ve kıtlık yaratmak için kadınları ve çocukları büyük ölçekte kaçırmaktan çekinmeyen acımasız şiddeti incelemektedir. Doğu Afrika'da 1905–1908 yılları arasında sömürge yönetimine karşı başlatılan ve Almanca *Maj-Maj* olarak bilinen ayaklanmanın bastırılması sırasında halktan 300.000 kişi hayatını kaybetmişti. Öldürülen direnişçilerin ve sivillerin kafatasları, ırkçı antropoloji için görsel nesnelere popülar bir ganimet olmuştur. Tanzanyalı ünlü özgürlük savaşçısı Mkwawa'nın çekilen ve altınla kaplanan böyle bir azı dışı 115 yıl boyunca ailede kaldı ve oğuldan oğula aktarıldı. Mkwawa'nın büyük torunu Şef Adam Abdul Sapi'ye ancak 2014 yılında Prens'in ailesinin bir üyesi tarafından iade edildi (Künkler 2022, 104).

Araştırmacılar, Kaşifler – Avcılar ve Toplayıcılar

Araştırmacılar ve kaşifler hakkındaki mitler son çalışmalarda sorgulanmaktadır. Neredeyse istisnasız olarak, sözde Avrupalı kaşifler keşfettiklerini iddia ettikleri güzide yerlere, keşif için seçtikleri bölgeleri –Avrupalıların aksine– tüm coğrafi ve topografik ayrıntılarıyla bilen yerli halklar tarafından götürülmüşlerdir. Bu noktada örnek olarak sözde Avrupalı kaşiflerden yalnızca birini anmak gerekirse: İngiliz John Speke'ye Zanzibarlı Sidi Mübarek “Bombay”ın öncülük ederek eşlik etmesi, Speke'yi 1860'larda Nil'in kaynaklarına yaklaştırmıştır (Mathies 2018). Bazen Avrupalı “araştırmacılar” keşif yolculuklarında hamaklarda taşınırdı. Sivri uçlu taşlar, taşınan kişinin kalçasının yere çarpması durumunda kelimenin tam anlamıyla yakışıksızdı. Bugün hala etnoloji disiplininin kurucusu olarak takdir edilen Adolf Bastian, “Afrika Seyahatleri” (1859) adlı eserinde böyle bir olayı anlatmaktadır (Bastian 1859, 187).

Batıda Luanda (şimdiki Angola) kıyılarından henüz çok uzakta olmayan, Kongo'nun iç kesimlerine yapılan ilk “keşiflerde”, Bastian'a –yerel refakatçiler ve hamallara bağımlıydı– “uygarlık aygıtını” çok açık bir şekilde önünde taşımaması önerilir bir durum gibi görünmekteydi (Bastian 1859, 187). Bununla birlikte, “düzenli olarak organize olmuş, beyaz bir adamın liderliğinde ve tüfeklerle silahlanmış küçük bir grubun bile çoğu bölgede seyahat edilebileceği ve neredeyse her zaman hediye ya da tehditlerin doğru kullanımıy-

la hedeflerine ulaşabilecekleri” kanaatindeydi (Bastian 1859, 63). Bu nedenle rapor, bilgi tarihi açısından önem taşımaktadır, çünkü aynı zamanda etnolojinin ortaya çıkışı olan erken sömürgeci keşiflerin Avrupalılar tarafından bilinmeyen bölgelerde nasıl gerçekleştiği hakkında bilgi vermektedir. Bu erken aşamada, hala ihtiyatlı olmak esastı. Sömürge toplumlarının hizmetinde olan daha sonraki fetih seferleri, tüm taktiksel kısıtlamaları geride bırakmıştı. 1904–1906 yıllarında, amacı kauçuk, kereste ve diğer şeyler de dahil olmak üzere kaynakların sömürülmesi olan bir sömürge şirketinde çalışan Leo Frobenius, “Bakuba çocuğu”nun “chicotte” [su aygırı derisinden kamçı] ile dövülüşüne tanık olunan insanlığa dair görüşünü şu sözlerle en veciz biçimde aktarmaktadır: “Kıssadan hisse: Çocuğun üzerinde takozları unutmayın! Zencinin ırksal esaretinin yükünü doğrudan hissetme ihtiyacı benim için nadiren bu kadar açık hale gelmiştir [...]” (Frobenius 1907, 53). Bu noktada Frobenius’un şiddetli fantezilerini ve marşlarını Kassai Şirketi’nin hizmetinde bırakıyoruz.

İlkel [Doğal] Halkların Soyunun Tükenmesi Üzerine

En iyi ifadeyle –insanların, icat edilmiş ırklar biçiminde ırkçı hiyerarşisini düşünürsek– çarpıtılmış ve 18. yüzyılın sonlarından 21. yüzyıla kadar süregelen bir insan imgesi, salt bilgisizlik, cehalet ve kibirli üstün insan küstahlığının bir karışımı olarak kendini göstermektedir. Bu insan imgesi 19. yüzyıl boyunca giderek bilimselleştirilmiştir.

Antropoloji veya etnoloji gibi gelişmekte olan bilimsel disiplinler, Afrika, Asya ve Amerika’daki kültürler kategorize edilip klişeleştirilirken “ilkel halkların yok olacağı” (Adolf Bastian) öngörüsünde bulunmuştur. Varsayılan ve belki de bilinçdışı düzeyde özlenen “yok oluşları” yine de önemli değildi çünkü bu yok oluş yasaya dayalı ve kaçınılmaz bir tarihsel süreç olarak anlaşıyordu (Bouba & Quintern 2010, 15). Bundan çok daha ağır basan ise “psikolojik yok oluş –etnik özgünlüklerin literatürde ve müzelerde incelenmek üzere muhafaza edilmeden önce kaybedilmesi [...]” idi (Bastian 1881b, 81).

Genellikle etnoloji disiplininin kurucusu olarak gösterilen Adolf Bastian, 1869 yılında “Berlin Antropoloji, Etnoloji ve Tarih Öncesi Derneği”nin kurucuları arasında yer almış ve “Zeitschrift für Ethnologie” dergisinin editörlüğünü yapmıştır (Bolz 2020, 31). Adolf Bastian, 1860 gibi geç bir tarihte, güney eyaletlerindeki plantasyonlarda Afrikalıların köleleştirilmesinin sürdürülmesi lehinde konuşmuştu: “[...] tesadüfi yerel konjonktürler nedeniyle doğanın en düşük durumundaki insanların en yüksek eğitilmiş ırkla temas ettiği

güney eyaletlerinde, ani zıtlığı eşitlemek için hizmet ilişkisi daha çok kölelik olarak bilinen tabiiyet biçimi altında gerçekleşmelidir [...]” (Bastian 1860, 395). Yirmi yıl kadar sonra –1873’ten beri Berlin’de kurucuları arasında yer aldığı Kraliyet Etnoloji Müzesi’nin müdürüydü– şöyle yazmıştı: “Zayıf ilkel halklardan bazıları yabancı kültürün ani müdahalesi karşısında direnç göstermeden çöker, fiziksel ve psikolojik olarak hemen bütünüyle yıkılır; hatta bedensel varoluşları sonrasında da yok olur” (Bastian 1881a, 65).

Peki ama neden “ilkel halkların yok oluşu” konusunda kesin bir kanı bulunmaktaydı? Doğaya yakalanmış ve geçmişe lanetlenmiş olarak öylece ölüp gittiler mi? Beyaz Avrupalılara sadece kendileri tarafından aşılmış ve doğa durumunda sabitlenmiş bir tarih öncesini mi hatırlatıyorlardı? Doğa durumunu geride bırakan ve artık uygarlığa giden yolu tırmanan sadece beyaz Avro-Amerikalılar mıydı? Bu ve benzeri efsaneler sadece bilimsel kanonda sağlam bir yer edinmekle kalmamış, aynı zamanda öncelikle, çoğaltıcı olan müzeler aracılığıyla kamuoyuna da taşınmıştır.

Berlin Afrika Konferansı (1884–1885) ile aynı zamanda başlayan Afrikaya hücum –Avrupalı sömürgeci güçler, Alman Şansölyesi Bismarck’ın himayesinde kıtayı kendi aralarında paylaşmışlardı– vahşet ve zalimlik açısından Afrika’da önceki yüzyıllarda yaşanan köleleştirmeden hiç de aşağı kalmıyordu. Aksine, Avrupa sömürge yönetiminin kıyı şeritlerinin ötesine geçerek iç kesimlere kadar uzanmasıyla, zorunlu çalıştırma Afrika’nın içlerine kadar taşınmıştır.

Daha sonra filme de çekilen toplumsal eleştiri romanları ve bu romanların karakterleri Tom Sawyer ve Huckleberry Finn ile dünya çapında ün kazanan Mark Twain, emperyalizm karşıtı tutumuyla daha az tanınmaktadır. 1901–1905 yılları arasında, ABD’nin 1898’de Filipinler’i işgal etmesinin ardından kurulan Amerikan Anti-Emperyalist Derneği’nin başkan yardımcılığını yapmıştır. O, Kongo’da gelişmekte olan otomobil lastiği endüstrisi için çok önemli olan kauçuğu toplamak için kullanılan çocukların bile ellerinin kesildiği akıl almaz acımasızlığı belgeledi. Zorla çalıştırma rejimine karşı işlendiği iddia edilen suçlar için bir “ceza” (Twain 1905). Sömürge işgalinin en acımasız ve en kanlı aşaması 1890 ile 1905 yılları arasında Kongo’da yaşanmıştır (Hochschild 1998, 12). Adam Hochschild, 1920 yılına kadar sadece Kongo’da Belçika sömürge yönetiminin kurbanlarının sayısının yaklaşık on milyon kişi olduğunu tahmin etmektedir (Hochschild 1998, 257).

“İrk” [Rasse] kavramını İngilizceden Almancaya kazandıran Kant, “sadece beyazların dışında” (Kant 1997, 1187) tüm “ırkların” yok edileceğine kanidir. Sömürgeci gerçeklik tarih temennilerini mi takip etmiştir? 19. yüzyılın başından beri, hiyerarşik ve ırkçı bir insan imgesi, Kant’tan Hegel’e ve Hegel’in Afrika imgesine katılan Karl Marx’a kadar, felsefe ve tarihin akışına dair fi-

kirlerin üzerinde hayalet gibi dolaşmış ve sona eren 20. yüzyılın “modernite” tasavvurlarına kadar devam etmiştir (Quintern 1996, 108).

Hegel için Afrika, “tarihsiz ve açılmamış olan, hala tamamen doğal tinin içinde sıkışıp kalmış ve burada sadece dünya tarihinin eşliğinde gösterilmesi gereken bir yerdi” (Hegel 1970, 129). 1990’ların Afrika ile ilgili tarih yazımında bile, Hegelci ruha sahip Avrupa-merkezci tarihsel efsaneler kullanılmaya devam ediyordu. Nihai itibarla, “kıtanın deniz yoluyla etrafının dolaşılması ve transatlantik köle ticaretiyle başlayan Afrika’nın dünya ekonomisine yavaş entegrasyonu, kıtayı bir bütün olarak artan ve tektipleştirici bir dış etkiye maruz bıraktı ve bölgesel otonomileri dağıttı” (Harding 1994, 93).

Hint Okyanusu boyunca uzanan geniş ticaret, kültür ve bilgi ağları, sömürgeci müdahaleden çok önce Eski Dünya’yı, yani Asya, Afrika ve Avrupa’yı birbirine entegre etmişti. Avrupalılar Madagaskar hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadan önce bile burası önemli bir ticaret limanına sahipti. Janet Abu Lughod’un etkileyici bir şekilde ortaya koyduğu gibi, 13.–14. yüzyılların dünya sisteminde Hıristiyan Avrupa nispeten önemsiz bir role sahiptir (Abu Lughod 1991, 355). Sömürgeci istilasından önceki kapsamlı Afro-Asya ilişkileri açısından bir başka örnek de kauri midyelerinin para birimi olarak kullanılmasıdır. Hint Okyanusu’nun ortasındaki Maldivler’de elde edilen bu paralar hem Güneydoğu Asya’da dolaşıma girmiş hem de Batı Afrika’da değer karşılığı olarak kullanılmıştır (Frank 1998, 92). Hindistan’da gemi yapımı da dahil olmak üzere geniş üretim sektörleri sanayileşmişti. İngiliz sömürgeciliği, tekstil üretiminde Hint rekabetini şiddet kullanarak ortadan kaldırmıştır. Afrika, Asya ve Amerika kıtalarındaki bilgi ve tekniklerin emperyalist temellüküne, bunların ortaya çıktıkları yerde yok edilmesi eşlik etmiştir.

Hint Okyanusu’ndaki yoğun, kıtalararası ve büyük ölçüde barışçıl ticari ve kültürel ilişkiler, Avrupalı güçlerin sömürgeci müdahalesiyle bozulmuştur. Portekiz daha önce Arap-Afrika bilgisine cebren el koymuştu; bu bilginin uyarlanması ve kendi kültürüne uygun hale getirilmesi neticesinde Afrika’da yelken açması mümkün olacaktı. İspanya ve Portekiz, 1494 Tordesillas Antlaşması’nda, kendileri için hâlâ büyük ölçüde bilinmeyen dünyayı nihayet paylaşmışlardı (Quintern 2021). Eduardo Galeano’nun 1971’de Amerika kıtası örneğiyle etkileyici bir şekilde ortaya koyduğu şey (Galeano 1971), Asya ve Afrika için de geçerliydi –onlar da kesik damarları olan kıtalar haline geldiler. Emperosen (Quintern 2020b)² –15. yüzyılın son on yılında yeni

2 “Emperosen” kavramı, “antroposen”den farklı olarak, yaşamın dokusuna uzun bir zaman dilimi boyunca izlenebilen ve insanların eşit bir rol oynamadığı yıkıcı müdahaleyi ifade etmektedir.

ufuklara açılan ve 19. yüzyılın sonlarına doğru Afrika kıyılarından kıtanın içlerine doğru ilerlemeye başlayan, toplumların, insanların, doğanın ve kozmosun hassas dokusuna ve karşılıklı etkileşimine yapılan emperyal ve gidekrek yıkıcı müdahale- acımasız ve eleştirel bir yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Karşılaştırmalı Dekolonyal Hatırlama Kültürü

İngiltere ve Fransa’da sömürgecilik karşıtı eleştiri uzun bir tartışmaya dayanmaktadır.³ Fransa’da Ho-Chi Minh, Komünist Parti’nin daha 1920’lerde sömürgecilikten etkilenen halklarla dayanışma içinde olmamasını eleştirmişti. Almanca konuşulan ülkelerdeki gelişmelere kıyasla bir diğer önemli fark da Fransa ve İngiltere’de Mağrip, Batı Afrika, Hint alt kıtası veya Karayipler gibi eskiden sömürge olarak işgal edilmiş ve hakimiyet altına alınmış bölgelere yapılan işgücü göçünün anavatan referansına sahip olmasıdır. Alman sömürgeciliği, İspanya, Portekiz, Hollanda, Belçika, Fransa veya İngiltere gibi Avrupalı sömürgeci güçlerin uzun süreli yönetimlerine kıyasla kısa sürmüştür. Almancayı eğitim dili haline getirecek dilsel kültürleşme ne Afrika’da ne de Güney Pasifik’te gerçekleşmiştir.

Fransız sömürge anavatanı ile onun Arap ve Afrika sömürgeleri arasında ya da bugün resmi olarak varlığını sürdüren ve zaman zaman dolaylı sömürge yönetim biçimlerini (*dolaylı yönetim*) tercih eden geniş İngiliz Milletler Topluluğu arasında olduğu gibi uzun bir hakimiyet sürecinde biçimlenen sömürgeci bir asimetri gelişmemiştir. Bu hiçbir şekilde sömürgeci şiddetten vazgeçildiği anlamına değil, sadece yerel yönetimlerin sömürgeci idari yapılara eklenmesine daha güçlü bir şekilde odaklanan bir hakimiyet biçiminin uygulanması anlamına geliyordu. Buna Anglofon bir kültürleşme eşlik etmiştir.

Karayipler’deki Martinik’ten gelerek Cezayir Kurtuluş Cephesi’ne doktor ve psikiyatrist olarak katılan Frantz Fanon tarafından yazılan ve post-sömürgeci araştırmalarda günümüze kadar yoğun bir şekilde tartışılan –Jean Paul Sartre’ın bir önsöz yazdığı– “Yeryüzünün Lanetlileri” (Fanon 1963, 1961 Fransızca basım) adlı eseri Fransa’da kendisine bir okur kitlesi bulmuştur. Sömürgeci dil politikası sürecindeki kültürleşme sorunu –bu durumda

3 Fransa’da, Fransız sömürge yönetimini sosyal bilim perspektifinden inceleyenler Pierre Bourdieu ve Abdelmalek Sayad olmuştur (bkz. bu ciltteki kitap incelemesi).

Fransızca– bu bağlamda küçümsenmemesi gereken bir rol oynamaktadır. Eser, bu dünyanın lanetlilerine, yağmalanmışlara ve Avrupa sömürgeciliği tarafından varlıkları sorgulananlara, kendi emperyal karşıtlığına dönüştürülen hümanizm, hayırseverlik vb. değerler başta olmak üzere her bakımdan Avrupa’yı terk etme çağrısında bulunmasına rağmen, sömürgeci yöneticilerin dili olan Fransızca olarak yazılmıştır. “İnsan hakkında konuşmaktan vazgeçmeyen, onu karşılaştığı her yerde, kendi sokaklarının her köşesinde, dünyanın her köşesinde öldüren bu Avrupa’yı terk edelim” (Fanon 1963, 311) [yazarın kendi tercümesi, H. Y. A.]. Fransızca’daki uzun sömürge karşıtı gelenek ve Fransa’da bu gelenekten doğan girişimler sayesinde 2001 yılında kölelik ve köle ticareti resmi olarak insanlığa karşı işlenen suçlar olarak sınıflandırılmıştır. Kanun, köleliği ve köle ticaretini geniş, tarihi ve coğrafi anlamda kapsamaktadır: “... l’esclavage d’autre part, perpétrés à partir du xve siècle, aux Amériques et aux Caraïbes, dans l’océan Indien et en Europe contre les populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constituent un crime contre l’humanité.” (Mad. 1) (Legifrance 2001).

2005 yılında, Fransız-Cezayir uzlaşma ya da dostluk anlaşmasının (*traité d’amitié*) imzalanması öncesinde, 8 Mayıs 1945’te Cezayir’in Sétif kentinde binlerce Cezayirlinin hayatına mal olan sömürgeci katliamlar için Cezayir’den özür dilenmesi talep edildi. Halk, Nazi faşizmi artık boyun eğdiğine göre –Cezayirli askerler de Avrupa’nın faşizmden kurtarılmasında önemli bir rol oynamıştı– Fransa’dan uzun zamandır bekledikleri bağımsızlığı kazanma umuduyla gösteri yapmıştı (Le Monde 2006).

Fransız hükümeti 1961 katliamını ancak Ekim 2021’de, 60. yıldönümünde tanıdı. Ekim 1961’de Paris’in ortasında, Cezayir’in bağımsızlığı için sokaklara dökülen Cezayirli barışçıl göstericilerden iki yüz ya da daha fazla kişi –tarihçiler arasında kurbanların sayısı konusunda hala bir uzlaşma yok– öldürülmüştü (Rothberg 2009, 232). Medya tarafından uzun süre gizlenen katliamdan günler sonra bile Paris Seine nehrinde cesetler yüzmeye devam ediyordu.

Sömürge yönetimi hatıralarının göçmen ve mülteci topluluklarında mevcut olduğu Fransa ve İngiltere’nin aksine Almanya, 1960’ların başından bu yana acil ihtiyaç duyulan işçileri Afrika’daki eski sömürgelerinden değil –bunlar Birinci Dünya Savaşı’nın bir sonucu olarak İngiltere ve Fransa’ya bırakılmıştı– esas olarak Türkiye, Yunanistan, Yugoslavya ve İtalya’dan temin etmişti. Ancak bu hiç bir şekilde, göçmenlerin Federal Cumhuriyet’te ırkçı ve neofaşist şiddetin hedefi olmadığı anlamına gelmez. 1990’lardan bu yana giderek daha fazla hedef haline gelen göçmenler ve mülteciler, günümüze kadar neonazi kundaklama saldırılarının ve cinayetlerinin kurbanı olmaya devam etmektedir.

Almanya’da Göç Üzerine Dokümantasyon Merkezi ve Müzesi Derneği (Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland e.V. – DOMID), 23 Kasım 1992 tarihinde Arslan ailesinin Mölln’deki evinin kundaklanmasının ardından gönderilen “Mölln mektuplarını” –kartpostallar, çizimler, taziyе mesajları vb.– muhafaza etmektedir. Daha önce bu belgeler 2019 yılına kadar Mölln şehir arşivinde saklanmış, aile çok sayıda dayanışma ve taziyе mesajından haberdar olmamıştı.

Mölln’deki suikastın kurbanları 51 yaşındaki Bahide Arslan ile torunları on yaşındaki Yeliz Arslan ve on dört yaşındaki Ayşe Yılmaz’dı. Dokuz kişi de yaralanmıştı. Cinayet gecesinden kıl payı kurtulan İbrahim Arslan’ın talebi üzerine mektuplar ilk olarak 2019 yılında Arslan ailesine teslim edilmiş, Arslan ailesi de mektupları DOMİD’e teslim etmiştir (DOMID 2022).

Göçmenlere yönelik terör dalgası, 1993 yılında Solingen’de beş insanın hayatına mal olan kundaklama saldırısından, Lübeck mülteci yurduna yapılan ve ilk başta alaycı bir şekilde bizzat yurttan kalan Safan Eid’in sorumlu tutulduğu –1996 yılında on mültecinin öldüğü– saldırıdan, NSU olarak adlandırılan Neo-Nazi örgütünün sinsice seri cinayetlerine ve en son Şubat 2021’de Hanau’da dokuz kişinin öldürülmesine kadar uzanmaktadır. İrkçi motifli terör dalgası 1990’ların başında yükselmeye başladığında, sadece 1990 ve 1992 yılları arasında 1129 kundaklama saldırısı belgelenmiş, ancak bunların sadece yüzde 20’sinden azı çözülebilmiştir (Perimelli 2020, 22).

Eğer kapsayıcı bir hatırlama kültüründen bahsedilecekse, ırkçı cinayetlerin yakın tarihi dışarıda bırakılmamalıdır. Öyle görünüyor ki –ve burada sorulması gerekmektedir ki– bu cinayetler bir tür arketipik Türk ve/veya İslamofobiden beslenmektedir, çünkü ırkçı terör genellikle Türkiye bağlantılı kişi ve yerleri hedef almıştır. Rüdiger Lohlker “İslamofobi” terimini eleştirel bir şekilde sorgulamaktadır, çünkü ırkçı ve oldukça normal olan hıncılar reel bir İslama veya reel Müslümanlara yönelik olmayıp, kısmen hezeyan dolu-sapkınca, ancak toplumsal normallikle bağlantılı önyargılardan beslenmektedir (Lohlker 2021).

Almanya’da Sömürgecilik Eleştirisinin Tarihi Üzerine

Batı Almanya’da sömürgecilik karşıtı eleştiri, 1967’lerdeki ilk öğrenci hareketlerine kadar geri gider. Parlamento dışı muhalefet kurumları arasında ilerlemeye başlayınca, 1970’lerde Batı Almanya’da genel anıt deviren aktivizm yavaş yavaş dinmeye yönelmişti. Ancak *Black Lives Matter* hareketi-

nin –ABD tarihindeki tartışmasız en büyük protesto hareketi⁴– yükselişle birlikte, 2020 yazından bu yana sömürgeci ve emperyalist anıtların devrilmesi, ABD'nin çok ötesine yayılan sömürge karşıtı ve ırkçılık karşıtı bir hatırlama faaliyeti haline geldi. Saurabh Dub *Rhodes must fall* (apartheid propagandacı ve ırkçı Cecil Rhodes kastedilerek: “Rhodes düşmeli”), *Black Lives Matter* (Siyahi Hayat Önemlidir), *Native Lives Matter* (Yerel Hayatlar Önemlidir) ve diğer talepleri dillendiren anti-emperyal ve ırkçılık karşıtı hareketlerin geliştiği bu on yılı, uzun 2010'lar olarak adlandırmaktadır (Dube 2022). Hafıza kültürünün itekleyicisi olarak tarih uzun dalgalar halinde ilerlemektedir ve bu durum nihayetinde aşağıdan yukarıya tarih için de geçerlidir (Khella 1995, 45–46).

Bugün, hatırlama kültürü sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde derin bir şekilde bölünmüş durumda değildir. Beyaz üstünlüğünün temsilcileri güney eyaletlerinin kölelik geleneklerine dayanırken, öncelikle aralarında Afro-Amerikalılar, ağırlıklı olarak İspanyolca konuşan Latin Amerikalılar, Kanada'daki *Amerikan Yerlileri* veya *İlk Uluslar*, Yerliler, Asyalılar, Araplar ve aralarında beyazların da bulunduğu diğer kültürel ve sosyal olarak marjinalleştirilenler olan *Renkli İnsanlar* sömürgeciliğe, ırkçılığa ve köleliğe karşı direnişin uzun tarihini hatırlarlar. *Black Lives Matter* hareketi İngiltere ve Fransa'da da özellikle süregelen ve ırkçı motifli polis şiddetine karşı protestolar şeklinde büyük dalgalar yaratırken, bunlar Almanca konuşulan ülkelerde pek fark edilmeden devam etmiştir.

Sömürgeciliğin Avrupa'nın insanlığa karşı işlediği suçlar bağlamında yorumlanması henüz çok yenidir. Bu durum eski sömürgeci güçler olan İspanya ve Portekiz için geçerli olduğu kadar, Hollanda, İngiltere, Belçika, Fransa ya da İtalya ve nihayetinde Federal Almanya Cumhuriyeti için de geçerlidir ki sonuncunun sömürge yönetimi, diğer Avrupalı güçlerle kıyaslandığında kısa süren ancak insanları en az onlar kadar hor gören ve en az onlar kadar kurbana sebep olan bir tarihe sahiptir.

Almanya'da, Federal Almanya ve Doğu Almanya'daki farklı hatırlama kültürleri arasındaki uzun süreli rekabet nedeniyle, post-sömürgeci eleştiri ancak 21. yüzyılın başında ilgili enstitülerin kurulmasıyla akademiye girmiştir. Doğu Almanya'da sömürgecilik ve emperyalizm üzerine Marksist-Leninist yorumlara dayanan akademik tartışma, 1950'lerin başından itibaren, aralarında 1880'lerden beri Reichstag konuşmalarında ve kamuoyu önünde Alman emperyalizminin zulmünü kınayan Rosa Luxemburg, Wilhelm

4 Çoğunlukla Afro-Amerikalıların polis tarafından tekrar tekrar öldürülmesi: 25 Mayıs 2020'de George Floyd'un öldürülmesi, Black Lives Matter hareketinin kitlesel protestolarının sokaklara taşınmasına neden oldu.

Liebknrecht ve August Bebel'in de bulunduğu, sömürgeciliği eleştiren seslerle bağlantılıdır.

Batı Almanya'da sömürgecilik karşıtı gelenekler ancak 1960'larda öğrenci ve parlamento dışı muhalefet hareketlerinin yükselişiyle yeniden ele alınmıştır. Nazi rejimi sırasında sürgünde yaşayan ve Almanca yazan münferit sömürgecilik karşıtı sesler vardı. Burada hukukçu ve Marksist Karl Korsch'tan bahsetmek gerekir. Kendisini Filipinler'in sömürgecilik ve ABD tarafından işgal edilmesine karşı mücadeleye adanmıştı. Alman hatırlama kültürü, Batı'da kapitalizm, Doğu'da sosyalizm sistemlerinin karşıtlığıyla bölünmüştü. Asya, Afrika ve Amerika'daki kurtuluş hareketleriyle dayanışmanın belirleyici bir rol oynadığı 1960'ların sonundaki emperyalizm karşıtı öğrenci hareketi, Alman sömürge yönetimi ve sömürge karşıtı direnişin anılarını canlandırmıştır. Afrika, Asya ve Amerika'dan sömürgecilik karşıtı metinler artık Almancaya çevrilmekte ve Batı Alman yayınevleri tarafından yayınlanmaktaydı. Bunların arasında Karayıplı düşünür, edebiyatçı ve şair Aimé Césaire (1913–2008) de olup, 1950'de yazdığı “Sömürgecilik Üzerine” (2021), Nazi faşizminin kurbanlarının anılmasına Afrika, Asya ve Amerika'da yüz yıllarca süren azgın sömürgeciliğin kurbanlarını da dahil edecek bir Avrupa hatırlama kültürü talebinde bulunmuştur:

“Evet, Hitler'in davranışını ve Hitlerizm'i detaylı bir klinik araştırmaya tabi tutmak ve yirminci yüzyılın o çok seçkin, o çok insanlı, o çok Hıristiyan yurttaşına, Hitler'in içinde 'yaşadığını', Hitler'in onun 'şeytani' olduğunu, onu kınarken mantık yoksunluğunu açık ettiğini ve temelde Hitler'de affetmediği şeyin, bizzat 'suç' değil, 'insana karşı işlenen suç' değil, 'insanın aşağılanması' değil, bilakis beyaz adama karşı işlenen suç olduğunu, beyaz adamın aşağılanması olduğunu ve şimdiye kadar sadece Cezayir'deki Arapların, Hindistan'daki hamalların ve Afrika'daki zencilerin maruz kaldığı sömürgeci pratiklerin Avrupa'da uygulanması olduğunu bildirmek için çaba sarf etmeye değer” (Césaire 2021, 15–16).

Batı Almanya'da 1960'lara kadar sömürgecilik karşıtı özgürlük hareketleriyle sadece birkaç dayanışmacı tutum vardı. Batı Almanya'da tarihin Avrupa-merkezliğin ötesinde yazılması ve sunulması tarihçi, coğrafyacı ve ekonomist Arno Peters'e (1916–2002) dayanır. Peters 1952 yılında Asya, Afrika ve Amerika'daki sömürgecilik karşıtı mücadelenin tarihine tablosal-kronolojik dünya tarihinde saygın bir yer veren senkronoptik bir dünya tarihi yazmıştı (Peters 2000).

1970'lerde, sömürge döneminde yağmalanan sanat eserlerinin iadesine ilişkin bir tartışma, kamuoyunun fazla ilgisini çekmeden başlamıştır. Etno-

log ve Bremen Denizaşırı Müzesi'nin o zamanki müdürü Herbert Ganslmayr (1937–1991) bugün geriye dönüp bakıldığında, Avrupalı sömürgeci güçler tarafından Afrika, Asya –Pasifik bölgesi her zaman dahil– ve Amerika'da yağmalanan maddi kültürün iadesi konusundaki güncel tartışmalar açısından Federal Almanya Cumhuriyeti'nde bir öncü olarak kabul edilmektedir. Ganslmayr 1976 yılında Bremen Senatosu'na bir Benin maskesinin Nijerya'ya iade edilmesini tavsiye etmişti (Savoy 2021, 70).

Bremen şehir eyaletinin sömürgecilik tarihi bağlamında özel bir yeri vardır. 1872 gibi erken bir tarihte Bremen'de sömürge ganimetlerini konu alan bir etnografya sergisi düzenlenmişti. Etiyopya İmparatoru Theodoros II'nin masasından gümüş süs eşyaları, bir dua kitabı, bir parşömen vb. gururla gösterime sunulmuştu. Daha sonra Afrika kâşifi olan Bremenli Gerhard Rohlfs, 1868 yılında İngilizlerin “cezalandırma seferi” olarak adlandırılan bir seferine katıldığında, bunları Etiyopya'nın Magdala kentindeki sarayda kelimenin tam manasıyla çantasına atmıştı. Söylendiğine göre İmparatorun kendisi de yağma operasyonu sırasında intihar etmiştir. Rohlfs imparatorluk tacını Prusya Kralı Wilhelm'e hediye etti, o da tacı İngiliz Kraliçesi Victoria'ya miras bıraktı (Quintern 1998, 91).

Bremenli tütün tüccarı Adolf Lüderitz de 1883'te hileli arazi satın alma sözleşmeleriyle Güneybatı Afrika –bugünkü Namibya– kıyılarında geniş arazilere sahip olmuştu. Bremen, Nazi yönetimi sırasında kolonyal rövanşizm sürecinde “koloniler şehri” haline gelmiştir. Sadece sömürgeci Nazi dünya görüşünü arındırmakla kalmayan, aynı zamanda güney-kuzey uzlaşması anlamında diyalog yanlısı ve işbirlikçi bir yol izleyen Denizaşırı Müzesi tasarısının dekolonizasyonu, Bremen Denizaşırı Müzesi'nde ancak 1970'lerde başlamıştır. Bu duruma örnek olarak, ABD'nin Vietnam'da uyguladığı kimyasal savaşın (*Agent Orange*) sonuçlarına ilişkin işbirliğiyle hazırlanan Vietnam-Alman özel sergisi “Savaşın Ekolojik Sonuçları – Vietnam Örneği” verilebilir.

İnsanlığa karşı işlenen sömürgeci ve emperyalist suçlar bugünlerde bir kez daha kamusal alanda ve Berlin Humboldt Forumu da dahil olmak üzere Almanca konuşulan dünyada müzelerin ve hatırlama kültürünün yeni yönelimine ilişkin tartışmalara konu olmaktadır (Binter 2021).

1904–1908 yılları arasında o zamanlar “Alman Güneybatı” Afrika'sında Herero ve Nama halklarına yönelik olarak gerçekleştirilen ve General Lothar von Trotha'nın kötü şöhretli komutası altında her iki halktan 70.000'den fazla kişinin kurban gittiği soykırım, Federal Almanya Cumhuriyeti tarafından ancak 2015 yılında tanınmıştır. General Trotha soykırımı şu meşhur imha emriyle duyurmuştu: “Alman sınırı içinde, tüfeği olan ya da olmayan, sığırı olan ya da olmayan her Herero vurulacak, artık kadınları ve çocukları

almayacağım, onları halklarına geri süreceğim ya da vurduracağım” (BpB 2021). Direnen Hererolar aileleriyle birlikte Omaheke çölüne sürülmüştü. Su noktaları kapatılmıştı. On binlerce insan, kavurucu sıcak çöl tabanının altındaki kaya katmanlarını kazarak yeraltı suyu kaynağı olduğu düşünülen yerlere ulaşmak için bazen çıplak elleriyle boşuna çabaladıktan sonra susuzluktan ölmüştü. Namibya, yüz yıldan fazla süren uzun bir kurtuluş mücadelesi sonucunda Mayıs 1990’da bağımsızlığını kazanan son Afrika ülkesidir.

Bir şeyi hatıra çağırmanın semantiği, hafızanın ve bilincin daha derin katmanlarındaki hatıraların, eğer görünür değillerse, yeniden güncelleştirilebileceklerine işaret eder. Kolektif hatıralar da, başka geçmiş deneyimler, yaşanmışlıklar veya dolayımlanmış olay, olgu ve anlatılarla üst üste bindiklerinde unutulmuş, bastırılmış veya öylesine güncelin dışında olabilirler. Sömürgecilik sadece şiddet ve ekonomi tarihi değil, aynı zamanda bilgi, özellikle de sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı direniş tarihidir.

Dekolonyal Hatırlama Ufukları

Napolyon yönetimindeki Fransa’nın 1798’deki Mısır’ı emperyalist fethi, “modern” emperyal hakimiyet iddiası için tarihsel bir başlangıç noktasını temsil eder (Said 2003, 47). Sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı uzun direniş dalgası, yaklaşık iki yüz yıl süren bu hakimiyeti tamamen kırmadıysa bile belirgin bir şekilde zayıflatmıştır. Namibya’nın 1991 yılında bağımsızlığını kazanması ve Güney Afrika’daki Apartheid rejiminin sona ermesiyle birlikte Afrika’da sömürgecilik sonrası bir dönemden söz edilebilir. Ancak bu, yeni sömürgecilik ve emperyal bağımlılıkların üstesinden geldiği anlamına gelmemektedir.

Edward Said’in “Oryantalizm” kitabının (2003, 1978 ilk baskı) devamı niteliğindeki “Kültür ve Emperyalizm” (1993) adlı çalışması, sömürgecilik karşıtı hatırlama kültürü açısından büyük önem taşımaktadır. Bu kitap, Ceza-yir’deki kurtuluş mücadelesinin yanında yer alan Frantz Fanon ya da Cape Verde ve Gine-Bissau’daki Amílcar Cabral gibi sömürgecilik karşıtı direnişi ve küresel Güney’in ya da İrlanda’nın sömürgecilik karşıtı hafızasında yaşayan ve emperyalizm karşıtı, muhalif bilinliğe katkıda bulunan diğer birçok kadın ve erkeği hatırlatmaktadır (Said 1993, 239). Afro-Arap ve Asya halkları, Avrupa kökenli sözde üstün bir Oryantalizmin nesnelere değil, daha ziyade direnişçi özneler olarak sosyal ve kültürel geleceği şekillendirmektedirler; aynı çerçevede devam eden, tarihsel olarak belirlenmiş nekolonyal bağımlı-

lıklar ve yapılar (Dünya pazarı, ticaret şartları vb.) gelişme potansiyellerine sınırlar koymaya devam etmektedirler.

Almanca konuşulan dünyada, Documenta 15'in sanat yönetmeni Okwui Enwezor, 2002 yılında Afrika'daki sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı direnişe geniş yer ayırmıştı. "Afrika'da Bağımsızlık ve Kurtuluş Hareketleri 1945-1994", Enwezor tarafından daha önce Münih ve Berlin'de tasarlanan bir serginin başlığıydı. Sergiye eşlik eden "Kısa Yüzyıl" başlıklı kitap, Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Cemal Abdünnasır ve Frantz Fanon'dan Amílcar Cabral ve Julius Nyerere'ye kadar, konuşmaları ve katkıları kitapta belgelenen sömürgecilik karşıtı hafızanın önemli şahsiyetlerinden sadece birkaçı olan Afrika kurtuluş mücadelesinin 30 önemli belgesini ve yazılı tanıklığını bir araya getirmektedir (Enwezor 2001).

Müzeler, sömürgecilik tarihini (öz)eleştirel bir şekilde yeniden özetlemek ve maddi kültür dayanak yapılarak Afrika, Asya ve Amerika'yı kamuya sunulan bir direniş tarihi anlamında görselleştirmek için ideal yerlerdir. Bu çerçevede, kamusal tarih olarak dekolonial hatırlama kültürü bir dizi zorlukla karşı karşıyadır. Müzeler yalnızca nesilleri sömürgecilik karşıtı, evrensel ve hümanist bir hatırlama kültürüne duyarlı hale getirmekle kalmaz, aynı zamanda Asya, Afrika ve Amerika halklarının tarihini, kültürünü ve bilimlerini de rehabilite edebilir. Bu bağlamda, dünyanın, tarihin ve insanlığın Avrupa-merkezci imajları düzeltilmelidir; bu sayede, direnişe ek olarak, en geniş anlamda bilgi kültürü merkezi bir rol oynayabilir. Bu en azından, Afrika'nın ve dünyanın diğer bölgelerinin tarihsizliği hakkındaki Avrupa merkezci mitlerin yalancılığını ortaya dökecektir. Geçmiş 12. yüzyıla kadar uzanan Benin bronzlarının döküldüğü eritme yöntemleri, Afrika'nın uzun ve gelişen sanat tarihine örneklik teşkil etmektedir. Avrupa sömürgeciliği onları neredeyse durma noktasına getirmiştir.

Sömürgeci kültürel yağmanın uzun tarihi bugün kültür politikaları ve müzeler tarafından hatırlanılmakta; Berlin Humboldt Forumu ve diğer müzelerin yönelimi hakkındaki tartışmalarda devam etmektedir. İnsanlığa karşı işlenen sömürgeci suçlar bağlamında, müzeler, öncelikli olarak sömürgecilerin yağmaladığı mallardan oluşan büyük envanteriyle eski bilindik etnoloji müzeleri, (post-)göçmen toplumlarda önemli öğrenme ve hatırlama yerleridir. Sömürgecilik karşıtı hatırlama, göçmen ve mülteci topluluklarına bir hatırlama köprüsü kurma potansiyeline sahip olduğu için de çok önemlidir. Bu durum, diğer müzelere örnek teşkil edebilecek Berlin'deki Humboldt Forumu için özellikle geçerlidir (Nazan 2021). Sömürge tarihinin sayısız izlerini taşıyan kentsel alan, müzelerle bağlantılı bir kamusal alan olarak açılabilir. Eğer Hamburg'da, Wißmann Anıtının, sömürgecilerin insanlığa karşı işlediği suçların anısına bir Afrika Parkına yeniden yerleştirilmesi düşünülüyorsa,

Afrika'daki sömürgecilik karşıtı direniş ve bu direnişini sembolize eden kişilik olarak Mkwawa da unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abu Lughod, J. (1991): *Before European Hegemony. The World System A. D. 1250–1350.* Oxford University Press, New York.
- Bastian, A. (1859): *Afrikanische Reisen. Ein Besuch in San Salvador der Hauptstadt des Königreiches Kongo. Ein Beitrag zur Mythologie und Psychologie.* Heinrich Strack, Bremen.
- Bastian, A. (1860): *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung.* Otto Wigand, Leipzig.
- Bastian, A. (1881a): *Die Vorgeschichte der Ethnologie.* Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Bastian, A. (1881b): *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen.* Ferdinand Dümmler, Berlin.
- Binter, J., Howald, C., Labischinski, I., Sporleder, B. & Weger-Sinn, K. (2021): *Machtbeziehungen. Ein Begleitheft zur postkolonialen Provenienzforschung in den Dauerausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst im Humboldt Forum. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Berlin.*
- Bolz, P.(2020): *Adolf Bastian: Mitbegründer der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (BGAEU) und erster Direktor des Museums für Völkerkunde Berlin.* In: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 41, 31–44.
- BpB. Bundeszentrale für Politische Bildung (2021): *Völkermord an Herero und Nama: Abkommen zwischen Deutschland und Namibia.* <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/335257/voelkermord-an-herero-und-nama-abkommen-zwischen-deutschland-und-namibia/>, [17. 03. 2023].
- Bouba, A. & Quintern, D. (Hg.) (2010): *Das Bild von Afrika. Von kolonialer Einbildung zu transkultureller Verständigung. Interdisziplinäre Beiträge zum Bild von Afrika in den Wissenschaften.* Weissensee Verlag, Berlin.
- Césaire, A. (2021): *Über den Kolonialismus.* Alexander, Berlin.
- Do Mar Castro Varela, M. & Dhawan, N. (2015): *Postkoloniale Theorie Eine kritische Einführung.* transcript, Bielefeld.
- Dube, S. (2022): *Decolonial Dissonance.* In: *IWM post 130. Ancient Help for Current Problems.* Institut für die Wissenschaften vom Menschen. <https://www.iwm.at/publication/iwmpost-article/decolonial-dissonance#1>, [17. 02. 2023]

- Enwezor, O. (Hg.) (2001): *The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa, 1945–1994*. Prestel, München, London, New York.
- Fanon, F. (1961): *Les damnés de la terre*. Paris.
- Fanon, F. (1963): *The Wretched of the Earth*. Grove Press, New York.
- Frank, A. G. (1998): *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Freie und Hansestadt Hamburg, Behörde für Bildung und Berufsausbildung (2015): *Koloniale Straßennamen – Kolonialakteure*. <https://www.hamburg.de/kolonialakteure/>, [06.09.2023].
- Frobenius, L. (1907): *Im Schatten des Kongostaates. Bericht der ersten Reisen der D.I.A.F.E. von 1904–1906, über deren Forschungen und Beobachtungen auf geographischem und kolonialwirtschaftlichem Gebiet*. Georg Reimer, Berlin.
- Galeano, E. (1971): *Las venas abiertas de America Latina*. Siglo XXI Editores, Mexico.
- Ganslmayr, H. & von Paczensky, G. (1984): *Nofretete will nach Hause. Europa – Schatzhaus der Dritten Welt*. Bertelsmann, München.
- Harding, L. (1994): *Einführung in das Studium der afrikanischen Geschichte*. LIT, Münster, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Suhrkamp*, Frankfurt a. M.
- Hochschild, A. (1998): *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. Mariner Books, Boston.
- Legifrance (2001): *Loi n° 2001–434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité*. <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000405369/>, [17.02.2023].
- Le Monde (2006): *France et Algérie reportent la signature d'un traité d'amitié*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2006/04/11/la-france-et-l-algerie-reportent-la-signature-d-un-traite-d-amitie_760339_3212.html, [17.02.23].
- Nazan, Ö. (2021): *Kulturerbe: Restitution und komplementäre Wege*. In: Humboldt Forum (Hg.): *(Post) Kolonialismus und Kulturelles Erbe*. Hanser, München.
- NDR. Norddeutscher Rundfunk (Hg) (2022): *Hamburg gibt erste Benin-Bronzen an Nigeria zurück (18.12.2022)*. <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Hamburg-gibt-erste-Benin-Bronzen-an-Nigeria-zurueck,beninbronzen108.html>, [17. Februar 2023].
- N'Dumbe, K. (1993): *Was wollte Hitler in Afrika? NS-Planungen für eine faschistische Neugestaltung Afrikas*. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a. M.
- Kant, I. (1997): *Menschenkunde. Die Vorlesungen des Wintersemesters 1781/82 aufgrund der Nachschriften*. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Kants Gesammelte Schriften, Band XXV*. Berlin.

- Khella, K. (1995): Universalistische Geschichtstheorie, Grundlegung der "Universalistischen Geschichtstheorie". Theorie und Praxis, Hamburg.
- Künkler, E. (2022): Koloniale Gewalt und der Raub kultureller Objekte und menschlicher Überreste. Eine systematische Übersicht zu Militärgewalt und sogenannten Strafexpeditionen in deutschen Kolonialgebieten in Afrika (1884–1919). In: Deutsches Zentrum Kulturgutverluste (Hg.): Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste, 2/2022. Magdeburg.
- Lohlker, R. (2021): Zwischen Wiener Wald und Moslemkuttun. (Alp-)Träumereien eines weißen älteren Mitteleuropäers. Logos, Berlin.
- Massow, V. (2014): Die Eroberung von Nordtogo 1896–1899: Tagebücher und Briefe. Edition Falkenberg, Bremen.
- Mathies, V. (2018): Im Schatten der Entdecker. Indigene Begleiter europäischer Forschungsreisender. Ch. Links, Berlin.
- Peters, A. (2000): Synchronoptische Weltgeschichte. 2 Bände. Frankfurt a. M.
- Pirenelli, M. (2022): Umkämpftes Erinnern. Für eine migrantisch situierte Geschichtsschreibung. In: BpB. Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.): Rechte Gewalt in den 1990er Jahren. Aus Politik und Zeitgeschichte., 72, 49–50.
- Quintern, D. (1996): Reisen in vergangene Gegenwart. 100 Jahre Übersee-Museum Bremen Kontinuität und Wandel in der "Welt unter einem Dach" (1896–1996). Teil I: Kolonialhistorischer Kontext. Übersee Museum, Bremen.
- Quintern, D. (1998): Kolonialpolitische Ambitionen von Gerhard Rohlfs, dargestellt am Beispiel von Abessinien, In: Kulturreferat Bremen Nord im Ortsamt Vegesack in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Afrika-Studien/Universität Bremen (Hg.): Afrika – Reise. Leben und Werk des Afrikaforschers Gerhard Rohlfs (1831–1896). Horlemann Verlag, Bremen, Bonn, 87–94.
- Quintern, D. (2017): The Objects' Wounds – the Musealization of Africa and the Dismembering of Colonial Violence. In: BIGSAS-Workgroup (Hg.): Tracks and Traces of Violence. Representation and Memorialization of Violence: Views from Art, Literature and Anthropology. LIT Verlag, Münster, Zürich, 299–313.
- Quintern, D. (2020a): Zur Leistungsfähigkeit der Universalistischen Geschichtstheorie von Karam Khella. Theorie und Praxis, Hamburg.
- Quintern, D. (2020b): Justice after Marx. In: Kerstin, K. & Quintern, D. (Hg.): From Marx to Global Marxism. Eurocentrism, Resistance, Postcolonial Criticism. Wissenschaftlicher Verlag, Trier.
- Quintern, D. (2021): How to conquer the world? Cartographical knowledge in an early colonialist context. In: Postcolonial Interventions: An Interdisciplinary Journal of Postcolonial Studies, 6(1), 144–194.
- Rothberg, M. (2009): Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford University Press.

- Said, E. W. (1978): *Orientalism*. New York.
- Said, E. W. (1993): *Culture and Imperialism*. Vintage Books, New York.
- Said, E. W. (2003): *Orientalism*. London.
- Savoy, B. (2021): *Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage*. C. H. Beck, München.
- Schütt, P. (1992): Der Denkmalsturz. TAZ. Die Tageszeitung (7.8.1992). <https://taz.de/!1658712/>, [17.02.2023].
- Twain, M. (1905): *King Leopold's Soliloquy. A Defense of his Congo Rule*. P.R. Warren, Boston.
- Von Luschan, F. (1927): *Benin-Altertümer*. Nachlass Prof. Dr. Felix von Luschan. Deutsche Nationalbibliothek, Frankfurt a. M., Leipzig. <https://portal.dnb.de/bookviewer/view/1181819695#page/n0/mode/1up>, [05.09.2023].
- Wißmann, H. (1891): *Im Innern Afrikas. Die Erforschung des Kassai während der Jahre 1883, 1884 und 1885*. Brockhaus, Leipzig.
- Wißmann, H. (1895): *Schilderungen und Rathschläge zur Vorbereitung für den Aufenthalt und den Dienst in den Deutschen Schutzgebieten*. Mittler, Berlin.
- Wood, P. (2012): Display, Restitution and World Art History: The Case of the "Benin Bronzes". In: *Visual Culture in Britain*. 13(1), 115–137. <https://doi.org/10.1080/14714787.2012.641854>.

Christoph Barmeyer, Ernst Struck

Konstruktive Interkulturalität und bikulturelle Personen im Organisationkontext

Paradigma, Konzept und Anwendungsfeld im türkisch-deutschen Zusammenhang

Abstract: In Forschung und Praxis wird Interkulturalität vor allem als problematisch und konfliktbehaftet thematisiert. Nur selten werden positive, konstruktive Aspekte wahrgenommen. Kulturelle Unterschiede können jedoch auch als Bereicherung und Gewinn verstanden werden. Ausgehend von einem Paradigmenwechsel, von einer problemorientierten zu einer lösungsorientierten Interkulturalität, wird das „konstruktive Konzept“ der „Interkulturellen Komplementarität“ präsentiert und an türkisch-deutschen Beispielen veranschaulicht. Deutlich wird, dass der bewusste Umgang mit kulturellen Unterschieden in Kooperationen von Organisationen vielfältige Chancen eröffnet.

Keywords: Interkulturalität, konstruktives interkulturelles Management, interkulturelle Komplementarität, Bikulturalität, polykulturelles Denken, internationale Kooperation, deutsch-türkische Zusammenarbeit

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit Interkulturalität in Organisationen aus einer konstruktiven Perspektive, wohingegen in der gängigen Forschung und Praxis Interkulturalität hauptsächlich als problembehaftet verstanden wird, weil kulturelle Unterschiede in interkulturellen Arbeitssituationen oft zu Missverständnissen und Konflikten führen. Viel zu selten werden dagegen positive, konstruktive Aspekte von Interkulturalität thematisiert, nämlich dass gerade diese Unterschiede durch ihre Gegensätze als eine Bereicherung verstanden werden können und Organisationen einen Mehrwert bringen, der sich z.B. in gesteigerter Kreativität und in Innovationen ausdrücken kann. Im vorliegenden Artikel wird von einem Paradigmenwechsel von einer problemorientierten zu einer lösungsorientierten Interkulturalität ausgegangen und das konstruktive Konzept der Interkulturellen Komplementarität vorgestellt. Es wird dann anhand von türkisch-deutschen Fallbeispielen illustriert. So sollte in der Zusammenarbeit zwischen der Türkei und Deutschland der Ansatz einer lösungsorientierten Interkulturalität eine besondere Rolle spielen, da hier auf beiden Seiten in unternehmerischen, wie in anderen institutionellen, gesellschaftlichen Kontexten die kulturellen Unterschiede deutlich hervortreten, oft betont und auch vielfältig instrumentalisiert werden. Es zeigt sich in diesem bilateralen Verhältnis, dass der bewusste Umgang mit kulturellen Unterschieden vielfältige Chancen bietet und zu überaus positiven Ergebnissen führen kann¹.

0. Interkulturelles Management als Forschungs- und Praxisfeld

Interkulturelle Managementforschung hat durch Internationalisierung und Multikulturalität von Gesellschaften großes Interesse erfahren (Szkudlarek et al. 2020). Sie ist ein junges interdisziplinäres Forschungsfeld, das von sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Forschungen beeinflusst ist und untersucht den Einfluss von Kultur auf Arbeitsverhalten und Organisationspraktiken, ebenso möchte sie zu einem besseren Verständnis von Kulturunterschieden beitragen und interkulturelle Interaktionen erleichtern (Adler 1983). Interkulturelles Management kann definiert werden als:

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung wie z.B. Geschäftsführer/in, GeschäftsführerIn, Geschäftsführer:in, Geschäftsführer*in, oder Geschäftsführer_in verzichtet. In dem vorliegenden Artikel wird durchgängig die männliche Form benutzt. Entsprechende Begriffe gelten im Sinne der Gleichbehandlung für beide Geschlechter und stellen keine Diskriminierung dar.

„Forschungs- und Praxisfeld, das sich mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten von Fach- und Führungskräften verschiedenkultureller Zugehörigkeit im Rahmen interpersonaler Interaktionen und organisationaler Prozesse beschäftigt und sich auf Theorien und Konzepte der Sozial- und Kulturwissenschaften stützt. Im Rahmen von Managementaktivitäten (wie Strategie, Organisation, Planung, Führung, Kontrolle usw.) werden diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten anhand von Wahrnehmungsmustern, Grundannahmen, Denkhaltungen und Arbeitsweisen deutlich“ (Barmeyer 2012, 118).

Kultur dient also als ein zentraler Erklärungsfaktor für Kommunikation und Kooperationen in und zwischen Organisationen. Wir verstehen Kultur als ein erlerntes Orientierungs- und Referenzsystem von Werten und Praktiken, das von Angehörigen einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft kollektiv gelebt und tradiert wird (Barmeyer 2018, 48). Kultur ermöglicht, gemeinsames und individuelles Handeln zu gestalten. Dieser Kulturbegriff bezieht sich nicht nur auf nationale Gemeinschaften, sondern auch auf andere Formen sozialer Systeme wie Regionalkulturen, Organisationskulturen, Bereichskulturen, Berufskulturen oder „Geschlechterkulturen“ (Sackmann & Phillips 2004).

Dabei stellt sich grundsätzlich die Frage, ob die eigenen Lösungsmuster im Rahmen der interkulturellen Interaktion zielführend sind oder eine Anpassung benötigen, um die angestrebten Ziele zu erreichen. Wissen über kulturelle Logiken und Funktionsweisen als eine zentrale – kognitive – Komponente der interkulturellen Kompetenz trägt zu einer konstruktiveren Zusammenarbeit bei. Zentrales Anliegen des interkulturellen Managements ist es somit, interkulturelle Beziehungen in Organisationen wertfrei zu (1.) beschreiben und mit Hilfe von Fachwissen zu (2.) analysieren, um sie bewusst konstruktiv zu (3.) gestalten (Barmeyer 2018). In diesem Sinne stehen – interkulturelle – Kommunikations- und Interaktionsprozesse und ihre Wirkung gegenüber den Interaktionspartnern im Mittelpunkt.

Die Grundlage für erfolgreiches „Interkulturelles Management“ ist folglich ein umfassendes Wissen über „Kultur“ im Allgemeinen, d.h. über die Bedeutung von Werten, Normen und Verhaltensweisen im historischen und gesellschaftlichen Kontext. Treffen nun Akteure aus unterschiedlichen Kulturen aufeinander, dann bedarf es, um diese Differenzen verstehen zu können, ganz spezifischer Kenntnisse über die jeweils geteilten und differierenden Perspektiven und Weltanschauungen (kulturelle Sozialisation, Nationalkulturen usw.).

Die Themen Interkulturalität und Interkulturelles Management erfordern eine interdisziplinäre Zusammenarbeit in Forschung, Lehre und Praxis. In einer zunehmend globalisierten Welt gewinnen interkulturelle Kompetenzen und Performanzen an Bedeutung. Dieser Entwicklung hat sich die Universität Passau bereits in den 1990er Jahren mit einem innovativen, interdisziplinären Studienprogramm „Kulturwirtschaft – International Cultural and Business Studies“ gewidmet (Kamm 2021); ein Programm, das Kultur-/Sozialwissenschaften und Wirtschaftswissenschaften verbindet. Es vermittelt Kompetenzen in der Interkulturellen Kommunikation, methodisches und theoretisches, kultur-/sozial- und wirtschaftswissenschaftliches Fachwissen und fokussiert auf verschiedene Kulturen und Regionen. Das interkulturelle Profil wird durch Auslandsaufenthalte an einer der vielen Partneruniversitäten und Praktika intensiviert (Struck 2011).

Die türkisch-deutsche Zusammenarbeit und der interkulturelle Dialog sollen mit dem Projekt der Türkisch-Deutschen Universität gefördert werden. Damit ist diese neue Universität prädestiniert, auch Themen der interkulturellen Kommunikation und des Interkulturellen Managements in den Blick zu nehmen. So wurde die Idee eines interdisziplinären und interkulturellen Studiengangs entwickelt. In Anlehnung an die Passauer Studienprogramme „Kulturwirtschaft“, entstand der Master „Interkulturelles Management“, der seit dem Start des Lehrbetriebs der Universität im Jahre 2013 studiert werden kann; inzwischen als Doppelmasterprogramm mit der Universität Passau (*double degree*). Er fokussiert auf den türkisch-deutschen Kontext, vertieft die interkulturelle Forschungskompetenz und verstärkt die Zusammenarbeit mit der Praxis. Alle Studierende können ihr spezielles Wissen und interkulturelle Kompetenzen in Projekten mit Partnerunternehmen einbringen (z. Z. Bosch, Siemens, Mercedes/Daimler, Kässbohrer/Tirsan).

In Forschung und Praxis werden Interkulturelle Management- und Organisationspraktiken seit den 1980er Jahren zunehmend berücksichtigt und diskutiert (Adler 1983; Usunier 1998; Jack & Westwood 2009; Chanlat et al. 2013; Holden et al. 2015; D’Iribarne et al. 2020; Adler & Aycan 2018). Dabei ist die interkulturelle Managementforschung vor allem in angelsächsischen, skandinavischen und deutschsprachigen Ländern etabliert, nicht dagegen in Osteuropa, Lateinamerika, Afrika, oder Asien (Barmeyer et al. 2019). Auch in der Türkei, einem Land mit internationalen Unternehmen, nimmt interkulturelles Management erstaunlicherweise keine oder eine nur untergeordnete Rolle ein. Dabei sind in diesem Feld einschlägige Wissenschaftlerinnen wie Zeyneb Aycan (Aycan 2001; Adler & Aycan 2018) und Nakije Boyacigiller (Boyacigiller et al. 2004) tätig. Die Türkisch-Deutsche Universität bemüht

sich darum, diese Thematik in Wissenschaft und Praxis auch in der Türkei sichtbar und für Kooperationen nutzbar zu machen (siehe zuletzt: Internationale Tagung „Konstruktives interkulturelles Management“ 2021, <http://ikm.tau.edu.tr/kulturlerarasi-yonetim-konferansi>).

1. Vom problemorientierten zum konstruktiven Paradigma

Oft wird Interkulturalität in Arbeitskontexten, die durch kulturelle Unterschiedlichkeit und damit einhergehende divergierende Bedeutungs- und Interpretationsspielräume der Akteure gekennzeichnet ist, oft als irritierend und konflikthaft beschrieben. So verwundert es auch nicht, dass bisherige Forschung und Praxis zum interkulturellen Management stark problem- und defizitorientiert ist und auf interkulturelle Probleme und Schwierigkeiten fokussiert, wie es die Veröffentlichungen zu gescheiterten Fusionen, Projekten oder Auslandsentsendungen belegen (Stahl & Tung 2015). So kann festgestellt werden, dass sowohl in Praxis als auch in der Forschung, durchgehend ein problemorientiertes Paradigma vorherrscht. Ein Paradigma ist eine systematische Grundhaltung, wie die Welt wahrgenommen, verstanden und erklärt wird (Kuhn 1978). Ein Paradigma besteht aus bestimmten Annahmen und Vorstellungen, anhand derer soziale Phänomene eingeordnet und Fragestellungen angegangen werden. Paradigmen geben einen Rahmen, sind Orientierungspunkte und Strukturierungsmerkmale, die bewusst oder unbewusst herangezogen werden, um Erkenntnisse und Erklärungen in der komplexen Welt zu generieren (Burrell & Morgan 1979).

Eine neue Strömung, das *Konstruktive Interkulturelle Management*, weist eine andere paradigmatische Ausrichtung auf: Sie fokussiert auf konstruktive Aspekte von Interkulturalität, die das Aufeinandertreffen kultureller Unterschiedlichkeit in einer konstruktiven, produktiven Weise als Ressource begreift (Barmeyer & Franklin 2016; Barmeyer 2018). Dieses Paradigma basiert auf der Positiven Psychologie, einer innerhalb der Sozialpsychologie marginalisierten Forschungsrichtung, die sich mit den positiven Aspekte menschlichen Lebens beschäftigt und davon ausgeht, dass Menschen über eine Vielzahl von Ressourcen, die sie konstruktiv gestalterisch einsetzen können, verfügen (Seligman 1998): „The field of positive psychology at the subjective level is about valued subjective experiences: well-being, contentment, and satisfaction (in the past); hope and optimism (for the future); and flow and happiness (in the present)“ (Seligman & Csikszentmihalyi 2000, 5).

„The prevailing social sciences tend to view the authentic forces governing human behavior to be self-interest, aggressiveness, territoriality, class conflict, and the like. Such a science, even at its best, is by necessity incomplete. Even if utopianly successful, it would then have to proceed to ask how humanity can achieve what is best in life“ (Seligman & Csikszentmihalyi 2000, 13).

Ganz in diesem Sinne wird angenommen, dass kulturelle Unterschiede bereichernd und komplementär wirken, sodass sie beispielsweise in das gemeinsame Aushandeln von Management- und Organisationspraktiken münden, wie es wenige empirische Studien in binationalen Organisationen exemplarisch belegen (Barmeyer & Davoine 2014; Barmeyer & Davoine 2015; Brannen 1998). Diese Annahme ist zentrale Grundidee dieses Artikels.

Selbstverständlich ist die Erfassung und Analyse problematischer interkultureller Interaktionssituationen hilfreich, um überhaupt dahinterliegende divergierende bedeutungstragende und handlungsleitende Wertesysteme besser zu verstehen und somit kulturelle Erklärungen für unverstandenes Verhalten zu finden (Barmeyer & Franklin 2016). Jedoch ist dies nur eine erste Phase der verstehenden Analyse. Diese Phase scheint vor allem für die Praxis nötig, um Haltungsänderungen und Verstehensprozesse zu ermöglichen. In einer zweiten Phase sollte dann aber die konstruktive Gestaltung durch Kulturunterschiede im Vordergrund stehen. Wie lassen sich Kulturunterschiede kombinieren, damit sie positiv für Akteure und Organisationen wirken? Die beiden divergierenden Sichtweisen können dabei auch als Phasen verstanden werden (Tabelle 1).

Tabelle 1 Interkultureller Konflikt versus interkulturelle Komplementarität (Barmeyer 2020, 41).

-	1. Interkultureller Konflikt	2. Interkulturelle Komplementarität
Annahme	Kulturunterschiede als Hindernis	Kulturunterschiede als Ergänzung
Ziel	Verstehende Analyse	Konstruktive Gestaltung
Focus	Thematisierung von Problemen	Generierung von Lösungen

2. Konzepte konstruktiver Interkulturalität: Interkulturelle Komplementarität

In der interkulturellen Organisations- und Managementforschung existieren verschiedene Konzepte, die Dynamiken gegenseitiger Anpassungs- und Lernprozesse von Interaktionspartnern in interkulturellen Kontexten berücksichtigen, wie Interkultur, Drittkultur, ausgehandelte Kultur, Dilemma-Theorie, Interkulturelle Komplementarität oder interkulturelle Synergie (Tabelle 2).

Im Folgenden wird näher auf das Konzept der interkulturellen Komplementarität (Barmeyer 2020) eingegangen, weil es sich besonders gut eignet, konstruktive Interkulturalität im Sinne von Wertschätzung und Integration von Unterschieden zu verdeutlichen. Ihnen liegt die Annahme zugrunde, dass die Kombination unterschiedlicher Elemente in sozialen Systemen zu einem Mehrwert führen kann: wenn kulturelle Unterschiede nicht nur als konfliktuell, sondern als bereichernd wirken, so stellt eine Kombination von Unterschiedlichkeit eine kreativitätsbehaftete Ressource dar, die sich positiv auf Organisationen auswirken, etwa im Hinblick auf die Leistungsfähigkeit oder die Mitarbeiterzufriedenheit.

„In der interkulturellen Komplementarität geht es vor allem um Menschen oder Gruppen und ihre Eigenschaften, die sich ergänzen. Ob natürliches Zusammenpassen oder scheinbare Widersprüchlichkeit – zunächst stehen die Eigenschaften von Menschen oder Gruppen unterschiedlicher kultureller Orientierungssysteme gleichberechtigte, d. h. ohne Überlegenheitsanspruch und Unterordnung, nebeneinander. Diese Eigenschaften können Merkmale, Denkmuster oder Verhaltensweisen sein, die aus interkultureller Perspektive relative Unterschiede zwischen den interagierenden Akteuren darstellen. Interkulturelle Komplementarität versucht nun, diese Unterschiede zu kombinieren und zusammenwirken zu lassen, so dass sie sich ergänzen“ (Barmeyer 2018, 171).

Das Konzept der Komplementarität hat sich ursprünglich aus den Naturwissenschaften heraus entwickelt und wurde dann in den Sozial- und Kulturwissenschaften rezipiert (Otte 1990). Bis dahin war Komplementarität vor allem in der Kunst, durch Goethes Farbenlehre (1810), bekannt, die auf dem elementaren, polaren Gegensatz von Hell und Dunkel basiert. Als Licht heben sich Komplementärfarben in der Mischung gegenseitig auf und resultieren im Weiß, sie eliminieren sich also gegenseitig. Nebeneinandergemalt jedoch

Tabelle 2 Dynamische Konzepte konstruktiver Interkulturalität (angelehnt an Barmeyer 2020, 44).

Interkultur	„Interkulturen werden permanent neu erzeugt, und zwar im Sinne eines „Dritten“, einer Zwischen-Welt C, die weder der Lebenswelt A noch der Lebenswelt B vollkommen entspricht. Weil es sich um ein Handlungsfeld, um einen Prozess handelt, ist eine Interkultur also gerade nicht statisch als Synthese von A und B im Sinne eines 50:50 oder anderswie gewichteten Verhältnisses zu denken. Vielmehr kann in dieser Begegnung im Sinne eines klassischen Lerneffekts eine vollständig neue Qualität, eine Synergie, entstehen, die für sich weder A noch B erzielt hätten“ (Bolten 2001, 18).
Drittkultur	„Using the concept of a third-culture, that is, the construction of a mutually beneficial interactive environment in which individuals from two different cultures can function in a way beneficial to all involved, represents my attempt to evolve a communication-centered paradigm. The focus of my third-culture building is not on short-term interactions, but instead it was developed to assist us in a better understanding of the long-term building processes which are at the root of any cultural construction“ (Casmir 1999, 92).
Ausgehandelte Kultur	„Negotiate‘ is used as a verb to encourage us to think of organizational phenomena as individual actors navigating through their work experience and orienting themselves to their work settings. Focusing on culture as a negotiation includes examining the cognitions and actions of organizational members particularly in situations of conflict, because it is in such situations that assumptions get inspected. ‚Negotiation‘ is identified in the construction and reconstruction of divergent meanings and actions by individual organizational actors“ (Brannen 1998, 12).
Dilemma-Theorie	„Culture is a pattern by which a group habitually mediates between value differences, such as rules and exceptions, technology and people, conflict and consensus, etc. Cultures can learn to reconcile such values at ever-higher levels of attainment, so that better rules are created from the study of numerous exceptions. From such reconciliation come health, wealth, and wisdom. But cultures in which one value polarity dominates and militates against another will be stressful and stagnate“ (Trompenaars/Hampden 2004, 22f).

Tabelle 2 (Fortsetzung)

Interkulturelle Komplementarität	„Cultural complementarity describes a state in which particular and seemingly contradictory, but in themselves equally valuable, value-based characteristics (such as attitudes, norms, behavioural patterns, practices) of individuals from different groups complement each other to form a whole [...]. Intercultural complementarity employed consciously as a management approach, aims to combine these differences so that they lead to complementary (rather than contrasting and potentially conflictual) actions and behaviours“ (Barmeyer & Franklin 2016, 200).
Interkulturelle Synergie	„Cultural synergy is an approach to managing of cross-cultural interaction. [It] is a process in which organization policies and practices are formed on the basis of, but not limited to, the cultural patterns of individual organization members and clients. Culturally synergistic organizations create new forms of management: They transcend the individual cultures of their members. The Cultural Synergy model recognizes both similarities and differences between the nationalities that compose the multicultural organization. This approach suggests that cultural diversity be neither ignored nor minimized, but rather viewed as a resource in the design and development of organizations“ (Adler 1980, 172).

bilden Komplementärfarben einen Kontrast und verstärken den visuellen Eindruck ihrer Kombination. Auf dieser Idee basiert auch die interkulturelle Komplementarität: spezifische Elemente und Eigenschaften können sich durch Kombination verstärken. Komplementarität trägt somit systemische und ganzheitliche Elemente in sich, die in Form von gegensätzlichen Bezugssystemen und Beschreibungsebenen zusammenwirken. Bewusst fokussiert interkulturelle Komplementarität Ressourcen und Stärken, wie es auch der Ansatz der *Positive Organizational Scholarship (POS)* von Cameron (2017) tut, und plädiert für die bewusste Kombination von Widersprüchen oder Unterschieden. Dabei wird Interkulturalität als etwas Faszinierendes und Freude Bereitendes angesehen.

Ein Entwicklungsmodell (Abbildung 1) visualisiert als Konkretisierung von interkultureller Komplementarität einen Prozess der Zielerreichung. Ziel ist z. B. das Erreichen von „Leistung und Produktivität“. Dabei können jedoch gegensätzliche, zum Teil widersprüchlich erscheinende – kulturell beeinflusste – Lösungsmöglichkeiten zur Zielerreichung führen: Einerseits kann das Ziel durch „Planung und Organisation“ erreicht werden; andererseits

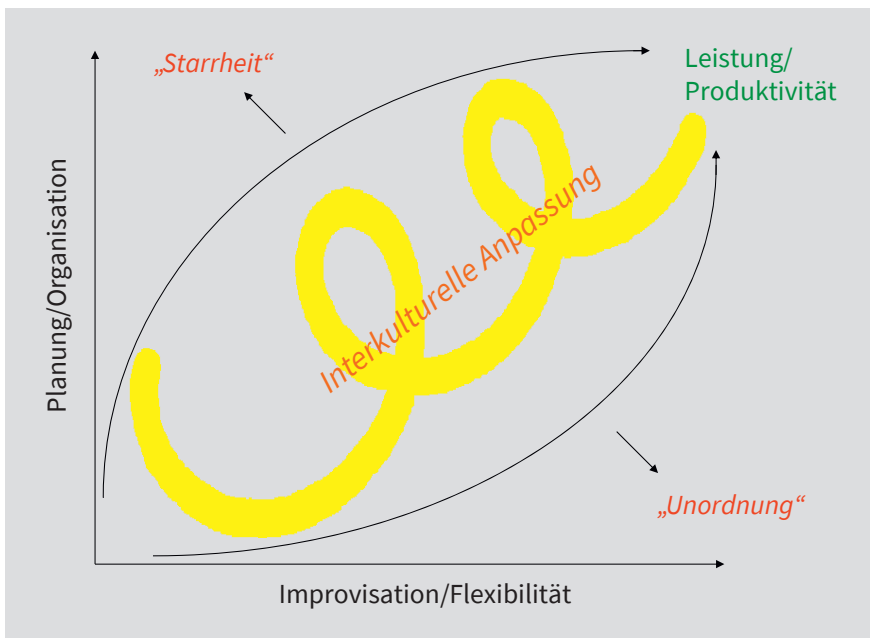


Abb. 1 Komplementarität von Gegensätzen am Beispiel Planung und Improvisation.

durch „Improvisation und Flexibilität“. Jede zielführende Lösungsmöglichkeit hat ihre Stärken und Schwächen: Ein (zu) hohes Maß an Improvisation und Flexibilität führt zu ungeordneten Prozessen, die fehleranfällig sein können. Ein (zu) hohes Maß an Planung und Organisation führt zu Starrheit und lässt wenig Möglichkeit für Anpassungen, die eine sich verändernde Umwelt verlangt.

Interkulturelle Komplementarität bedeutet in diesem Beispiel, dass in einem – zirkulären, oft temporären – Prozess eine Kombination der jeweiligen Stärken ermöglicht wird. So kann am Anfang eines Projekts ein hohes Maß an Improvisation viele und unerwartete Ideen und Lösungen generieren, in einer anderen Phase ist Planung wichtig, um Struktur und Ordnung zu geben (Barmeyer 2018). Von besonderer Bedeutung ist der interkulturelle Raum zwischen den beiden Eigenschaften, der von den beteiligten Akteuren aktiv gestaltet werden kann und in dem diese Kombination von Gegensätzen möglich wird.

3. Exemplarische Anwendungsfelder: Bikulturelle Personen

In anderen Veröffentlichungen wurde das Konzept der interkulturellen Komplementarität bereits auf das Anwendungsfeld von Organisationen angewendet und durch Unternehmensfallstudien (Barmeyer 2020) oder Organisationsentwicklung (Barmeyer 2021) illustriert. Im Folgenden wird sich auf die Ebene des Individuums konzentriert.

Von besonderem Interesse für das konstruktive interkulturelle Management und die interkulturelle Komplementarität sind bikulturelle Personen, die interkulturell sozialisiert wurden – etwa durch ein interkulturelles Elternhaus, interkulturelle Partnerschaften, längere Aufenthalte in verschiedenen Ländern, oder andere intensive interkulturelle Erfahrungen, wie Migration. Diese Personen weisen unterschiedliche kognitive Repräsentationen von Werten, Einstellungen, Überzeugungen und Verhaltensannahmen auf und verinnerlichen auf diese Weise mindestens zwei Kulturen (Werte, Bedeutungs- und Lösungsfindungssysteme) und mindestens zwei Sprachen, auf die sie bei Alltagshandlungen zurückgreifen (Brannen & Thomas 2010). Sie vereinen innerhalb ihrer Persönlichkeit verschiedene Kulturen.

„Bicultural individuals identify with two (or more) distinct cultures because of having internalized more than one set of cultural schemas. A cultural schema is a socially constructed cognitive system that represents

one's knowledge about the values, attitudes, beliefs, and behavioral assumptions of a culture as well as the relations among these attributes“ (Brannen & Thomas 2010, 6).

Bisher war die Wahrnehmung von bikulturellen Personen meist defizitär geprägt (Fitzsimmons et al. 2013). Bikulturalität galt als problematisch, da bikulturellen Personen kulturelle Marginalität und Identitätsprobleme zugeschrieben wurden. Entsprechend einer konstruktiven Interkulturalität, die auf der Positiven Psychologie (Seligman 2003; Cameron 2017) basiert, hat sich eine neue Forschungsrichtung herausgebildet, die zeigt, dass diese Personen durch ihre *Insider-Outsider*-Zwischenstellung über besondere Ressourcen und ein großes Verhaltensrepertoire verfügen (Fitzsimmons et al. 2013). Im Sinne der interkulturellen Komplementarität verfügen bikulturelle Personen über die Fähigkeit, kulturelle Unterschiedlichkeit als scheinbare Gegensätze und Widersprüche komplementär zu verbinden. So existiert nach der Dilemma-Theorie (Trompenaars & Hampden-Turner 2004) in einer Situation ein Spannungsverhältnis, das meist durch eine Entscheidung zwischen zwei möglichen Alternativen aufgelöst wird. Dies bedeutet, dass zur Zielerreichung zwei – häufig gegensätzliche – Lösungsmöglichkeiten existieren. Dabei gibt es keine eindeutig falsche oder richtige Lösung. Bikulturelle Personen sind nun in der Lage durch *out of the box*-Denken Bezugsrahmen so zu verändern, dass die Welt aus anderen Perspektiven wahrgenommen wird: Ein „entweder-oder“-Denken fördert nicht immer konstruktive Lösungen; ein „sowohl-als-auch“-Denken hingegen schon. Scheinbar gegensätzliche Werte, Ideen oder Praktiken können auf diese Weise gleichzeitig kognitiv verankert und idealerweise synergetisch genutzt werden (Friedman & Berthoin Antal 2005). Werden diese Gegensätze integriert, können alternativen Perspektiven eingenommen werden, was zu einer komplexeren Denkweise führt, die als kognitive Komplexität bezeichnet wird:

„It is the act of confronting and resolving the potentially different values, attitudes, beliefs, and assumptions about appropriate behavior that results in mental development. What happens is that the internationalization of two or more cultures creates the opportunity for conflict between the norms and values of the two (or more) different cultures. In order to resolve these conflicts, people must become consciously aware of them; this allows them to consider the merits of the alternative perspectives and form reasonable trade-offs among them. The increased effort required to resolve these culture conflicts results in a more complex way of thinking (called cognitive complexity)“ (Thomas 2016, 36).

Somit können bikulturelle Personen über ein größeres Handlungs- und Problemlösungsrepertoire verfügen als monokulturell sozialisierte Menschen (Barmeyer & Großkopf 2022). Der wachsende Anteil an bikulturellen Personen führt dazu, dass diese Personen nicht nur offensichtliches Wissen ihrer eigenen Kulturen in die Organisationen einbringen, sondern sie weisen auch die Fähigkeit auf, zwischen Kulturen an Schnittstellen zu vermitteln. Diese Schnittstellenmanager werden auch als *Boundary Spanner* (Barner-Rasmussen et al. 2014) bezeichnet. *Boundary Spanner* erfüllen verschiedene wichtige Funktionen – wie 1. Austausch, 2. Verknüpfung, 3. Moderation oder gar 4. Intervention – und verfügen über spezifische Kompetenzen, die es ihnen ermöglichen konstruktiv mit Interkulturalität umzugehen (Barmeyer & Großkopf 2020), wie Offenheit, Multiperspektivität, Flexibilität, Ambiguitätstoleranz, Kreativität und Resilienz (Thomas 2016).

Bikulturelle Menschen können als Bindeglied oder Vermittler eine wichtige Rolle spielen zwischen unterschiedlichen Kulturen, wie es viele bikulturelle Studierende an der Türkisch-Deutschen Universität zeigen: Ihnen wird bewusst, dass sie je nach Situation sowohl auf ihr türkisches als auch auf ihr deutsches kulturelles Repertoire an Sprache, Denk- und Handlungsweisen zurückgreifen können, was auch als *Code-Switching* (Wechsel von einer Sprache zur anderen, Chen 2015) und *Frame-Switching* (Wechsel von einem kulturellen Rahmen in einen anderen, Luna et al. 2008) bezeichnet wird. Sie können sich in beiden Ländern in Alltagssituationen, wie in der privaten Sphäre und im Arbeitsbereich gut zurechtfinden.

Im deutsch-türkischen Kontext existieren viele bikulturelle Personen, die als Fach- und Führungskräfte oder als Unternehmer, ihre vielfältigen Kompetenzen zielführend einsetzen. Ein Fallbeispiel für konstruktive Interkulturalität in Organisationen ist die deutsch-türkische Erfolgsgeschichte des türkischen Unternehmers Kemal Şahin, der nach seiner Jugend in der Türkei (Beyşehir), in Aachen Ingenieurwissenschaften studierte und dann ein Textilunternehmen gründete, das in der Türkei produzierte Ware erst in Deutschland und dann in vielen anderen Ländern erfolgreich vertrieb. In seiner Autobiographie *Der Falke in der Fremde* beschreibt Şahin sein Leben und Wirken zwischen der Türkei und Deutschland. Vor allem reflektiert er bewusst die in seinem Konzern umgesetzte konstruktive Interkulturalität:

„Einzig die Mischung verschiedener Elemente hat die Sahinler Holding zu dem gemacht, was sie heute ist: zu einem multikulturellen Konzern. Durch die Mischung unterschiedlicher Nationalitäten ist die Sahinler Holding ein Unternehmen geworden, in dem manchmal französisch gesprochen, oft türkisch gegessen und immer wieder auch spanisch getanzt

wird. Eine Vielfalt, die auch daher rührt, dass ich der Firmenchef bin. Und ich bin – auch heute noch – Türke. Unsere Unternehmenskultur fußt nicht zuletzt darauf, dass ich mich selbst in verschiedenen Kulturen zu Hause fühle und eine offene Einstellung gegenüber anderen Menschen und Kulturkreisen besitze. Und in der Symbiose aus den vermeintlich „typisch türkischen“ und den „typisch deutschen“ Eigenschaften liegt für mich der Grund für den Erfolg. Die Philosophie unseres Unternehmens basiert auf verschiedenen Tugenden, die ich in den unterschiedlichen Kulturen gefunden habe: Ehrlichkeit, Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit gepaart mit Freundlichkeit, Offenheit und Flexibilität gehören dazu; sie sind die Grundpfeiler unseres Unternehmens“ (Şahin 2002, 14–15).

Ein weiteres Fallbeispiel ist das des Ehe-, Wissenschaftler- und Unternehmerpaar Uğur Şahin und Özlem Türeci des Unternehmens BioNTech, das aufgrund des erfolgreichen Corona-Impfstoffes *Comirnaty* weltweite Aufmerksamkeit erhalten hat. Im Sinne einer konstruktiven Interkulturalität dient das Fallbeispiel des migrantischen Unternehmerpaares Şahin und Türeci nicht nur als ein wissenschaftliches Narrativ einer innovativen medizinischen Entwicklung abseits des medizinischen Mainstreams mit weltweiten positiven Effekten, den Schutz von Millionen Menschen, sondern auch als ein interkulturelles Narrativ türkischer Migranten, die vielleicht auch aufgrund ihrer Bikulturalität ganz Außergewöhnliches leisten: „Von dem Tag an, als Uğur ein Team zusammenstellte, um an dem Impfstoff zu arbeiten, dauert es nur 88 Tage, bis der spätere Gewinnerimpfstoff zum ersten Mal einem Menschen injiziert wurde“ (Miller et al. 2021, 322).

Kreativität und Innovation entwickeln sich nicht plötzlich, sondern sind in ein systemisches Phänomen, das entsteht durch die Interaktion zwischen individuellem Denken und soziokulturellem Kontext (Csikszentmihalyi 2014). Dabei tragen bei der Begegnung von Menschen divergierende Sichtweisen, Ideen und Wissen, die kombiniert werden zu Kreativität und Innovation bei. „Das zufällige Zusammentreffen [von Uğur Şahin und Özlem Türeci] in den 1990er Jahren formte einen Magnetkern, der auf höchst erstaunlicher Weise Ideen und Menschen aus aller Welt anzog“ (Miller et al. 2021, 332–333). Das Ergebnis dieses interkulturellen kreativen Prozesses ist – durch eine komplementäre Kombination unterschiedlicher Elemente – mehr als nur Summe seiner Teile und verweist damit auf interkulturelle Synergie, die kulturelle Vielfalt als Stärke nutzen kann:

„Wie Uğur bei einer Videokonferenz mit Angela Merkel im Januar 2021 stolz erklärte, stammte das *Lightspeed*-Expertenteam aus über sechzig

Ländern, und mehr als die Hälfte waren Frauen. Die Partnerschaft mit Pfizer, sagte Uğur gegenüber der New York Times, wurde dadurch erleichtert, dass er und Albert Bourla sich über „ihren gemeinsamen Hintergrund als Wissenschaftler und Einwanderer“ verbunden fühlten. Katalin Karikó, die eine Modifikation entwickelte, die einen Grundbaustein für die in BNT162b2 verwendete mRNA-Plattform bildet, war aus dem kommunistischen Ungarn in die USA geflohen. Kathrin Jansen, die Pfizer dazu brachte, die Partnerschaft mit BioNTech einzugehen, und die die wissenschaftlichen Teams durch den Entwicklungsprozess des Impfstoffs geführt hat, ist aus Deutschland in die Vereinigten Staaten ausgewandert. Die schnelle Entscheidungsfindung des in Marokko geborenen Moncef Slaoui an der Spitze der „*Operation Warp Speed*“ zur Beschaffung von Impfstoff in den USA führte zu den ersten großen Impfstoffbestellungen. May Parsons, die Krankenschwester, die vor den internationalen Fernsehkameras Maggie Keenan im englischen Coventry die erste Impfstoffspritze verabreichte, ist stolze British-Filipina“ (Miller 2021, 320).

Die Fallbeispiele zeigen, wie es bikulturellen Unternehmern gelingt, unterschiedliche, fast gegensätzliche Elemente an Ideen, Wissen, Expertise zusammenzubringen, um innovative Produkte zu schaffen. Sie belegen auch, dass es bikulturellen Migranten durch Bildung sowie Kreativität und Innovation gelingen kann, gesellschaftlich zu wirken und geschäftlich erfolgreich zu sein.

Aufschlussreich ist hier das Konzept des *polykulturellen* Denkens, das von Morris et al. (2015) geprägt wurde. Sie verstehen darunter eine Form kulturellen Bewusstseins, dass bei Menschen anzutreffen ist, die mit anderskulturellen Menschen interagieren oder selbst Teil verschiedenkultureller Gruppen sind. Es wird davon ausgegangen, dass polykulturelles Denken kreativitätsfördernd ist, weil verschiedene Bezugsrahmen herangezogen werden, um über Probleme nachzudenken und diese zu lösen. Wenn Kultur verstanden wird als Einflussfaktor, wie Menschen mit den physischen, sozialen und emotionalen Dimensionen der Welt umgehen, dann kann ein größeres Repertoire an Bezugsrahmen helfen, die Welt in einer größeren Bandbreite zu erfassen und zu verstehen, was wiederum dazu beitragen kann, neue und wertvolle Ideen zu generieren. Da Kreativität typischerweise entsteht, wenn unerwartete (Re-)Kombinationen von Ideen zusammenkommen, können interkulturelle Erfahrungen und Blickwinkel eben diese unerwarteten Rekombinationen fördern (Glăveanu 2010).

Bikulturelle Personen, weisen also viele Eigenschaften kreativer Persönlichkeiten auf (Thomas 2016), wie es auch der Sozialpsychologe, Mitbegrün-

der der positiven Psychologie, Mihaly Csikszentmihalyi auf der Basis von über 90 Interviews mit Erfindern, Künstlern und Unternehmern herausgefunden hat:

„Kreative Personen vereinen widersprüchliche Extreme in sich – sie bilden keine individuelle ‚Einheit‘, sondern eine individuelle ‚Vielfalt‘. Wie die Farbe Weiß die alle Nuancen des Spektrums enthält, neigen sie dazu, das gesamte Spektrum menschlicher Möglichkeiten in sich zu vereinen. Diese Eigenschaften sind in jedem Menschen angelegt, aber normalerweise bilden wir nur einen Pol des Widersprüchlichen aus. So lernen wir vielleicht, die aggressive, wettbewerbsorientierte Seite unserer Natur zu fördern, und verachten oder unterdrücken die fürsorgliche, kooperative Seite. Bei einem kreativen Menschen ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass er sowohl aggressiv als auch kooperativ ist, entweder gleichzeitig oder je nach Situation im Wechsel. Eine komplexe Persönlichkeit ist in der Lage, die volle Bandbreite von Eigenschaften zum Ausdruck zu bringen, die als Möglichkeiten im menschlichen Repertoire vorhanden sind, aber in der Regel verkümmern, weil wir den einen oder anderen Pol als ‚gut‘ bzw. ‚schlecht‘ halten“ (Csikszentmihalyi 2014, 88).

Dieses Zitat, mit der Kernaussage des Ausdrucks der großen „Bandbreite von Eigenschaften [...], die als Möglichkeiten im menschlichen Repertoire vorhanden sind“ verweist auf konstruktive Interkulturalität, die auf der Kombination von Gegensätzen beruhen.

Bikulturelle Personen können ihre vielfältigen Kompetenzen ebenso konstruktiv in anderen Organisationen, jenseits von Unternehmen, erfolgreich einsetzen, wie unter anderem in Kulturinstituten, Kulturstiftungen, der Politik, Einrichtungen der Sozialen Arbeit oder in Bildungsinstitutionen. So spielen sie auch bei der Gründung und dem Aufbau der Türkisch-Deutschen Universität in Istanbul eine besondere Rolle, die im Rahmen der Ernst-Reuter-Initiative (seit 2006) gegründet wurde, um die deutsch-türkische Zusammenarbeit in Kunst und Kultur, Politik, Medien, Wirtschaft, Bildung und Wissenschaft zu fördern (Struck 2011). Um ein derartiges bildungspolitisches Großprojekt aufzusetzen bedurfte und bedarf es Akteure, die mit besonderer Energie die Völkerverständigung und den Kulturaustausch, die zwischenmenschliche und die zwischenstaatliche Kooperation, erfolgreich und positiv gestalten wollen. In Deutschland wie in der Türkei wurden Akademiker mit Erfahrungen in beiden Ländern und beiden Kulturen gesucht und gefunden, die sich diesem Ziel persönlich und auch oft intrinsisch motiviert verpflichten. Sie sind häufig durch langjährige wissenschaftliche Ar-

beit in diesem Kontext ausgewiesen, weisen beiderseitige wissenschaftliche Karrieren auf oder können durch ihre familiäre Herkunft oder durch den Lebenspartner diesen beiden Kulturen und Nationen eng verbunden sein. Ihr polykulturelles Denken und ihre Funktion als *Boundary Spanner*, die beide Wissenschaftssysteme und Kulturen verknüpfen können, ermöglicht es, über Schwierigkeiten und sogar Konflikten hinweg die übergeordneten Ziele der Verständigung und der Zusammenarbeit aufrecht zu erhalten (Barner-Rasmussen et al. 2014; Barmeyer & Großkopf 2020).

4. Forschungsdesiderate und interkulturelle Praxis

Interkulturalität als soziales Phänomen in Organisationen kann und muss nicht nur aus einer problemorientierten Sicht betrachtet und analysiert werden, wie es in den letzten Jahrzehnten in der interkulturellen Forschung hauptsächlich geschah. Interkulturalität weist auch – in Form von Komplementaritäten – konstruktive Elemente auf. Dabei sind wir uns bewusst, dass diese konstruktive paradigmatische Haltung von Personen (vor allem Sozial- und Kulturwissenschaftler, aber auch Praktiker), die sich eher in einem kritischen Paradigma verorten, angegriffen werden kann. Auch eine Strömung der interkulturellen Managementforschung, die geprägt ist von Einflüssen der US-amerikanischen Sozial- und Kulturwissenschaften, insbesondere postkolonialen Theorien, geben hiervon Zeugnis. Der Fokus vieler dieser Forschungen liegt auf Machtasymmetrien, Ungleichheiten und Konflikten (Jack & Westwood 2006; Mahadevan et al. 2020). Diese Sichtweisen und paradigmatische Einstellung sind selbstverständlich wichtig, schließlich existieren viele interkulturelle Missverständnisse und Konflikte in internationalen, wie auch in deutsch-türkischen Kontexten. Wir stellen mit diesem Beitrag jedoch ihre Einseitigkeit und ihre Überbetonung in Frage, die dazu führt, dass die vielen positiven menschlichen Errungenschaften, die Individuen ausmachen und die positiven Entwicklungen, die soziale Systeme erfahren, außer Acht gelassen werden. Kulturaustausch, interkulturelle Kompetenz und Interkulturalität verändern Kulturen und Gesellschaften – sie führen im konstruktiven Sinne zu einem konfliktärmeren und partnerschaftlichen Zusammenwirken.

Für die Zukunft interkultureller Forschung könnten, auf verschiedenen Ebenen, folgende Forschungsdesiderata angegangen werden:

Auf einer *epistemologischen* Ebene könnte über ein weiteres Wissenschaftsparadigma nachgedacht werden, das grundsätzlich die konstruktiven

Elemente von Interkulturalität in den Mittelpunkt rückt. Dabei könnten unterschiedliche sozialwissenschaftliche Paradigmen (Romani et al. 2018) Berücksichtigung finden, womöglich mit einem multiparadigmatischen Ansatz, der eine Perspektivenvielfalt ermöglicht (Romani & Primecz 2019), die zuträglich für konstruktive Interkulturalität ist (Barmeyer 2021). Aus einer konstruktiven Sicht könnten sich Forschende auf ihre Komplementaritäten konzentrieren, die sich aus ihren unterschiedlichen paradigmatischen Zugängen ergeben. Eine multiparadigmatische Sensibilität für Forschungsphänomene könnte genutzt werden, um innovative relevante Ergebnisse interkultureller Forschung zu generieren (Großkopf & Barmeyer 2021).

Auf einer *konzeptionellen* Ebene wäre es denkbar ein neues ganzheitliches integratives Modell zu entwerfen, das auf bestehenden Konzepten und Modellen fußt und diese integriert. Dieses Modell könnte Dynamiken und Prozesse von Interkulturalität (Bausch et al. 2022) und auch interkulturelle Verhandlungen (Barmeyer & Davoine 2015) berücksichtigen. Dabei könnten vermehrt als bisher soziokulturelle und soziohistorische Kontextvariablen (D'Iribarne et al. 2020; Bjerregaard et al. 2009) miteinbezogen werden, aber auch im Sinne eines kulturellen Pluralismus multiple Kulturen (National-, Regional-, Organisations- und Professionskulturen) (Sackmann & Phillips 2004), sowie *Code-* und *Frameswitching* als erweitertes Kompetenzrepertoire (Luna et al. 2008).

Auf einer *empirischen* Ebene wäre es aufschlussreich, vermehrt qualitative kulturspezifische Fallstudien zu betreiben (Stahl & Tung 2015), in denen Interaktionsprozesse genauer untersucht werden, durch die die Entstehung konstruktiver Interkulturalität überhaupt möglich ist. Solche Forschung könnte auch interkulturell betrieben werden, durch deutsch-türkische Forschertandems, die ihre Perspektiven, Annahmen und Wissensbestände in den Forschungsprozess einbringen (Barmeyer & Davoine 2021). Dies kann sowohl auf einer Mikroebene der interpersonalen Interaktion, auf einer Mesoebene in organisationalen Kontexten oder auf einer Makroebene von Städten, Regionen oder Gesellschaften stattfinden (Barmeyer 2018; Thornton et al. 2012). Im deutsch-türkischen und auch türkisch-internationalen Kontext besteht ein großer Forschungsbedarf. Während große, vor allem international tätige Unternehmen in der Türkei, den Vorteil interkultureller Kompetenzentwicklung verstärkt nutzen, nehmen kleine und mittelständische türkische Unternehmen kulturelle Herausforderungen kaum wahr, obwohl sie auf ausländischen Märkten erfolgreicher sein wollen (Calik 2021). Über die Rolle von interkultureller Kompetenz in türkischen staatlichen und anderen privaten Organisationen ist wenig bekannt. Für das konstruktive interkulturelle Management im deutsch-türkischen Kontext wäre es besonders erfolgsver-

sprechend, auf bikulturelle Akteure zu fokussieren, die mit ihren vielfältigen interkulturellen Kompetenzen wichtige Impulse für interkulturelle Lern- und Entwicklungsprozesse geben (Barmeyer & Grosskopf 2022).

Bildnachweis

Abb. 1. Barmeyer 2011, 24.

Literaturverzeichnis

- Adler, N. J. (1980): Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organizations. In: Burke, W. W. & Goodstein, L. D. (Eds.): Trends and Issues in Organizational Development: Current Theory and Practice. University Associates, 163–184.
- Adler, N. J. (1983): Cross-cultural management research: The ostrich and the trend. *Academy of management Review*, 8(2), 226–232.
- Adler, N. J. & Aycan, Z. (2018): Cross cultural interaction: What we know and what we need to know. In: *Annual Review of Organizational Psychology & Organizational Behavior*, 5, 307–333.
- Aycan, Z. (2001): Human resource management in Turkey-Current issues and future challenges. *International journal of manpower*, 22(3), 252–260.
- Barmeyer C. (2012): Taschenlexikon Interkulturalität. Vandenhoeck & Ruprecht UTB, Göttingen.
- Barmeyer, C. (2018): Konstruktives Interkulturelles Management. Vandenhoeck & Ruprecht UTB, Göttingen.
- Barmeyer, C. (2020): Interkulturelle Komplementarität in Organisationen: Bezugsrahmen, Fallbeispiele und begünstigende Faktoren. In: Giessen, H. W. & Rink, C. (Hg.): *Migration, Diversität und kulturelle Identitäten*. J.B. Metzler, Berlin, 37–62.
- Barmeyer, C. (2021): Konstruktive interkulturelle Organisationsentwicklung durch paradigmatische Perspektivenvielfalt: In: *Interkulturelles Forum der deutsch-chinesischen Kommunikation*, 1(1), 81–103, <https://doi.org/10.1515/ifdck-2021-2008>.
- Barmeyer, C. & Davoine, E. (2014): Interkulturelle Synergie als „ausgehandelte“ Interkulturalität: Der deutsch-französische Fernsehsender ARTE. In: Moosmüller, A. & Möller-Kiero, J. (Hg.): *Interkulturalität und kulturelle Diversität*. Waxmann, Münster, 155–181.

- Barmeyer, C. & Davoine, E. (2015): Konstruktive Interkulturalität. Impulse für die Zusammenarbeit in internationalen Organisationen am Fallbeispiel Alleo. In: *ZfO – Zeitschrift für Führung + Organisation*, 84(6), 430–437.
- Barmeyer, C. & Davoine, E. (2021): Intercultural challenges of rapport in French-German organizational field research – insights from a binational research tandem. In: Guttormsen, D., Luring, J. & Chapman, M. (Hg.): *Field Guide to Intercultural Research*. Edgar Elgar, Cheltenham, 230–242, <https://doi.org/10.4337/9781788970129.00027>.
- Barmeyer, C. & Franklin, P. (Hg.) (2016): *Intercultural management: A case-based approach to achieving Complementarity and Synergy*. Palgrave, London.
- Barmeyer, C. & Grosskopf, S. (2022): Das Kreativitätspotenzial von Bikulturalität. Fallstudie eines migrantischen Unternehmers. In: *ZfO – Zeitschrift für Führung + Organisation*, 87(2), 86–89.
- Barmeyer, C., Bausch, M. & Moncayo, D. (2019): Cross-cultural management research: Topics, paradigms, and methods – A journal based longitudinal analysis between 2001 and 2018. In: *International Journal of Cross Cultural Management*, 19(2), 218–244.
- Barmeyer, C., Davoine, E. & Stokes, P. (2019): When the ‚well-oiled machine‘ meets the ‚pyramid of people:‘ Role perceptions and hybrid working practices of middle managers in a binational organization – ARTE. In: *International Journal of Cross Cultural Management*, 19 (3), 251–272.
- Barmeyer, C. & Grosskopf, S. (2020): Von sozialem zu interkulturellem Kapital – Migranten als interkulturelle Brückenbauer. In: Genkova, P. & Riecken, A. (Hg.): *Handbuch Migration und Erfolg*. Springer, Wiesbaden, 407–422.
- Bausch, M., Barmeyer, C. & Mayrhofer, U. (2022): Facilitating factors in the cross-cultural transfer of management practices: The case of a German multinational in Brazil. In: *International Business Review*, 31 (2), online.
- Bjerregaard, T., Luring, J. & Klitmøller, A. (2009): A critical analysis of intercultural communication research in cross-cultural management introducing newer developments in anthropology. *Critical Perspectives on International Business*, 5(3), 207–228.
- Bolten, J. (2001): *Interkulturelle Kompetenz*. Erfurt.
- Boyacigiller, N. A., Kleinberg, J., Phillips, M. E., & Sackmann, S. A. (2004): Conceptualizing culture: Elucidating the streams of research in international cross-cultural management. *Handbook for international management research*, 2, 99–167.
- Brannen, M. Y. & Thomas D. C. (2010): Bicultural Individuals in Organizations: Implications and Opportunity. *International Journal of Cross Cultural Management*, 10(1), 5–16.

- Brannen, Mary Y. (1998): Negotiated Culture in Binational Contexts: A Model of Culture Change Based on a Japanese/American Organizational Experience. In: *Anthropology of Work Review*, 18(2/3), 6–17.
- Burrell G. & Morgan G. (1979): *Sociological Paradigms and Organisational Analysis. Elements of the Sociology of Corporate Live*. Ashgale Publishing Company, Burlington.
- Calik, S. (2021): Internationalisierungsprofile Türkischer Unternehmen. Kulturelle Herausforderungen für das Management in den Handelsbeziehungen mit Deutschland. Doppelmasterarbeit Istanbul-Passau, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=v7BkNnnepTnbhn8rNR77LXtuyjuKFy0xib6jk5NpFEArK8KPTb9uDC2kOU8GIrxa>, [04.09.2023].
- Cameron, K. (2017): Cross-cultural research and positive organizational scholarship. In: *Cross Cultural & Strategic Management*, 24(1), 13–32.
- Casmir, F. (1999): Foundations for the Study of Intercultural Communication based on a Third-Culture Building Model. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 23(1), 91–116.
- Chanlat, J.-F., Davel, E. & Dupuis, J.-P. (2013): *Cross-Cultural Management. Culture and Management Across the World*. Routledge, London.
- Chen, S. X. (2015). Toward a social psychology of bilingualism and biculturalism. *Asian Journal of Social Psychology*, 18(1), 1–11, <https://doi.org/10.1111/ajjsp.12088>.
- Csikszentmihalyi, M. (2014): *FLOW und Kreativität*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- D'Iribarne, P., Chevrier, S., Henry, A., Segal, J.-P. & Tréguer-Felten, G. (2020): *Cross-cultural management revisited*. Oxford University Press.
- Fitzsimmons, S. R., Lee, Y.-T. & Brannen, M. Y. (2013): Demystifying the myth about marginals: implications for global leadership. *European J. International Management*, 7(5), 587–603.
- Friedman, V. J. & Berthoin Antal, A. (2005): Negotiating Reality. A Theory of Action Approach to Intercultural Competence. In: *Management Learning*, 36(1), 69–86.
- Glăveanu V-P. (2010): Principles for a Cultural Psychology of Creativity. *Culture & Psychology*, 16(2), 147–163, <https://doi.org/10.1177/1354067X10361394>.
- Grosskopf, S. & Barmeyer, C. (2021): Learning from multi-paradigmatic sensitivity in cross-cultural management? Empirical and theoretical considerations. In: *International Journal of Cross Cultural Management*, (21)2, 181–202, <https://doi.org/10.1177/14705958211019437>.
- Goethe, J. W. v. (1810): *Zur Farbenlehre*. 2 Bände, Tübingen.
- Holden, N., Michailova, S. & Tietze, S. (Eds.) (2015): *The Routledge companion to cross-cultural management*. Routledge, London.

- Jack, G. & Westwood R. (2006): Postcolonialism and the politics of qualitative research in international business. *Management International Review*, 46(4), 481–501.
- Jack, G. & Westwood, R. (2009): *International and cross-cultural management studies: A postcolonial reading*. Palgrave Macmillan, London.
- Kamm, J. (Ed.) (2021): *Kulturwirtschaft. Themen – Methoden – Perspektiven*. Schuster, Passau, 225–254.
- Kuhn, T. S. (1978): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 3. mit der 2. identischen Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- Luna, D., Ringberg, T. & Peracchio, L. A. (2008): One Individual, Two Identities: Frame Switching among Biculturals. *Journal of Consumer Research*, 35(2), 279–293, <https://doi.org/10.1086/586914>.
- Mahadevan J., Primecz H. & Romani L. (2020): *Cases in Critical Cross-Cultural Management: An Intersectional Approach to Culture*. Routledge, New York, London.
- Miller, J., Şahin, U. & Türeci, Ö. (2021): *Projekt Lightspeed. Der Weg zum BioNTech-Impfstoff – und zu einer Medizin von morgen*. Rowohlt, Hamburg.
- Morris, M. W., Chiu, C. & Liu, Z. (2015): Polycultural Psychology. *The Annual Review of Psychology*, 66, 631–659.
- Otte, M. (1990): Komplementarität. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Bd. 2. Hamburg, 847–849.
- Romani, L. & Primecz, H. (2019): Promoting and demystifying paradigm interplay: Reflexive practices on a study of Turkish mobile professionals. *Studi di Sociologia*, 57(1), 31–44.
- Romani, L., Barmeyer, C., Primecz, H. & Pilhofer, K. (2018): Cross-Cultural Management Studies: State of the Field in the Four Research Paradigms. In: *International Studies of Management & Organization*, 48(3), 247–263.
- Sackmann, S. A., & Phillips, M. E. (2004): Contextual influences on culture research: Shifting assumptions for new workplace realities. *International Journal of Cross Cultural Management*, 4(3), 370–390.
- Şahin, K. (2002): *Der Falke in der Fremde*. Econ, München.
- Seligman, M. E. P. (1998): *Learned optimism: how to change your mind and your life*. Vintage Books, New York.
- Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000): Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5–14.
- Seligman, M. E. P. (2003): Positive psychology: Fundamental assumptions, *Psychologist*, 16(3), 126–127.

- Stahl, G. K. & Tung, R. L. (2015): Towards a more balanced treatment of culture in international business studies: The need for positive cross-cultural scholarship. *Journal of International Business Studies*, 46(6), 391–414.
- Struck, E. (2011): Interkulturalität und Wissenstransfer. Die Bedeutung interkultureller Studiengänge am Beispiel der „Kulturwirtschaft – International Cultural and Business Studies“ der Universität Passau. In: Ozil, S., Hofman, M. & Dayioglu-Yücel, Y. (Eds.): *Jahrbuch Türkisch-Deutsche Studien*, Bd. 1. Göttingen, 231–240.
- Szkudlarek, B., Romani, L., Caprar, D. V. & Osland, J. S. (Eds.) (2020): *The Sage handbook of contemporary cross-cultural management*. Sage, London and Thousand Oaks.
- Thomas, D. C. (2016): *The Multicultural Mind*. Oakland.
- Thornton, P. H., Ocasio, W. & Lounsbury, M. (2012): *The institutional logics perspective: A new approach to culture, structure, and process*. Oxford University Press.
- Trompenaars, F. & Hampden-Turner, C. (2010): *Riding the waves of innovation: Harness the power of global culture to drive creativity and growth*. Mc Graw-Hill, New York.
- Trompenaars, Fons & Hampden-Turner, Charles (2004): *Managing people across cultures*, Chichester.
- Usunier, J. C. (1998): *International and cross-cultural management research*. Sage, London and Thousand Oaks.

Christoph Barmeyer, Ernst Struck

Tercüme: Melih Pehlivan

Kurumsal Bağlamda Yapıcı Kültürlerarasılık ve İki Kültürlü Bireyler

Türk-Alman İlişkisinde Paradigma, Konsept ve Uygulama Alanı

Özet: Araştırma ve uygulamada, kültürlerarasılık çoğunlukla sorunlu ve tartışmalı olarak değerlendirilmektedir. Olumlu ve yapıcı yönleri nadiren algılanmaktadır. Ancak kültürel farklılıklar birer zenginlik ve kazanç olarak da görülebilir. Sorun odaklı kültürlerarasılıktan çözüm odaklı kültürlerarasılığa paradigma değişiminden yola çıkarak “kültürlerarası tamamlayıcılık” “yapıcı konsepti” ele alınmakta ve Türk-Alman örnekleriyle açıklanmaktadır. Kurumlar arası işbirliklerinde kültürel farklılıkların bilinçli bir şekilde ele alınmasının çok çeşitli fırsatların önünü açacağı aşikârdır.

Anahtar Kelimeler: Kültürlerarasılık, Yapıcı Kültürlerarası Yönetim, Kültürlerarası Tamamlayıcılık, İki Kültürlülük, Çok Kültürlü Düşünme, Uluslararası İşbirliği, Türk-Alman İşbirliği

Bu makale, kurumlardaki kültürlerarasılığı yapıcı bir perspektiften ele almaktadır. Ancak yaygın olan araştırma ve uygulamalarda kültürlerarasılık, kültürlerarası çalışma koşullarında kültürel farklılıkların sıklıkla yanlış anlaşılmalara ve çatışmalara yol açması nedeniyle çoğunlukla sorunlu olarak nitelendirilmektedir. Buna karşılık, kültürlerarasılığın olumlu ve yapıcı yönleri çok nadiren ele alınmaktadır. Aslında tam da bu farklılıklar, zıtlıklarıyla birlikte birer zenginlik olarak algılanabilir ve kurumlara, örneğin yaratıcılık ve inovasyon olarak katma değer kazandırabilirler. Bu makalede, sorun odaklı kültürlerarasılıktan çözüm odaklı kültürlerarasılığa paradigma değişimi öngörülmekte ve yapıcı kültürlerarası tamamlayıcılık konsepti önerilmektedir. Daha sonra bu konsept Türk-Alman bağlamındaki örneklerle açıklanmaktadır. Bu minvalde çözüm odaklı kültürlerarasılık yaklaşımının Türkiye ve Almanya arasındaki iş birliğinde özel bir rol oynaması gerekir. Çünkü kültürel farklılıklar iş dünyasında, diğer kurumsal ve sosyal bağlamlardaki gibi, her iki tarafta da oldukça açıktır, sıklıkla vurgulanır ve çeşitli şekillerde de araçsallaştırılır. Bu iki taraflı ilişkide, kültürel farklılıklara bilinçli bir yaklaşımın pek çok fırsat sunduğu ve son derece olumlu sonuçlara yol açabileceği görülmektedir.

0. Araştırma ve Uygulama Alanı Olarak Kültürlerarası Yönetim

Kültürlerarası yönetim araştırmaları, uluslararasılaşma ve toplumların çok kültürlülüğü nedeniyle büyük ilgi görmüştür (Szkudlarek vd. 2020). Bu alan sosyal bilimler ve kültürel çalışmalar araştırmalarından etkilenen disiplinlerarası yeni bir araştırma alanıdır ve kültürün iş davranışları ve örgütsel uygulamalar üzerindeki etkisini incelemenin yanı sıra kültürel farklılıkların daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı ve kültürlerarası etkileşimleri kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (Adler 1983). Kültürlerarası yönetim şu şekilde tanımlanabilir:

“Sosyal ve kültürel bilimlerin teori ve kavramlarına dayalı olan, kişiler arası etkileşimler ve örgütsel süreçler bağlamında farklı kültürel aidiyetlere sahip profesyonellerin ve yöneticilerin farklılıklarını ve ortaklıklarını ele alan araştırma ve uygulama alanıdır. Yönetim faaliyetleri (strateji, organizasyon, planlama, liderlik, kontrol vb.) bağlamında, bu farklılıklar ve benzerlikler algı kalıpları, temel varsayımlar, fikri tutumlar ve çalışma biçimleri aracılığıyla belirgin hale gelir” (Barmeyer 2012, 118).

Dolayısıyla kültür, kurumlar içinde ve arasında iletişim ve iş birliği için merkezi bir açıklayıcı faktör olarak rol oynar. Kültürü, belirli bir grubun veya toplumun üyeleri tarafından kolektif olarak yaşanan ve aktarılan değerler ve uygulamalardan oluşan öğrenilmiş bir yönelim ve referans sistemi olarak anlamaktayız (Barmeyer 2018, 48). Kültür kolektif ve bireysel eylemlerin şekillendirilmesini mümkün kılar. Bu kültür kavramı sadece ulusal topluluklara değil, aynı zamanda bölgesel ve kurumsal kültürler, alan ve meslek kültürleri ya da “cinsiyet kültürleri” gibi diğer sosyal sistem türlerine de atıfta bulunmaktadır (Sackmann & Phillips 2004).

Buradaki temel mesele, kişinin kendi çözüm kalıplarının kültürlerarası etkileşim bağlamında hedef odaklı olup olmadığı veya istenen hedeflere ulaşmak için adapte edilmesinin gerekip gerekmediğidir. Kültürlerarası yetkinliğin merkezi ve bilişsel bir bileşeni olarak kültürel mantıklar ve işleyiş biçimleri hakkında bilgi sahibi olmak daha yapıcı iş birliğine katkıda bulunur. Bu nedenle kültürlerarası yönetimin temel amacı kuruluşlardaki kültürlerarası ilişkileri, değerlerden bağımsız bir şekilde (1.) tanımlamak ve bunları yapıcı bir şekilde bilinçli olarak (2.) şekillendirmek için uzman bilgisi yardımıyla (3.) analiz etmektir (Barmeyer 2018). Bu anlamda –kültürlerarası– iletişim ve etkileşim süreçleri ile bunların etkileri, etkileşim içindeki ortaklar karşısında merkezi bir konumdadırlar.

Bu itibarla başarılı bir “kültürlerarası yönetim”in temeli, genel olarak “kültür”, yani değerlerin, normların ve davranışların tarihsel ve sosyal bağlamdaki anlamı hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olmaktır. Farklı kültürlerden aktörler bir araya geldiğinde, bu farklılıkları anlayabilmek için, paylaşılan ve farklılık gösteren perspektiflerin ve dünya görüşlerinin (kültürel sosyalizasyon, ulusal kültürler, vb.) her biri hakkında çok spesifik bilgiye ihtiyaç vardır.

Kültürlerarasılık ve kültürlerarası yönetim konuları araştırma, öğretim ve uygulamada disiplinlerarası iş birliğini gerektirmektedir. Artarak küreselleyen bir dünyada, kültürlerarası yetkinlikler ve performanslar önem kazanmaktadır. Passau Üniversitesi bu gelişmeyi 1990’larda yenilikçi, disiplinler arası bir program olan “Kulturwirtschaft – International Cultural and Business Studies” (Kültür İktisadı – Uluslararası Kültür ve İşletme Çalışmaları) ile ele almıştır (Kamm 2021). Kültür ve sosyal bilimleri ile ekonomi bilimlerini birleştiren bu program, kültürlerarası iletişim alanında yetkinlikler kazandırırken kültür, sosyal ve ekonomi bilimleri alanlarında teorik ve metodolojik bilgiler vermekte, farklı kültürlere ve bölgelere odaklanmaktadır. Kültürlerarası profil, çeşitli partner üniversitelerden birinde gerçekleştirilen değişimler ve stajlarla pekiştirilmektedir (Struck 2011).

Türk-Alman Üniversitesi projesi ile Türk-Alman iş birliğinin ve kültürlerarası diyalogun teşvik edilmesi hedeflenmiştir. Bu yeni üniversitenin kültürlerarası iletişim ve kültürlerarası yönetim konularına da odaklanması öngörülmektedir. Disiplinlerarası ve kültürlerarası bir bölüm fikri de bu nedenle geliştirilmiştir. Passau “Kültür İktisadı” bölümünü temel alan “Kültürlerarası Yönetim” yüksek lisans programı 2013 akademik yılından itibaren okunabilmekte olup, bu arada Passau Üniversitesi ile ortak çift diploma programı da (*double degree*) geliştirilmiştir. Bölüm, Türk-Alman bağlamına odaklanmakta, kültürlerarası araştırma becerileri geliştirmekte ve uygulama alanı ile iş birliğini güçlendirmektedir. Öğrenciler, partner şirketlerle (halihazırda Bosch, Siemens, Mercedes/Daimler, Kässbohrer/Tirsan) gerçekleştirilen projelerde kendi uzmanlık bilgilerini ve kültürlerarası yetkinliklerini kullanabilme imkânı yakalamaktadırlar.

Araştırma ve uygulamada, kültürlerarası yönetim ve organizasyon pratikleri 1980’lerden bu yana giderek daha fazla dikkate alınmakta ve tartışılmaktadır (Adler 1983; Usunier 1998; Jack & Westwood 2009; Chanlat vd. 2013; Holden vd. 2015; D’Iribarne vd. 2020; Adler & Aycan 2018). Kültürlerarası yönetim araştırmaları çoğunlukla Anglo-Sakson, İskandinav ve Almanca konuşulan ülkelerde ortaya çıkmıştır, Doğu Avrupa, Latin Amerika, Afrika veya Asya’da görülmemektedir (Barmeyer vd. 2019). Uluslararası şirketlerin bulunduğu bir ülke olan Türkiye’de bile, kültürlerarası yönetim şaşırtıcı bir şekilde ya hiç rol oynamamakta ya da pek önemsenmemektedir. Yine de Zeyneb Aycan (Aycan 2001; Adler & Aycan 2018) ve Nakiye Boyacıgiller (Boyacıgiller vd. 2004) gibi konuyla ilgili araştırmacılar bu alanda çalışmaktadırlar. Türk-Alman Üniversitesi, bu alanın Türkiye’de de akademik ve pratik alanda görünür kılınması ve iş birliğine uygun hale getirilmesi için çaba göstermektedir (bkz. Uluslararası Yapıcı Kültürlerarası Yönetim Konferansı 2021, <http://ikm.tau.edu.tr/kulturlerarası-yonetim-konferansı>).

1. Sorun Odaklıdan Yapıcı Paradigmaya

Kültürel farklılıklar ve buna bağlı olarak aktörlerin farklı anlam ve yorum alanları ile nitelendirilen kültürlerarasılık, iş bağlamında genellikle rahatsızlık veren ve ihtilafa sebep olan bir durum olarak ifade edilmektedir. Bu nedenle, kültürlerarası yönetimle ilgili önceki araştırma ve uygulamaların büyük ölçüde sorun ve eksiklik odaklı olması ve yayınların da başarısız ortaklıklara, projelere veya yurtdışı görevlendirmelere odaklanması şaşırtıcı değildir (Stahl & Tung 2015). Dolayısıyla hem uygulamada hem de araştır-

mada sorun odaklı bir paradigmanın hâkim olduğu söylenebilir. Paradigma, dünyanın nasıl algılandığı, anlaşıldığı ve açıklandığına yönelik sistematik bir tutumdur (Kuhn 1978). Bir paradigma, sosyal olguları sınıflandırmak ve sorunları ele almak için kullanılan belirli varsayımlar ve fikirlerden oluşur. Paradigmalar bir altyapı sağlar, yönlendirici noktalardır ve karmaşık dünyada bilgi ve açıklama üretmek için bilinçli ya da bilinçsiz olarak kullanılan yapısal unsurlardır (Burrell & Morgan 1979).

Yeni bir yaklaşım olan Yapıcı Kültürlerarası Yönetim, farklı bir paradigmatik yönleme sahiptir: Kültürel farklılıkların bir araya gelmesini yapıcı ve üretken bir kaynak olarak gören bu yaklaşım, kültürlerarasılığın yapıcı yönlerine odaklanmaktadır (Barmeyer & Franklin 2016; Barmeyer 2018). Bu paradigma, insan yaşamının olumlu yönlerine odaklanan ve insanların yaşamlarını şekillendirmek için yapıcı bir şekilde kullanabilecekleri çeşitli kaynaklara sahip olduklarını varsayan sosyal psikoloji içinde göz ardı edilmiş bir araştırma alanı olan pozitif psikolojiye dayanmaktadır (Seligman 1998): “The field of positive psychology at the subjective level is about valued subjective experiences: well-being, contentment, and satisfaction (in the past); hope and optimism (for the future); and flow and happiness (in the present)” (Seligman & Csikszentmihalyi 2000, 5).

“The prevailing social sciences tend to view the authentic forces governing human behavior to be self-interest, aggressiveness, territoriality, class conflict, and the like. Such a science, even at its best, is by necessity incomplete. Even if utopianly successful, it would then have to proceed to ask how humanity can achieve what is best in life” (Seligman & Csikszentmihalyi 2000, 13).

Bu anlamda, kültürel farklılıkların zenginleştirici ve tamamlayıcı bir etkiye sahip olduğu, böylece örneğin iki uluslu kurumlarda yapılan birkaç ampirik çalışmada örneklendiği üzere (Barmeyer & Davoine 2014; Barmeyer & Davoine 2015; Brannen 1998) yönetim ve kurumsal uygulamaların ortaklaşa müzakere edilmesiyle sonuçlandığı varsayılmaktadır. Bu varsayım, bu makalenin ana fikrini oluşturmaktadır.

Elbette, sorunlu kültürlerarası temas vakalarını tespit ve analiz etmek, bunlara sebep olan farklı değer sistemlerini daha iyi anlamak ve böylece yanlış anlaşılabilir davranışlar için kültürel açıklamalar bulabilmek açısından faydalıdır (Barmeyer & Franklin 2016). Ancak bu, anlamacı analizin yalnızca ilk aşamasıdır. Bu aşama, tutum değişikliklerini ve idrak süreçlerini mümkün kılmak için özellikle uygulama açısından gerekli gözükmektedir. Ancak sonraki aşamada kültürel farklılıklar üzerinden yapıcı bir yaklaşım ön planda

Tablo 1 Kültürlerarası Çatışmaya karşı Kültürlerarası Tamamlayıcılık (Barmeyer 2020, 41).

-	1. Kültürlerarası çatışma	2. Kültürlerarası tamamlayıcılık
Varsayım	Engel unsuru olarak kültürel farklılıklar	Tamamlayıcı unsur olarak kültürel Farklılıklar
Hedef	Anlamacı analiz	Yapıcı tasarım
Odak	Sorunların ele alınması	Çözümlerin üretilmesi

olmalıdır. Peki kültürel farklılıklar, aktörler ve kuruluşlar üzerinde olumlu bir etki yaratacak şekilde nasıl bir araya getirilebilir? Bu iki farklı perspektif, aşamalar şeklinde de ele alınabilir (Tablo 1).

2. Yapıcı Kültürlerarasılık Konseptleri: Kültürlerarası Tamamlayıcılık

Kültürlerarası organizasyon ve yönetim araştırmalarında, kültürlerarası bağlamlarda etkileşim taraflarının karşılıklı adaptasyon ve öğrenme süreçlerinin dinamiklerini dikkate alan, Interkültür (Interkultur), üçüncü kültür (Drittkultur), müzakere edilmiş kültür (ausgehandelte Kultur), dilemma teorisi, kültürlerarası tamamlayıcılık veya kültürlerarası sinerji gibi çeşitli konseptler bulunmaktadır (Tablo 2).

Aşağıda, kültürlerarası tamamlayıcılık konsepti (Barmeyer 2020) daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır çünkü farklılıkların önemsenmesi ve entegrasyonu anlamında yapıcı kültürlerarasılığı açıklamak için bu konsept özellikle uygundur. Burada, temelde farklı unsurların kombinasyonunun sosyal sistemlerde artı puan sağlayabileceği varsayımı yatmaktadır: Eğer kültürel farklılıklar sadece çatışan değil, zenginleştirici unsurlar olarak görülürse, farklılıkların bir araya gelmesi yaratıcılık açısından güçlü bir kaynak oluşturur. Bu da örneğin performans veya çalışan memnuniyeti açısından kurumlar üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir.

“Kültürlerarası tamamlayıcılık esasen kişilerin veya grupların ve onların özelliklerinin birbirlerini tamamlamasıyla alakalıdır. Yani ister doğal bir uyum isterse de açıkça bir çelişki olsun, en önemlisi farklı kültürel ortamasyon sistemlerine sahip kişi veya grupların özellikleri eşit bir şekilde, yani herhangi bir üstünlük veya astlık iddiası olmaksızın yan yana

Tablo 2 Yapıcı Kültürlerarasılığın Dinamik Konseptleri (akt. Barmeyer 2020, 44).

İnterkültür (Inter-kültür)	“İnterkültürler, ne A yaşam dünyasına ne de B yaşam dünyasına tam olarak karşılık gelen “üçüncü” bir C ara dünyası olarak sürekli yeniden yaratılır. Bir eylem alanı ve süreç olduğu için interkültür, statik olarak A ve B’nin % 50-%50 veya benzeri bir ağırlıklı oran anlamında sentezi olarak düşünülmemelidir. Aksine, bu karşılaşmada, klasik bir öğrenme etkisi anlamında ne A’nin ne de B’nin kendi başlarına elde edemeyeceği tamamen yeni bir nitelik, bir sinerji ortaya çıkabilir” (Bolten 2001, 18).
Üçüncü kültür	“Using the concept of a third-culture, that is, the construction of a mutually beneficial interactive environment in which individuals from two different cultures can function in a way beneficial to all involved, represents my attempt to evolve a communication-centered paradigm. The focus of my third-culture building is not on short-term interactions, but instead it was developed to assist us in a better understanding of the long-term building processes which are at the root of any cultural construction” (Casmir 1999, 92).
Müzakere Edilmiş Kültür	“‘Negotiate’ is used as a verb to encourage us to think of organizational phenomena as individual actors navigating through their work experience and orienting themselves to their work settings. Focusing on culture as a negotiation includes examining the cognitions and actions of organizational members particularly in situations of conflict, because it is in such situations that assumptions get inspected. ‘Negotiation’ is identified in the construction and reconstruction of divergent meanings and actions by individual organizational actors” (Brannen 1998, 12).
Dilemma Teorisi	“Culture is a pattern by which a group habitually mediates between value differences, such as rules and exceptions, technology and people, conflict and consensus, etc. Cultures can learn to reconcile such values at ever-higher levels of attainment, so that better rules are created from the study of numerous exceptions. From such reconciliation come health, wealth, and wisdom. But cultures in which one value polarity dominates and militates against another will be stressful and stagnate” (Trompenaars & Hampden 2004, 22-23).
Kültürlerarası Tamamlayıcılık	“Cultural complementarity describes a state in which particular and seemingly contradictory, but in themselves equally valuable, value-based characteristics (such as attitudes, norms, behavioural patterns, practices) of individuals from different groups complement each other to form a whole [...]. Intercultural complementarity employed consciously as a management approach, aims to combine these differences so that they lead to complementary (rather than contrasting and potentially conflictual) actions and behaviours” (Barmeyer & Franklin 2016, 200).

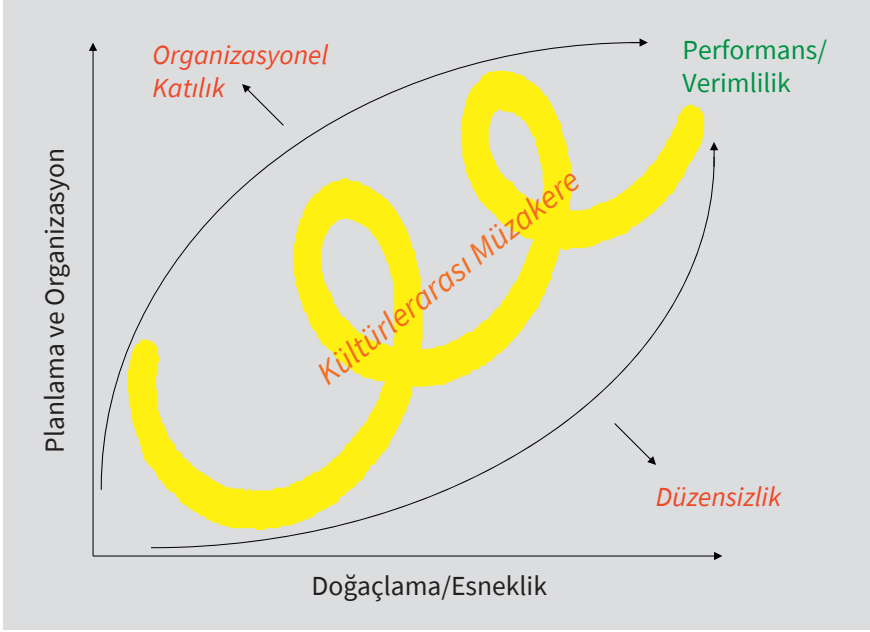
Tablo 2 (Devamı)

Kültürlerarası Sinerji	“Cultural synergy is an approach to managing of cross-cultural interaction. [It] is a process in which organization policies and practices are formed on the basis of, but not limited to, the cultural patterns of individual organization members and clients. Culturally synergistic organizations create new forms of management: They transcend the individual cultures of their members. The Cultural Synergy model recognizes both similarities and differences between the nationalities that compose the multicultural organization. This approach suggests that cultural diversity be neither ignored nor minimized, but rather viewed as a resource in the design and development of organizations” (Adler 1980, 172).
------------------------	---

durmasıdır. Bu özellikler, kültürlerarası bir perspektiften bakıldığında, etkileşimde bulunan aktörler arasındaki göreceli farklılıkları temsil eden nitelikler, düşünce veya davranış kalıpları olabilir. Kültürlerarası tamamlayıcılık ise artık bu farklılıkları birleştirmeyi ve birbirlerini tamamlayacak şekilde çalışmalarını sağlamayı amaçlamaktadır” (Barmeyer 2018, 171).

Tamamlayıcılık kavramı ilk olarak doğa bilimlerinde ortaya çıkmış, daha sonra sosyal bilimlere ve kültürel çalışmalara girmiştir (Otte 1990). O zamana kadar, tamamlayıcılık esas olarak sanatta, Goethe'nin açık ve koyu renklerin karşıtlığına dayanan Renk Teorisi (1810) aracılığıyla biliniyordu. Işık gibi, tamamlayıcı renkler de karışımlarında birbirlerini karşılıklı olarak nötrlerler ve beyaz renk ortaya çıkar, yani birbirlerini elimine ederler. Ancak yan yana boyandıklarında, tamamlayıcı renkler bir kontrast oluşturur ve kombinasyonlarının yarattığı görsel etkiyi güçlendirirler. Kültürlerarası tamamlayıcılık da bu fikre dayanmaktadır: Belirli unsurlar ve özellikler kombinasyon yoluyla birbirlerini güçlendirebilirler. Dolayısıyla tamamlayıcılık, karşıt referans ve tanımlama sistemleri bağlamında etkileşime giren sistemsel ve bütünsel unsurlar taşır. Kültürlerarası tamamlayıcılık bilinçli olarak, Cameron'un (2017) *Positive Organizational Scholarship (POS)* yaklaşımında olduğu gibi kaynaklara ve güçlü yönler odaklanır ve çelişkilerin veya farklılıkların bilinçli bir şekilde kombinasyonunu savunur. Bu yaklaşımda kültürlerarasılık etkileyici ve keyifli bir kavram olarak görülmektedir.

Gelişim modeli (Şekil 1), kültürlerarası tamamlayıcılığı somutlaştırarak bir hedefe ulaşma sürecini görselleştirmektedir. Örneğin, hedef “performans ve verimlilik” elde etmektir. Bu hedef doğrultusunda zıt veya çelişkili gibi



Şekil 1 Planlama ve Doğaçlama Örneği Aracılığıyla Zıtlıkların Tamamlayıcılığı.

görünen, ama kültürün göz önünde bulundurulduğu çözümler hedefe ulaşılmasını sağlayabilir. Hedefe bir yandan “planlama ve organizasyon”, diğer yandan “doğaçlama ve esneklik” yoluyla ulaşılabilir. Hedefe yönelik her çözümün güçlü ve zayıf yönleri vardır: Yüksek seviyede doğaçlama ve esneklik, hataya eğilimli düzensiz süreçlere yol açarken aşırı derecede planlama ve organizasyon ise tıkanmaya yani organizasyonel katılığa yol açar ve dinamik ortamın gerektirdiği intibaklara az imkân sağlar.

Bu örnekte kültürlerarası tamamlayıcılık, ilgili güçlü yönlerin kombinasyonunun döngüsel ve genellikle geçici bir süreçte mümkün kılınması anlamına gelmektedir. Örneğin, bir projenin başlangıcında, yüksek seviyede doğaçlama çok sayıda ve beklenmedik fikir ve çözümler üretebilir. Diğer bir aşamada, planlama yapı ve düzen sağlamak için önemlidir (Barmeyer 2018). İlgili aktörler tarafından aktif olarak şekillendirilebilen ve zıtlıkların kombinasyonunun mümkün hale geldiği bu iki özellik arasındaki kültürlerarası müzakere alanı özellikle önemlidir.

3. Örnek Uygulama Alanları: İki Kültürlü Kişiler

Diğer yayınlarda, kültürlerarası tamamlayıcılık konsepti halihazırda kuruluşların faaliyet alanında uygulanmış ve kurumsal vaka çalışmaları (Barmeyer 2020) veya kurumsal gelişim (Barmeyer 2021) ile örneklendirilmiştir. Burada, birey düzeyine odaklanılmaktadır.

Yapıcı kültürlerarası yönetim ve kültürlerarası tamamlayıcılık açısından özellikle ilgi çekici olan kültürlerarası olarak sosyalleşmiş iki kültürlü kişilerdir –iki kültürlü bir ailede büyüyen, kültürlerarası partner ilişkisi içinde olan, farklı ülkelerde uzun süre ikamet eden veya göç gibi başka yoğun kültürlerarası tecrübeler edinmiş olan kişiler gibi. Bu bireyler değerlerin, tutumların, inançların ve davranışsal varsayımların farklı bilişsel temsillerine sahiptir ve bu nedenle en az iki kültürü (değerler, anlam ve çözüm sistemleri) ve günlük eylemlerinde kullandıkları en az iki dili içselleştirirler (Brannen & Thomas 2010). Yani kendi kişiliklerinde farklı kültürleri birleştirirler.

“Bicultural individuals identify with two (or more) distinct cultures because of having internalized more than one set of cultural schemas. A cultural schema is a socially constructed cognitive system that represents one’s knowledge about the values, attitudes, beliefs, and behavioral assumptions of a culture as well as the relations among these attributes” (Brannen & Thomas 2010, 6).

Şimdiye kadar, iki kültürlü insanların toplumdaki algılanışı çoğunlukla kusur temelli olmuştur (Fitzsimmons vd. 2013). Kendilerine kültürel marjinallik ve kimlik sorunları atfedildiği için iki kültürlülük sorunlu olarak görülmüştür. Pozitif Psikolojiye (Seligman 2003; Cameron 2017) dayanan yapıcı kültürlerarasılık doğrultusunda, bu bireylerin *Insider-Outsider*-aracı konumları nedeniyle özel kaynaklara ve geniş bir davranış repertuarına sahip olduklarını gösteren yeni bir araştırma kolu ortaya çıkmıştır (Fitzsimmons vd. 2013). Kültürlerarası tamamlayıcılık bağlamında, iki kültürlü kişiler kültürel farklılıkların görünürdeki zıtlıklarını ve çelişkilerini tamamlayıcı bir şekilde birleştirme becerisine sahiptir. Nitekim, dilemma teorisine göre de (Trompenaars & Hampden-Turner 2004) bir gerilim durumunda çözüm genellikle iki olası alternatif arasında bir karar almaktır. Yani hedefe ulaşmak için genellikle birbiriyle çelişen iki çözüm mevcuttur. Kesin olarak yanlış ya da doğru bir çözüm yoktur. İki kültürlü insanlar *out of the box*-düşünme becerileriyle referans çerçevelerini değiştirebilirler ve böylece dünyayı başka perspektiflerden de algılayabilirler. “Ya-ya da” düşüncesi her zaman yapıcı çözümleri teşvik etmezken “hem-hem de” düşüncesi bunu sağlayabilir. Görünürde birbirine

zıt olan değerler, fikirler veya uygulamalar bu şekilde aynı anda bilişsel olarak bağlanabilir ve ideal anlamda sinerjik olarak kullanılabilir (Friedman & Berthoin Antal 2005). Bu zıtlıklar bütünleştirildiğinde, alternatif bakış açıları ortaya çıkabilir ve bu da bilişsel karmaşıklık olarak bilinen daha kompleks bir düşünme biçimine yol açar:

“It is the act of confronting and resolving the potentially different values, attitudes, beliefs, and assumptions about appropriate behavior that results in mental development. What happens is that the internationalization of two or more cultures creates the opportunity for conflict between the norms and values of the two (or more) different cultures. In order to resolve these conflicts, people must become consciously aware of them; this allows them to consider the merits of the alternative perspectives and form reasonable trade-offs among them. The increased effort required to resolve these culture conflicts results in a more complex way of thinking (called cognitive complexity)” (Thomas 2016, 36).

Dolayısıyla, iki kültürlü kişiler tek kültürlü sosyalleşmiş kişilere kıyasla daha geniş bir eylem ve sorun çözme repertuarına sahip olabilirler (Barmeyer & Großkopf 2022). İki kültürlü insanların oranının artması, bu insanların yalnızca kendi kültürlerine dair bilgiyi kurumlara taşımakla kalmayıp aynı zamanda karşılaşma noktalarında kültürler arasında arabuluculuk yapma becerisi de sergiledikleri anlamına gelmektedir. Bu karşılaşma noktasını yönetenler aynı zamanda *Boundary Spanner* olarak da adlandırılmaktadırlar (Barner-Rasmussen vd. 2014). *Boundary Spanner*'lar etkileşim, bağlantı kurma, moderasyon ve hatta müdahale gibi önemli birçok işlevi yerine getirirler ve kültürlerarasılığı yapıcı bir şekilde ele almalarını sağlayan (Barmeyer & Großkopf 2020) açık ve çoklu bakış açısına sahip olma, esneklik, belirsizliğe tolerans, yaratıcılık ve dayanıklılık gibi belirli yetkinliklere sahiptirler (Thomas 2016).

İki kültürlü insanlar, Türk-Alman Üniversitesi'ndeki birçok iki kültürlü öğrencide görüldüğü gibi, farklı kültürler arasında bir bağ veya arabulucu olarak önemli bir rol oynayabilirler: Duruma bağlı olarak hem Türk hem de Alman kültürlerine ait dil repertuarlarından, düşünme ve hareket etme biçimlerinden yararlanabileceklerinin farkındadırlar. Bu durum Code-Switching (bir dilden diğerine geçiş, Chen 2015) ve Frame-Switching (bir kültürel çerçeveden diğerine geçiş, Luna vd. 2008) olarak da adlandırılmaktadır. Her iki ülkede de gerek özel hayatlarında gerekse iş hayatlarında gündelik durumların üstesinden gelebilmektedirler.

Alman-Türk bağlamında, uzman, yönetici veya girişimci olarak sahip

oldukları çeşitli yetkinlikleri hedef odaklı bir şekilde kullanan çok sayıda iki kültürlü insan bulunmaktadır. Türkiye’de (Beyşehir) büyüdükten sonra Aachen’da mühendislik eğitimi alan ve daha sonra Türkiye’de üretilen ürünleri önce Almanya’da ve daha sonra birçok ülkede başarıyla pazarlayan bir tekstil şirketi kuran Türk girişimci Kemal Şahin’in başarı öyküsü, kuruluşlarda yapıcı kültürlerarasılığın örneği olarak gösterilmektedir. “Gurbetteki Şahin” adlı otobiyografisinde Türkiye ve Almanya arasındaki yaşamını ve çalışmalarını anlatan Şahin, özellikle şirketinde uyguladığı yapıcı kültürlerarasılığı bilinçli bir şekilde yansıtmaktadır:

“Farklı kültürlerin bir araya gelmesiyle Şahinler Holding zaman zaman Fransızca konuşulan, sık sık Türk yemeklerinin yenildiği ve İspanyol danslarının yapıldığı bir şirket haline geldi. Bu çeşitlilik benim şirketin başında olmamdan da kaynaklanıyor. Ve ben bugün hala bir Türküm. Şirket kültürümüz, farklı kültürlerde kendimi rahat hissetmeme ve diğer insanlara ve kültürlere karşı açık bir tutum sergilememe dayanıyor. Başarımızın nedeni de ‘tipik Türk’ ve ‘tipik Alman’ özelliklerinin birlikte var olmasında yatıyor. Şirketimizin felsefesi, farklı kültürlerde bulduğum çeşitli erdemlere dayanıyor: Dürüstlük, dakiklik, güvenilirlik, samimiyet, açıklık ve esneklik bunlar arasında yer alıyor. Bunlar şirketimizin temel taşlarıdır” (Şahin 2002, 14–15).

Bir başka örnek, başarılı Corona aşısı Comirnaty ile dünya çapında dikkat çeken BioNTech şirketinin girişimci bilim insanları Uğur Şahin ve Özlem Türeci çiftidir. Yapıcı kültürlerarasılık anlamında, göçmen girişimci çift Şahin ve Türeci sadece dünya çapında olumlu etkileri olan, milyonlarca insanın hayatını koruyan, tıp ana akımının dışında yenilikçi bir tıbbi gelişmenin örneği olarak değil, aynı zamanda belki de iki kültürlülükleri nedeniyle oldukça sıra dışı şeyler başaran Türk göçmenlerin kültürlerarası bir örneği olarak da hizmet etmektedir: “Uğur’un aşısı üzerinde çalışmak üzere bir ekip kurduğu günden itibaren, nihai aşının ilk kez bir insana enjekte edilmesi sadece 88 gün sürdü” (Miller vd. 2021, 322).

Yaratıcılık ve inovasyon birdenbire gelişmez, bireysel düşünce ile sosyo-kültürel bağlam arasındaki etkileşim yoluyla ortaya çıkan sistemik bir olgudur (Csikszentmihalyi 2014). Bu süreçte, insanlar bir araya geldiklerinde, farklı bakış açıları, fikirler ve bilgiler bir araya gelerek yaratıcılığa ve inovasyona katkıda bulunur. Uğur Şahin ve Özlem Türeci’nin 1990’lardaki tesadüfi buluşması, dünyanın her yerinden fikirleri ve insanları şaşırtıcı bir şekilde kendine çeken manyetik bir çekirdek oluşturdu (Miller vd. 2021, 332–333). Farklı unsurların tamamlayıcı bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan

bu kültürlerarası yaratıcı sürecin sonucu parçalarının toplamından daha fazlasıdır ve dolayısıyla kültürel çeşitliliği bir güç olarak kullanabilen kültürlerarası sinerjiye işaret eder:

“Uğur’un Ocak 2021’de Angela Merkel ile yaptığı bir video konferansta gururla açıkladığı gibi, Lightspeed uzman ekibi altmıştan fazla farklı ülkeden gelen uzmanlardan oluşuyordu ve yarısından fazlası kadındı. Uğur’un The New York Times’a verdiği demeçte, Pfizer ile ortaklığı, Albert Bourla ile ‘bilim insanı ve göçmen ortak geçmişleri’ üzerinden bağ kurmaları sayesinde kolaylaştı. BNT162b2’de kullanılan mRNA platformu için temel bir yapı taşı oluşturan bir modifikasyon geliştiren Katalin Karikó, komünist Macaristan’dan ABD’ye kaçmıştı. Pfizer’in BioNTech ile ortaklık kurmasını sağlayan ve aşı geliştirme süreci boyunca bilimsel ekiplere rehberlik eden Kathrin Jansen, Almanya’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne göç etmişti. Fas doğumlu Moncef Slaoui’nin ABD’de aşı tedarik etmek için ‘*Warp Speed Operasyonu*’ nun başında hızlı karar vermesi, ilk büyük aşı siparişlerinin verilmesini sağladı. İngiltere’nin Coventry kentinde Maggie Keenan’a uluslararası televizyon kanallarının kameraları önünde ilk aşı enjeksiyonunu yapan hemşire May Parsons, gururlu bir İngiliz-Filipinliydi” (Miller 2021, 320).

Bu örnekler, iki kültürlü girişimcilerin yenilikçi ürünler yaratmak için farklı, adeta birbirleriyle zıt fikir, bilgi ve uzmanlık unsurlarını bir araya getirmeyi nasıl başardıklarını göstermektedir. Ayrıca eğitim, yaratıcılık ve inovasyon yoluyla iki kültürlü göçmenlerin toplum üzerinde etki yaratabileceğini ve iş dünyasında başarılı olabileceğini göstermektedir.

Morris vd. (2015) tarafından ortaya atılan *çok kültürlü* düşünme konsepti burada yol göstericidir. Bu konsept, başka kültürlerden insanlarla etkileşime giren veya kendileri de farklı kültürel grupların bir parçası olan insanlarda bulunabilecek bir kültürel farkındalık biçimi olarak tanımlanıyor. Bu bağlamda, problemleri çözmek için farklı referans çerçevelerinin kullanılması nedeniyle çok kültürlü düşünmenin yaratıcılığı teşvik ettiği varsayılmaktadır. Kültür, insanların dünyanın fiziksel, sosyal ve duygusal boyutlarıyla nasıl başa çıktıklarını etkileyen bir faktör olarak anlaşılırsa, daha geniş bir referans çerçevesi repertuarı, dünyayı daha geniş bir kapsamda kavramaya ve anlamaya yardımcı olabilir ve bu da yeni ve değerli fikirler üretmeye katkıda bulunabilir. Yaratıcılık tipik olarak fikirlerin beklenmedik (yeniden) kombinasyonları bir araya geldiğinde ortaya çıktığından, kültürlerarası deneyimler ve perspektifler aynı beklenmedik yeniden kombinasyonları teşvik edebilir (Glăveanu 2010).

Yani iki kültürlü bireyler, sosyal psikolog ve pozitif psikolojinin kurucularından Mihaly Csikszentmihalyi'nin de mucitler, sanatçılar ve girişimcilerle yaptığı 90'dan fazla görüşmeye dayanarak ortaya koyduğu gibi, yaratıcı kişiliklerin pek çok özelliğini sergilemektedir (Thomas 2016):

“Yaratıcı kişiler çelişkili uçları kendi içlerinde birleştirirler. Bireysel bir ‘birlik’ değil, bireysel ‘çeşitlilik’ oluştururlar. Spektrumun tüm tonlarını içeren beyaz renk gibi, insan olasılıklarının tüm spektrumunu birleştirme eğilimindedirler. Bu nitelikler her insanın doğasında vardır, ancak genellikle çelişkinin yalnızca bir kutbunu oluştururuz. Böylece belki de doğamızın agresif, rekabetçi yönünü öne çıkarmayı ve sevecen, işbirlikçi yönünü küçümsemeyi veya bastırmayı öğreniyoruz. Yaratıcı bir kişinin duruma göre aynı anda ya da değişmeli olarak hem agresif hem de işbirlikçi olması daha olasıdır. Kompleks bir kişilik, insan repertuarında olasılıklar olarak mevcut olan ancak genellikle ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olduğu için sadece bir kutbu seçtiğimiz için körelen özelliklerin tamamını sergileme kapasitesine sahiptir” (Csikszentmihalyi 2014, 88).

Bu alıntı, “insan repertuarında olasılıklar olarak mevcut olan [...] özellikler” ifadesinin temel söylemiyle, karşıtların kombinasyonuna dayanan yapıcı kültürlerarasılığa atıfta bulunmaktadır.

İki kültürlü insanlar, farklı yetkinliklerini şirketlerin ötesinde kültür enstitüleri, kültür vakıfları, politika, sosyal hizmet kurumları veya eğitim kurumları gibi diğer kuruluşlarda da yapıcı bir şekilde kullanabilirler. Örneğin, sanat ve kültür, siyaset, medya, iş dünyası, eğitim ve bilim alanlarında Alman-Türk iş birliğini teşvik etmek amacıyla Ernst Reuter Girişimi (2006'dan beri) kapsamında İstanbul'da kurulan Türk-Alman Üniversitesi'nin kuruluşunda ve gelişiminde de bu kişiler özel bir rol oynamaktadır (Struck 2011). Böylesine büyük ölçekli bir eğitim politikası projesini hayata geçirmek için, milletlerarası karşılıklı anlayışı, kültürel alışverişi, kişilerarası ve hükümetlerarası iş birliğini özel bir enerjiyle başarılı ve olumlu bir şekilde şekillendirmek isteyen aktörlere ihtiyaç vardı ve bu ihtiyaç hala devam etmektedir. Hem Türkiye'de hem de Almanya'da, her iki ülkede ve kültürde deneyimi olan ve kendilerini bu hedefe adanmış ve kişisel olarak motive olmuş akademisyenler arandı ve bulundu. Bu kişiler genellikle bu bağlamda uzun yıllar bilimsel çalışmalar yapmış, iki ülkede de bilimsel kariyere sahip ya da aile geçmişleri veya eşleri aracılığıyla bu iki kültür ve ulusla yakından bağlantılı kişilerdir. Bu kişilerin çok kültürlü düşünebilmeleri ve hem bilimsel sistemler hem de kültürler arasında bağlantı kurabilen *Boundary Spanner* olarak işlev görmeleri, zorluklar ve hatta çatışmalar karşısında anlayış ve iş

birliğine yönelik kapsayıcı hedeflerin sürdürülmesini mümkün kılmaktadır (Barner-Rasmussen vd. 2014; Barmeyer & Großkopf 2020).

4. Araştırma Hedefleri ve Kültürlerarası Uygulama

Kuruluşlarda sosyal bir olgu olarak kültürlerarasılık, son yıllarda kültürlerarası araştırmalarda ağırlıklı olarak yapıldığı gibi, yalnızca sorun odaklı bir perspektiften ele alınıp analiz edilemez ve edilmemelidir. Kültürlerarasılık aynı zamanda tamamlayıcı nitelikte yapıcı unsurlara da sahiptir. Ancak aynı zamanda bu yapıcı paradigmatik duruşun, kendilerini eleştirel bir paradigma içinde konumlandıran kişiler (özellikle sosyal ve kültür bilimciler ve uygulayıcılar) tarafından hedef alınabileceğinin de farkındayız. ABD kaynaklı sosyal ve kültür bilimlerinden, özellikle de postkolonyal teorilerden etkilenerek şekillenen bir kültürlerarası yönetim araştırması akımı da buna tanıklık etmektedir. Bu araştırmaların çoğunun odak noktası güç asimetrisi, eşitsizlikler ve çatışmalardır (Jack & Westwood 2006; Mahadevan vd. 2020). Bu görüşler ve paradigmatik tutumlar elbette önemlidir, zira hem uluslararası hem de Türk-Alman bağlamında pek çok kültürlerarası anlaşmazlık ve çatışma mevcuttur. Ancak bu çalışma ile bu bakış açılarının bireyleri oluşturan birçok olumlu insani kazanımın ve sosyal sistemlerin yaşadığı olumlu gelişmelerin göz ardı edilmesine yol açan tek taraflı ve aşırı vurgulamayı sorguluyoruz. Kültürel değişim, kültürlerarası yetkinlik ve kültürlerarasılık, kültürleri ve toplumları değiştirmektedir. Yapıcı biçimde, daha az çatışmalı ve iş birliğine dayalı bir etkileşime yol açmaktadırlar.

Kültürlerarası araştırmaların geleceği için, farklı düzeylerde aşağıdaki araştırma konuları ele alınabilir:

Epistemolojik düzeyde, esasen kültürlerarasılığın yapıcı unsurlarına odaklanan başka bir bilimsel paradigma üzerinde düşünülebilir. Farklı sosyal bilim paradigmatları (Romani vd. 2018), muhtemelen yapıcı kültürlerarasılığa (Barmeyer 2021) uygun bakış açılarının çeşitliliğine olanak tanıyan çok paradigmatlı bir yaklaşımla (Romani & Primecz 2019) ele alınabilir. Yapıcı bir bakış açısıyla, araştırmacılar farklı paradigmatik yaklaşımlarından ortaya çıkan tamamlayıcı unsurlara odaklanabilirler. Araştırma olgularına yönelik çok paradigmatlı bir duyarlılık, kültürlerarası araştırmaların yenilikçi ve önemli sonuçlar üretmesi için kullanılabilir (Großkopf & Barmeyer 2021).

Kavramsal düzeyde, mevcut kavram ve modellere dayanan ve bunları bütünleştiren yeni bir bütünsel entegratif model tasarlamak düşünülebilir. Bu model, kültürlerarasılığın dinamiklerini ve süreçlerini (Bausch vd. 2022)

ve ayrıca kültürlerarası müzakereleri de (Barmeyer & Davoine 2015) hesaba katabilir. Bu bağlamda, sosyokültürel ve sosyo-tarihsel bağlam değişkenleri (D'Iribarne vd. 2020; Bjerregaard vd. 2009), aynı zamanda kültürel çoğulculuk anlamında çoklu kültürler (ulusal, bölgesel, kurumsal ve profesyonel kültürler) (Sackmann & Phillips 2004) ve genişletilmiş bir yetkinlik repertuarı olarak *kod ve çerçeve değiştirme* (*Code-, Frameswitching*) (Luna vd. 2008) gibi unsurlar giderek daha fazla dahil edilebilir.

Ampirik düzeyde, yapıcı kültürlerarasılığın ortaya çıkmasını mümkün kılan etkileşim süreçlerinin daha yakından incelendiği, kültüre özgü daha niteliksel vaka çalışmaları (Stahl & Tung 2015) yürütmek faydalı olacaktır. Bu tür araştırmalar, kendi bakış açılarını, varsayımlarını ve bilgi birikimlerini araştırma sürecine dahil eden Alman-Türk araştırmacı tandemleri aracılığıyla kültürlerarası olarak da yürütülebilir (Barmeyer & Davoine 2021). Bu, kişiler arası etkileşim olarak mikro düzeyde, kurumsal bağlamlarda mezo düzeyde veya şehirler, bölgeler veya toplumlar olarak makro düzeyde gerçekleşebilir (Barmeyer 2018; Thornton vd. 2012). Almanya-Türkiye ve Türkiye-uluslararası bağlamında araştırmalara büyük ihtiyaç vardır. Türkiye'deki büyük, özellikle de uluslararası alanda aktif şirketler kültürlerarası yetkinlik geliştirme avantajlarından giderek daha fazla yararlanırken, küçük ve orta ölçekli Türk şirketleri, dış pazarlarda daha başarılı olmak istemelerine rağmen kültürel konuların pek farkında değiller (Calik 2021). Türk devlet kurumlarında ve diğer özel kuruluşlarda kültürlerarası yetkinliğin rolü hakkında çok az şey bilinmektedir. Almanya-Türkiye bağlamında yapıcı kültürlerarası yönetim için, kültürlerarası yetkinlikleriyle kültürlerarası öğrenme ve gelişim süreçleri için önemli bir itici güç sağlayan iki kültürlü aktörlere odaklanmak özellikle yararlı olacaktır (Barmeyer & Grosskopf 2022).

Şekil Kaynağı

Şekil 1 Barmeyer 2011, 24.

Kaynakça

- Adler, N. J. (1980): Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organizations. In: Burke, W. W. & Goodstein, L. D. (Eds.): Trends and Issues in Organizational Development: Current Theory and Practice. University Associates, 163–184.
- Adler, N. J. (1983): Cross-cultural management research: The ostrich and the trend. *Academy of management Review*, 8(2), 226–232.
- Adler, N. J. & Aycan, Z. (2018): Cross cultural interaction: What we know and what we need to know. In: *Annual Review of Organizational Psychology & Organizational Behavior*, 5, 307–333.
- Aycan, Z. (2001): Human resource management in Turkey-Current issues and future challenges. *International journal of manpower*, 22(3), 252–260.
- Barmeyer C. (2012): Taschenlexikon Interkulturalität. Vandenhoeck & Ruprecht UTB, Göttingen.
- Barmeyer, C. (2018): Konstruktives Interkulturelles Management. Vandenhoeck & Ruprecht UTB, Göttingen.
- Barmeyer, C. (2020): Interkulturelle Komplementarität in Organisationen: Bezugsrahmen, Fallbeispiele und begünstigende Faktoren. In: Giessen, H. W. & Rink, C. (Hg.): *Migration, Diversität und kulturelle Identitäten*. J. B. Metzler, Berlin, 37–62.
- Barmeyer, C. (2021): Konstruktive interkulturelle Organisationsentwicklung durch paradigmatische Perspektivenvielfalt: In: *Interkulturelles Forum der deutsch-chinesischen Kommunikation*, 1(1), 81–103, <https://doi.org/10.1515/ifdck-2021-2008>.
- Barmeyer, C. & Davoine, E. (2014): Interkulturelle Synergie als “ausgehandelte” Interkulturalität: Der deutsch-französische Fernsehsender ARTE. In: Moosmüller, A. & Möller-Kiero, J. (Hg.): *Interkulturalität und kulturelle Diversität*. Waxmann, Münster, 155–181.
- Barmeyer, C. & Davoine, E. (2015): Konstruktive Interkulturalität. Impulse für die Zusammenarbeit in internationalen Organisationen am Fallbeispiel Alleo. In: *ZfO – Zeitschrift für Führung + Organisation*, 84(6), 430–437.
- Barmeyer, C. & Davoine, E. (2021): Intercultural challenges of rapport in French-German organizational field research – insights from a binational research tandem. In: Guttormsen, D., Luring, J. & Chapman, M. (Hg.): *Field Guide to Intercultural Research*. Edgar Elgar, Cheltenham, 230–242, <https://doi.org/10.4337/9781788970129.00027>.
- Barmeyer, C. & Franklin, P. (Hg.) (2016): *Intercultural management: A case-based approach to achieving Complementarity and Synergy*. Palgrave, London.

- Barmeyer, C. & Grosskopf, S. (2022): Das Kreativitätspotenzial von Bikulturalität. Fallstudie eines migrantischen Unternehmers. In: *ZfO – Zeitschrift für Führung + Organisation*, 87(2), 86–89.
- Barmeyer, C., Bausch, M. & Moncayo, D. (2019): Cross-cultural management research: Topics, paradigms, and methods – A journal based longitudinal analysis between 2001 and 2018. In: *International Journal of Cross Cultural Management*, 19(2), 218–244.
- Barmeyer, C., Davoine, E. & Stokes, P. (2019): When the ‘well-oiled machine’ meets the ‘pyramid of people:’ Role perceptions and hybrid working practices of middle managers in a binational organization – ARTE. In: *International Journal of Cross Cultural Management*, 19 (3), 251–272.
- Barmeyer, C. & Grosskopf, S. (2020): Von sozialem zu interkulturellem Kapital – Migranten als interkulturelle Brückenbauer. In: Genkova, P. & Riecken, A. (Hg.): *Handbuch Migration und Erfolg*. Springer, Wiesbaden, 407–422.
- Bausch, M., Barmeyer, C. & Mayrhofer, U. (2022): Facilitating factors in the cross-cultural transfer of management practices: The case of a German multinational in Brazil. In: *International Business Review*, 31 (2), online.
- Bjerregaard, T., Luring, J. & Klitmøller, A. (2009): A critical analysis of intercultural communication research in cross-cultural management introducing newer developments in anthropology. *Critical Perspectives on International Business*, 5(3), 207–228.
- Bolten, J. (2001): *Interkulturelle Kompetenz*. Erfurt.
- Boyacigiller, N. A., Kleinberg, J., Phillips, M. E., & Sackmann, S. A. (2004): Conceptualizing culture: Elucidating the streams of research in international cross-cultural management. *Handbook for international management research*, 2, 99–167.
- Brannen, M. Y. & Thomas D. C. (2010): Bicultural Individuals in Organizations: Implications and Opportunity. *International Journal of Cross Cultural Management*, 10(1), 5–16.
- Brannen, Mary Y. (1998): Negotiated Culture in Binational Contexts: A Model of Culture Change Based on a Japanese/American Organizational Experience. In: *Anthropology of Work Review*, 18(2/3), 6–17.
- Burrell G. & Morgan G. (1979): *Sociological Paradigms and Organisational Analysis. Elements of the Sociology of Corporate Live*. Ashgale Publishing Company, Burlington.
- Calik, S. (2021): Internationalisierungsprofile Türkischer Unternehmen. Kulturelle Herausforderungen für das Management in den Handelsbeziehungen mit Deutschland. Doppelmasterarbeit Istanbul-Passau, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=v7BkNnnepTnbhn8rNR77LXtuyjuKFy0xib6jk5NpFEArK8KPTb9uDC2kOU8GIrxa>, [04.09.2023].

- Cameron, K. (2017): Cross-cultural research and positive organizational scholarship. In: *Cross Cultural & Strategic Management*, 24(1), 13–32.
- Casmir, F. (1999): Foundations for the Study of Intercultural Communication based on a Third-Culture Building Model. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 23(1), 91–116.
- Chanlat, J.-F., Davel, E. & Dupuis, J.-P. (2013): *Cross-Cultural Management. Culture and Management Across the World*. Routledge, London.
- Chen, S. X. (2015). Toward a social psychology of bilingualism and biculturalism. *Asian Journal of Social Psychology*, 18(1), 1–11, <https://doi.org/10.1111/ajsp.12088>.
- Csikszentmihalyi, M. (2014): *FLOW und Kreativität*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- D'Iribarne, P., Chevrier, S., Henry, A., Segal, J.-P. & Tréguer-Felten, G. (2020): *Cross-cultural management revisited*. Oxford University Press.
- Fitzsimmons, S. R., Lee, Y.-T. & Brannen, M. Y. (2013): Demystifying the myth about marginals: implications for global leadership. *European J. International Management*, 7(5), 587–603.
- Friedman, V. J. & Berthoin Antal, A. (2005): Negotiating Reality. A Theory of Action Approach to Intercultural Competence. In: *Management Learning*, 36(1), 69–86.
- Glăveanu V.-P. (2010): Principles for a Cultural Psychology of Creativity. *Culture & Psychology*, 16(2), 147–163, <https://doi.org/10.1177/1354067X10361394>.
- Grosskopf, S. & Barmeyer, C. (2021): Learning from multi-paradigmatic sensitivity in cross-cultural management? Empirical and theoretical considerations. In: *International Journal of Cross Cultural Management*, (21)2, 181–202, <https://doi.org/10.1177/14705958211019437>.
- Goethe, J. W. v. (1810): *Zur Farbenlehre*. 2 Bände, Tübingen.
- Holden, N., Michailova, S. & Tietze, S. (Eds.) (2015): *The Routledge companion to cross-cultural management*. Routledge, London.
- Jack, G. & Westwood R. (2006): Postcolonialism and the politics of qualitative research in international business. *Management International Review*, 46(4), 481–501.
- Jack, G. & Westwood, R. (2009): *International and cross-cultural management studies: A postcolonial reading*. Palgrave Macmillan, London.
- Kamm, J. (Ed.) (2021): *Kulturwirtschaft. Themen – Methoden – Perspektiven*. Schuster, Passau, 225–254.
- Kuhn, T. S. (1978): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 3. mit der 2. identischen Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- Luna, D., Ringberg, T. & Peracchio, L. A. (2008): One Individual, Two Identities: Frame Switching among Biculturals. *Journal of Consumer Research*, 35(2), 279–293, <https://doi.org/10.1086/586914>.

- Mahadevan J., Primecz H. & Romani L. (2020): *Cases in Critical Cross-Cultural Management: An Intersectional Approach to Culture*. Routledge, New York, London.
- Miller, J., Şahin, U. & Türeci, Ö. (2021): *Projekt Lightspeed. Der Weg zum BioNTech-Impfstoff – und zu einer Medizin von morgen*. Rowohlt, Hamburg.
- Morris, M. W., Chiu, C. & Liu, Z. (2015): Polycultural Psychology. *The Annual Review of Psychology*, 66, 631–659.
- Otte, M. (1990): Komplementarität. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Bd. 2. Hamburg, 847–849.
- Romani, L. & Primecz, H. (2019): Promoting and demystifying paradigm interplay: Reflexive practices on a study of Turkish mobile professionals. *Studi di Sociologia*, 57(1), 31–44.
- Romani, L., Barmeyer, C., Primecz, H. & Pilhofer, K. (2018): Cross-Cultural Management Studies: State of the Field in the Four Research Paradigms. In: *International Studies of Management & Organization*, 48(3), 247–263.
- Sackmann, S. A., & Phillips, M. E. (2004): Contextual influences on culture research: Shifting assumptions for new workplace realities. *International Journal of Cross Cultural Management*, 4(3), 370–390.
- Şahin, K. (2002): *Der Falke in der Fremde*. Econ, München.
- Seligman, M. E. P. (1998): *Learned optimism: how to change your mind and your life*. Vintage Books, New York.
- Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000): Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5–14.
- Seligman, M. E. P. (2003): Positive psychology: Fundamental assumptions, *Psychologist*, 16(3), 126–127.
- Stahl, G. K. & Tung, R. L. (2015): Towards a more balanced treatment of culture in international business studies: The need for positive cross-cultural scholarship. *Journal of International Business Studies*, 46(6), 391–414.
- Struck, E. (2011): Interkulturalität und Wissenstransfer. Die Bedeutung interkultureller Studiengänge am Beispiel der “Kulturwirtschaft – International Cultural and Business Studies” der Universität Passau. In: Ozil, S., Hofman, M. & Dayioglu-Yücel, Y. (Eds.): *Jahrbuch Türkisch-Deutsche Studien*, Bd. 1. Göttingen, 231–240.
- Szkudlarek, B., Romani, L., Caprar, D. V. & Osland, J. S. (Eds.) (2020): *The Sage handbook of contemporary cross-cultural management*. Sage, London and Thousand Oaks.
- Thomas, D. C. (2016): *The Multicultural Mind*. Oakland.
- Thornton, P. H., Ocasio, W. & Lounsbury, M. (2012): The institutional logics perspective: A new approach to culture, structure, and process. Oxford University Press.

- Trompenaars, F. & Hampden-Turner, C. (2010): Riding the waves of innovation: Harness the power of global culture to drive creativity and growth. Mc Graw-Hill, New York.
- Trompenaars, Fons & Hampden-Turner, Charles (2004): Managing people across cultures, Chichester.
- Usunier, J. C. (1998): International and cross-cultural management research. Sage, London and Thousand Oaks.

Ertuğrul Şahin

Heimat und Identität der „Deutschtürken“ im transkulturellen Raum

Abstract: In diesem Beitrag wird der heimatlichen und identitären Verortung der Türkeistämmigen in Deutschland nachgegangen. Der umgangssprachliche Neologismus Deutschtürke wird hierbei rekonstruiert und symptomatisch für die Dilemmata der öffentlichen und wissenschaftlichen Identitäts- und Heimatsdiskurse betrachtet. Vor diesem Hintergrund wird zum einen nach vorfindlichen Heimatangeboten und zum anderen den Rahmenbedingungen von Alternativen in der sich sukzessiv globalisierenden und transkulturalisierenden Welt gefragt. Das Hauptkenntnisinteresse liegt darin, ob die Symbiosen und/oder Hybridität von mehreren Heimat- und Identitäten zur Normalität des Heimatlichen im spätmodernen Zeitalter gehören oder zu überwindende Schwellenzustände und Zerrissenheiten sind.

Keywords: Deutschtürken, Heimatforschung, Heimatverbundenheit, Patchwork-Identität, Satisfaktionsraum, Resonanzraum, Kompensationsraum

Einleitung

Man kann unermüdlich darüber streiten, warum das Wort „Deuschtürke“¹ linguistisch und politisch (in)korrekt ist. Kaum ein anderes Wort ist indessen geeigneter, um den Kontext von Heimat und Identität zu markieren und zu thematisieren. Das Wort selbst ist die Krux, sein Gebrauch das Programm. Zwei ethnisch-nationale Herkunftsbegriffe werden linguistisch zu einer „Plattitüde“ zusammengeschweißt, die ihrem „Naturwesen“ nach nicht zusammengehören. Dennoch ist der Ausdruck mitnichten inhaltsleer oder trivial. Er kennzeichnet ein menschliches Dasein zwischen und innerhalb der sich überlappenden soziokulturellen Räume und Identitäten, ist aber in der Wissenschaftssprache kein heuristisch inkorporierter Ausdruck. Die Gebrauchsformen und -kontexte spiegeln die ständige Infragestellung des empfundenen Selbst und der Verbundenheit mit keiner, einer, zwei oder mehreren Heimat(en) wieder. Deuschtürke ist anscheinend jemand, der vergeblich seine Identität und Heimat sucht. Er sei in der Türkei fremd geworden und in Deutschland fremd geblieben, wie es der Publizist Ahmet Sezer (2019) beschreibt. Sein Drama ist, dass er vermeintlich keine oder eine Heimat findet, in der und mit der er sich zivilisatorisch, kulturell, religiös, emotional identifizieren kann. Oder: Das selbstreferentiell Gefundene findet keinen Widerhall und wird ihm hier wie drüben nicht gegönnt. Seine Selbstidentifikation, sein Wohnort und sein Lebensraum werden als hinlängliche Referenzen für seine kulturelle und emotionale Verortung nicht angenommen.

Im Folgenden wird der – bisher vergeblichen! – Verortung nachgegangen. Das Hauptaugenmerk gilt zum einen den angebotenen Identitäts- und Heimatkonstruktionen und zum anderen den Rahmenbedingungen von Alternativen in der sich sukzessiv globalisierenden und transkulturalisierenden Welt. Die These, dass Identitäts- und Heimatangebote, die in öffentlichen und politischen Debatten dominieren, essentialistisch und normativ aufgeladen sind, wird zu diskutieren sein. Den normativen Duktus hatte Paul Mecheril zuvor mit „Vollständigkeitsansprüchen von Kulturgruppen“ beschrieben, die „halbe Sachen“ nicht akzeptieren und das totale Bekenntnis zur Bedingung der Zugehörigkeit machen (Mecheril 1994, 77–78). Dasselbe Phänomen eines assimilativen Integrationsverständnisses nannte Werner Schiffauer „Zwang zur Eindeutigkeit“ (Schiffauer 2008, 88). Daher wird dem Verdacht nachgegangen, dass die Loyalitätserwartungen der Mehrheitsgesellschaften in ih-

1 In diesem Beitrag wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf einen geschlechtsspezifischen Schreibstil verzichtet. Der Leser wird gebeten, die verwendete maskuline Form nicht als ein Ausdruck der Geschlechterdiskriminierung zu betrachten.

rer Normativität teleologisch, realitätsfern und inkonsistent sind. Die Kriterien, an denen die Loyalität festgemacht werden könnte, sind umstritten und bleiben unbestimmt. Allem Anschein nach ist es nicht möglich, die normativen Leitideen und die faktischen Gegebenheiten in statischen Kategorien aufzufangen. Die hier behandelten Kernbegriffe „Heimat“ und „Identität“ sind dynamischen Prozessen unterworfen und lassen sich nicht als unveränderbare und unverhandelbare Phänomene begreifen.

Die semantische und assoziative Verwendung des Begriffs „Deutschtürke“ wird den ersten Abschnitt beschäftigen. Vor allem soll aufgeschlüsselt werden, in welchem Zusammenhang Heimat und „deutschtürkische“ Identität assoziiert sind. Aus einem heuristischen Gesichtspunkt heraus setzt sich der zweite Abschnitt mit dem vieldimensionalen Heimatbegriff auseinander. Im Vordergrund stehen seine Assoziationen, sein Bezug zu Identität(en) sowie sein Bedeutungswandel und die Dynamisierung der Heimatverständnisse durch den sogenannten *spatial turn*. Die darauffolgenden Abschnitte gehen der Frage intensiver nach, warum ein dynamisches Verständnis von Identität und Heimat unerlässlich ist und welche wesentlichen Gründe die Aktualisierung des Heimatsbegriffs nötigen, begünstigen oder hindern. Der Reihe nach werden Migrationsumstände, nationaler Bezug des Heimatlands und transkulturelle Verflechtungen diskutiert. Abschließend wird der Neologismus „Deutschtürke“ in den Koordinaten der heimatlichen Identität neu eingeordnet.

„Deutschtürke“ als Identitätsmarker

Bekanntlich ist „Deutschtürke“ weder ein Wort des amtlichen Sprachgebrauchs noch ein soziologisch verankerter Begriff. Dennoch ist es in Medien und in der Umgangssprache allgegenwärtig. Linguistisch gesehen ist es eine Begriffskomposition aus zwei nominalen Komponenten. Dem Grundwort „Türke“ wird das Bestimmungswort „deutsch“ beigefügt. Aus dem semantischen Blick heraus ist ein Türke gemeint, der die Eigenschaft deutsch trägt. Was aber an dem Türken „deutsch“ ist, kann die Linguistik nicht beantworten. Jeder Definitionsversuch hat einen großen Interpretationsspielraum vor sich (Wehrstein 2013, 171). Der Duden hat das Wort aufgenommen und gibt die Bedeutung mit „Deutscher türkischer Abstammung“ und „in Deutschland lebender Türke“ wieder. Die Differenz in der nationalen Hauptidentifikation ist augenscheinlich, die Sprachverwirrung ist groß. „Deutscher, Türke, Deutschtürke? – oder was?“ fragt die Journalistin Lisa Altmeier (2012)

in Zeit Online und beklagt, in der Diskussion über Integration und Heimat fehlten klare Begriffe. Das Wort ließe sich zudem als „Türkeistämmige in Deutschland“ wiedergeben, ohne eine ethnische Identität zu unterstreichen, wie dies beim Ausdruck *Türkischstämmige* der Fall ist. Soziologisch zutreffender ist die Auslegung als „Migrant mit türkischer Herkunft in Deutschland“. Diese Belegung hat weiterhin einen heuristischen Beigeschmack. Der mediale und umgangssprachliche Gebrauch beachtet die ethnische Differenz der Türkeistämmigen meistens nicht und dehnt sich auf alle Migranten aus der Türkei aus. So lässt sich über die linguistisch-semantische Qualität des Wortkompositums lange streiten (Wehrstein 2013, 171–184; Bracker 2017, 11–12).

Der Alltagssprachliche Gebrauch der Bezeichnung ist häufig negativ mit abwertenden, zynisch-theatralischen, argwöhnischen oder niederträchtigen Klischees belegt. Vor diesem Hintergrund kann sich der sozial- und kulturwissenschaftliche Wert des Begriffs allein auf der empirischen Bestandsaufnahme der Migrationsrealität basieren. Darüber hinaus verschafft die assoziative Akzentuierung einen höheren heuristischen und analytischen Mehrwert. Als Selbst- und Fremdzuschreibung bringt die Bezeichnung Eigenschaften, Einstellungen, Denkmuster, Handlungsweisen und Facetten der Zugehörigkeit zur Identität, Nation, sozialen Gruppe, Kultur, Heimat und Ähnliches mehr perspektivisch zum Ausdruck. Sie markiert Nicht-Normale, Fremdheit, Distanzierung, Differenzierung, Unerwünschtheit, dient als Projektionsfläche und repräsentiert „imaginierte“ Subjekte und Stereotypen (Wehrstein 2013, 162–171; Bracker 2017, 14–22). Deutschtürke kann schließlich der Ausdruck der Ethnisierung der Identität sein, weil das Deutschsein nicht (gänzlich) angenommen wird (Bracker 2017).

Die Vagheit des Begriffs liegt auf der Hand. Der Deutschtürke ist „fremd und doch nicht fremd“ (Wehrstein 2013, 162). Die Ambivalenz zeigt sich besonders darin, dass der Begriff einen Konfliktmoment zwischen einem Ist- und einem Soll-Zustand kennzeichnet, wobei beide Zustände nicht klar definiert werden (können). Denn, welchen Endzustand, also eine dauerhafte Zugehörigkeit, Identität und Heimatverbundenheit sich der Deutschtürke aneignet, lässt sich nicht vorschreiben, sondern nur individuell bestimmen. Aufgrund der fassettenreichen Konnotationen und des angeblichen Schwebezustands gilt der Begriff auch als Bezeichnung einer hybriden oder multiplen Identität. Insofern lässt er sich als eine transkulturelle oder transnationale Identitätskonstruktion (Reisenauer 2020) begreifen. Ob die Hybridität eine zerrissene Patchwork-Identität ist und der Deutschtürke durch Vollständigkeitsansprüche einer Entweder-Oder-Optionalität gegenübergestellt werden muss, soll an dieser Stelle zunächst offenbleiben. Empirische Studien be-

legen allenfalls eindeutig, dass die Selbstdefinitionen auseinanderdriften und die Deutschtürken sich nicht einheitlich oder in überwiegender Mehrheit zu einer Heimat und Identität bekennen (Uslucan 2017; Sauer 2016, 2020).

Offenkundig ist auch, dass die „deutsche“ Heimat, in der der Deutschtürke seinen Lebensmittelpunkt hat, keinen eindeutigen soziokulturellen und identifikatorischen, allenfalls nicht den einen und einzigen Habitus bereitstellt (Uslucan 2017). Die deutsche Eigentümlichkeit des Heimatbegriffs misst hingegen der Zugehörigkeit und Verbundenheit zum Heimatlichen einen besonderen Stellenwert bei. Nicht zufällig lassen sich der Sinngehalt und die Zielsetzung der Integration durch *Beheimatung* wiedergeben. Die Beheimatung der Deutschtürken bedeutet schließlich, dass das Diasporadasein zu einem Ende kommt. Aus dieser Perspektive kommt der Heimatfrage eine essentielle und existenzielle Bedeutung zu. Vieles spricht für ein zusammengesetztes Heimatverständnis der Türkeistämmigen, was die Historikerin Renate Zöller (2015) „Patchwork-Heimat“ nennt. Sie sind nicht gänzlich aus der türkischen Herkunft entwurzelt und fühlen sich sowohl in der Türkei als auch in Deutschland zu Hause (Sauer 2016, 2020). Die entscheidende und (noch) offene Frage scheint zu sein, ob die Beheimatung eine Identifikation in der Verbundenheit einer Patchwork-Heimat zulässt, die der Zugewinn neuer Heimat(en) ohne Verlust der alten Heimat bedeutet.

Heimat als „Assoziationsgenerator“: Dimensionen des Heimatbegriffs

Die akademische Auseinandersetzung mit Heimat ist der Versuch, das Beziehungsgeflecht der Individuen zu geografischen und soziokulturellen Räumen im gesellschaftlichen Gesamtgefüge zu bestimmen. Sowohl im alltäglichen als auch im akademischen Sprachgebrauch sind die Bezugsgruppen und -räume lokal, regional, national oder auch global variabel. Der spezifisch deutsche Heimatbegriff hat eine tausendjährige Geschichte mit epochalen Bedeutungswandlungen und wechselnden Assoziationen (Bausinger 1986; Zöller 2015). Nach der nationalsozialistischen Instrumentalisierung erlebte er eine niederschwellige Phase. Analog zur Wiederentdeckungswelle der Kultur samt der Religion (*cultural turn*) und des Raums (*spatial turn*) wird seit einem halben Jahrhundert auf das Phänomen Heimat immer stärker rückbesonnen. Einhellig wird festgehalten, dass der Topos Heimat eine hohe Konjunktur im öffentlichen und akademischen Diskurs erfahre. Er wird bekräftigt, rehabilitiert, umgedeutet, rekonstruiert und vielfältig assoziiert (Gebhard et al. 2007; Zöller 2015; Jäger 2017; Boehnke et al. 2020;

Wolf 2021). Die Gründe der Renaissance der Heimatdiskurse lassen sich im Gesamtgefüge der Effekte von der beschleunigten Moderne und Globalisierung wie Mobilität, Migration, Schnelllebigkeit, soziale Medien, Digitalisierung subsumieren, die Zukunftsunsicherheit und Verlustängste verursachen (Rosa 2007, 2016; Zöllner 2015; Boehnke u. a. 2020). Angeregt wird der Heimatdiskurs zudem von postkolonialen, kulturellrelativistischen, dekonstruktivistischen und postmodernen Ansätzen, die einerseits den Diskurs durch ihre kritische Aufarbeitung bereichern, andererseits bis zur Unkenntlichkeit der Assoziationen „stören“ (Nitzke & Koch 2020). Die internationale Forschung bezieht sich auf das deutsche Spezifikum des Heimatbegriffs (Confino 2001; Blackbourn & Retallack 2007). Jens Jäger zufolge ließen sich hingegen das definitorische Element „Beziehungsgeflecht“ von Individuum, Gesellschaft und Raum, unabhängig von partikularen Räumen, zu einem „Grundkonzept moderner Vergesellschaftung“ formulieren, wobei die heuristische Qualität noch zu überprüfen wäre (Jäger 2020, 4–5). Aufgrund der undurchschaubaren Bedeutungsvielfalt und der Prekarität dieses Containerbegriffs oder des „Assoziationsgenerators“ (Gebhard et al. 2007, 9) scheint kein analytisches Heimatkonzept und weit weniger eine Theorie der Heimat möglich zu sein (Gebhard et al. 2007; Nitzke & Koch 2020).

Heimatauffassungen sind vieldimensionale Assoziationen. Walter Wolf (2021) hat Dimensionen des Diskurses zusammengestellt und gezeigt, wie heterodox die Assoziationen sein können. Aufgrund ihrer Überlappungen besteht ein buntes Ensemble von weiteren Leitbegriffen, Wortschöpfungen und Erweiterungen. Die bekannte Heimatforscherin Ina-Maria Greverus (1979) fasst sie in der Dreiheit von Raum, Gemeinschaft und Tradition zusammen. Gerhard Handschuh kategorisiert sie in räumliche, soziale, kulturelle und zeitliche Bezüge (1990, 635), zu denen ein emotionaler und ein imaginärer Aspekt hinzugefügt werden müssten. Die räumliche Dimension bezieht sich zunächst auf eine geographische Entität, in der der Mensch seinen Wohnplatz hat. Um die anthropologische Konstante jeder menschlichen Gesellschaftsform zu adressieren, machte Greverus (1972) *Territorialität* zum Leitbegriff, die zeitgeschichtlich zu verstehen ist, in die also Tradition und Kultur eingebettet sind. Die auf den deutschen Heimatbegriff bezogene englischsprachige Debatte hebt *Localness* (Confino 2001) und *Localism* (Blackbourn & Retallack 2007) hervor, um Ambiguitäten des Begriffs zu thematisieren. Confino spricht zusätzlich von *Heimatism* (Confino 2001), um den deutschen Diskurs zu beschreiben. Die Territorialität und Lokalität markieren einen zentralen Aspekt, nämlich die Beziehung zwischen Mensch und Raum. Der Raum bezieht sich jedoch nicht auf die bloße Sesshaftigkeit in einem Territorium, sondern auf die *Satisfaktion*, welche die territorialen Bedürfnisse

des Menschen nach Identität, Stimulation und Sicherheit erfüllt. Die *satisfaktionierende Territorialität* erwächst durch Interaktion in einem umfassenden Identitäts- Aktivitäts- und Sicherheitsraum (Greverus 1972, 1979). Heimat ist also kein bloßer Herkunftsnachweis, sondern der soziale Raum der Lebenswelt, der alltagsweltliche Interaktionen und Handlungsgewissheiten ermöglicht. Sie ist der Kristallisationskern des Lebenszusammenhangs und der Lebensmöglichkeit, in dem emotionale, soziale und kulturelle Vernetzungen und Bindungen geprägt werden. In diesem Gesamtgefüge wird Heimat zum Kristallisationspunkt von Identitätsprozessen: Ihre Prägekraft formt Charakter, Mentalität, Einstellungen, Handlungsweisen und Lebensstile, sodass die Ich-Identität sich in der heimatlichen Gruppenidentität herausbildet (Greverus 1979; Bausinger 1980; Jäger 2017; Assmann 2019). Diese der Heimat zugeschriebene existentielle Funktion ließe sich nicht erklären, wenn Heimat nicht in die Wechselbeziehung zur Fremdheit und Entfremdung gestellt würde. Aus dieser Abgrenzung heraus manifestiert sich Heimat zum *Kompensationsraum* und zum Gegenpol zur Fremde. Sie gewährt den Orientierungs-, Zufluchts- und Ruhehafen, in den vor Unsicherheiten, Veränderungen oder Bedeutungsverlust geflüchtet wird (Greverus 1979; Bausinger 1980; Zöller 2015).

Das bisher Gesagte vermittelt einen weitgehend statischen Heimatbegriff, der die immense Mobilität der Moderne, sei es in Form der Arbeitsmobilität oder der Migrationsbewegungen durch Krieg, Verfolgung, Armut etc., nicht auffangen kann. Durch Industrialisierung und Modernisierung waren Fremde und Fremdheit längst zur unverkennbaren Normalität geworden, die die bestehende Nahwelt problematisiere, auflöse und zerstöre (Piepmeier 1990, 95–96). Herausgefordert waren vor allem die essentialistischen, homogenisierenden und abgrenzenden Komponenten des Heimatsbegriffs, weshalb er umgedeutet und dynamisiert werden musste. Durch bewegliche Raumdefinitionen wurde die Möglichkeit auf Beheimatung eingeräumt. Die neue Devise lautet: Heimat könne nicht mehr statisch an den Ort der Geburt gebunden sein und in der eingewanderten Fremde neu gewonnen werden. Die Heimatfindung könne aktiv in einem schöpferischen Prozess durch Aneignung einer vertrauten Lebenswelt und Ausbildung neuer sozialer Zugehörigkeiten erfolgen (Piepmeier 1990; Mitzscherlich 2010; Jäger 2017; Boehnke et al. 2020). Die viel zitierte Formulierung Bausingers bringt sie auf den Punkt: „Heimat also wird nicht länger als Kulisse verstanden, sondern als Lebenszusammenhang, als Element aktiver Auseinandersetzung“ (Bausinger 1980, 21). Heimat wird somit zu einem dynamischen Satisfaktionsraum aktiver Auseinandersetzung und wechselbarer Konstitution, die verhandelt werden will und darf.

In dieser Hinsicht ist der Heimatbegriff noch auf einen topographischen, wenn auch wechselbaren Kristallisationskern fokussiert. Hingegen verursacht das neue digitale Zeitalter der globalen Welt zusätzliche Verschränkungen und Verschiebungen in Raum und Zeit und stellt die Heimatkonzepte vor eine neue Herausforderung. Hartmut Rosa (2007, 2016) bat mit seiner Resonanztheorie, die in der Tradition der Kritischen Theorie steht, ein alternatives Heimatkonzept an. Rosa zufolge steht „Heimat“ im Zeitalter der Globalisierung als Metapher für einen *Resonanzraum*, in dem der Mensch und die Welt positiv – responsiv – aufeinander bezogen sind. Das gegenteilige In-Beziehung-Treten ist die Entfremdung, die die Menschen und Verhältnisse unserer Umgebung feindlich und zurückstoßend – repulsiv – erscheinen lassen (Rosa 2007). Die Resonanztheorie ist die kritische Reaktion auf die ökologischen, politischen und psychischen Krisen der Moderne, die zum Verlust an Resonanzmöglichkeiten und zum Prozess wachsender Entfremdung des Menschen führe, indem Welt und Subjekt wechselseitig gleichgültig und beziehungslos werden. Die Dynamik der schnelleren Steigerung von Leistungen, Innovationen, materieller Produktion, des fortwährenden Wachsens erzeuge einen Zwang zur kontinuierlichen Transformation. Durch digitale und politische Revolutionen sei der Beschleunigungszwang der Spätmoderne rasanter und unhaltbar geworden (Rosa 2016). Die Veränderungsgeschwindigkeit habe das generationale Wandlungstempo weit überschritten und eine intragenerationale Dynamik erhalten, die eine eigene stabile „Heimat“ im Lichte der Alltagserfahrung immer unwahrscheinlicher mache. Der deutsche Heimatbegriff bringe die Entfremdungsangst und den Wunsch einer „Stillstellung“ des Weltverhältnisses zum Ausdruck (Rosa 2007).

Rosas Intension ist keine Rückkehr zum topographischen Raum, lässt sich aber als eine grundlegende Erweiterung des Satisfaktions- und Kompensationsraum verstehen. Fremde und Entfremdung werden nicht auf den geographischen Ort, sondern auf die befremdende Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Welt bezogen. Die neue Beheimatung kann stattfinden, indem das Subjekt seine Resonanzmöglichkeiten wiedererlangt, um sich von seiner Abhängigkeit des passiven In-die-Welt-Gestelltseins zu befreien, seine Entfremdung von Dingen, Orten, Menschen und Verhältnissen zu überwinden, seine Empfindungen, Bedürfnisse, Erfahrungen und Geschichten zu reaktivieren und wieder zu sich selbst finden zu können. Durch die Resonanztheorie bewegt sich der Heimatbegriff in eine Denkrichtung, in der er zu einem *dialektischen Korrespondenzbegriff* zwischen Vergangenheit und Zukunft deklariert wird. Auf die Philosophie von Ernst Bloch (1885–1977), in der Heimat als etwas Utopisches und zugleich Potenzielles gedacht war, bezugnehmend stellt Kufeld (2020) fest, dass Heimat kein fixer Ausgangs-

punkt, sondern ein utopisches Final ist, das seine richtigen Koordinaten einfordert, in die man investieren muss. Die bisherige Ausführung dürfte ausreichend gezeigt haben, dass sich die Heimatforschung seit Jahrzehnten der Aufschlüsselung der „richtigen Koordinaten“ widmet.

Das Wort „Heimat“ ist und bleibt ein Containerbegriff und Assoziationsgenerator. An seiner heuristischen Qualität darf weiter gezweifelt werden. Das Prekäre am Heimatbegriff wird zusätzlich durch weitere transzendente, mythische oder utopische Belegungen verfestigt. Hier sei nur an die christliche Vorstellung von „wahrer Heimat im Himmelreich“ oder die metaphorische „geistige Heimat“ erinnert. Die gegenwärtige Heimatforschung durchforstet eine breite Grauzone, in der unzählige naturalistische, historistische, raumzeitliche, kollektivistische, individualistische, imagologische, emotionale und imaginäre Narrativen konkurrieren, in der sich aber der Realitätsgehalt des Topos verflüssigt. Die scharfe Kritik an der Gesamtdebatte um „prekäre Heimat“ kommt aus der dekonstruktivistischen Kulturwissenschaft:

„Ein Merkmal der Debatte ist Unschärfe bei gleichzeitiger diffuser Letztbegründungsverheißung – nicht etwa, weil es an Definitionsversuchen mangeln würde, sondern weil der Wirklichkeitsgehalt des Ausdrucks so prekär ist, dass nie ganz klar wird, ob nun über einen Ort, einen Raum, ein Gefühl, eine Idee, ein Konzept oder gar über einen Begriff gesprochen wird“ (Nitzke & Koch 2020, 3).

Die Deutungsoffenheit des Begriffs verursacht paradoxe Konnotationen im selben Definitionsversuch. Seine Raum- und Identitätsbezüge springen von der lokalen über regionale und nationale zur inter- bzw. transnationalen oder globalen Territorialität und Identität über. Aus konzeptionell-heuristischer Hinsicht wird die Ambiguität noch markanter, wenn die Kausalitätsrichtung des Verhältnisses zwischen Heimat und Identität geändert und Heimat vom „Grundprinzip menschlicher Identität“ durch die Psychologie wie durch Teile der Kulturanthropologie zu „etwas, was ich mache“ umformuliert und dadurch subjektiviert wird (Mitzscherlich 1997). Welcher Heimatbegriff die weitere Diversifizierung der hybriden oder multiplen Identifikationen oder die Verflüssigung der Identitäten aufnehmen und mit dem Heimatlichen verbinden kann, bleibt eine offene Frage. Allenfalls reicht eine „lebenslängliche emotionale Bindung“ an Heimat (Assmann 2019) als definitorisches Kriterium nicht aus; sie macht Heimat zum höchst subjektiven Erlebnis.

Überlappung von Heimatn und Identitäten in der (post)migrantischen Gesellschaft

Die neuere, vor allem vergleichende Heimatforschung bemängelt zurecht, dass die Migrationsstudien und die Perspektive der Migranten zu wenig beachtet wurden (Gremier et al. 2014; Rosa 2016; von Eschenbach 2016). Die Debatten über Integration, Diasporasituation, Parallelgesellschaften, Ghettos, kulturelle, religiöse und ethnische Pluralisierung oder Multikulturalität der Gesellschaft, Leitkultur und Ähnliches mehr, die nach der Jahrtausendwende intensiv geführt wurden (Şahin 2017), lassen sich ohne Weiteres auch als Heimatdiskurse klassifizieren. Die Überlappungen von mehreren Heimatn und Identitäten sowie die individuellen und kollektiven Konflikte um sie hätten in der Tat in den Heimatdiskurs viel stärker aufgenommen werden können und müssen.

Die bisher durchgeführten, wenigen empirischen Studien vermitteln eine eindeutige binationale und bikulturelle Identifikation der Türkeistämmigen mit einem verfestigten Zugehörigkeitsgefühl zu beiden Ländern. Die vom Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung seit 1999 für Nordrhein-Westfalen durchgeführten, repräsentativen Mehrthemenbefragungen bekräftigen einerseits die Beständigkeit der Verbundenheit mit dem Herkunftsland Türkei und andererseits die Realität der Misch- oder Doppelidentifikation auch unter Nachfolgenerationen, die zuvor von zahlreichen Abhandlungen thematisiert wurden (Sauer 2020, 36–46).² Die ausschlaggebenden Ergebnisse lassen sich in aller Kürze folgenderweise zusammenfassen: Die ausgeprägten und spiegelbildlichen Schwankungen der Heimatverbundenheit (Abb. 1) lassen keine eindeutige Tendenz erkennen. Sie geben zumeist die aktuellen, politisch-öffentlichen Stimmungen wieder. Von den in 2019 Befragten sehen 43 % vorrangig die Türkei, 18 % Deutschland und 35 % beide Länder gleichermaßen als Heimat (Sauer 2020, 37).

Um die Antwortoption eines Entweder-Oders zu überwinden, wurde 2019 auch die *gradueller Zugehörigkeit* zu den beiden Ländern abgefragt. Dieser Indikator ergab durchaus differenzierte Identifikationswerte als die territoriale Heimatverbundenheit. Nach der Verhältnisskala (Abb. 2) fühlt sich etwas mehr als ein Drittel (37,3 %) beiden Ländern gleichermaßen zugehörig, was sich als ein unverkennbares Zeichen eines sehr ausgewogenen binationalen Identitätsempfindens herausstellt. Die Ausbreitung der binationalen Zugehörigkeit erhöht sich um beinahe 80 %, wenn die geringere Abweichung

² Die Ergebnisse lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit – mit kleinen Abweichungen – auf alle westdeutschen Bundesländer übertragen.

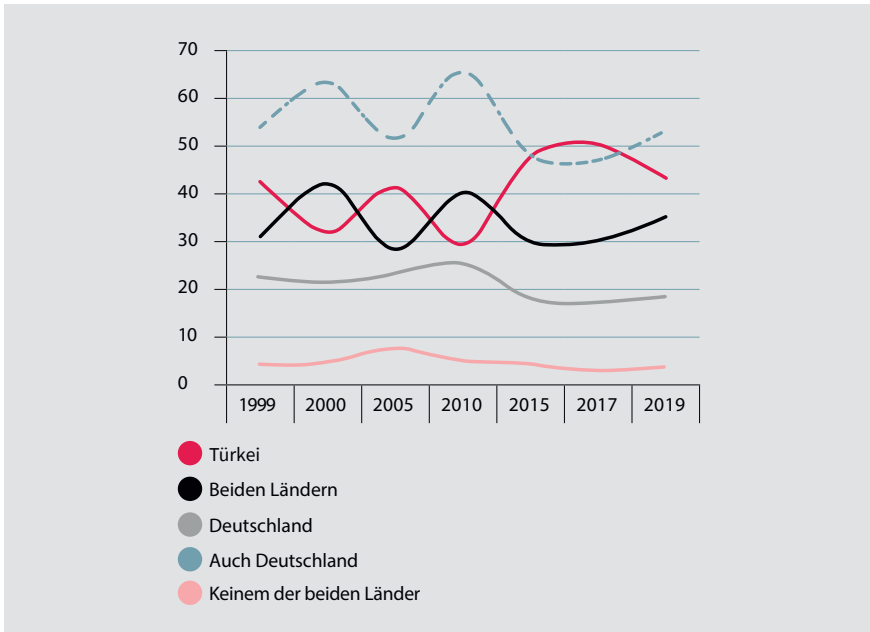


Abb. 1 Heimatverbundenheit der Türkeistämmigen im Zeitverlauf (Prozentwerte)

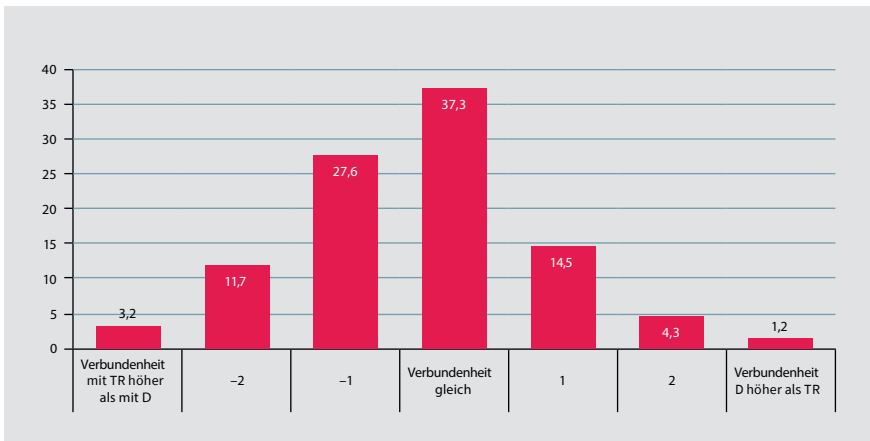


Abb. 2 Verhältnis der Zugehörigkeitsgrade zu Deutschland und der Türkei (Prozentwerte)

um einen Grad (ca. 42,1%) dazugerechnet wird. Lediglich bei einem Fünftel der Befragten ergeben sich deutliche Differenzen in den Zugehörigkeiten zu einem oder anderen Land (Sauer 2020, 38). Unerwartet und daher deutungsrelevant ist der Befund, dass sich alle drei Generationen zu Deutschland im gleichen Maße zugehörig fühlen, während sich ihre Türkeizugehörigkeit intergenerational signifikant unterscheidet. Im Unterschied zu Erstgenerationsangehörigen, die sich stärker der Türkei zugehörig empfinden, ist das Verhältnis bei Nachfolgegenerationen angehöriger ausgeglichener. Das bedeutet, dass die erste und zweite Generation eine gleichgewichtete damit noch stärkere bikulturelle Orientierung aufzeigt (Sauer 2020, 38).

Die Befunde aus Nordrhein-Westfalen decken sich beim genaueren Hinschauen mit den Ergebnissen der bundesweiten Studie „Heimatverbundenheit“³. Sie legt zwar bei der Messung eine lokale Heimatauffassung (den Wohnort) zugrunde und unternimmt keine Herkunftsdifferenzierung unter den Menschen mit Migrationshintergrund, erlaubt dennoch Rückschlüsse auf die Heimatverbundenheit der Türkeistämmigen. Sie fand nämlich heraus, dass der Migrationshintergrund keinen signifikanten Einfluss auf die Entstehung einer Heimatverbundenheit hat. Das bedeutet, dass die Heimatverbundenheit der Menschen mit und ohne Migrationshintergrund gleichermaßen hoch ist. Die bedeutsamen Einflussfaktoren seien die Wohndauer am aktuellen Wohnort und das Wohnverhältnis (Boehnke et al. 2020, 84–85). Die Übereinstimmung der hohen Heimatverbundenheit der Türkeistämmigen mit dem aktuellen Wohnort verfestigt sich durch die Befunde der Mehrthemenbefragung des Zentrums für Türkeistudien von 2015, weil in dieser Erhebung auch danach gefragt wurde, wie stark sich die Befragten in verschiedenen Gebietseinheiten – Europa, Deutschland, Nordrhein-Westfalen, der Stadt/Gemeinde oder dem Stadtteil – zu Hause fühlen. Der Anteil der „Sich-zuhause-Fühlenden“ steigt mit der abnehmenden Abstraktionsebene und der sinkenden Größe des Gebiets. Demnach fühlen sich 61 % der Türkeistämmigen sehr oder eher stark in Europa und 78 % in Deutschland zuhause. Der Anteil steigt bei NRW auf 84 %, bei der Stadt oder Gemeinde auf 88 % und bei einem Stadtteil auf 89 % (Sauer 2016, 72). Die Autorin interpretiert diese stärkere lokale Verbundenheit damit, dass

3 Die empirische Studie wurde von Bundesinnenministerium des Innern, für Bau und Heimat in Auftrag gegeben und 2020 veröffentlicht. Sie ist in Deutschland die bisher bundesweit einzige, makrosoziologisch angelegte empirische Studie. Sie ging u. a. der Frage nach, ob die Heimatverbundenheit geeignet ist, die soziale Integration des Gemeinwesens in Zeiten globaler Migration zu stärken.

„[...] im Zuge von Globalisierung und Transnationalisierung nationale Bezüge für die Identitätsbildung möglicherweise an Bedeutung verlieren und entweder durch weitergefasste Einheiten – wie Europa – oder durch regionale Bezüge, die den Menschen näher sind und die nationale Identität nicht in Frage stellen, stärker beeinflusst werden. Insbesondere für Zuwanderer, die sowohl aufgrund von Selbst- als auch Fremdzuschreibung nicht ohne weiteres über eine aufnahmegesellschaftliche nationale Identität verfügen, bietet sich möglicherweise eine Orientierung an anderen Ebenen oder Gebieten an“ (Sauer 2016, 72).

Die Forscher:innen der Studie der Heimatverbundenheit waren sich der Realität von Patchwork-Heimaten und des Ausgrenzungspotentials des Heimatbegriffs bewusst (Boehnke et al. 2020, 24). Ein weiterer Befund ihrer Studie, nämlich, dass der Anteil der Menschen mit Migrationshintergrund an der Wohnbevölkerung keinen signifikanten Einfluss auf die Heimatverbundenheit der Menschen ohne Migrationshintergrund hat, ist in Betracht der Ergebnisse des periodischen Bertelsmann Religionsmonitors erklärungsbedürftig. Einerseits bestätigt der Religionsmonitor die Ergebnisse obiger Studien dahingehend, dass die Muslime, unabhängig von der Intensität muslimischen Glaubens, in Deutschland mit Staat und Gesellschaft eng verbunden sind. Andererseits ist eine hohe Reserviertheit und zunehmend ablehnende Haltung der Mehrheit der Bevölkerung gegenüber den Muslimen zu verzeichnen. Ein Überfremdungsgefühl liegt an den Orten, wo kaum Muslime leben, bei rund 40% der Bevölkerung (Bertelsmann Stiftung 2015). Aus anderen Studien ist bereits bekannt, dass starke Herkunftsbezüge der Türkeistämmigen weiterhin als „mangelnde Integrationsbereitschaft“ gedeutet werden (Uslucan 2017). Ähnliches gilt für die empfundene Nähe und Distanz der Türkeistämmigen zur deutschen Gesellschaft: Obwohl sich 63% der Befragten in Deutschland zuhause fühlen, denken 52%, sie seien sehr anders als Deutsche. Oder umgekehrt: 28% stehen den Deutschen nahe und 36% schwanken zwischen den beiden Ländern (Sauer 2020, 40).

Offensichtlich liegen Eigen- und Fremdwahrnehmungen weit auseinander, obwohl die Schlussfolgerungen beider Studien nahelegen, dass die soziale und identifikatorische Integration der Türkeistämmigen gelungen oder zumindest weit vorangeschritten ist. Die Mischung aus Nähe und Distanz, aus territorial-heimatlicher Verbundenheit und gleichzeitiger identifikatorischer Andersheit illustriert die noch unerschlossene Komplexität von Identitäten und Heimatgefühlen sowie der Einflussfaktoren. Daher bedarf es weiterer theoretischer Erklärungsmodelle und empirischer Erhebungen, in welcher Wechselbeziehung die Heimatverbundenheit mit den hohen Wer-

ten des Fremdheits- und Entfremdungsgefühls steht. Die bisherigen Heimatdefinitionen benennen keine klaren Indikatoren, mit deren Hilfe sich die inkludierenden oder exkludierenden Elemente bestimmen und messen lassen. Die oben aufgenommenen empirischen Studien sind in ihrer Konzeptualisierung inklusivistisch. Mehrere Stränge der wissenschaftlich und öffentlich geführten Debatten – z. B. Parallelgesellschaften, Leitkultur – sind hingegen exklusivistisch und vermitteln das Bild von konträren und konfliktgeladenen Identitäts- und Heimatsauffassungen. Der Streit um Thilo Sarrazin und sein Bestsellerbuch „Deutschland schafft sich ab“ (2010) illustriert diesen konfliktären Heimatdiskurs bestens.

Vor dem Hintergrund, dass der Heimatbegriff zunehmend populistisch besetzt wird und rassistischen Entgleisungen als Grundlage dient, vermehren sich hingegen „migrantische“ Stimmen, die dem Heimatdiskurs zurückhaltend, kritisch bis abweisend gegenüberstehen. Ihr Hauptargument ist, dass der Ausdruck per se das Fremde ausschließt und damit Rechtspopulismus und Rassismus fördert. Sie würden durch die öffentliche Wahrnehmung als Menschen mit Migrationshintergrund schon definitorisch aus dem Heimatlichen ausgeklammert und als den Gegenpol zum Rassismus zum anderen Gesellschaftsrand gedrängt (Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Die Prekarität des Heimatlichen kommt in diesem Argument wieder durch die Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmungen zum Tragen. Die Markierung des Heimatlichen wird zurückgewiesen, weil diese in einer Weise vollzogen wird, in der die Satisfaktions- und Resonanzwelten der „migrantisch“ gebrandmarkten Menschen ausgeklammert würden. Das anschließende Plädoyer für eine „postmigrantische“ Gesellschaft impliziert die Forderung, sich von der Rede über das Migrantische zu verabschieden, weil es mangelnde Zugehörigkeit suggeriere und als öffentlich etablierte aber defizitär konstruierte Unterscheidungskategorie diene, um gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse zu erklären (Foroutan 2019; Huxel 2021). Die postmigrantische Aufforderung lässt sich in den Heimatdiskurs dahingehend übersetzen, dass sich die satisfaktionierende Territorialität der „alten“ Heimat bis zur Unkenntlichkeit verflüssigt, weshalb die Satisfaktionen der „neuen“ Heimat(en) unter Bedingungen der postmigrantischen Gesellschaft konstruiert werden wollen.

Politische Statements von den rechtsliberalen bis zu linken Positionen signalisieren in den letzten Jahren die Bereitschaft, den heimatlichen Satisfaktions- und Resonanzraum konzeptionell auszudehnen und eine moderne und weltoffene Heimatauffassung zu generieren (siehe für Beispiele Boehnke et al. 2020, 21). Die Heimatforschung liefert jedoch trotz des Dynamisierungswillens noch keinen ausgefeilten Ansatz mit praktikablen politischen Strategieempfehlungen. Das Paradoxon war und ist, dass die Nähe und Di-

stanz sowie die Überfremdungs- und Verlustangst auf „migrantischen“ und „einheimischen“ Seiten existieren, die sich aber auf denselben sozialen Raum als Heimat besinnen. Die Realität einer Einwanderungsgesellschaft wird zwar akademisch wie politisch nicht mehr geleugnet, die nötige Aufmerksamkeit, ihre Erfordernisse und Konditionen in den *Dritten Raum* der Öffentlichkeit zu transferieren, ist aber noch lückenhaft und beklagenswert (von Eschenbach 2016). Die Rede von einer postmigrantischen Gesellschaft ist hingegen Zukunftsmusik. Für das kaum aufhebbare Paradoxon der Exklusivität sowie das Nullsummenspiel scheinen zum einen der affirmative Fokus auf die nationale Territorialität und damit zusammenhängend zum zweiten die fehlende Bereitschaft, sich auf die transkulturellen und -nationalen Räume einzulassen, die grundsätzlichen Ursachen zu sein.

Fokus auf den nationalen Raum vs. transkulturelle Hybridisierung der Identitäts- und Heimatbezüge

Wenn auch die theoretischen Modelle und empirischen Studien sich auf die hybride Heimat- und Identitätsrealitäten einlassen, fällt es der politischen Öffentlichkeit schwer, das Aktualisierungserfordernis des Heimatlichen auf die inter- oder transnationalen und -kulturellen Räume auszudehnen. Die auf die Menschen mit Migrationshintergrund – in der Hauptsache auf Muslime und Deutschtürken – projizierte Heimat wird auf ein topographisches *Heimatland* so umgewälzt, dass die Zugehörigkeit und der Loyalitätsbezug zu einem Vater- oder Mutterland in einem essentialistischen Sinne affirmativ oder subversiv in den Vordergrund rücken (Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Das Herkunftsland wird zum essentialisierten Identifikationsmarker. Ungeachtet der Selbstidentifikation der Türkeistämmigen findet eine sukzessive Nationalisierung, Ethnisierung und Kulturalisierung statt. Die nationalistische Essentialisierung des Heimatlichen und der Identität überspitzt die normative Maßgabe des Loyalitätsbekenntnisses und verunmöglicht die Vollendung eines Beheimatungsprozesses. Daran scheitert letzten Endes auch ein Integrationskonzept wie von Hartmut Esser (2001), welches die *identifikatorische* Zugehörigkeit, die eine Akkulturation voraussetzt, als die letzte Stufe eines Integrationsprozesses vorsieht.

Das definatorische Unbehagen darüber, worauf die identifikatorischen Elemente zu beziehen sind, lässt sich an der politisch anvisierten Leitkulturdebatte illustrieren. Durch die Einbeziehung der Leitkultur erhöht sich die

Prekarität des Heimatkonzepts, wenn eine regulative Idee des Nationalen den geographischen Raum zu sehr mit Eigenheiten der Geschichte, Kultur und Tradition verzahnt und der Heimat eine normativ aufgeladene Verbindlichkeit aufbürdet. Heimat wird Emigranten zu jenen ausnahmslos anzunehmenden Bedingungen angeboten, die keine kulturellen Hinzufügungen und individuelle Kreation von Selbstverwirklichungen und Lebensentwürfen zulassen. Allenfalls erzeugt die integrative Maßgabe der „Akkulturation“ einen kaum bestimmbaren Kulturraum, in dem die hegemoniale Macht- und Dominanzverteilung Oberhand gewinnt (Şahin 2022). Die Heimat der Leitkultur wird vor allem zu einem diskursiven und sozialen „Invektivgeschehen, das anhand der gewaltsamen (Durch-)Setzung einer ‚natürlichen‘ Dominanzkultur unter der Forderung nach Integration Abweichungen sanktioniert“ (Nitzke & Koch 2020, 20). Die Leitkulturdebatte erntete eine massive Kritik, weil offenkundig wurde, dass sich die christlich-abendländische Kultur nicht ohne weiteres als eine verbindliche Leitkultur ausgeben ließe, weil ihre Normativität mit der normativen Geltung der europäisch-aufklärerischen und demokratischen Werte und der universellen Menschenrechte, deren sich die deutsche und europäische „Heimat“ rühmt, nicht in Einklang gebracht werden kann (Şahin 2017, 2022).

Ein noch größeres Unbehagen des Heimatlichen entsteht durch den weltweit beobachtbaren Rechtsruck, der das gefährliche Potential hat, die Idee der Nation zu vereinnahmen und den aktuellen Zeitgeist zu bestimmen. Folgt man den Autoren der Studie „Heimatverbundenheit“, die die Bedeutung der Heimat stark vom aktuellen Zeitgeist abhängig betrachten (Boehnke et al. 2020, 21), ist zu befürchten, dass die Polarisierung um Heimat massiv steigt. Der (Rechts-)Populismus überspitzt die strukturellen Ressentiments und Stigmatisierungen gegenüber dem „Fremden“ in einer völkisch-nationalistischen Weise und verlagert diese auf den Heimatdiskurs. Die chauvinistische Vereinnahmung fordert insgesamt die übrigen Heimatkonzepte heraus und gefährdet existentiell den inneren gesellschaftlichen Zusammenhalt und Frieden (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019; Boehnke et al. 2020, 20).

In der Schnittmenge von der kollektiven und strukturellen Diffamierung der – muslimischen und türkeistämmigen – Migranten, der integrationspolitisch vorangetriebenen Leitkulturdebatte und der rechtspopulistischen Agitation verdichtet sich ein konservatives Verständnis des Heimatlichen, welches starke Indizien eines strukturellen Rassismus (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019) aufzeigt. Während die Leitkultur eine Beheimatung durch identifikatorische Integration – Akkulturation – zulässt, schließt die strukturelle Rassisierung des Anderen in nationalistisch-völkischen Essen-

tialisierungen die Migranten aus dem Heimatlichen kategorisch aus. Beide Formen der Ausgrenzung steuern allerdings der Dynamisierung eines pluralistisch-inkludierenden Satisfaktions- und Resonanzraums entgegen. Die kulturkonservativen Heimatkonzepte, die in allen europäischen Ländern zunehmen, werden zum hausgemachten Verhängnis, weil sie zwischen dem rechtsextremen Chauvinismus, dem Freiheits- und Gleichheitsgebot des demokratischen Rechtsstaats und der Idee, aus Europa eine zweite gemeinsame Heimat zu gestalten, schweben (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Zu befürchten ist daher eine weitere Polarisierung um Heimat und Identität im Zeitalter der Globalisierung, die Transkulturalität und Hybridisierung vorantreibt.

Die Wechselwirkungen von Globalisierung, Migration und Transkulturalität sind eine große Herausforderung für die lokalen, regionalen und nationalen Heimat- bzw. Raumkonstruktionen. Einerseits löst das Wechselspiel Entfremdungsängste vor dem großen Unbekannten und Zuflucht in die bekannte und bewährte Heimat aus, andererseits bewirkt sie intensive Interaktionen und Interdependenzen mit den unmittelbar nahen und entferntesten Sozial- und Kulturräumen der Welt (Mau 2007; Rosa 2007, 2016). Die empirisch untermauerte Forschung weist auf unaufhaltsame Durchdringung und Verschiebung der soziokulturellen Raumgrenzen, intensive sowie neuartige Vernetzungen, Verflechtungen und Verschmelzungen in sozialen Eingliederungen, kulturellen Identitäten, Symbolsystemen, lebensweltlichen, kommunikativen und institutionellen Räumen hin (Mau 2007; Pries 2010; Welsch 2017; Reisenauer 2020). Diese Wechselwirkungen zeigen das „Janusgesicht“ der Heimatverbundenheit eines nach innen gewandten Besitzdenkens: „Sie dient als sicherer Hafen in Zeiten hoher Mobilitätsanforderungen, birgt aber zugleich ein gewisses Risiko, einer gedeihlichen internationalen Zusammenarbeit und Entwicklung entgegenzustehen“ (Boehnke et al. 2020, 9).

Ein zeit- und theoriegeschichtlicher Rückblick gibt allerdings zu erkennen, dass das Janusgesicht der Heimatverbundenheit – die Ambiguität von Heimat überhaupt – nicht aus einer „natürlichen“ Beschaffenheit des Phänomens Heimat heraus zu erklären ist, sondern von theoretischen und politischen Konstruktionen erzeugt wird. Eine historische Betrachtung legt offen, dass die Transkulturalität kein neues Phänomen der spätmodernen Globalität ist. Vielfältige wissens-, kultur-, religions- oder kunsthistorische Austausch- und Interaktionsprozesse, verflochtene Sozialräume und Hybridisierungen lassen sich auf Jahrhunderte zurückführen (Schmale 2010; Welsch 2017). In der Entstehungsphase der Moderne wurden hingegen Heimat, Kultur und Identität weitgehend dem Konzept der Kulturnation und eines

Kulturbegriffs unterzogen, welches eine ethnische Grundlegung, soziale Homogenisierung und Abgrenzung nach außen vorsah. Das sogenannte Kugelmodell von J. G. Herder (1744–1803) kann der Realität des globalen und transkulturellen Zeitalters nicht standhalten (Welsch 2009, 2017). Sicherlich hatte die jakobinische Nation-Buildings- und Modernisierungspolitik moderner Nationalstaaten beachtliche Homogenisierungserfolge, auch wenn die Authentizitätsansprüche der elitär konstruierten Nationalkulturen immer mit Vorbehalt zu begegnen waren und sind. Darin offenbart sich auch die Janusköpfigkeit der Moderne vom nationalistischen Homogenisierungsdrang auf der einen und der intensivierten Diversität und globalen Verflochtenheit auf der anderen Seite (Rosa 2016). Längst ist die Erkenntnis im Zuge des *cultural* und *spatial turn* in den spätmodernen Geistes- und Sozialwissenschaften durchdrungen, dass die universalistischen Prophezeiungen der Evolutions- und Modernisierungstheorien des späten 19. und des 20. Jahrhunderts unhaltbar sind (Reckwitz 2012). Sie genügen weder dem Begründungsbedarf der unterschiedlichen Loyalitätsanforderungen von „Multiple Modernities“ der spätmodernen Gegenwart (Preyer 2011), noch lässt ihre teleologische und eurozentrische Auffassung aufrechterhalten, wonach die rückständigen Traditionen und Kulturen aller Völker und Nationalstaaten Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesse durchlaufen und sich der westlichen Moderne angleichen würden. In diesem Endzustand war dem nationalen, regionalen oder lokalen Kulturerbe samt religiöser Traditionen kein nennenswerter Platz zugestanden, was eine weitgehende Angleichung der sozialen Räume und Heimaten zur Folge hätte. Ob die Globalisierungsvorgänge künftig eine Vereinheitlichung erzwingen werden, ist noch ungewiss (Mau 2007). In gegenwärtigen „Multiple Modernities“ sind allenfalls vielfältige Formen der Reorganisation vom Traditionellen, Lokalen und Nationalen mit dem Inter- und Transnationalen beobachtbar.

Die neuen Paradigmen des sozialwissenschaftlichen Theoretisierens schwanken zwischen den Ansätzen der Kulturkonflikte – Stichwort: *clash of civilisations* – und den postmodernen, kulturellrelativistischen, transkulturalistischen sowie ontologisch-normativen Ansätzen des Dialogs und Friedens. Erstere lassen sich als Wiederbelebungsversuche der Herderschen Kulturkugeln jedoch mit Überlegenheitsansprüchen im globalen Gewand betrachten (Frank 2015), letztere betonen hingegen die Daseinsberechtigung aller Kulturen und argumentieren für die Notwendigkeit sowie die Bedingungen eines innergesellschaftlichen und globalen Friedens. Die *Islamisierung der Debatten*, welche sich nach dem 11. September intensivierte, ist auch in diesem Paradigmenstreit zu verorten. Sie wurde durch das Narrativ der Zivilisationskonflikte konstruiert und durch Medien in öffentlichen Räumen

verfestigt. Dadurch wurden politische und wissenschaftliche Migrations-, Integrations-, Identitäts- und Heimatdiskurse auf die religiöse Sphäre verlagert und in Kulturkampfrhetorik verschärft (Şahin 2017, 6–15; 2022). Die „Ethnisierung“ der Muslime ließ die national-ethnischen Identitäten in den Hintergrund treten (Roy 2006). Durch die gleichzeitige Kultur- und Raumverlagerung wurde anstelle nationaler oder lokaler Herkunftsräume die ganze islamische Welt zum Herkunftsraum und die muslimische Umma zur Herkunftsgesellschaft (Şahin 2017, 74–81).

Der Islamisierung der Herkunftskulturen und Religionisierung der Kultur entsprechend wandelten sich Heimatauffassungen hierzulande zu christlich-abendländisch-europäischen Heimatkonstruktionen. Verstärkt durch die transnationale und -kulturelle Beschaffenheit des Islams und Europas sollten intensive Kultur- und Wertediskurse geführt werden, wofür die partikulare deutsche Leitkultur nicht ausreichte. Die diskursive Verlagerung des Kultur- und Werteraums auf Europa/Westen vs. Islam lässt sich durchaus als Transkulturalisierung der Debatten und Räume verstehen. Diese Diskurse brachten ans Tageslicht, dass sich die Homogenisierung des Islam und Europas in „Kulturkugeln“ nicht aufrechterhalten ließ. Die als unveränderbar und miteinander unvereinbar gedachten islamischen und europäischen Werte-, Kultur- und Religionsräume waren geschichtlich und sind gegenwärtig viel durchlässiger als behauptet. Die zu europäischen *modus vivendi* deklarierten Aufklärung und Moderne lassen sich als Errungenschaften symbiotischer oder verflochtener Geistes- und Kulturwelten Europas (Schmale 2010; Şahin 2017) verstehen. Überdies ermöglichte die transnationale, -kulturelle oder -lokale Perspektive die gegenwärtig stattfindende Verflechtung der Sozialräume, Lebenswelten, Vernetzungs- und Institutionalisierungsprozesse innerhalb nationaler und übergreifender Räume zu durchleuchten, um islamische, europäische und nationale Konvergenzen und Divergenzen zu eruieren (Pries 2010, 9–30).

Die Zwischenbilanz dieser Diskurse lässt sich folgenderweise zusammenfassen: Homogenisierende und dualistische Erklärungsmodelle entsprechen nicht der Komplexität der Gegenwart. Sie sind Erzeugnisse von normativ-präskriptiven Zwängen. Es entstehen neuartige Identitäten, Lebensweisen und Sozial- und Kulturräume der Deutschtürken, die sich aus muslimischen, türkischen, anatolischen sowie aus europäischen, deutschen und lokalen Elementen zusammensetzen. Die Intensität der Symbiose oder Hybridität ist variabel und vielfältig; lose bi- oder interkulturelle Zusammenfügungen sowie gespaltene, zerrissene und konfliktträchtige Gefüge sind nicht ausgeschlossen (Göle 2015; Reisenauer 2020). Es scheint unerlässlich, das relationale und dynamische Raumverständnis weiter zu entwickeln. Der nötige Paradig-

menwechsel von der herkömmlichen zur transnationalen Migrationsauffassung bestünde darin, dass die Migration nicht mehr auf den einmaligen und vollständigen Wechsel des Lebensraums von der nationalstaatlichen Herkunft- zur Ankunftsgesellschaft fixiert ist und auch nicht sein muss. Die vollständige und unumkehrbare Immigration, die in einer identifikatorischen Integration – bzw. Akkulturation oder Assimilation – endete, und die dauerhafte Mobilität ohne Integration sind lediglich zwei idealtypische Pole eines ausgedehnten Kontinuums (Palenga-Möllenbeck 2014, 98–113). Im Wechselspiel zwischen Globalem, Nationalem und Lokalem entstehen transkulturelle bzw. transnationale Sozialräume, so die zusammenfassende Maxime, in denen dichte, auch institutionalisierte Verflechtungen von sozialen Praktiken, Artefakten und symbolischen Repräsentationen entstehen und sich grenzüberschreitend und dauerhaft aufspannen (Pries 2010).

Fazit und Ausblick

Die Heimatforschung lässt bisher die Frage offen, ob bikulturelle und binationale Identitäten, Symbiosen der „Patchwork-Heimat“ und Hybridität zur Normalität des Heimatlichen gehören oder zu überwindende Schwellenzustände und Zerrissenheiten sind. Welche Prozessualität einem dynamisierten Heimatbegriff zugrunde gelegt und welche inkludierenden oder exkludierenden Elemente definitorisch als unabdingbar betrachtet werden, lassen sich (noch) nicht erkennen. Eine dynamische Heimatreflektion muss daher klären, welche elementaren und unverhandelbaren Elemente an Tradition, Kulturerbe, Lebensstile etc. Heimat aufweisen, um einerseits an ihrer Qualität als Satisfaktions- und Resonanzraum nicht einbüßen zu müssen und andererseits Identitäts- und Kulturkonflikte nicht weiter zu verschärfen. Sie muss beantworten und begründen können, wie viel Pluralität und Hybridität Heimat zulässt oder auch nicht, überspitzt formuliert, ob zwei oder mehrere Heimaten – samt ihren Geschichten, Traditionen, Kulturen, soziale Bindungen, Gewohnheiten, Alltagsverhalten und Vieles mehr – in eine fusionieren dürfen oder solche Symbiosen Anomalien sind. Die Realität der transnationalen Migration erfordert allenfalls, naturalisierende und homogenisierende Heimatauffassungen soweit aufzulockern, dass „fremde“ migran-tische Lebenswelten, Kultur- und Identitätselemente in die satisfaktionierende Raumwahrnehmung einfließen, mag dieser den „Einheimischen“ noch so undurchschaubar und abträglich vorkommen.

Vor dem Hintergrund dieser Unbestimmtheiten illustriert der umgangssprachliche Neologismus *Deutschtürke* symptomatisch die Dilemmata der öffentlichen und wissenschaftlichen Identitäts- und Heimatsdiskurse. Sofern der Heimatbegriff statisch bestimmt wird, ist seine Heimat im Schwellenzustand, der irgendwo in der Dreiheit von Deutschland, der Türkei und der globalen Welt platziert ist. In diesem Falle hat er noch keinen Satisfaktions-, Kompensations- und Resonanzraum gefunden. Das Nebeneinander von innerlich präsenten und lebensweltlich erlebten Heimaten lässt sich nicht anders als Identitäts- und Loyalitätskrise suggerieren. Die Bezeichnung ist noch als Marker von zerrissenen Identitäten, die gebrandmarkt werden, zu verstehen. Ein dynamisches Heimatverständnis kann die Hybridität des Deutschtürken hingegen zumindest als ein Symptom der „Gleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ ins konzeptionelle Denken aufnehmen. In einer Gesamtschau der sukzessiven Transnationalisierung und Transkulturalisierung der soziokulturellen Räume muss seine Identität nicht zerrissen sein, sondern ein natürliches Erscheinen von „the multidimensionality of human beings in society“ (Hobsbawm 1988, 14). So gesehen lassen sich am Begriff „Deutschtürke“ entscheidende Phänomene zur postmodernen Realität und Normalität explizieren. Die Bezeichnung sollte allerdings nicht im Sinne einer homogenen Kollektividentität missverstanden werden. Im individuellen Einzelfall nimmt die Identitätssymbiose ihre konkrete Gestalt durch subjektive Emotionen und Entscheidungen an.

Die Dynamik eines Heimatmodells setzt allenfalls eine Horizonterweiterung durch das Querdenken der sozialen Welt voraus, welches die Vergangenheit auf die wandlungsreiche Gegenwart und potentielle Zukunft erweitert und Raumdefinitionen und persönliche Zuordnungen in keiner Zwangsfinalität enden lässt. Konzepte der Transkulturalität, Transnationalität, transnationaler Migration oder Hybridität bieten sich hierbei als nützliche Instrumente der Erkenntnis und des Konzipierens an. Nicht nur als Angebot, sondern als normatives Gebot gelten hingegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung und universelle Menschenrechte. Sie sind die unverhandelbaren Errungenschaften der Moderne. Schließlich bestimmt die „Leitstruktur“ der demokratischen Verfassung die Rahmenbedingungen, wie Heimat, Identität, Kultur und lebensweltliche Praxis ausgehandelt und gestaltet werden können und dürfen. Sofern Heimat in einem dynamischen Aushandlungsprozess zu aktualisieren ist, ist die stärkere Besinnung auf die regulative Idee des demokratischen Rechtsstaats als Loyalitäts-, Wert- und Normorientierung viel überzeugender als eine unbestimmbare Leitkultur. Die Beheimatung kann demnach nichts Geringeres als die partizipatorisch-dynamische Reaktivierung des Resonanzraums bedeuten, in dem die Kon-

ditionen der politischen Kultur der Demokratie gelten, innerhalb derer gegebenenfalls gemeinsam geteilte kulturelle Orientierungen aktualisiert werden können.

Bildnachweis

Abb. 1 Sauer 2020, 37

Abb. 2 Sauer 2020, 38

Literaturverzeichnis

- 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.

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 bi-zatihi 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 ke-sişen sosyo-kültürel alanlar ve kimlikler arasında ve içinde bir varoluşa işa-ret 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. Görü-nüşe göre Alman Türkü, kimliğini ve yurdunu boşuna aramaktadır. Yazar Ahmet Sezer’in (2019) tanımladığı gibi, Türkiye’de yabancı olmuş ve Alman-ya’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 yan-dan da mütemadiyen küreselleşen ve kültürötesileşen dünyada alternatifle-rin 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 adlan-dırmıştı (Schiffauer 2008, 88). Bu nedenle, çoğunluk toplumlarının sadakat beklentilerinin içinde buldukları normatifliğin teleolojik, gerçekçi olma-yan ve tutarsız olduğu şüphesi tartışılacaktır. Bunun nedeni, sadakatin hangi

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

2 Almanca “Heimat” kavramının anlam boyutları çoktur ve makalenin ana konuların-dan 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 (*Türkisch-stämmige*) 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 hüristik 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 üreticinin” (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 *telafi 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.

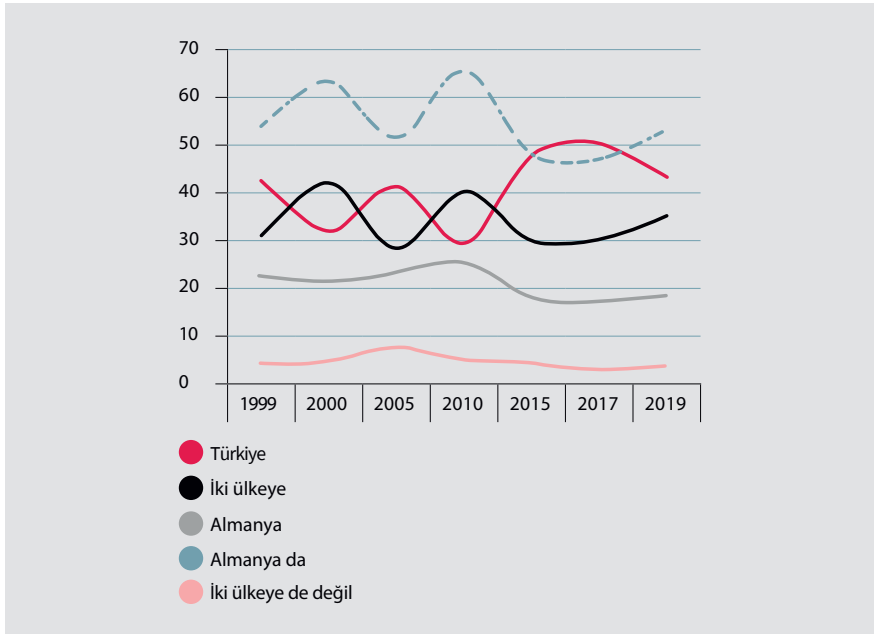
Post-göçmen Toplumda Yurtların ve Kimliklerin Örtüşmesi

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.

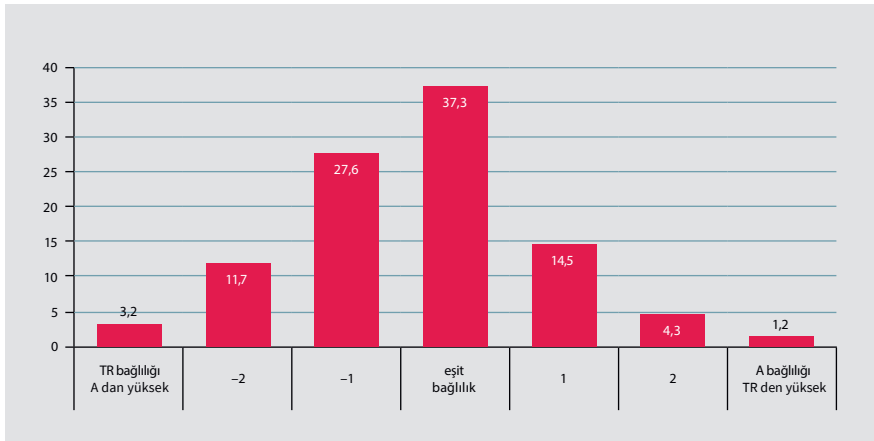
Bugüne kadar yapılan az sayıdaki ampirik çalışma, Türkiye kökenlilerin her iki ülkeye de sağlam aidiyet duygularıyla besli iki uluslu ve iki kültürlü kimliklerini net bir şekilde ortaya koyuyor. Türkiye ve Uyum Araştırmaları Merkezi tarafından 1999’dan bu yana Kuzey Ren-Vestfalya için yürütülen temsili 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. Ters 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 yabancılaşma 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 geçirecek, 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 anlaşılmalıdır. 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.

Symbole und Technologien als interkulturelle Beziehungsstrukturen: Grenzziehungen im urbanen Raum¹

Abstract: Hochverdichtete urbane Räume sind nur durch eine komplexe, flächendeckende und auf permanente Funktionstüchtigkeit ausgelegte Infrastruktur bewohnbar. Andererseits weisen Großstädte eine Vielzahl von kleinteiligen, oft schwer erkennbaren sozio-kulturellen Grenzziehungen auf, die mit wiederum komplexen Verhaltensregeln einhergehen. Beide Netzwerke – das eine materiell, das andere symbolisch – werden fast ausschließlich getrennt voneinander betrachtet, weil das eine als modern, das andere als auf Traditionen basierend verstanden wird. Was geschieht jedoch, wenn sich moderne Technik und religiöse Tradition auf unvorhersehbare Weise verknüpfen? Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit genau diesem Aufeinandertreffen von Technologie und Tradition. Der Eruv ist eine im Talmud definierte religiöse Grenzziehung, die Teile der urbanen Infrastruktur (vor allem Leitungsmasten, Bahndämme und Laternenpfähle) mitnutzt. Der Text erklärt das talmudische Regelwerk und die dahinterliegenden jüdischen Gesetze und analysiert die durch Planung und Konstruktion von Eruvim ausgelösten interkulturellen Konflikte im urbanen Raum. Dabei nutzt die Analyse den von Arjun Appadurai geprägten Begriff der urbanen *Ethnoscapas* und Richard Rottenburgs Konzept des *Code-Switching* als Vorschlag einer möglichen Konfliktlösung.

Keywords: Eruv, jüdische Gesetzgebung, urbane Infrastruktur, Ethnoscapas, Code-Switching

1 Der hier vorliegende Text stellt eine weiterentwickelte Fassung des Textes dar, den ich unter dem Titel „Interkulturalität und Interreligiosität in urbanen Umgebungen: Zu Funktion und Symbolik des Eruvs“. In: *Intercultural Journal* 2022, 21(35), 11–27, publiziert habe. Gedankt seien Richard Rottenburg, Ralf Gebel und Ernst Struck für Ihre hilfreichen Kommentare. Durch sie war ich in der Lage, vor allem das Raumkonzept, das hier zum Tragen kommt, dem Thema angemessener zu definieren.

Von Masten und Drähten – der Eruv als Bauwerk und Symbol

Seit der auf Netflix abrufbaren Serie „Unorthodox“ mag einem größeren internationalen Publikum Begriff und Funktion des Eruvs bekannt geworden sein. Zu Beginn der ersten Episode will die Protagonistin aus dem Wohnblock in Williamsburg/New York, in dem ihre Wohnung liegt, hinaustreten und trifft im Hauseingang andere Bewohner des Gebäudes, allesamt wie sie Mitglieder der Satmar, einer jüdisch-orthodoxen Gemeinschaft in Brooklyn. Esti, so der Name der Protagonistin, erfährt, dass man das Gebäude nicht verlassen könne, weil der Eruv „gebrochen“ sei. Zwei Frauen der Gruppe erklären den Zuschauern, was jedes Mitglied der Glaubensgemeinschaft natürlich weiß: Der Eruv hat seine Funktion nur am Schabbat, dem wöchentlichen jüdischen Feiertag, und wenn er gebrochen ist, kann er erst nach Schabbat repariert werden, weil Juden das Arbeiten am Feiertag verboten ist. Die Protagonistin Esti könnte hinausgehen, vorausgesetzt, sie bringt die Plastiktüte, die sie in der Hand trägt, wieder in die Wohnung. In der Folge erfahren wir, dass es in Estis Geschichte nicht nur um das Verlassen des Hauses geht, sondern um das Verlassen ihres bisherigen Lebens im Bund der Satmar: Esti flieht nach Berlin, weil sie sich als Fremde in ihrer eigenen Gemeinschaft fühlt. Ihr familiärer Hintergrund erlaubt ihr, einen deutschen Pass zu beantragen, und die Tatsache, dass sie in das Land der Täter des Holocaust flieht, stört sie nicht.²

Mit dieser Vorgeschichte ist bereits ein wichtiges funktionales Element des Eruvs erklärt: An Schabbat dürfen religiöse Juden nichts außerhalb des häuslichen Bereichs befördern, es sei denn, man trägt den häuslichen Bereich in den öffentlichen Raum hinein. Denn seit der ersten biblischen Erwähnung der Regel, an Schabbat keine Bürden aus dem Haus und in den Bereich der Stadt hineinzutragen (Jeremia 17: 21–22), gilt als häuslicher Bereich auch der zum Haus gehörige umzäunte Garten. Es sind also nicht nur die Außenmauern, sondern zudem der Gartenzaun und die Eingangstore zum Garten, die nun den häuslichen vom öffentlichen Raum scheiden. Damit ist auch die wörtliche Bedeutung des hebräischen Begriffs *Eruv Chazerot* dargelegt: das Mischen von Domänen.³ Das Leben im Haus ist privat, also den Augen der

2 Die Serie wurde inspiriert von Deborah Feldmans Memoiren gleichen Titels (Feldman 2012). Die Autorin lebt mittlerweile in Berlin.

3 Oder, wie in anderen Schriften übersetzt wird, das „Zusammenlegen von Höfen“. Im Mittelalter wurden nahe Bauernhöfe durch gemeinsames Backen von Mazzot (den jüdischen ungesäuerten Broten) zu einem Verbund privater Räume zusammengeschlossen, zwischen denen man Gegenstände hin- und hertragen durfte (Margulies 1942, 63–64). Entsprechend konzentrieren sich die frühen rabbinischen Schriften zum Eruv eher auf

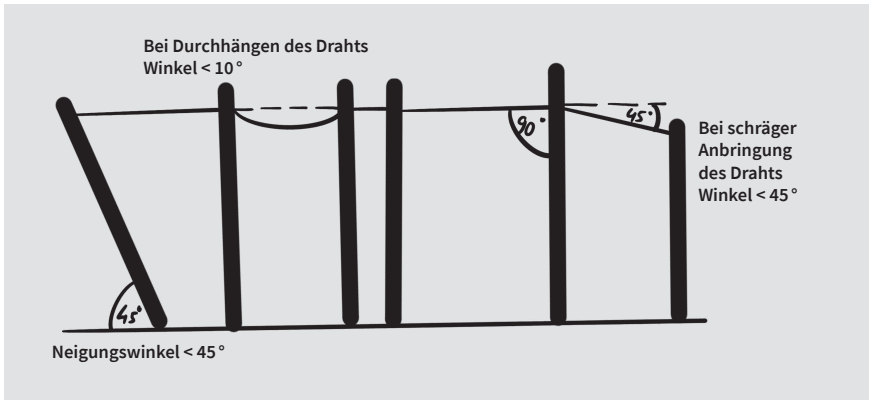


Abb. 1 Konstruktionsregeln für einen Eruv.

Öffentlichkeit weitgehend entzogen, der Aufenthalt im Garten jedoch bereits ein semi-öffentlicher Raum. Um den häuslichen Bereich in den weiteren öffentlichen Raum zu tragen, bedienen sich orthodoxe Juden sowohl bestehender baulicher Strukturen (wie Gebäude, Mauern, Bahngleise, Masten und Laternenpfähle) als auch dünner und kaum sichtbarer Drähte und Schnüre, die zwischen Masten so gespannt werden, dass sie einen Umkreis schließen können (Abb. 1). Es sind diese Vorrichtungen, die der jüdischen Gemeinde die Erweiterung des häuslichen Bereichs symbolisieren. Heutige Eruvim (Pluralform von Eruv im Hebräischen) in Großstädten können ganz andere Ausmaße haben als die eines Gartens oder Parks: Sie können ein ganzes Stadtviertel und mehr umfassen. Der Eruv Manhattans hat eine Länge von 29 km und seine Instandhaltung kostet ca. 100 000 USD pro Jahr, und Städte wie Los Angeles haben Eruvim, die ein Gebiet von über 100 km² umfassen (Abb. 2).

Eruvim bedeuten für orthodoxe jüdische Gemeinschaften eine signifikante Erleichterung im Erledigen ihrer religiösen Pflichten an Schabbat. Ohne sie darf man seine Haustürschlüssel nicht mitnehmen, keine Gebetsbücher in die Synagoge tragen, keinen Rollstuhl oder Kinderwagen außerhalb des Hauses bewegen, man darf nicht einmal einen Kaugummi kauen.⁴ Eine Fami-

die symbolischen Speisen, deren Austausch untereinander eine Eruv-Gemeinschaft von Außenstehenden unterscheidet, und nicht so sehr, wie in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen, auf die Marker, die die Grenzen des Eruvs beschreiben (siehe dazu Fonrobert 2005).

⁴ Zum komplizierten Regelwerk, dem beim Verlassen des Hauses an Schabbat und beim Errichten eines Eruvs Folge geleistet werden muss, <https://www.practicalhalacha.com/book/> [10.01.2023].

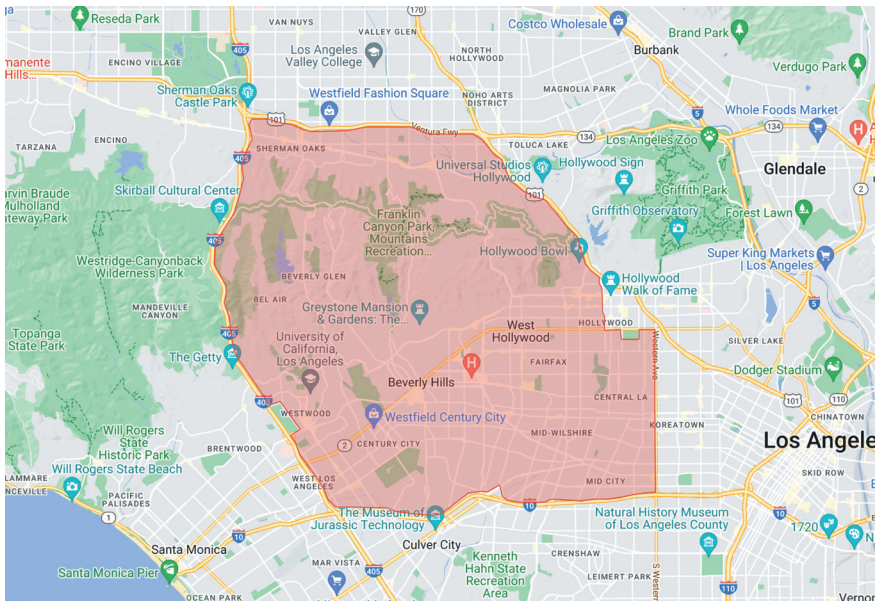


Abb. 2 West-L. A. Eruv.

lie mit Kleinkindern oder Gehbehinderte wären so am Freitagabend oder am Samstag zum Verbleib im Hause verpflichtet. Früher hatten sich Gemeinden bei notwendigen Tätigkeiten im oder außer Haus mit sogenannten *Shabbat Goyim* beholfen, nicht-jüdischen Personen, die an Schabbat für jüdische Familien genau diejenigen Arbeiten ausführten, die ihnen per *Halacha* (den 613 Geboten, die den jüdischen Alltag regeln) verboten waren. Während heute innerhalb des Hauses diese Arbeiten (wie z. B. das Betätigen von Lichtschaltern) von elektrischen Apparaten mit Zeituhr ausgeführt werden, ist das Einhalten der Gesetze außer Haus immer noch ein schwer zu lösendes Problem.

Im Folgenden wird die vorliegende Arbeit es unternehmen, Lebensformen und ihre Regeln in interkulturellen und interreligiösen urbanen Umgebungen unter dem Gesichtspunkt einer unter dem Zwang der Konfliktlösung stehenden Kommunikation zu untersuchen und in Einzelfällen deren Scheitern zu erklären. Dabei konzentriert sie sich zum einen auf den Umstand, dass Konfliktpotentiale in Großstädten sehr oft durch den Zusammenprall von modernen und traditionellen Lebensformen/Technologien entstehen, zum anderen auf die Tatsache, dass die Symbolik von urbanen Strukturen zugleich materiale und kommunikative Konsequenzen in multikulturellen

Räumen hat. Sie wird entsprechend zuerst Bedingungen, Dimensionen, Materialien und symbolische Ordnungsmuster des Eruvs erklären, um danach die Kommunikationsprobleme in von Projekten zur Errichtung von Eruvim ausgelösten öffentlichen Streitfällen zu untersuchen und Ansätze einer Konfliktlösung darzustellen.

Von Gott und der Welt – jüdisches und säkulares Gesetz

Eruvim werden zuweilen als „metaphysische Mauern“ bezeichnet.⁵ Nach dem im vorhergehenden Abschnitt Gesagten wird deutlich, dass diese Mauern die Freiheit ihrer Erbauer nicht limitieren, sondern erweitern. Um jedoch die symbolische Komplexität des von einem Eruv umzäunten Raums ganz zu entfalten, muss man sich mehrere Dimensionen erschließen. Zuerst ist die zeitliche Dimension zu berücksichtigen. Der Eruv-Raum ist ein Schabbat-Raum, d.h. er erfüllt die von der jüdischen Glaubensgemeinschaft gewünschte Funktion nur vom Sonnenuntergang am Freitag bis zum Sonnenuntergang am Samstag. An allen anderen Tagen hat er keinerlei Bestimmung, da außerhalb des Schabbats das Tragen von Gegenständen im öffentlichen Raum erlaubt ist. Darüber hinaus ist die Beziehung unterschiedlicher symbolischer Ordnungen in urbanen Ethno-, Media- und Ideoscapes (von Migration geprägten Vorstellungs-, Medien- und Handlungsumgebungen)⁶ zu berücksichtigen: Der Williamsburger Eruv zieht in einen Teil eines New Yorker Verwaltungsbezirks eine von religiösen Regeln definierte *halachische* symbolische Umgebung ein, Künstler und Intellektuelle wiederum verleihen Williamsburg den Titel eines Trendviertels und sind Ursache von Veränderungen in der spezifisch kulturellen und medialen Infrastruktur. Berücksichtigt man zudem noch die historischen Schichten des Territoriums (das im 17. Jahrhundert eine niederländische Siedlung namens Boswijck beherr-

5 Z.B. den Eruv der University of Maryland: <https://marylandhillel.org/jewish-experience/eruv/> [10.01.2023].

6 Ich beziehe mich hier auf Arjun Appadurais Definition von *scapes* und *flows* (Appadurai 1996, 33 ff.). Appadurais Konzepte, die disjunktive, fluide ökonomische, kulturelle und technologische Konstellationen (von Dingen, Menschen und Ideen) beschreiben, stellen eine Kritik an standardisiertem geographischem Denken innerhalb der sozio-kulturellen Analyse von globalen Veränderungen dar. Obwohl der Eruv einen gesetzlich strukturierten Raum etabliert, konkurriert er nicht mit anderen Gesetzen dieses Raums. Er repräsentiert lediglich ein Element der symbolischen Ordnung einer kollektiven diasporischen Identität.

bergte), so muss man sich mit einer Vielfalt von Statusansprüchen und symbolischen Einschreibungen eines – oft territorial nicht genau definierbaren – Raums auseinandersetzen. Schließlich ist zu beachten, dass auch innerhalb eines Schabbatzauns bestimmte Dinge nicht transportiert werden dürfen: Schirme, Bleistifte, Videokameras, alles, was zufolge der *Halacha* „muktza“, „abgesondert“ ist.⁷ Alles in allem kann man den Eruv als eine Fiktion der *Halacha* bezeichnen, die den nach säkularem Recht definierten öffentlichen zu einem privaten jüdischen Raum erklärt, ohne der nicht-jüdischen Bevölkerung ihre öffentlichen Rechte streitig zu machen oder zu beschneiden und ohne die Medien- und Verwaltungsstruktur in seinem Innern zu verändern.

Aber wer genau definiert, was als Eruv gilt und ob er errichtet werden darf? Zum einen ist dies das Rabbinat einer jüdischen Gemeinde, das bestimmt, wie groß ein vom Schabbatzaun umgrenzter Bezirk sein darf, in welcher Mindesthöhe die Schnüre und Drähte gezogen werden müssen, damit sie den Türsturz eines Eingangsbereich symbolisieren können, und welche Bauwerke und landschaftliche Elemente eingebunden werden dürfen. Zudem müssen säkulare Institutionen dem Bau zustimmen, selbst wenn der Eruv die urbanen Einrichtungen und das Alltagsleben in keiner Weise beeinträchtigt. Denn die Konstruktion einer Schabbatgrenze bedarf (wenn auch minimaler) baulicher Veränderungen in der öffentlichen Infrastruktur: nicht nur das Befestigen der Schnüre und Drähte, sondern auch das Anbringen von Stützen (den sogenannten *Lechis*, die die Torpfosten eines Eingangs symbolisieren, Abb. 3) an Masten – wobei auch diese Stützen natürlich nur symbolischen Charakter haben, da als Material im Allgemeinen dünne, hohle PVC-Röhren benutzt werden.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass die nicht-jüdische Bevölkerung in Demokratien selbstverständlich das Recht hat, ihrer Meinung zur Errichtung religiöser Symbole im öffentlichen Raum Ausdruck zu verleihen und somit für oder gegen einen Eruv zu argumentieren. Überdies sieht das jüdische Recht noch eine besondere Regel vor, die in den meisten Fällen das zentrale Thema eines Bürgerkonflikts um die Errichtung eines Schabbatzauns bildet: Ein eingezäuntes Gebiet hat heutzutage nur dann die symbolische Kraft des Eruvs, wenn es gegen eine geringe Gebühr an die jüdische Gemeinde verpachtet wird, d. h. die betroffenen Bezirke müssen eine offizielle Überlassungsurkunde ausstellen (Bechhofer 2020). Ohne Pacht könn-

7 Die Regeln, welche die Objekte bestimmen, die auch innerhalb des Eruvs nicht transportiert werden können, sind komplex. Um sie zu verstehen, muss man eine genaue Kenntnis der sogenannten *Halachot*, der jüdischen Vorschriften haben. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/253229/jewish/Muktzeh.htm [23.02.2023].



Abb. 3 Lechi an einem Telefonmast in Mahwah.

te die Gemeinde den so umfassten Raum nicht als ihren häuslichen Bereich bezeichnen.⁸ Damit fällt ein Territorium zugleich unter säkulares und religiöses Recht, und dies erzeugt juristische Widersprüche und sozialen Widerstand. Es sind die Überlassungsverträge, die bei nicht-religiösen Bürgern die Befürchtung entstehen lassen, die orthodoxen Gemeinden würden die von ihnen gepachteten Gebiete am Ende rechtlich und sozial gänzlich einnehmen und exekutive Gewalt über sie gewinnen.

Eine weitere zentrale Streitfrage ist, wie man mit dem Eruv als religiösem Symbol im öffentlichen Raum umgeht. Im jüdischen Sinne markiert er einen privaten Raum, im säkularen Sinne ist er ein religiöses Zeichen, das

⁸ Würden in einem von einem Eruv umgrenzten Gebiet ausschließlich Mitglieder einer jüdischen Gemeinschaft leben, müsste kein Pachtvertrag abgeschlossen werden. In diesem Falle würde es genügen, dass die Mitglieder sich gegenseitig das Recht zusprechen, Gegenstände von einem Haus zum anderen zu tragen. Multikulturalität/Multireligiosität stellt hier also eben dasjenige Problem dar, das einer unkomplizierten symbolischen Umwidmung eines öffentlichen Raums entgegensteht. Der Talmud bietet an Stellen sogar die Interpretation an, dass das Pachten als pädagogisches Hindernis erlassen wurde, um Juden dazu zu bewegen, aus gemischten Nachbarschaften wegzuziehen (Fonrobert 2005, 23–24).

Kultur und Gesetz des orthodoxen Judentums in einer Stadt repräsentiert. Damit widerspricht der Eruv, der seine Legitimität aus einem frühzeitlichen heiligen Text ableitet, dem gängigen Diskurs der Moderne, der den urbanen Raum als von säkularer Rationalität geprägt versteht. Andererseits, wenn der Schabbatzaun ein solches Symbol ist, und Gegner ins Feld führen, öffentliche Räume sollten frei von religiösen Symbolen sein, wie soll man dann Gipfelkreuze, das Läuten von Kirchenglocken, der Ruf des Muezzins, öffentliche Christbäume oder Chanukkaleuchter, die ja nach jüdischem Verständnis für die Öffentlichkeit sichtbar sein sollen, bewerten?⁹ Auch die Perücke der verheirateten orthodoxen Jüdinnen ist ja ein solches öffentlich sichtbares Symbol. Sicherlich könnte man einwenden, dass Gipfelkreuze nur für sehr wenige Menschen überhaupt sichtbar sind, Christbäume und Chanukkaleuchter nur temporären Charakter haben, genauso wie das Glockenläuten und der Ruf des Muezzin. Andererseits hat sich in vielen urbanen Räumen mit einem Eruv herausgestellt, dass die überwältigende Mehrheit der nicht-jüdischen Bevölkerung von der symbolischen Wirkung der Drähte und *Lechis* keinerlei Kenntnis hat und die Materialien an sich fast unsichtbar sind. Wer darf entscheiden, welche Form der Temporalität und welcher Grad an Sichtbarkeit noch akzeptabel sind? Können staatliche Entscheidungsträger, die in einer vornehmlich christlich geprägten Kultur aufgewachsen sind, völlig objektiv sein, wenn es um die öffentliche Präsenz von Praktiken und Symbole ungewöhnlicherer Glaubensgemeinschaften (des Buddhismus, Taoismus oder Candomblé) geht? Werden nicht jene religiösen Praktiken und Symbole, die sich in Schemata des Ubiquitären oder Vorherrschenden einfügen, eher als normativ richtig oder hinnehmbar bewertet (Lupu 1991; Reckwitz 2017, 30)?

Mittlerweile ist überschaubar, dass die Errichtung von Eruvim in modernen urbanen Räumen oft interkulturelle/interreligiöse Konflikte auslöst (als Beispiel: Watson 2005). Ziel der vorliegenden Arbeit im weiteren Verlauf ist es, diese Konflikte an einem Fallbeispiel zu analysieren, weil öffentliche Diskussionen um urbane Schabbatzaune aussagekräftige Beispiele für interreligiöses und interkulturelles Zusammenleben in heutigen Gesellschaften sind. Als Ergebnis der Analyse wird angestrebt, Vorschläge zu Voraussetzungen erfolgreicher interkultureller Diskurse zu machen. Dazu ist es allerdings angezeigt, einen Blick über den Atlantik zu werfen, denn in Europa gibt es der-

9 In der Schweiz gibt es Initiativen, die aus diesen Gründen die Entfernung von Gipfelkreuzen fordert. Freidenker-Vereinigung und ihren Internetauftritt <https://frei-denken.ch/node/24990> [11.02.2023].

zeit Eruvim nur in folgenden Städten: in London, Antwerpen, Metz, Manchester, Reims, Straßburg, Venedig, Gibraltar und Wien.¹⁰

Bevor wir uns einem aktuelleren Konflikt zuwenden, der durch einen Eruv ausgelöst wurde, ist es sinnvoll, sich kurz Ausführungen zuzuwenden, die der britische Soziologe Trevor Pinch zur Problematik des Eruvs in der heutigen säkularen Gesellschaft verfasst hat.

Die Analyse Trevor Pinchs stellt sich die zentrale Frage, wie Technologien in unsere Lebenswelt eingebettet sind, d. h. wie Menschen mit technischen Apparaten und Infrastrukturen in Bezug treten, Bezüge, die es epistemologisch als inadäquat erscheinen lassen, solche Vorrichtungen einfach nur als Produkte wissenschaftlichen und ingenieurtechnischen Geistes zu verstehen. Pinch vertritt die Ansicht, dass jede Technologie, auch die sehr alte des Eruvs, eine interaktive Verbindung von Bedeutung (die durch die symbolische Ordnung einer sozialen Gruppe vertreten wird) und Materialität darstellt, und dass diese Verbindung wiederum eingebettet ist in den wesentlich größeren Kontext von urbanen Infrastrukturen, Institutionen und einem damit kooperierenden kulturellen Ordnungswissen (Pinch 2010, 80). Der Eruv ist in diesem Sinne eine einzigartige Form von religiöser Funktionalität, d. h. er funktioniert in seiner Verbindung aus Symbol und Materialität nur, wenn man an die Macht und Gesetze des jüdischen Gotts glaubt, ohne säkulare urbane Infrastrukturen in ihren Versorgungs- und Nutzungsdiensten zu stören (ibid., 81). Der herausstechende Aspekt dieser Funktionalität ist die Einsicht, dass Technologien und Infrastrukturen keine einmalig-intrinsische Bedeutung mit sich führen, sondern vielfältig interpretiert werden können. Während Pinch weniger an dem komplizierten talmudischen Regelwerk und der geschichtlichen Entwicklung der Eruv-Technologie interessiert ist, so zeigt seine Analyse auf erhellende Weise, wie sie als quasi unsichtbare Vorrichtung die urbane Infrastruktur der Energieversorgung und anderer baulicher Anlagen nutzt und ihre vielseitige Interpretierbarkeit da-

10 Siehe Eruv Directory. Definitive Eruv Information and Global Directory. <http://www.eruv.org/eruv-directory/> [12.02.2023]. Der Wiener Eruv besteht seit 2012. Er zeigt, dass auch Bahngleise und Flüsse wie die Donau als Mauersegmente im jüdischen Sinne umgedeutet werden können. Bisher sind in Österreich keine öffentlichen Diskussionen über dieses religiöse Symbol im öffentlichen Raum bekannt. Die Stadt Wien sieht sich vielmehr als Kooperationspartner bei der Erhaltung der symbolischen Mauer, so jedenfalls wird es auf der Internetseite, die den aktuellen Status des Eruvs anzeigt, beschrieben: „Bei großen und kleinen Bauvorhaben heuer und in den Jahren 2021/2022 werden unsere Anforderungen schon in der Planung berücksichtigt. Für die Bauphasen werden teilweise jetzt schon Provisorien errichtet. Uns entstehen keine Kosten, nur die Überprüfung wird von uns verlangt“ (<https://www.eruv.at>, [12.02.2023]).

durch allererst ins Blickfeld hebt. Es ist diese Idee der kreativen Reinterpretation von Gegenständen und Strukturen, die ich im Folgenden weiterentwickeln möchte.

Bürgerwut: Legitime Abwehr von sozialer Veränderung oder Antisemitismus?

Solche Konsequenzen sollen zuerst anhand eines Falls diskutiert werden, der 2017/18 in Bergen County, einem Landkreis direkt gegenüber des New Yorker Stadtteils Manhattan, gerichtlich entschieden werden musste.¹¹ Die gemeinnützige jüdische Bergen-Rockland Eruv Association (BREA) erhielt 2015 eine Lizenz, um die Masten des Orange & Rockland Energieversorgungsunternehmens für die Erweiterung ihres Eruvs zu nutzen. Diese Erweiterung von Rockland aus betraf die Bezirke Mahwah, Upper Saddle River und Montvale nordwestlich von New York (Abb. 4).

Die Masten dieser Bezirke wurden unter Polizeischutz mit *Lechis* versehen. Nachdem die Baumaßnahmen die Kenntnis einer größeren Öffentlichkeit erreichten und sich Widerstand entwickelte, wurde eine Bürgervereinigung mit dem Namen *Mahwah Strong* gebildet (<https://www.mahwahstrong.org/>). Um Gegenmaßnahmen einleiten zu können, verlangte diese Vereinigung die gerichtliche Vorladung von Vertretern der jüdisch-orthodoxen Gemeinde Mahwah und der BREA. Man wollte überprüfen, so *Mahwah Strong*, ob die bestehenden Gesetze befolgt werden und wies darauf hin, dass die *Lechis* religiöse Symbole seien, deren Anbringung im öffentlichen Raum eine Ordnungswidrigkeit darstellten. Darüber hinaus gingen Beschwerden bei den drei Bezirksverwaltungen ein, orthodoxe Juden würden die lokalen Parks besetzen und die Freiheit anderer Bürger einschränken. Während des Rechtsstreits kam es zu Sabotageakten am Eruv (Abb. 5), wobei jedes noch so unbedeutend erscheinende Brechen von *Lechis* die symbolische Wirkkraft des gesamten Eruvs aufhebt.

11 Beschreibung und Analyse des Falls basieren nicht auf teilnehmender Beobachtung, sondern auf einer Literaturrecherche. Um eine detaillierte und ausgewogene Dokumentation präsentieren zu können, habe ich in meinen Sichtbemühungen wissenschaftliche Arbeiten, Zeitschriften-Artikel, Youtube-Videos mit Aufnahmen von Bürgerversammlungen in Mahwah und behördliche Verordnungen hinzugezogen.

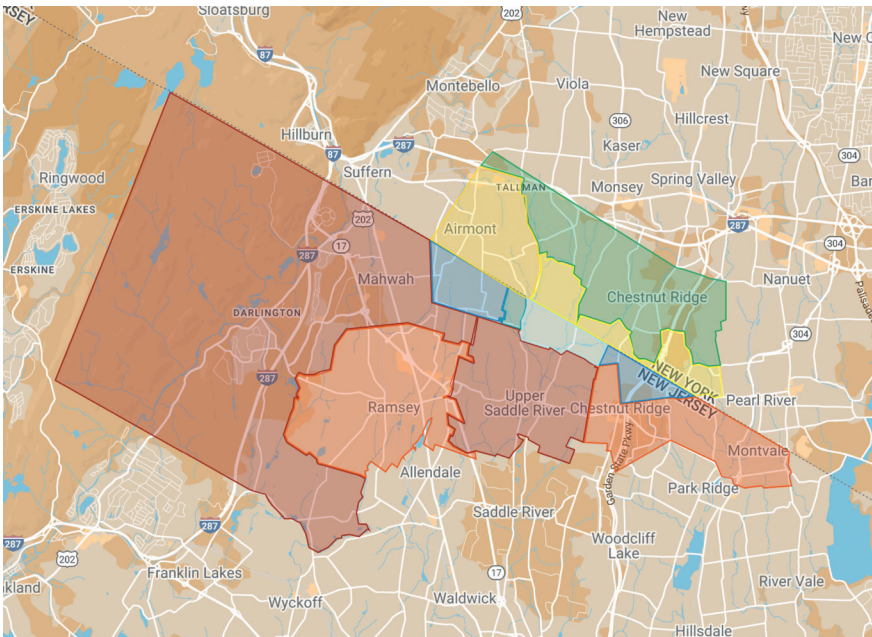


Abb. 4 Bezirke Mahwah, Upper Saddle River, Montvale.



Abb. 5 Vandalisierter Lechi im Mahwah.

Schließlich stoppten Vertreter der Montvale-Bezirksverwaltung die Bau-tätigkeiten mit dem Hinweis, das Anbringen von *Lechis* und Schnüren an öffentlichen Bauten könne gemäß einer Bezirksanordnung als Hinterlassen von Abfall interpretiert werden (Nobile 2017).

Hinsichtlich des Bezugs zu den erwähnten bestehenden Gesetzen ist be-sonders auf die sogenannten *zoning laws* (in vielen Details äquivalent den Gesetzen, nach denen Flächennutzungspläne im deutschen Sprachraum er-stellt werden) hingewiesen worden. Das Flächennutzungsgesetz in den USA erteilt Gemeinden Rechtshoheit über die Nutzungsbestimmung für Immobi-lien, Grundstücke und öffentliche Plätze. Damit kann die Gemeinde entschei-den, welche Flächen als Wohngebiete, Gewerbegebiete, landwirtschaftliche und Industriegebiete gelten. In den USA können solche Bestimmungen von der Gemeinde jederzeit geändert werden, solange diese Änderungen nicht den Landes- und Bundesgesetzen widersprechen. Die *zoning laws* haben auf diese Weise bedeutenden Einfluss auf die wirtschaftliche Entwicklung einer Gemeinde, wenn z. B. landwirtschaftliche Nutzungsflächen zu Bauland umgewidmet werden. Etliche besorgte Bewohner der drei von der Erweiterung der Schabbatgrenze betroffenen Distrikte befürchteten so, ihr Wohn-eigentum könnte durch den Zuzug von orthodoxen Juden an Wert verlieren, während in der Vergangenheit in ähnlichen Fällen nachweislich eher das Gegenteil geschah (Schweitzer 2005). BREA und ihre Kommunikationskoo-rdinatorin reagierten mit dem Hinweis, dass alle behördlichen Regeln bei der Anbringung der *Lechis* beachtet worden seien:

„Sagen wir, ich wollte zum Beispiel einen Schuppen in Mahwah aufstel-len. Ich würde mich an die Stadt wenden und die Formulare und An-träge zur Zoneneinteilung oder Abweichung davon ausfüllen. Ich würde [den Bezirksvorsteher von Mahwah, R. B.] Mr. Hermansen nicht direkt um die Erlaubnis bitten, den Schuppen aufzustellen. Alle Schritte, die der Eruv-Vereinigung öffentlich bekannt gegeben worden sind, wurden be-folgt (ibid.).“

Entsprechend dieser Gesetze und vor dem geschichtlichen und kulturellen Hintergrund der USA als von religiöser und kultureller Vielfalt geprägtes Einwandererland war die Reaktion der Öffentlichkeit außerhalb der betroffe-nen Bezirke eindeutig. Im Oktober 2017 meldete sich der demokratische Gou-vernorskandidat Phil Murphy zu Wort und verwies auf Vorschläge bei Be-zirkstreffen in Mahwah, durch Armbänder den Zugang zu öffentlichen Parks zu kontrollieren und so orthodoxen Juden diesen Zugang zu verweigern. Er verurteilte die Beschwerdeführer als Akteure, die eine anti-semitische und

diskriminierende Stimmung schüren würden (Murphy 2017).¹² Die Stellungnahme des Justizministers von New Jersey, Christopher S. Porfino, schlug einen ähnlichen Ton an:

„Das Verhalten des Gemeinderats von Mahwah steht nicht nur auf der falschen Seite der Geschichte, sondern ist auch rechtlich irrig, und wir beabsichtigen, ihn dafür zur Rechenschaft zu ziehen. Zu denken, dass es lokale Regierungen hier in New Jersey gibt, im Jahr 2017, die Gesetze auf der Grundlage von archaischen, angstgetriebenen und diskriminierenden Denkweisen aufsetzen, ist zutiefst enttäuschend und schockierend für viele, aber es ist genau das, was wir in diesem Fall behaupten werden.“ (Yudelson 2017).

Dieser Linie folgend verklagte BREA den Bezirk Montvale am 18. Oktober und behauptete, deren Anordnung zum Baustopp würde sie an der Ausübung ihrer Religion hindern. BREA wies auch darauf hin, dass die Bezirksverwaltungen von Mahwah und Upper Saddle River erst dann kooperationsfeindlich agierten, als sie sich der *Mahwah Strong* Kampagne, die von Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus unterfüttert war, gegenübersehen.¹³ Nach langwierigen Verhandlung gelang in allen drei Fällen (Mahwah, Upper Saddle River und Montvale) eine außergerichtliche Einigung, die es BREA erlaubte, den Eruv zu erweitern, unter der Auflage, das die Vereinigung selbst für Kosten seiner Instandhaltung aufzukommen habe (www.eruvlitigation.com).

Interkulturalität auf dem Prüfstand

Nach Abklärung der städteplanerischen und rechtlichen Konstellation, die die Errichtung eines Eruvs mit sich bringt, ist nach den interkulturellen Konfliktsituation und den Lehren dieser Auseinandersetzung zu fragen. Ein Groß-

12 Murphy bezieht sich hier vermutlich vor allem auf die Aussage einer Bürgerin aus Mahwah, die auf einer öffentlichen Gemeindeversammlung am 14. 12. 2017 den Gemeinderat aufforderte, die chassidischen Juden aus dem Township zu entfernen, weil sie eine „Infektion“ darstellten. Der Gemeinderat nahm diese Äußerung ohne Zurechtweisung der Sprecherin entgegen (Aufnahme der Äußerung abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=2pKW-MiCmPI>, [14. 02. 2023]).

13 Watson (2005) präsentiert und diskutiert mehrere Beispiele anti-semitischer Äußerungen, die Gegner von Eruvim-Projekten in Barnet, London, und Tenafly, New Jersey, ins Feld führten.

teil interkultureller Spannungen hat weniger mit der materialen und technischen Infrastruktur zu tun, die durch einen Eruv installiert oder genutzt wird (obwohl viele Klagen der Gegner sich auf die materialen Aspekte des Schabbatzauns beziehen), sondern mit kollidierenden Ansichten zum Sinn des öffentlichen Zusammenlebens und Kommunizierens zwischen unterschiedlichen Kulturen und ihren symbolischen Ordnungen zu tun. Deborah Feldman, deren Memoiren die Serie „Unorthodox“ inspirierte, hat in ihrem Buch erklärt, dass ihre Muttersprache Jiddisch sei, Englisch als weltliche Sprache innerhalb der Satmar community verboten war und sie sich das Englische durch heimliches Lesen von ausgeliehenen Büchern selbst beigebracht habe (Feldman 2012, 11). Die Kommunikation außerhalb der orthodoxen Gemeinschaft ist dadurch für deren Mitglieder offensichtlich erschwert. Das Anbringen von symbolischen Markierungen im öffentlichen Raum in Mahwah, Upper Saddle River und Montvale, das mit den Energieversorgungsunternehmen abgesprochen, mit der Bevölkerung und der Verwaltung der Bezirke jedoch nicht direkt kommuniziert wurde (weil rechtlich nicht notwendig), könnte von diesen als stummes oder unbeholfenes Eindringen in einen funktionierenden sozialen Raum interpretiert worden sein. Es besteht also Erklärungsbedarf von Seiten der orthodox-jüdischen Gemeinde gegenüber der restlichen Bevölkerung, vor allem aufgrund der Tatsache, dass es in der Vergangenheit bei etlichen Fällen der Anbringung eines Schabbat-Zauns in den USA und Großbritannien (siehe unten) bereits zu ähnlichen Auseinandersetzungen gekommen ist. Eine jüdische Interpretin des Eruv-Problems weist überdies daraufhin, das komplizierte symbolische Ordnungsprinzip und seine Auslegungen sei das Resultat einer Selbstreflexion:

„Wenn „wir“ „ihnen“ nicht erklären können, warum es geht, dann ist das nicht nur „ihre“ Schuld, sondern Resultat des grundsätzlichen Widersinns des rituellen Systems selbst. Sie werden denken, dass es Magie ist, weil es wirklich so aussieht. Die Aussage [des Talmuds, R. B.] fungiert dann als Doppelspiegel, weil sie eine implizite Selbstperzeption auf den Anderen projiziert“ (Fonrobert 2005, 26 f. meine Übersetzung, R. B.).

Aufgabe im Rahmen interkultureller Verständigung wäre es somit, voraussehbaren Missverständnissen und Angstgefühlen nicht mit separatistischen Bestrebungen oder Schuldzuweisungen zu begegnen, sondern Probleme mit dem Selbstverständnis innerhalb der jüdischen Gemeinschaft nach außen hin offenzulegen oder Selbstironie walten zu lassen wie im Falle eines Londoner Rabbis, der den Eruv als *magic schlepping circle* bezeichnete (Morris 2002).

Kommentatoren haben andererseits darauf hingewiesen, dass es in vielen amerikanischen Gemeinden bei migratorischen Bewegungen in der Geschichte des Landes oft eine kollektive Abwehr und Angst gegenüber jeglicher Veränderung gegeben habe, einer Abwehr, die nur durch eine interkulturelle Vermittlung der gegenständigen Parteien aufzulösen wäre (Abrajano & Hajnal 2015; Schrag 2011). Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass es natürlich auch innerhalb der orthodoxen jüdischen Gemeinden Spannungen gibt, die sich auf die strikte Einhaltung der *halachischen* Gesetzgebung beziehen und dazu führen, dass Mitglieder ihre Gemeinde flüchten, um durch *peer-pressure* ausgelöste Traumata extern aufzuarbeiten.¹⁴ Die Differenzen auf beiden Seiten führen zur Frage, welche Motive und Routinen beim Beharren auf der eigenen kulturellen Identität und der Abwehr interkultureller Vermittlung eine Rolle spielen. Zur Diskussion dieser Frage wende ich mich kurz einer weiteren durch einen Eruv ausgelösten Kontroverse zu.

In einer sechs Jahre andauernden Diskussion über einen in Nordwesten Londons geplanten Eruv wurde kritisch geäußert, dass die Anbringung eines Schabbatzauns aus dem Nationalsozialismus nach England geflüchtete, nicht-orthodoxe Juden an Ghettoisierung und Konzentrationslager erinnern und der delikate soziale Mix gewachsener Bezirke aus der Balance geraten würde.¹⁵ Das erste Argument macht sich die zuvor erwähnten Spannungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu eigen, obwohl bezweifelt werden darf, ob kaum sichtbare Drähte an Telefonmasten wirklich hinreichen, um unter nicht-orthodoxen Juden eine Atmosphäre von Konzentrationslagern zu evozieren. Das zweite Argument bedarf einer eingehenderen Betrachtung. Ein Beobachter des Londoner Konflikts meinte, die Bürger der betroffenen Stadtviertel befürchteten, dass ihre Identität angegriffen werde (Trillin 1994, 54–56). Aber welche Identität ist hier gemeint? Die des Einzelnen, der sich mit Markierungen konfrontiert sieht, die für eine gesamte religiöse Gemeinschaft Bewegungsfreiheit bedeutet, oder die kollektive jener diffusen sozialen Mischung, die im Nordwesten Londons mit seinen Nobelvierteln Hampstead

14 Mittlerweile gibt es Organisationen, die den „kulturellen Immigranten“, die haredische oder chassidische Gemeinden fliehen, bei ihren Schritten in ein neues Leben helfen – siehe z. B. die New Yorker NGO Footsteps (Footsteps 2023).

15 Ein Londoner Bürger jüdischer Herkunft, wohnhaft im Bezirk, der von der Konstruktion des Eruvs betroffen wäre, erklärte: „Wir kamen als jüdische Flüchtlinge aus Hitlers Europa nach England. Jedes Mal, wenn wir unser Haus verlassen, würden wir an die Konzentrationslager und die Gebietsaufteilungen für Juden und Nichtjuden erinnert werden [...] unsere Schwester hat Auschwitz überlebt, und wir sind besorgt, wie sie reagieren wird, wenn sie hier mit diesen Pfosten und Drähten konfrontiert wird“ (Watson 2005, 610 f. meine Übersetzung, R. B.).

und Wembley ökonomisch und kulturell als zur Homogenität tendierend angesehen werden kann?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist, so die hier vertretene These, zu berücksichtigen, dass mit dem Strukturwandel der Öffentlichkeit in der Spätmoderne sich weniger ein überindividuelles, schichtspezifisches Zugehörigkeitsgefühl eingestellt hat, sondern vielmehr eine zunehmende individuelle Isolierung innerhalb der akademisch ausgebildeten Mittelschicht und der wirtschaftlich saturierten Oberschicht eingetreten ist. Diese Isolierung steht in einem starken Gegensatz zum ostentativen Zugehörigkeitsgefühl religiöser Gruppen – im rabbinischen Schrifttum zum Eruv steht schließlich nicht so sehr die Ermöglichung des Lastentragens an Schabbat im Mittelpunkt, sondern vielmehr das Zusammengehörigkeitsgefühl der Eruv-Gemeinschaft, die symbolische Integration des sozialen Raums und das vollständige Fehlen von Eigenart und Absonderung (Fonrobert 2005, 15 f.). Im Zeitalter der Digitalisierung hat die Dynamik der Moderne dagegen zu einer weiteren Transformation des säkularen kulturellen Wertekanons und der sozialen Beziehungen in Richtung spontan erkennbarer Individualisierung geführt.¹⁶ Der Autonomisierungsdruck heutiger Gesellschaften resultiert in lebensweltlichen Konstellationen, in denen sich ein Gemeinschaftsgefühl in urbanen Räumen nicht mehr oder nur noch rudimentär entwickeln kann, weil diesem Gefühl die Forderung nach permanenter Neuerfindung des Selbst im Wege steht. Die Werte und Lebensweisen traditioneller Gemeinschaften wirken dadurch nicht nur anachronistisch, sondern zunehmend auch als stille, unterschwellige Kritik an der partikularisierenden Wirkung der kulturellen Spätmoderne. Zudem gefährden diese Gruppen mit ihrer Botschaft unverrückbarer, seit tausenden von Jahren bestehender Regeln das kulturelle Kapital der säkularen Mittelschicht, das in der permanenten Bereitschaft besteht, flexibel auf Innovationsschübe reagieren zu können. Andererseits sehen die so herausgeforderten Individuen als Repräsentanten einer innovativen kosmopolitischen Bewegung bei der Konfrontation mit kulturessentialistischen Gruppen die Chance, *ex negativo* ein eigenes Gemeinschaftsgefühl durch das Abarbeiten an und Zurückweisen von Forderungen einer (teilweise nur imaginierten) homogenen, uniformen und traditionellen Werten folgenden Gruppierung zu imaginieren. Dabei treten Potentiale des überparteilich Verbindenden in solchen Auseinandersetzungen erst einmal in den Hintergrund.

Hatte die Postmoderne der akademischen Mittelklasse mit der Metapher des Palimpsest noch die Idee vermittelt, das Urbane sei ein komplexer Hy-

16 Ich beziehe mich hier auf Andreas Reckwitz' einflussreiche Sozialtheorie der Spätmoderne (Reckwitz 2017).

perraum, in dem sich eine Vielfalt von symbolischen Einschreibungen überlagern und durchkreuzen, Erinnerungen an vergangene Traditionen und an die Opfer der Selbstüberschätzung der Moderne sich mit Plänen für technologiegestützte alternative Lebensweisen treffen (Huyssen 2003; Soja 1996; Hülya 2021), so scheint das 21. Jahrhundert nach den vorhergehenden Analysen also eine neue Frontstellung zu produzieren. Säkulare, von der Globalisierung profitierende Bürger gehen mit nicht-religiösen Juden gegen kulturessentialistische Gruppierungen vor, deren Werte ethnisch, religiös oder nationalistisch verwurzelt sind. Diskussionen um die Konstruktion eines Eruvs entwickeln sich in diesem Zusammenhang zu Plattformen, auf denen die religiös motivierte Konstruktion zu einem emotional aufgeladenen Bedeutungsträger wird, auf den beiden Seiten ihre Ansichten zu Pluralisierung, Interkulturalität, Religion und Staat projizieren (Susman 2009, 102). Die Haltung der Vertreter der orthodoxen Gemeinschaft ist dabei allgemein bekannt und stützt sich auf das Argument der Verbesserung der Lebensqualität innerhalb der Gemeinschaft: Es gehe beim Eruv ausschließlich um die freie Ausübung der jüdischen Religion am Schabbat, also um den freien Zugang zur Synagoge für Familien mit kleinen Kindern und Personen mit Gehbehinderung – die weiteren symbolischen Ordnungen im urbanen Raum spielen für diese Gemeinschaft kaum eine Rolle (Morris 2002). Die Haltung der Bevölkerungsgruppen, die sich auf die Trennung von Religion und öffentlichem Raum berufen, scheinen vor allem daran interessiert zu sein, durch die Herausforderung des Eruvs auf die Grundlagen ihrer Kultur und ein territoriales Vorrecht zu pochen, ohne der Komplexität der symbolischen Ebenen im urbanen Raum so offen zu begegnen, dass sie ein hinzukommendes Orientierungswissen klaglos akzeptieren würden. Liberale und auf transkulturelle Verständigung fokussierte Ansichten, die dieser Komplexität eine Chance geben wollen, werden mit dem Hinweis auf die Gefährdung der inneren Sicherheit und der Weiterentwicklung des Modernisierungsprozesses delegitimiert (ibid.).

Ich habe an anderer Stelle auf die Notwendigkeit hingewiesen, im Zusammenhang der Legitimitätsprobleme der Spätmoderne alternative symbolische Ordnungspraktiken kritisch zu würdigen, d.h. sie weder naiv zu bejubeln noch sie voreingenommen zurückzuweisen (Buchenhorst 2023). Das Verstehen der komplizierten Beziehung dieser Praktiken zu den sie beherbergenden institutionellen und materiellen Infrastrukturen ist eine unabdingbare Voraussetzung für Interkulturalität. *Ohne* dieses Verstehen verschwindet der Horizont umfassender Reziprozität in den Übersetzungsprozessen zwischen Moderne und traditionellen, ethnisch oder religiös verwurzelten Lebensweisen hinter der Barriere der jeweils nächsten Forderung nach weitergehender

Individualisierung, geopolitischer Expansion und Deregulierung. *Mit* diesem Verstehen wächst zuallererst die Chance, Schritt für Schritt neue Vokabulare für interkulturelle Diskurse zu entwickeln, statt auf den eigenen Ordnungsprinzipien schlicht zu beharren. Um dieses Verstehen anzustoßen, bedarf es gezielter Information über jene Praktiken, Information, die deutlich macht, dass solche Lebensweisen die Individualisierungstendenz spätmoderner Gesellschaften nicht aktiv unterwandern will.

Zur Entfaltung von Konfliktlösungspotentialen in interkulturellen Auseinandersetzungen sei auf die Unterscheidung zwischen interkulturellem und kulturspezifischem Vokabular verwiesen.¹⁷ Beide Vokabulare sind nicht eindeutig voneinander abgrenzbar, trotzdem identifizieren sensible Beobachter eines Konflikts (und teilweise auch deren Teilnehmer), wenn jemand von einem spezifischen zu einem interkulturellen Standpunkt übergeht – nämlich dann, wenn diese Person beginnt, Argumente der Gegenseite durchzuspielen und probeweise im Jargon des Anderen zu reden. Das kulturspezifische Vokabular benutzt man, um *pro domo* zu argumentieren, um die eigene Weltansicht zu festigen und andere Perspektiven abzuwehren oder subversiv zu entwerten. Obwohl im kulturwissenschaftlichen Sinne ein solches Vokabular selbst weder eine eindeutige Ursprungsreferenz besitzt noch direkt mit der Wirklichkeit verbunden ist, dient es ihren Nutzern dazu, sich ihres Weltverständnisses zu versichern. Im Metacode des interkulturellen Vokabulars versucht man dagegen, möglichst viele kulturspezifische Vokabulare widerspruchsfrei zu bündeln, um idealer Weise für die Sache aller zu sprechen. Je mehr kulturspezifische Argumentationen man widerspruchsfrei in das interkulturelle Vokabular übersetzen kann, desto reicher wird dieses, d. h. desto eher ist es in der Lage, auf Konfliktsituationen angemessen zu reagieren.¹⁸ Komplexe urbane Handlungsumgebungen schaffen an sich schon diese Notwendigkeit des Übersetzens und Abgleichens von unterschiedlichen

17 Ich folge hier dem Ansatz von Richard Rottenburg (2002 und 2012). Rottenburgs Konzepte für die erfolgreiche Tätigkeit in der Arena der Entwicklungszusammenarbeit lauten Kulturcode und Metacode, wobei beide Vokabulare einem situativen Code-Switching unterliegen können, d. h. je nach der Konstellation einer Aushandlung kann das, was in einem Kontext Metacode war, als Kulturcode entlarvt werden und umgekehrt etwas, was gerade noch wie Kulturcode aussah, zum Metacode avancieren. Was Rottenburg als „prekären situationalen Wechsel zwischen Metacode und Kulturcode“ (ibid., 14) bezeichnet, sehe ich als die Chance, ein Metavokabular durch den interkulturellen Austausch von kulturspezifischen Argumenten soweit anzureichern, dass kulturelle Frontstellungen unwahrscheinlicher werden.

18 Dieses Verständnis des Übersetzungsvorgangs folgt Walter Benjamins Definition der Aufgabe des Übersetzers, die Übersetzen als einen Prozess des Anreicherns der Zielsprache durch das zu übersetzende Idiom versteht (Benjamin 1991).

symbolischen Ordnungen. Sie nehmen Tempel unterschiedlicher religiöser Denominationen auf, deren Mitglieder komplexe Geflechte von Feiertagen, Bräuche und Traditionen in diesen Vorstellungs-, Medien- und Handlungskontexte einweben, sie müssen säkulare Eigentums-, Pacht- und Mietrechte durchsetzen, Verkehr, Hygiene und wirtschaftlichen Wettbewerb regeln und eine entsprechende symbolische und materiale Infrastruktur bereitstellen und Instand halten.

Wenn also ein Eruv eine gedachte Erweiterung des häuslichen Bereichs ist – sozusagen ein metaphysisches Haus – dann ist der damit entstandene Bereich durch ein kulturspezifisches Orientierungswissen gekennzeichnet und bedarf der detaillierten Übersetzung in den säkularen Diskurs. Andererseits muss dieser Diskurs in der Lage sein, auf vielfältige Angebote kultureller Ordnungsprinzipien offen zu reagieren, d. h. er sollte formale Evidenzverfahren akzeptieren und mit der angebotenen spezifischen Interessenlage koordinieren. Ein interkultureller *modus operandi* muss partikulare Vokabulare auf eine angenommene gemeinsame Wirklichkeit abstimmen, präventive Interpretationen realitätsnah einordnen (in unserem Fall z. B.: Ist die imaginative Verbindung von Schabbatzäunen und Vernichtungslagern wirklich hilfreich, um einem diffusen Unbehagen jüdischer Bewohner Ausdruck zu verleihen?) und die Anschlussfähigkeit der Aussagen untereinander herstellen (in unserem Fall z. B.: Der Innenraum und die Symbole eines Eruvs hat Ähnlichkeit mit einem Fußballfeld: die Markierungen haben ihren Sinn und ihre Regelkraft nur für die Spieler). Rottenburg bemerkt zu diesem *modus operandi*: „Das Problem *externer Referenz* wird somit zugunsten des Problems *transversaler Referenz* in den Hintergrund verschoben. In einer anderen Sprache formuliert: Das *Verfahren* bekommt Priorität gegenüber der *Sache*, um die es geht.“ (Rottenburg 2003, 168; Hervorhebung im Original). Zwar bin ich mit Rottenburg der Ansicht, dass gesellschaftliche Entwicklung nicht planvoll gesteuert werden kann, denke jedoch, dass jedes temporäre interkulturelle Vokabular am Ende von der Idee einer zeitlosen, alle partikularen Vokabulare aufhebenden Sprache lebt.

Schlussfolgerung: Kreativität im Umgang mit Mauern

Wir haben gesehen, dass die talmudische Auseinanderlegung des Eruv-Rituals selbst bereits eine Art Metadiskurs ist: Sie unternimmt es, Reaktionen und Gedanken säkularer oder andersreligiöser Gruppen einzubeziehen und darauf zu reagieren, und sei es durch die Anerkennung der Präsenz des An-

deren durch die symbolische Pacht. Auf der anderen Seite haben die Dispute in New Jersey und London gezeigt, dass die Gegner der Eruvim entscheidende Elemente des talmudischen Ordnungswissens verstanden haben, auch wenn sie diese negativ auslegen. Auf der Ebene eines Metavokabulars könnte die Handlungsumgebung, die einen Eruv mit einschließt, als multipler symbolischer Bereich ohne absolute Souveränität gelten, der als Alternative zu Räumen gedacht wird, in denen politische Institutionen diese Souveränität ausüben. Dieser Bereich sieht sich gezwungen, eine durch vormoderne Schriften legitimierte symbolische Ordnung, die materielle Strukturen ausbildet, mit Technologien der Moderne zu vereinbaren, eine Vereinbarung, die nur auf der Ebene eines Metadiskurses erreichbar ist.

Am Ende dieser Untersuchung möchte ich auf eine echte Enklave zu sprechen kommen: auf West-Berlin zur Zeit des Kalten Kriegs. Da die Berliner Mauer eine vollständige räumliche und rechtliche Isolierung der drei westlichen Alliierten-Zonen von der umliegenden DDR herstellte, konnte man sie, wenn man im jüdischen Sinne kreativ denken wollte, als einen Eruv interpretieren. Genau das imaginiert Andreas Nachama, Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschland, in einem Zeitungsartikel zum jüdischen Purimfest:

„Tatsächlich hätte man West-Berlin als Eruv betrachten können – möglicherweise haben es auch einige getan, denn die Stadt war vom 13. August 1961 bis zum 9. November 1989 gänzlich ummauert beziehungsweise durch nahezu unüberwindbare Stacheldrahtzäune von der östlichen Stadthälfte und vom Umland getrennt [...] (und so) gab es einige, die die Berliner Mauer als Eruv betrachteten, die also mit Kinderwagen vorneweg oder Gebetbuch unter dem Arm in die Synagoge gingen“ (Nachama 2015).

Die es getan haben, sind sicher nicht zum West-Berliner Senat oder den Alliierten gelaufen, um einen Pachtvertrag abzuschließen. Sie haben in kreativer Manier das symbolische Potential der Mauer genutzt, um sich ein Stück Freiheit und Mobilität während des Schabbats zu verschaffen. So wie die *Halacha* Hilfestellung leistet, wenn man Schabbat-Gebote umgehen und mit einem Kleinkind in die Synagoge gehen möchte, so konnte man als säkularer Bürger auch die Umwidmung der Berliner Mauer zum Schabbatzaun als ein Stück kreativer Interpretation einer beklagenswerten öffentlichen Infrastruktur begrüßen. Da in diesem besonderen Fall keinerlei bauliche Veränderungen an der Mauer vorgenommen werden mussten, war der Eruv vollständig unsichtbar. Er hätte als unsichtbare zweite Mauer immer noch eine Debatte über eine religiöse Umwidmung im öffentlichen Raum anstoßen

können, aber da keine Beschlussfassung über bauliche Veränderungen notwendig gewesen wäre, hätte man sich nur über die metaphysischen Aspekte dieser Umwidmung unterhalten können – wer könnte schon einen Rabbi daran hindern, eine materiell bestehende Mauer als Eruv zu bezeichnen? Interkulturalität im urbanen Raum wird allererst durch solche Formen kreativer Umwidmung erzeugt.

Bildnachweis

- Abb. 1. Eigene Konstruktionszeichnung
- Abb. 2. Artsy, A. (2018): West LA's eruv, the hidden wall built and maintained by Orthodox Jews. In: KCRW (13.03.2018), <http://blogs.kcrw.com/dna/wp-content/uploads/2018/03/eruv-map.png>, [16.01.2023].
- Abb. 3. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lechi_Mahwah.jpg (2018), [02.03.2023].
- Abb. 4. Google maps: <https://www.google.com/maps/place/Mahwah,+New+Jersey+07430,+USA/@41.0780626,-74.2464027,11z/data=!4m5!3m4!1s0x89c2e193a7d34497:0x74d2e002ac81d660!8m2!3d41.0886216!4d-74.1435843>, [02.03.2023].
- Abb. 5. Booker, C./Gottheimer, J. (2017): Opinion: Anti-Semitism has no home in New Jersey. In: northjersey.com (03.11.2017), <https://eu.northjersey.com/story/opinion/contributors/2017/11/03/opinion-anti-semitism-has-no-home-new-jersey/827372001/>, [02.03.2023].

Literaturverzeichnis

- Abrajano, M. & Hajnal, Z L. (2015). *White Backlash: Immigration, Race and American Politics*. Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- Appadurai, A. (1996): *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bechhofer, Y. G. (2020): *The Contemporary Eruv: Eruvim in Modern Metropolitan Areas*. Feldheim Publishers, Nanuet, NY, 6–9.
- Benjamin, W. (1991): Die Aufgabe des Übersetzers. In: ders. *Gesammelte Schriften* Band. IV/1. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 9–21.
- Buchenhorst, R. (2023): Roads towards Trans-Modernity? A Comparison of *Buen Vivir* and *Conviviality* as Attempts to Overcome the Colonial Paradigm of Modernity. In: Park S. J. & Rottenburg R. (eds.): *We, Us, Unpredictable: A Book of Exercises in STS, Futures, and the Designs of Collective Life*. Mattering Press, Manchester (erscheint in Kürze).

- Eruv litigation (2023): <https://www.eruvlitigation.com>, [14. 01. 2023].
- Feldman, D. (2012): *Unorthodox: The Scandalous Rejection of my Hasidic Roots*. Simon & Schuster, New York.
- Fonrobert, C. E. (2005): The Political Symbolism of the Eruv. In: *Jewish Social Studies*, 11(3), 9–35.
- Footsteps (2023): Your life. Your journey. Your choice. <https://footstepsorg.org/>, [20. 02. 2023].
- Huysen, A. (2003): *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford University Press.
- Lupu, I. C. (1991): Reconstructing the Establishment Clause: The Case Against Discretionary Accommodation of Religion. In: *University of Pennsylvania Law Review*, 140(2), 584 ff.
- Margulies, M. (Hg.) (1942): *Halakhot Kezuvot*. Jerusalem.
- Morris, S. (2002): Testing the boundaries of faith: Zoning to permit tasks otherwise forbidden on the sabbath is being fought all the way. In: *The Guardian* (10. 08. 2002), <https://www.theguardian.com/uk/2002/aug/10/religion.world>, [22. 02. 2023].
- Reckwitz, A. (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. Suhrkamp, Berlin.
- MahwahStrong. (2023): MahwahStrong, <https://www.mahwahstrong.org/>, [23. 02. 2023].
- Murphy, P. (2017): It's time to urgently speak out against anti-Semitism in all forms. In: *Jewish Standard* (19. 10. 2017), <https://jewishstandard.timesofisrael.com/its-time-to-urgently-speak-out-against-anti-semitism-in-all-forms/>, [12. 12. 2022].
- Nachama, A. (2015). Purim: Hinter der Mauer. Das Fest durfte nur im biblischen Schuschan zwei Tage lang gefeiert werden – aber nicht in West-Berlin. In: *Jüdische Allgemeine* (02. 03. 2015), <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/hinter-der-mauer/>, [09. 01. 2023].
- Nobile, T. (2017): Montvale sued for blocking eruv construction. In: *northjersey.com* (20. 10. 2017), <https://www.northjersey.com/story/news/bergen/montvale/2017/10/20/montvale-sued-blocking-eruv-expansion/781025001/>, [10. 02. 2023].
- Pinch, T. J. (2010): On making infrastructure visible: putting the non-humans to rights. In: *Cambridge Journal of Economics*, 34(1), 77–89.
- Rottenburg, R. (2002): *Weit hergeholte Fakten: Eine Parabel der Entwicklungshilfe*. Lucius und Lucius, Stuttgart.
- Rottenburg, R. (2003): Code-Wechsel. Ein Versuch zur Umgehung der Frage: Gibt es eine oder viele Wirklichkeiten. In: Kaufmann, M. (Hg.): *Wahn und Wirklichkeit – multiple Realitäten*. Frankfurt/Main, 153–174.

- Rottenburg, R. (2012): On Juridico-Political Foundations of Meta-Codes. In: Renn, J. (Hg.): *The Globalization of Knowledge in History*. Max-Plank-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Berlin, 483–500.
- Schrag, P. (2011): *Not fit for our Society*. Immigration and Nativism in America. University of California Press, Berkeley.
- Schweitzer, S. (2005): When Faith, Real Estate Converge. In: *The Boston Globe* (25.05.2005).
- Soja, E. J. (1996): *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Basil Blackwell, Oxford.
- Susman, A. L. (2009): Strings Attached: An Analysis of the Eruv under the Religion Clauses of the First Amendment and the Religious Land Use and Institutionalized Persons Act. In: *University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender and Class* 93, 9(1/8), 93–134.
- Trillin, C. (1994): Drawing the Line. In: *The New Yorker* (12. 12. 1994), 50–62.
- Turgut, H. (2021): Istanbul: The city as an urban palimpsest. In: *Cities*, 112, 103–131.
- Watson, S. (2005): Symbolic spaces of difference: contesting the eruv in Barnet, London and Tenafly, New Jersey. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 597–613.
- Yudelson, L. (2017): New Jersey to Mahwah: Drop Eruv battle. In: *Jewish Standard* (24. 10. 2017), <https://jewishstandard.timesofisrael.com/new-jersey-to-mahwah-drop-eruv-battle/>, [14. 01. 2023].

Ralph Buchenhorst

Tercüme: Hüsnü Yavuz Aytekin

Kültürlerarası İlişki Yapıları Olarak Semboller ve Teknolojiler: Kentsel Mekanda Sınır Çekme¹

Özet: Yüksek yoğunluklu kentsel mekânlarda yaşamak ancak karmaşık, kapsamlı ve sürekli işlev görecektir şekilde tasarlanmış bir altyapı ile mümkün olabilmektedir. Öte yandan, büyük şehirlerde çok sayıda küçük ölçekli, çoğu zaman fark edilmesi güç sosyokültürel sınırlar bulunmaktadır ve bu sınırlara karmaşık davranış kuralları eklenmektedir. Biri maddi, diğeri sembolik olan bu iki ağ, biri modern, diğeri geleneklere dayalı olarak görüldüğü için neredeyse daima birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilmektedir. Peki modern teknoloji ve dini gelenek öngörülemez şekillerde iç içe geçtiğinde neler olmaktadır? Bu çalışma teknoloji ve gelenek arasındaki bu çatışmayı ele almaktadır. Erüv, Talmud'da tanımlanan ve kentsel altyapının bazı kısımlarını (özellikle elektrik direkleri, demiryolu banketleri ve lamba direkleri) paylaşan dini bir sınır çizgisidir. Metin, Talmudik kurallar dizisini ve bunların ardındaki Yahudi yasalarını açıklamakta ve erüvlerin planlanması ve inşası ile tetiklenen kentsel alandaki kültürlerarası çatışmaları analiz etmektedir. Analiz, Arjun Appadurai tarafından ortaya atılan kentsel *etnomanzaralar* kavramını ve Richard Rottenburg'un *kod değiştirme* kavramını olası bir çatışmaya çözüm önerisi olarak kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: erüv, Yahudi yasası, kentsel altyapı, etnomanzaralar, kod değiştirme

1 Bu metin, *Intercultural Journal* 2022, 21(35), 11–27'de "Kentsel Çevrelerde Kültürlerarasılık ve Dinlerarasılık ve Erüvün İşlevi ve Sembolizmi Üzerine" başlığı altında yayınladığım metnin daha da geliştirilmiş bir versiyonudur. Richard Rottenburg, Ralf Gebel ve Ernst Struck'a faydalı yorumları için teşekkür ederim. Onlar sayesinde burada söz konusu olan mekânsal kavramı daha isabetli bir şekilde tanımlama imkânı buldum.

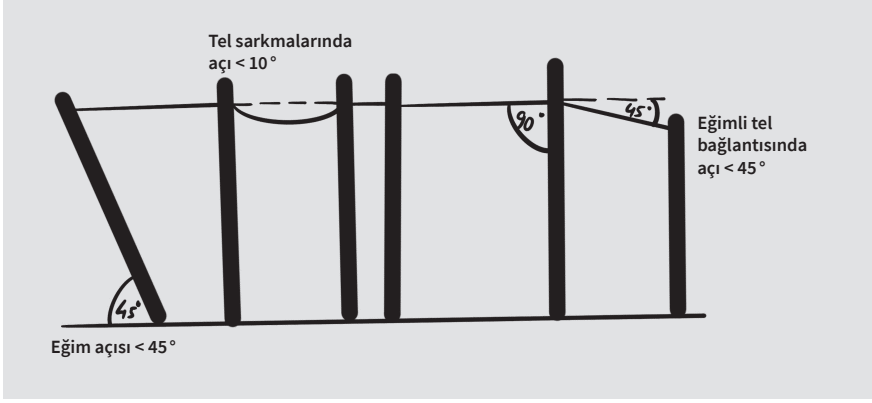
Direkler ve Teller- Bir İnşa(at) ve Sembol Olarak Erüv

Erüv kavramı ve onun işlevi muhtemelen Unorthodox isimli dizinin Netflix'te yayımlanmasının ardından daha geniş bir uluslararası izleyici kitlesi tarafından tanınır hale gelmiştir. İlk bölümün başında ana karakter, Williamsburg/New York'ta oturduğu apartmandan dışarı çıkmak ister ve binanın girişinde, hepsi de kendisi gibi Brooklyn'deki Yahudi-Ortodoks bir grup olan Satmar'ın üyesi olan diğer apartman sakinleriyle karşılaşır. Esti (ana karakterin adı) erüv "bozuk" olduğu için binayı terk edemeyeceklerini öğrenir. Grupta yer alan iki kadın, seyirciye, dini cemaatin her üyesinin doğal olarak bildiği bir şeyi açıklar: erüvün sadece Yahudilerin haftalık bayramı olan Şabat'ta bir işlevi vardır ve eğer bozulursa ancak Şabat'tan sonra tamir edilebilir, çünkü Yahudilerin bayramda çalışması yasaktır. Ana karakter Esti, taşıdığı plastik torbayı daireye geri getirmesi koşuluyla dışarı çıkabilir. Filmin devamında Esti'nin hikâyesinin sadece evi terk etmekle ilgili olmadığını, Satmar cemaatindeki hayatını da terk ettiğini öğreniyoruz: Esti Berlin'e kaçmaktadır çünkü kendi cemaatinde kendini yabancı hissetmektedir. Aile geçmişi Alman pasaportuna başvurmasına izin vermektedir ve soykırımını gerçekleştirenlerin ülkesine kaçıyor olması onu rahatsız etmemektedir.²

Erüvün bu tarihsel geçmişi, onun önemli bir işlevsel unsurunu da açıklamaktadır: Şabat günü, dindar Yahudilerin evsel alanın dışında herhangi bir şey taşımalarına izin verilmez, tabii evsel alanı kamusal alana taşımadıkları sürece. Zira Kutsal Kitap'ta Şabat günü evden dışarıya ve şehir alanına yük taşımama kuralından ilk kez bahsedildiğinden beri (Yeremya 17: 21-22), eve ait olan çitlerle çevrili bahçe de evsel alan olarak kabul edilmektedir. Yani artık sadece evin dış duvarları değil, bahçe çiti ve giriş kapısı da evsel alanı kamusal alandan ayırmaktadır. Bu aynı zamanda İbranice *Eruv Chazerot* kavramının gerçek anlamını da ortaya koymaktadır: alanların karıştırılması.³ Evdeki hayat mahremdir: İnsanların bakışlarından büyük ölçüde uzaktadır, ancak bahçede bulunmak yarı kamusal bir alanda bulunmaktır. Bu nedenle Ortodoks Yahudiler ev alanını daha geniş bir kamusal alana taşı-

2 Dizide Deborah Feldman'ın aynı başlığı taşıyan anı kitabından (Feldman 2012) esinlenilmiştir. Yazar şu anda Berlin'de yaşamaktadır.

3 Ya da başka yazılarda çevrildiği şekliyle "avluların birleştirilmesi". Orta Çağ'da yakın çiftlikler birlikte matza pişirilerek bir araya getirilir ve böylece nesnelere ileri geri taşınabileceği özel alanlardan oluşan bir bütün oluşturulurdu (Margulies 1942, 63-64). Buna göre, eruvim hakkındaki erken dönem talmudik ve haham yazıları, çağdaş tartışmalarda olduğu gibi erüvün sınırlarını tanımlayan işaretlerden ziyade, bir erüv topluluğunu yabancılardan ayıran sembolik yiyeceklere odaklanma eğilimindedir (tartışma için bkz. Fonrobert 2005).

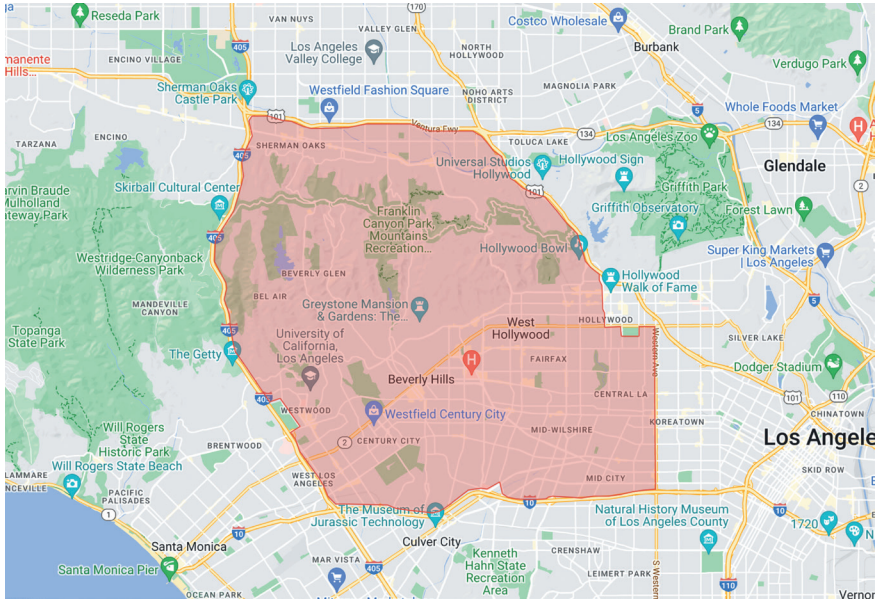


Şekil 1 Bir erüv için kurulum kuralları.

mak için hem mevcut inşa edilmiş yapılardan (binalar, duvarlar, tren rayları, direkler ve lamba direkleri gibi) hem de kapalı bir çember oluşturabilecek şekilde direkler arasına gerilmiş ince ve zar zor görülebilen teller ve iplerden yararlanmaktadır (Şekil 1). Yahudi cemaati açısından evsel alanın genişlemesini sembolize eden bu düzeneklerdir. Günümüzün büyük şehirlerindeki eruvim (erüvler), bir bahçe ya da parktan çok farklı bir ölçekte olabilir: Tüm bir mahalleyi ve daha fazlasını kapsayabilir. Manhattan'daki erüv 29 km uzunluğundadır ve bakımı yılda yaklaşık 100.000 dolara mal olmaktadır; Los Angeles gibi şehirlerde ise 100 km², den fazla bir alanı kaplayan erüvler bulunmaktadır (Şekil 2).

Erüvler, Ortodoks Yahudi cemaatleri için Şabat'ta dini görevlerini yerine getirmede önemli bir rahatlık anlamına gelmektedir. Onlar olmadan evin anahtarını taşımaya, sinagoga dua kitabı sokmaya, evin dışında tekerlekli sandalye veya çocuk arabası taşımaya, hatta sakız çiğnemeye bile izin yoktur.⁴ Bundan dolayı, küçük çocukları olan aileler ya da yürüme güçlüğü çeken kişiler cuma akşamı ya da cumartesi günü evde durmak zorunda kalmaktadır. Geçmişte, topluluklar evin içinde veya dışında gerekli faaliyetlerde *Şabat Goyim* olarak adlandırılan ve *Halacha* (geleneksel Yahudi yasaları bütünü) uyarınca Şabat günü Yahudilere yasak olan görevleri yerine getiren, Yahudi olmayan kişilerden yardım alırlardı. Bugün evin içinde bu görevler (ışık düğmelerini çalıştırmak gibi) zaman saati olan elektrikli cihazlar ta-

⁴ Şabat günü evden ayrılırken ve bir erüv inşa ederken uyulması gereken karmaşık kurallar. <https://www.practicalhalacha.com/book/>, [10.01.2023].



Şekil 2 Batı L. A. erüvü.

rafından yerine getirilirken, evin dışında yasalara uymak hala bir problem oluşturmaya devam etmektedir.

Bu makalede, kültürlerarası ve dinlerarası kentsel çevrelerdeki yaşam biçimleri ve kuralları, çatışma çözümü baskısı altındaki iletişim açısından incelenecek ve bireysel vakalardaki başarısızlıkları açıklanacaktır. Bunu yaparken, bir yandan büyük şehirlerdeki çatışma potansiyellerinin sıklıkla modern ve geleneksel yaşam biçimlerinin/teknolojilerin çatışmasından kaynaklandığı gerçeğine, diğer yandan da kentsel yapıların sembolizminin çok kültürlü mekânlarda hem maddi hem de iletişimsel sonuçları olduğu gerçeğine odaklanılacaktır. Bu doğrultuda, öncelikle erüv düzeninin koşulları, boyutları, malzemeleri ve sembolik örüntüleri açıklanacak, ardından erüv inşa etme projelerinin yol açtığı kamusal anlaşmazlıklarda iletişim sorunları incelenecek ve çatışma çözümüne yönelik yaklaşımlar sunulacaktır.

Tanrı ve Dünya Hakkında – Yahudi Yasası ve Seküler Yasa

Erüvler bazen “metafizik duvarlar” olarak da nitelendirilir.⁵ Yukarıdaki değerlendirmeler, bu duvarların inşa edenlerin özgürlüğünü sınırlamadığını, aksine genişlettiğini göstermiş olmalıdır. Bununla birlikte, bir erüv tarafından çevrelenen alanın sembolik karmaşıklığını tam olarak açığa çıkarmak için birkaç boyuta değinmek gerekir. İlk olarak, zamansal boyut dikkate alınmalıdır. Erüv alanı bir Şabat alanıdır, yani erüv Yahudi dini cemaati tarafından arzu edilen işlevi sadece cuma günü gün batımından cumartesi günü gün batımına kadar yerine getirmektedir. Diğer tüm günlerde hiçbir işlevi yoktur, çünkü Şabat dışında kamusal alanda eşya taşınmasına izin verilmektedir. Ayrıca, kentsel *etnomanzaralar*, *medyamanzaralar* ve *ideomanzaralar* (göç tarafından şekillendirilen hayal gücü, medya ve eylem çevreleri)⁶ içindeki farklı sembolik düzenlerin ilişkisi de göz önünde bulundurulmalıdır: Williamsburg erüvü, New York’un idari bölgesinin bir kısmına dini kurullarla tanımlanan halakik (yani Yahudi hukuku tarafından tanımlanan) bir sembolik çevre çizmektedir; sanatçılar ve entelektüeller ise Williamsburg’a 1990’lardan bu yana revaçta olan bir mahalle unvanını kazandırmış ve belirli kültürel ve medya altyapısındaki değişikliklerin nedeni olmuşlardır. Bu mahalle İtalyan, Porto Rikolu ve Dominikli *topluluklara* ev sahipliği yapmaktadır. Bölgenin (17. yüzyılda Boswijck adında bir Hollandalı yerleşimine ev sahipliği yapan) tarihi katmanları da hesaba katılırsa, genellikle teritorial olarak tam olarak tanımlanamayan bir alanın çeşitli statü iddiaları ve sembolik kayıtlarıyla uğraşmak gerekecektir. Son olarak, bir Şabat çiti içinde bile bazı şeylerin taşınamayacağını belirtmek gerekir: Şemsiyeler, kurşun kalemler, video kameralar, Halaha’ya (Yahudi yasa sistemi) göre muktza, “tecrit edilmiş” olan her şey.⁷ Özetle erüv, Yahudi olmayan nüfusun kamusal haklarını tartışmaya

5 Örneğin Maryland Üniversitesi’nin erüvüne bakınız: <https://marylandhillel.org/jewish-experience/eruv/>, [10.01.2023].

6 Aşağıda açıklanacağı üzere, kentsel çevre kavramı için Arjun Appadurai’nin *scapes* and *flows* tanımına (Appadurai 1996, 33ss.) atıfta bulunuyorum. Appadurai’nin ayrık (disjunktiv), akışkan ekonomik, kültürel ve teknolojik takımıydızlarını (nesnelerin, insanların ve fikirlerin) tanımlayan kavramları, küresel değişimin sosyo-kültürel analizi içinde standart coğrafi düşüncenin bir eleştirisini temsil etmektedir ve erüv sembolüne faydalı bir şekilde uygulanabilir. Erüv yasal olarak yapılandırılmış bir alan oluştursa da, bu alanın diğer yasalarıyla rekabet etmez. Sadece kolektif diaspora kimliğinin bir yönünü temsil eder.

7 Erüv içinde bile taşınamayacak nesnelere belirleyen kurullar karmaşıktır. Bunları anlamak için, Yahudi kurulları olarak adlandırılan halahot hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olmak gerekir. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/253229/jewish/Muktzeh.htm, [23.02.2023].

açmadan veya kısıtlamadan ve içindeki medya yapısını ve idari yapıyı değiştirmeden, seküler hukuk altında tanımlanan kamusal alanı özel bir Yahudi alanı olarak ilan eden bir Halaha kurgusu olarak tanımlanabilir.

Neyin eröv olarak kabul edileceğini ve kurulup kurulamayacağını tam olarak kim belirlemektedir? Bir yandan, Şabat çiti ile sınırlandırılmış bir bölgenin ne kadar büyük olabileceğini, bir giriş alanının lentosunu (en üst kısım) sembolize edebilmeleri için kordonların ve tellerin minimum hangi yükseklikte çekilmesi gerektiğini ve hangi yapıların ve peyzaj unsurlarının dahil edilebileceğini belirleyen bir Yahudi cemaatinin hahambaşılığıdır. Dahası, eröv kentsel olanaklara ve günlük yaşama herhangi bir şekilde müdahale etmese bile, laik kurumlar inşaatı onaylamalıdır. Bunun nedeni, bir Şabat sınırının inşasının kamusal altyapıda yapısal değişiklikler gerektirmesidir: Sadece kordon ve tellerin bağlanması değil, aynı zamanda desteklerin (bir girişin kapı direklerini simgeleyen ve Lehi olarak adlandırılan, Şekil 3) direklere tutturulması –ancak bu destekler de elbette sadece semboliktir, çünkü malzeme olarak genellikle ince, içi boş PVC borular kullanılmaktadır.

Ayrıca, demokrasilerde Yahudi olmayan nüfusun da doğal olarak dini sembollerin kamusal alana dikilmesi konusunda görüş bildirme ve dolayısıyla bir eröv lehinde veya aleyhinde tartışma hakkına sahip olduğu dikkate



Şekil 3 Mahwah'da bir telefon direği üzerindeki Lehi.

alınmalıdır. Bunun dışında, Yahudi hukuku, çoğu durumda bir Şabat çitinin dikilmesine ilişkin bir sivil ihtilafın ana konusunu oluşturan özel bir kural öngörmektedir: Günümüzde çitle çevrili bir alan, ancak küçük bir ücret karşılığında Yahudi cemaatine kiralandığında erüvün sembolik gücüne sahip olmaktadır, yani ilgili mahalleler resmi bir devir senedi düzenlemek zorundadır (Bechhofer 2020). Kira sözleşmesi olmadan, belediye bu şekilde kuşatılan alanı kendi evsel alanı olarak belirleyemeyecektir.⁸ Böylece işaretlenen bölge aynı anda hem laik hem de dini hukukun kapsamına girmekte ve bu da genellikle hukuki çelişkilere ve toplumsal direnişe yol açmaktadır. Dindar olmayan vatandaşlar arasında Ortodoks cemaatlerin kiraladıkları toprakları yasal ve sosyal olarak tamamen ele geçirecekleri ve bu topraklar üzerinde yürütme gücü kazanacakları korkusuna yol açan da bu devir sözleşmeleridir.

Bir diğer temel tartışma konusu da kamusal alanda dini bir sembol olarak erüvün nasıl ele alınacağıdır. Yahudilik açısından erüv özel bir alanı işaret etmektedir; seküler açıdan ise bir şehirde Ortodoks Yahudilik kültürünü ve hukukunu temsil eden dini bir işarettir. Bu şekilde, meşruiyetini erken dönem kutsal bir metinden alan erüv, kentsel mekânı seküler rasyonalite tarafından şekillendirilmiş olarak anlayan modernitenin yaygın söylemiyle çelişmektedir. Öte yandan, Şabat çiti böyle bir sembol ise ve muhalifler kamusal alanların dini sembollerden arındırılması gerektiğini savunuyorlarsa, Yahudi anlayışına göre kamuya açık olması gereken zirve haçları, kilise çanlarının çalınması, ezan okunması, halka açık Noel ağaçları veya Hanuka şamdanları nasıl değerlendirilmelidir?⁹ Evli Ortodoks Yahudi kadınların perukları da böylesine kamusal olarak görünür bir semboldür. Elbette, zirve haçlarının çok az kişi tarafından görülebildiği, Noel ağaçlarının ve Hanuka şamdanlarının çan sesi ve ezan gibi sadece geçici bir süre görünür olduğu şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Öte yandan, erüv bulunan birçok kentsel alanda, Yahudi olmayan nüfusun ezici çoğunluğunun tellerin ve *lehiler*in sembolik etkisi hakkında hiçbir bilgisi olmadığı ve malzemelerin kendilerinin neredeyse görünmez olduğu tespit edilmiştir. Dini sembollerin hangi zamansallık biçimi

8 Eğer bir Yahudi cemaatinin sadece üyeleri erüv ile çevrili bir alanda yaşıyorsa, bir kira sözleşmesi yapmaya gerek olmayacaktır. Bu durumda, üyelerin birbirlerine bir evden diğerine eşya taşıma hakkı vermeleri yeterli olacaktır. Dolayısıyla çok kültürlülük/çok dinlilik, kamusal bir alanın karmaşık olmayan sembolik bir şekilde yeniden adanmasının önündeki sorunu teşkil etmektedir. Talmud, kiralamanın Yahudilerin karma mahallelerden taşınmasını sağlamak için pedagojik bir engel olarak tasarlandığı yorumunu bile sunmaktadır. (Fonrobert 2005, 23–24).

9 İsviçre’de bu nedenlerle zirve haçlarının kaldırılması çağrısında bulunan girişimler bulunmaktadır. Özgür Düşünenler Derneği’ne ve web sitesine bakınız: <https://frei-denken.ch/node/24990>, [11.02.2023].

mine ve hangi derecede görünürlüğüne sahip olmasının hala kabul edilebilir olduğuna kim karar verebilir? Temelde Hıristiyan bir kültürde yetişmiş olan devlet karar vericileri, daha sıra dışı inanç topluluklarının (Budizm, Taoizm, Candomblé) uygulama ve sembollerinin kamusal varlığı söz konusu olduğunda tamamen objektif olabilir mi? Her yerde bulunan veya baskın olanın şemalarına uyan dini uygulama ve sembollerin normatif olarak doğru veya kabul edilebilir olarak değerlendirilmesi daha muhtemel değil midir? (Lupu 1991; Reckwitz 2017, 30)?

Modern kentsel mekânlara erüvlerin kurulmasının neredeyse düzenli olarak kültürlerarası/dinlerarası çatışmaları tetiklediği artık aşîkârdır (örnek olarak: Watson 2005). Bu makalenin amacı, kentsel Şabat çitleriyle ilgili kamusal tartışmaların çağdaş toplumlarda dinler ve kültürler arası bir arada yaşamının önemli örnekleri olması nedeniyle, bu çatışmaları bir vaka çalışması üzerinden analiz etmektir. Analiz sonucunda, başarılı kültürlerarası söylemlerin ön şartları hakkında önerilerde bulunmak amaçlanmaktadır. Ancak bunu yapabilmek için Atlantik'in ötesine bakmak gerekmektedir, çünkü Avrupa'da şu anda sadece şu şehirlerde erüvler bulunmaktadır: Londra, Antwerp, Metz, Manchester, Reims, Strasbourg, Venedik, Cebelitarık ve Viyana.¹⁰

Yukarıda bahsi geçen vaka çalışmasına geçmeden önce Britanyalı sosyolog Trevor Pinch tarafından çağdaş seküler toplumda erüv sorunu üzerine yazılmış akademik makaleden bahsetmek faydalı olacaktır.

Trevor Pinch'in analizi, teknolojilerin yaşam dünyalarımıza nasıl gömülü olduğu, yani insanların teknik aygıtlar ve altyapılarla bu tür düzenekleri sadece bilimsel ve mühendislik zihinlerinin ürünleri olarak anlamayı epistemolojik olarak uygunsuz kılan bir ilişkiye nasıl girdiği temel sorusunu ortaya atmaktadır. Pinch, çok eski bir teknoloji olan erüv de dahil olmak üzere her teknolojinin, (bir sosyal grubun sembolik düzeni tarafından temsil edilen) anlam ve maddeselliğin etkileşimli bir bağlantısını temsil ettiğini ve bu bağ-

10 Bkz Eruv Directory: Definitive Eruv Information and Global Directory. <http://www.eruv.org/eruv-directory/>, [12.02.2023]. Viyana erüvü 2012 yılından bu yana varlığını sürdürmektedir. Demiryolu raylarının ve Tuna gibi nehirlerin de Yahudi anlamında duvar parçaları olarak yeniden yorumlanabileceğini göstermektedir. Şu ana kadar Avusturya'da erüv hakkında kamuya açık bir tartışma bilinmiyor. Daha ziyade Viyana Belediyesi kendisini sembolik duvarın korunmasında işbirlikçi bir ortak olarak görüyor, en azından erüvün mevcut durumunu gösteren web sitesinde şöyle açıklanıyor: "Bu yıl ve 2021/2022'deki büyük ve küçük inşaat projeleri için gereksinimlerimiz planlamada zaten dikkate alınacaktır. İnşaat aşamaları için şimdiden geçici tesisler inşa ediliyor. Herhangi bir maliyete katlanmayacağız, sadece denetim bizden talep edilecek." (<https://www.eruv.at>, [12.02.2023]).

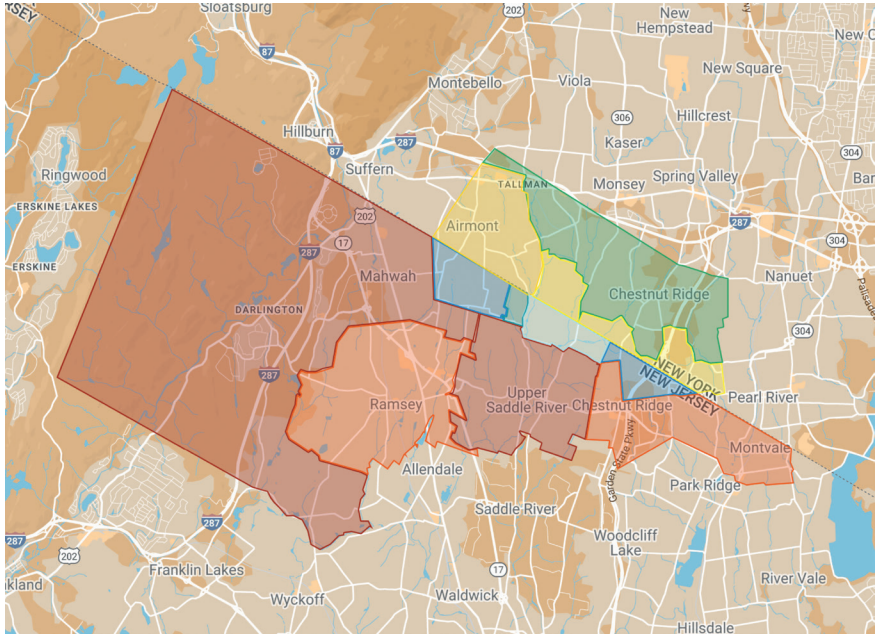
lantının da kentsel altyapılar, kurumlar ve bunlarla işbirliği yapan kültürel bir düzen bilgisi gibi çok daha geniş bir bağlama gömülü olduğunu savunmaktadır (Pinch 2010, 80). Bu anlamda erüv, dini işlevselliğin eşsiz bir biçimidir, yani ancak Yahudi tanrısının gücüne ve yasalarına inanıldığı takdirde sembol ve maddesellik birleşimiyle işlev görmektedir ve seküler kentsel altyapıların tedarik ve kullanım hizmetlerine zarar vermemektedir (a. g. e., 81). Bu analizin göze çarpan yönü, teknolojilerin ve altyapıların biricik bir içsel anlam taşımadığı, ancak birden fazla şekilde yorumlanabileceği yönündeki içgörüdür. Pinch karmaşık Talmudik kurallar ve erüv teknolojisinin tarihsel gelişimiyle daha az ilgilenirken, analizi adeta görünmez bir düzenek olarak erüvün enerji tedariki ve diğer yapısal tesislerin kentsel altyapısını nasıl kullandığını aydınlatmakta ve böylece bunların çoklu yorumlanabilirliğini odağa taşımaktadır. Aşağıda daha da geliştirmek istediğim, nesnelere ve yapıların yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlanması fikridir.

Sivil Öfke: Toplumsal Değişime Karşı Meşru Savunma mı Yoksa Antisemitizm mi?

Bu sonuçları ilk olarak 2017/18 yıllarında New York'un Manhattan bölgesinin tam karşısında yer alan Bergen County'de karara bağlanan bir dava üzerinden tartışmak istiyorum.¹¹ Kâr amacı gütmeyen Yahudi Bergen-Rockland Erüv Derneği (BREA) 2015 yılında erüvünü genişletmek için Orange & Rockland elektrik şirketinin direklerini kullanmak üzere bir lisans aldı. Rockland'daki bu genişleme New York'un kuzeybatısındaki Mahwah, Upper Saddle River ve Montvale bölgelerini de etkilemiştir (Şekil 4).

Bu mahallelerin direklerine polis koruması altında lehiler takıldı. İnşaat önlemlerinin daha geniş bir kamuoyu tarafından bilinmesi ve direnişin gelişmesinin ardından Mahwah Strong adlı bir sivil dernek kuruldu (<https://www.mahwahstrong.org/>, [23.03.2021]). Bu dernek, karşı önlemleri başlatılmak için Mahwah Yahudi Ortodoks cemaati ve BREA temsilcilerinin mahkemeye çağrılmasını talep etti. Mahwah Strong'un görüşüne göre, mevcut yasalara uyulup uyulmadığını kontrol etmek istemişler ve lehilerin ka-

11 Vakanın tanımı ve analizi katılımcı gözleme değil, literatür taramasına dayanmaktadır. Detaylı ve tutarlı bir belgelendirme sunabilmek için görsel çalışmalarında akademik eserlere, dergi makalelerine, Mahwah'taki vatandaş buluşmalarına ait kayıtların yer aldığı Youtube videolarına ve resmi yönetmeliklere başvururdum.



Şekil 4 Mahwah, Upper Saddle River, Montvale bölgeleri.

musal alanda sergilenmesi idari bir suç teşkil eden dini semboller olduğuna dikkat çekmişlerdir. Buna ek olarak, üç mahalle yönetimi tarafından Ortodoks Yahudilerin yerel parkları işgal ettiği ve diğer vatandaşların özgürlüğünü kısıtladığı yönünde şikayetler alınmıştı. Yasal ihtilaf sırasında erüve yönelik sabotaj eylemleri gerçekleşmiş (Şekil 5), görünüşte ne kadar önemsiz olursa olsun lehilerin kırılması tüm erüvün sembolik etkisini ortadan kaldırmıştır.

Sonunda Montvale Bölgesi yetkilileri, bir bölge yönetmeliğine göre lehilerin ve kordonların kamu yapılarına yerleştirilmesinin çöp bırakmak olarak yorumlanabileceğini belirterek inşa faaliyetlerini durdurdu (Nobile 2017).

Yukarıda bahsedilen mevcut yasalarla ilgili olarak, zoning laws (birçok açıdan Almanca konuşulan ülkelerde arazi kullanım planlarının hazırlandığı yasalara eşdeğerdir) olarak adlandırılan yasalara özel atıfta bulunulmuştur. ABD'deki imar yasaları belediyelere gayrimenkul, arazi ve kamusal alanların kullanımının belirlenmesi konusunda yasal yetki vermektedir. Bu, belediyenin hangi alanların konut, ticari, tarımsal ve endüstriyel olduğuna karar vermesine olanak tanır. ABD'de bu tür düzenlemeler, eyalet yasalarıyla veya federal yasalarla çelişmediği sürece belediye tarafından her zaman değişti-



Şekil 5 Mahwah’da tahrip edilmiş Lechi.

rilebilir. Bu şekilde zoning laws, örneğin tarım arazilerinin inşaat alanına dönüştürülmesi durumunda, bir toplumun ekonomik kalkınması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmaktadır. Şabat sınırının genişletilmesinden etkilenen üç bölgenin bazı endişeli sakinleri, Ortodoks Yahudilerin akımı nedeniyle konutlarının değer kaybedeceğinden korkarken, geçmişteki benzer durumlarda bunun tam tersi olduğu kanıtlanmıştır (Schweitzer 2005). BREA ve iletişim koordinatörü her şeyden önce lehilerin yerleştirilmesi sırasında tüm resmi kurallara uyulduğuna işaret ederek tepki göstermiştir:

“Örneğin Mahwah’ta bir kulübe yapmak istediğimi varsayalım. Belediyeye gider, imar veya ruhsat formlarını doldurur ve başvuruda bulunurdum. Mahwah Bölgesi Başkanı R. B.] Bay Hermansen’den kulübeyi kurmak için doğrudan izin istemezdim. Erüv Derneği’ne kamuoyu önünde duyurulan tüm adımlar takip edilmiştir. (a. g. e.)”

Bu yasalar doğrultusunda ve ABD’nin dini ve kültürel çeşitlilikle karakterize edilen bir göçmen ülkesi olarak tarihi ve kültürel geçmişi göz önüne alındığında, etkilenen bölgelerin dışında kamuoyunun tepkisi netti. Ekim 2017’de

Demokratların vali adayı Phil Murphy, Mahwah'taki bölge toplantılarında halka açık parklara erişimi kontrol etmek için bileklik kullanılması ve böylece Ortodoks Yahudilerin bu tür bir erişimden mahrum bırakılması önerilerine atıfta bulunarak konuştu. Şikâyetle bulunanları antisemitik ve ayrımcı duyguları körükleyen aktörler olarak kınadı (Murphy 2017).¹² New Jersey Adalet Bakanı Christopher S. Porfino tarafından yapılan açıklamada da benzer bir ifadeye yer verilmiştir:

“Mahwah Belediye Meclisi'nin tutumu sadece tarihin yanlış tarafında yer almakla kalmayıp, yasal olarak da yanlıştır ve biz de onları bundan sorumlu tutmak niyetindeyiz. New Jersey'de, 2017 yılında, arkaik, korku sâikli ve ayrımcı zihniyetlere dayalı yasalar çıkaran yerel yönetimler olduğunu düşünmek pek çok kişi için derin bir hayal kırıklığı ve şok edici olsa da, bu davada tam da bu iddiayı savunacağız” (Yudelson 2017).

Bu doğrultuda BREA, 18 Ekim'de Montvale Belediyesine dava açarak, inşaatın durdurulması emrinin dinlerinin gereklerini yerine getirmelerini engelleyeceğini iddia etti. BREA ayrıca Mahwah ve Upper Saddle River belediyelerinin sadece yabancı düşmanlığı ve antisemitizm ile desteklenen Mahwah Strong kampanyası ile karşılaştıklarında işbirliği karşıtı bir tutum sergilemeye başladıklarını belirtmiştir¹³. Uzun müzakerelerin ardından, her üç dava da (Mahwah, Upper Saddle River ve Montvale) mahkeme dışında çözülmüş ve BREA'nın, derneğin kendi bakım masraflarını karşılaması koşuluyla erüvü genişletmesine izin verilmiştir (<https://www.eruvlitigation.com>).

Sınanan Kültürlerarasılık

Bir erüv inşasının gerektirdiği kentsel planlama ve yasal konstelasyonunu açıklığa kavuşturduktan sonra, bu kültürlerarası çatışmayı çözmeye yönelik olası yaklaşımları sorgulamak gerekmektedir. Kültürlerarası gerilimin büyük bir kısmı erüv tarafından kurulan veya kullanılan maddi ve teknik altyapı-

12 Murphy burada muhtemelen öncelikle 14 Aralık 2017 tarihinde halka açık bir belediye toplantısında Hasidik Yahudilerin bir “enfeksiyon” oluşturdukları gerekçesiyle bölgeden uzaklaştırılmaları için belediye meclisine çağrıda bulunan bir Mahwah vatandaşının ifadesine atıfta bulunuyordu. Belediye meclisi konuşmacıyı kınamadan bu ifadeyi kabul etti (ifadenin kaydı: <https://www.youtube.com/watch?v=2pKW-MiCmPI>, [14. 02. 2023]).

13 Watson (2005), Barnet, Londra ve Tenafly, New Jersey'deki erüv projelerinin karşıtları tarafından yapılan antisemitik açıklamalardan birkaç örnek sunmakta ve tartışmaktadır.

dan ziyade (karşıtların şikayetlerinin çoğu Şabat çitinin maddi yönleriyle ilgili olsa da), farklı kültürler ve onların sembolik düzenleri arasında kamusal bir arada yaşama ve iletişimin anlamı üzerine çatışan görüşlerle ilgilidir. Unorthodox serisine anılarıyla ilham veren Deborah Feldman, kitabında anadilinin Yidiş olduğunu, Satmar cemaatinde İngilizcenin seküler bir dil olarak yasaklandığını ve ödünç aldığı kitapları gizlice okuyarak İngilizce öğrendiğini anlatmıştır (Feldman 2012, 11). Bu durum, Ortodoks cemaati üyeleri için dışarı ile iletişimi zorlaştırmaktadır. Mahwah, Upper Saddle River ve Montvale'deki kamusal alanlara sembolik işaretlerin yerleştirilmesi, ki bu konuda elektrik şirketleriyle anlaşmaya varılmış, ancak halkla ve bölge yönetimiyle doğrudan iletişim kurulmamıştır (çünkü yasal olarak gerekli değildir), onlar tarafından işlevini icra etmeye devam eden bir sosyal alana sessiz veya garip bir müdahale olarak yorumlanmış olabilir. Bu nedenle Ortodoks Yahudi cemaatinin, özellikle de geçmişte ABD ve Büyük Britanya'da erüv kurulmasına ilişkin birkaç vakada benzer anlaşmazlıkların ortaya çıkmış olması nedeniyle, nüfusun geri kalanına yönelik bir açıklama ihtiyacı bulunmaktadır (aşağıya bakınız). Erüv sorununun Yahudi bir yorumcusu da karmaşık sembolik düzen ilkesinin ve yorumlarının nihayetinde kendi üzerine düşünmenin bir sonucu olduğuna işaret etmektedir:

“Eğer “biz” “onlara” bunun neyle ilgili olduğunu açıklayamazsak, bu sadece “onların” hatası değil, aynı zamanda ritüel sisteminin temel saçmalığının bir sonucudur. Bunun sihir olduğunu düşüneceklerdir, çünkü gerçekten de öyle görünmektedir. O halde [Talmud'un R. B.] ifadesi çifte ayna işlevi görür, çünkü Öteki'ne örtük bir benlik algısı yansıtır” (Fonrobert 2005, 26s. Tercüme bana ait, R. B.).

Dolayısıyla kültürlerarası anlayış çerçevesindeki bir görev, öngörülebilir yanlış anlamalara ve korku duygularına ayrılıkçı çabalarla veya suçluluk ithamlarıyla karşılık vermek değil, Yahudi cemaati içindeki öz imajla ilgili sorunları dış dünyaya ifşa etmek veya erüvü *magic schlepping circle* olarak tanımlayan Londralı bir haham örneğinde olduğu gibi öz ironi yapmak olacaktır (Morris 2002).

Öte yandan yorumcular, birçok Amerikan toplumunda, ülke tarihindeki göç hareketleri sırasında herhangi bir değişime karşı kolektif bir direnç ve korku yaşandığına ve bu direncin ancak karşıt taraflar arasında kültürlerarası arabuluculuk yoluyla çözülebildiğine dikkat çekmiştir (Abrajano & Hajnal 2015; Schrag 2011). Son olarak, Ortodoks Yahudi cemaatleri içinde de Halaha yasalarına sıkı sıkıya uyulmasıyla ilgili olan ve üyelerin dışarıdan gelen grup baskısının tetiklediği travmayı atlatmak için cemaatlerinden kaç-

malarına yol açan gerilimler olduğu belirtilmelidir.¹⁴ Her iki taraftaki farklılıklar, kültürel kimlikte ısrar ve kültürlerarası arabuluculuk konusunda hangi saiklerin ve rutinlerin rol oynadığı sorusuna yol açmaktadır. Bu soruya cevap verebilmek için başka bir vaka çalışmasını kısaca tartışmak istiyorum.

Londra'nın kuzeybatısında kurulması planlanan bir Erüv hakkında altı yıldır süren tartışmalarda, Şabat çitinin yerleştirilmesinin bir yandan Nasyonal Sosyalizm'den İngiltere'ye kaçan Ortodoks olmayan Yahudilere gettolaşmayı ve toplama kamplarını hatırlatacağı, diğer yandan da yerleşik semtlerin hassas sosyal karışımının dengesini bozacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁵ İlk argüman Yahudi toplumu içinde yukarıda bahsedilen gerilimleri kapsamaktadır, ancak telefon direklerinde zar zor görünen tellerin Ortodoks olmayan Yahudiler arasında toplama kampları atmosferini uyandırmak için gerçekten yeterli olup olmadığı şüphelidir. İkinci argüman daha detaylı bir değerlendirmeye gerektirmektedir. Londra'daki çatışmanın bir gözlemcisi, etkilenen mahallelerdeki vatandaşların kimliklerinin saldırı altında olduğundan korktuklarını söylemiştir (Trillin 1994, 54,56). Ancak burada hangi kimlik kastedilmektedir? Bütün bir dini cemaat için hareket özgürlüğü anlamına gelen işaretlerle karşı karşıya kalan bireyin kimliği mi, yoksa Hampstead ve Wembley gibi lüks semtleriyle kuzeybatı Londra'da ekonomik ve kültürel olarak homojenliğe doğru eğilimli olarak görülebilecek dağınık sosyal karışımın kolektif kimliği mi?

Benim tezime göre bu soruyu yanıtlarken, geç modernitede kamusal alanın yapısal dönüşümüyle birlikte bireyler üstü, sınıfa özgü bir aidiyet duygusundan ziyade, akademik eğitim almış orta sınıf ve ekonomik olarak doymuş üst sınıf içinde artan bir bireysel izolasyon olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu izolasyon, dini grupların gösterişçi aidiyet duygusuyla tam bir tezat oluşturmaktadır –sonuçta, erüv hakkındaki haham yazılarında odak noktası, Şabat'ta yük taşımayı sağlamaktan ziyade, erüv topluluğunun hissettiği aidiyet duygusu, toplumsal mekanın sembolik entegrasyonu ve ayırt ediciliğinin ve ayrımın tamamen yokluğudur (Fonrobert 2005, 15f.). Buna karşın dijitalleşme çağında, modernitenin dinamikleri seküler kültürel değerler

14 Bu arada, Haredi veya Hasidik cemaatlerinden kaçan “kültürel göçmenlerin” yeni bir hayata adım atmalarına yardımcı olan kuruluşlar da var –örneğin New York'taki Footsteps adlı STK'ya bakınız (Footsteps 2023).

15 Erüvün inşasından etkilenecek olan ilçede ikamet eden Londralı Yahudi kökenli bir vatandaş şunları ifade etmiştir: “İngiltere'ye Hitler'in Avrupa'sından Yahudi mülteciler olarak geldik. Evimizden her çıkışımızda toplama kamplarını ve Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki bölgesel ayrımları hatırlıyoruz [...] kız kardeşimiz Auschwitz'den sağ kurtuldu ve burada bu direk ve tellerle karşılaştığında nasıl tepki vereceğinden endişe ediyoruz” (Watson 2005, 610s. Tercüme bana ait, R. B.).

kanonunun ve sosyal ilişkilerin, spontane olarak kabul edilebilir bir bireyselleşmeye doğru daha da dönüşmesine yol açmıştır.¹⁶ Günümüz toplumlarındaki özerkleşme baskısı, kentsel alanlarda bir topluluk duygusunun artık gelişemediği ya da sadece ilkel bir şekilde gelişebildiği yaşam dünyası kümelenmeleri ile sonuçlanmaktadır, çünkü benliğin sürekli olarak yeniden icat edilmesi talebi bu duygunun önünde engel teşkil etmektedir. Sonuç olarak, geleneksel toplulukların değerleri ve yaşam biçimleri sadece anakronik görünmekle kalmıyor, aynı zamanda kültürel geç modernitenin ayrıştırıcı etkisine karşı sessiz, bilinçaltı bir eleştiri olarak da giderek artıyor. Dahası, binlerce yıldır var olan değişmez kurallara ilişkin mesajlarıyla bu gruplar, seküler orta sınıfın yenilikçi hamlelere esnek bir şekilde tepki verebilmek için sürekli hazır olmasından oluşan kültürel sermayesini tehlikeye atmaktadır. Öte yandan, bu şekilde meydan okunan bireyler, yenilikçi bir kozmopolit hareketin temsilcileri olarak, kültürel olarak özcü gruplarla yüzleşmede, tek tip ve geleneksel değerleri takip eden (kısmen sadece hayal edilen) homojen bir gruplaşmanın taleplerini reddederek kendi topluluk anlayışlarını ex negativo hayal etme şansını görürler. Bu tür anlaşmazlıklarda, partizan bir tavır sergilemeyen birlik potansiyeli başlangıçta arka plana itilmektedir.

Eğer “akademik orta sınıfın postmodernizmi” kentin, çeşitli sembolik kayıtların üst üste bindiği ve kesiştiği, geçmiş geleneklerin ve modernitenin kibrinin kurbanlarının anılarının teknoloji destekli alternatif yaşam biçimleri planlarıyla buluştuğu karmaşık bir hiperuzay olduğu fikrini aktarmak için hala palimpsest metaforunu kullandıysa (Huysen 2003; Soja 1996; Hülya 2021), yukarıdaki analizlere göre 21. yüzyıl bu nedenle yeni bir cephe üretiyor gibi görünmektedir. Küreselleşmeden faydalanan seküler vatandaşlar, değerleri etnik, dini veya milliyetçi temellere dayanan kültürel olarak özcü gruplara karşı dindar olmayan Yahudilerle karşı karşıya gelmektedir. Bu bağlamda erüv inşasına ilişkin tartışmalar, dini motivasyonlu insanın, her iki tarafın da çoğulculuk, kültürlerarasılık, birlik, bütünlük, din ve devlet hakkındaki görüşlerini yansıttığı duygusal olarak yüklü bir anlam taşıyıcısı haline geldiği platformlara dönüşmektedir (Susman 2009, 102). Ortodoks cemaat temsilcilerinin tutumu genel olarak bilinmektedir ve cemaat içindeki yaşam kalitesinin iyileştirilmesi argümanına dayanmaktadır: Buna göre erüv sadece Şabat'ta Yahudi dininin özgürce uygulanmasıyla, yani küçük çocuklu ailelerin ve yürüme engelli insanların sinagoga özgürce erişimiyle ilgilidir –kentsel alandaki diğer sembolik düzenler bu cemaat için neredeyse hiç rol oynamamaktadır (Morris 2002). Din ve kamusal alanın ayrılmasını talep eden

16 Burada Andreas Reckwitz'in etkili geç modernite sosyal teorisine referans veriyorum (Reckwitz 2017).

kesimlerin tutumu, öncelikle kendi kültürlerinin temelleri üzerinde ısrar etmek ve erüve meydan okuyarak bölgesel bir ayrıcalık elde etmekle ilgileniyor gibi görünmekte olup, kentsel mekândaki sembolik düzeylerin karmaşıklığını şikayet etmeden kabul edecek kadar açık değillerdir. Bu karmaşıklığa bir şans vermek isteyen liberal görüşler ve transkültürel anlayışa odaklanan görüşler, iç güvenliğe ve modernleşme sürecinin daha da geliştirilmesine yönelik tehdide atıfta bulunularak meşruiyetten yoksun bırakılmaktadır (a. g. e.)

Başka bir yerde, geç modernitenin meşruiyet sorunları bağlamında alternatif sembolik düzen pratiklerini eleştirel bir şekilde değerlendirme, yani ne safça alkışlama ne de önyargıyla reddetme, ihtiyacına işaret etmiştim (Buchenhorst 2023). Bu pratiklerin onlara ev sahipliği yapan kurumsal ve maddi altyapılarla olan karmaşık ilişkisini anlamak, kültürlerarasılık için vazgeçilmez bir ön koşuldur. Bu kavrayışın eksik olması halinde, modernite ile geleneksel, etnik veya dini köklere sahip yaşam biçimleri arasındaki tercüme süreçlerinde kapsamlı bir karşılıklılık ufku, daha fazla bireyselleşme, jeopolitik genişleme ve deregülasyon yönündeki sıradaki ilgili talebin engelinin ardında kaybolur. Öte yandan, bu anlayış alan kazanırsa, her şeyden önce kültürlerarası söylemler için kendi düzen ilkelerinde ısrar etmek yerine yavaş yavaş yeni sözcük dağarcıkları geliştirme şansı doğar. Bu anlayışın gelişimini tetiklemek için, bu pratikler hakkında hedefe yönelik bilgiye, bu tür yaşam biçimlerinin geç modern toplumların bireyselleşme eğilimini aktif olarak delmek istemediğini açıkça ortaya koyan bilgiye ihtiyaç vardır.

Böyle bir gelişmenin mümkün kılınması ve böylece kültürlerarası söylemlerin nasıl işlediğinin anlaşılması, bu çalışmanın tezine göre, kültürlerarası kelime dağarcığı ile kültüre özgü kelime dağarcığı arasında yapılacak ayrıma bağlıdır.¹⁷ Bu iki kelime dağarcığı birbirinden net bir şekilde ayırt edilemez, bununla birlikte bir çatışmanın gözlemcileri (ve bir dereceye kadar katılımcıları) bir kişinin belirli bir bakış açısından kültürlerarası bir bakış açısına geçtiğinde, yani bu kişi diğer tarafın argümanlarını kabul etmeye ve deneme bazında diğerinin jargonuyla konuşmaya başladığında bunu fark eder. Kültüre

17 Burada Richard Rottenburg'un (2002 ve 2012) yaklaşımını benimsiyorum. Rottenburg'un kalkınma işbirliğinde başarılı faaliyetler için kullandığı kavramlar kültürel kod ve metakoddur; her iki kelime de durumsal kod değişimine (Code-Switching) tâbi olabilir; yani bir müzakerenin konstelasyonuna bağlı olarak, bir bağlamda metakod olan şey kültürel kod olarak maskelenebilir ve tersine, kültürel kod gibi görünen bir şey metakod haline gelebilir. Rottenburg'un "metakod ve kültürel kod arasındaki güvenilmez durumsal kayma" (a. g. e., 14) olarak adlandırdığı şeyi, kültüre özgü argümanların kültürlerarası alışverişi yoluyla bir meta kelime dağarcığını, kültürel cephelerin daha az olası hale geleceği ölçüde zenginleştirme şansı olarak görüyorum.

özgü kelime dağarcığı; kişinin kendi dünya görüşünü pekiştirmek ve diğer tarafın bakış açılarına karşı çıkmak ya da onları geçersiz kılmak için kişinin çıkarları doğrultusunda (pro domo) kullanılmaktadır. Bu tür bir kelime dağarcığı, kültür bilimleri anlamında, ne kaynağı belli bir referansa sahiptir ne de gerçeklikle doğrudan bağlantılıdır, ancak kullanıcılarına kendi kültürleri konusunda güven telkin etmeye yarar. Kültürlerarası kelime dağarcığı meta-kodunda, ideal olarak herkesin adına konuşmak için mümkün olduğunca çok sayıda kültüre özgü kelime dağarcığı çelişkiye düşmeden bir araya getirilmeye çalışılır. Ne kadar çok kültüre özgü argümantasyon çelişkisiz bir şekilde kültürlerarası söz dağarcığına aktarılabilirse, bu dağarcık o kadar zenginleşir, yani çatışma durumlarına uygun şekilde tepki verme olasılığı o kadar artar.¹⁸ Karmaşık kentsel eylem çevreleri, farklı sembolik düzenleri tercüme etme ve uzlaştırma zorunluluğunu doğal olarak yaratır. Üyeleri bu tasavvur, medya ve eylem bağlamlarında karmaşık bayram, gelenek ve görenek ağları ören farklı dini mezheplerin tapınaklarını barındırırlar; seküler mülkiyet, kullanım ve kira haklarını uygulamak; trafiği, hijyeni ve ekonomik rekabeti düzenlemek; ilgili sembolik ve maddi altyapıyı sağlamak ve sürdürmek ve bu karmaşık kurallar yapısı içinde çelişkisizliği sağlamak zorundadırlar.

Dolayısıyla, eğer erüv evsel alanın hayali bir uzantısı ise –tabiri caizse metafizik bir ev– o zaman bu şekilde yaratılan alan, kültüre özgü yönelim bilgisi ile karakterizedir ve seküler söyleme detaylı bir şekilde tercüme edilebilir. Öte yandan, bu söylem kültürel düzen ilkelerinin çok çeşitli tekliflerine açık bir şekilde yanıt verebilmelidir, yani resmi delillendirme prosedürlerini kabul etmeli ve teklif edilen özel ilgi ile koordine etmelidir. Kültürlerarası bir modus operandi (çalışma yöntemi), tekil kelime dağarcıklarını önceden kabul edilen ortak bir gerçeklikle uyumlu hale getirmeli, önleyici yorumları gerçeğe yakın bir şekilde sınıflandırmalıdır (örneğin bizim durumumuzda: Şabat çitleri ve imha kampları arasındaki hayali bağlantı gerçekten faydalı mı?) ve ifadelerin birbiriyle bağlantılandırılmasını sağlamalıdır (bizim durumumuzda, örneğin: erüvün dini altyapısı seküler altyapıyla çatışmaz; erüvün içi ve sembolleri bir futbol sahasıyla benzerlik gösterir: İşaretler sadece oyuncular için anlam ve kural koyma gücüne sahiptir). Rottenburg bu modus operandi hakkında şunları söylemektedir: “Böylece *dışsal referans* sorunu, *çapraz (transversal) referans* sorunu lehine arka plana itilmektedir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa: *İşlem*, söz konusu olan şeye nazaran öncelik kazanır (Rottenburg 2003, 168; vurgu orijinal metinde).” Toplumsal gelişimin

18 Çeviri sürecine ilişkin bu anlayış, Walter Benjamin’in çeviriyi amaç dile çevrilecek dili zenginleştirme süreci olarak anlayan çevirmenin görevi tanımını izlemektedir (Benjamin 1991).

planlı bir şekilde kontrol edilemeyeceği konusunda Rottenburg'a katılmakla birlikte, her geçici (zaman ile kısıtlı) kültürlerarası kelime dağıncığının, tüm tekil kelime dağıncıklarını ortadan kaldıran zamansız bir dil fikrinden beslendiğini düşünüyorum.

Sonuç: Duvarlarla Mücadelede Yaratıcılık

Erüv ritüelinin talmudik çözümlemesinin kendisinin zaten bir tür meta-söylem olduğunu görmüştük: Seküler veya diğer dini grupların tepkilerini ve düşüncelerini, sembolik kiracılık yoluyla veya Öteki'nin varlığını tanıyarak da olsa, kapsamayı ve bunlara tepki vermeyi taahhüt etmektedir. Öte yandan New Jersey ve Londra'daki tartışmalar, erüv karşıtlarının talmudik düzen bilgisinin önemli unsurlarını olumsuz yorumlasalar bile anladıklarını göstermiştir. Meta-kelime dağıncığı düzleminde, bir erüvü de içeren eylem çevresi, siyasi kurumların bu egemenliği tek başına kullandığı alanlara alternatif olarak düşünülen, mutlak egemenliği olmayan çoklu bir sembolik alan olarak düşünülebilir. Bu alan kendisini, maddi yapılar oluşturan modernite öncesi metinler tarafından meşrulaştırılan sembolik bir düzeni modernitenin teknolojileriyle uzlaştırmak zorunda bulmaktadır ki bu da ancak bir meta-söylem düzeyinde gerçekleştirilebilecek bir anlaşmadır.

Bu çalışmanın sonunda, gerçek bir anklavdan bahsetmek istiyorum: Soğuk Savaş dönemindeki Batı Berlin hakkında. Berlin Duvarı, üç batı ittifak bölgesini, onları çevreleyen Doğu Almanya'dan tamamen mekânsal ve yasal olarak izole ettiği için, Yahudilik açısından yaratıcı bir şekilde düşünmek istenirse, bir erüv olarak yorumlanabilir. Almanya Genel Hahamlar Konferansı Başkanı Andreas Nachama'nın Yahudilerin Purim bayramıyla ilgili bir gazete makalesinde hayal ettiği tam da budur:

“Gerçekten de, Batı Berlin bir erüv olarak kabul edilebilirdi –muhtemelen bazıları da etti, çünkü şehir 13 Ağustos 1961'den 9 Kasım 1989'a kadar neredeyse geçilmez dikenli tel örgülerle şehrin doğu yarısından ve çevresindeki kırsal alandan tamamen duvarla çevrilmiş veya ayrılmıştı [...] (ve bu nedenle) Berlin Duvarı'nı bir erüv olarak kabul edenler, yani sinagoga önlerinde bebek arabaları veya kollarının altında dua kitapları ile gidenler vardı” (Nachama 2015).

Bunu yapanlar kesinlikle Batı Berlin Senatosu'na ya da müttefiklere koşup bir kira kontratı imzalamamışlardır. Şabat sırasında biraz özgürlük ve hareket

kabiliyeti kazanmak için duvarın sembolik potansiyelini yaratıcı bir şekilde kullanmışlardır. Halaha'nın Şabat emirlerinin etrafından dolanmak ve küçük bir çocukla sinagoga gitmek isteyenlere yardımcı olması gibi, seküler vatandaşlar da Berlin Duvarı'nın bir Şabat çiti olarak yeniden inşa edilmesini, içler acısı bir kamu altyapısının yaratıcı bir yorumu olarak karşılayabilirler. Bu özel durumda duvarda herhangi bir inşaat değişikliği yapılması gerekmediğinden, erüv tamamen görünmez olmuştur. Erüv görünmez ikinci bir duvar olarak, kamusal alanda dini bir yeniden adanmaya ilişkin bir tartışma başlatılabilir, ancak inşaatla değişikliklere ilişkin bir karar gerekmeyeceği için, bu yeniden adanmanın sadece metafizik yönlerini tartışmak gerekirdi –bir hahamın maddi olarak var olan bir duvarı erüv olarak adlandırmasına kim engel olabilirdi? Kentsel mekânda kültürlerarasılık her şeyden önce bu tür yaratıcı yeniden adama biçimleri tarafından üretilmektedir.

Şekil Referansları

- Şekil 1 kendine ait yapı çizimi
- Şekil. 2 Artsy, A. (2018): West LA's eruv, the hidden wall built and maintained by Orthodox Jews. In: KCRW (13.03.2018), <http://blogs.kcrw.com/dna/wp-content/uploads/2018/03/eruv-map.png>, [16.01.2023].
- Şekil. 3 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lechi_Mahwah.jpg (2018), [02.03.2023].
- Şekil. 4 Google maps: <https://www.google.com/maps/place/Mahwah,+New+Jersey+07430,+USA/@41.0780626,-74.2464027,11z/data=!4m5!3m4!1s0x89c2e193a7d34497:0x74d2e002ac81d660!8m2!3d41.0886216!4d-74.1435843>, [02.03.2023].
- Şekil. 5 Booker, C./Gottheimer, J. (2017): Opinion: Anti-Semitism has no home in New Jersey. In: northjersey.com (03.11.2017), <https://eu.northjersey.com/story/opinion/contributors/2017/11/03/opinion-anti-semitism-has-no-home-new-jersey/827372001/>, [02.03.2023].

Kaynakça

- Abrajano, M. & Hajnal, Z L. (2015). White Backlash: Immigration, Race and American Politics. Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- Appadurai, A. (1996): Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization. University of Minnesota Press, Minneapolis.

- Bechhofer, Y. G. (2020): The Contemporary Eruv: Eruvim in Modern Metropolitan Areas. Feldheim Publishers, Nanuet, NY, 6–9.
- Benjamin, W. (1991): Die Aufgabe des Übersetzers. In: ders. Gesammelte Schriften Band. IV/1. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 9–21.
- Buchenhorst, R. (2023): Roads towards Trans-Modernity? A Comparison of *Buen Vivir* and *Conviviality* as Attempts to Overcome the Colonial Paradigm of Modernity. In: Park S. J. & Rottenburg R. (eds.): We, Us, Unpredictable: A Book of Exercises in STS, Futures, and the Designs of Collective Life. Mattering Press, Manchester (erscheint in Kürze).
- Eruv litigation (2023): <https://www.eruvlitigation.com>, [14. 01. 2023].
- Feldman, D. (2012): Unorthodox: The Scandalous Rejection of my Hasidic Roots. Simon & Schuster, New York.
- Fonrobert, C. E. (2005): The Political Symbolism of the Eruv. In: Jewish Social Studies, 11(3), 9–35.
- Footsteps (2023): Your life. Your journey. Your choice. <https://footstepsorg.org/>, [20. 02. 2023].
- Huysen, A. (2003): Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory. Stanford University Press.
- Lupu, I. C. (1991): Reconstructing the Establishment Clause: The Case Against Discretionary Accommodation of Religion. In: University of Pennsylvania Law Review, 140(2), 584 ff.
- Margulies, M. (Hg.) (1942): Halakhot Kezuvot. Jerusalem.
- Morris, S. (2002): Testing the boundaries of faith: Zoning to permit tasks otherwise forbidden on the sabbath is being fought all the way. In: The Guardian (10. 08. 2002), <https://www.theguardian.com/uk/2002/aug/10/religion.world>, [22. 02. 2023].
- Reckwitz, A. (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Suhrkamp, Berlin.
- MahwahStrong. (2023): MahwahStrong, <https://www.mahwahstrong.org/>, [23. 02. 2023].
- Murphy, P. (2017): It's time to urgently speak out against anti-Semitism in all forms. In: Jewish Standard (19. 10. 2017), <https://jewishstandard.timesofisrael.com/its-time-to-urgently-speak-out-against-anti-semitism-in-all-forms/>, [12. 12. 2022].
- Nachama, A. (2015). Purim: Hinter der Mauer. Das Fest durfte nur im biblischen Schuschan zwei Tage lang gefeiert werden – aber nicht in West-Berlin. In: Jüdische Allgemeine (02. 03. 2015), <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/hinter-der-mauer/>, [09. 01. 2023].
- Nobile, T. (2017): Montvale sued for blocking eruv construction. In: northjersey.com (20. 10. 2017), <https://www.northjersey.com/story/news/bergen/montvale/2017/10/20/montvale-sued-blocking-eruv-expansion/781025001/>, [10. 02. 2023].

- Pinch, T. J. (2010): On making infrastructure visible: putting the non-humans to rights. In: *Cambridge Journal of Economics*, 34(1), 77–89.
- Rottenburg, R. (2002): *Weit hergeholte Fakten: Eine Parabel der Entwicklungshilfe*. Lucius und Lucius, Stuttgart.
- Rottenburg, R. (2003): Code-Wechsel. Ein Versuch zur Umgehung der Frage: Gibt es eine oder viele Wirklichkeiten. In: Kaufmann, M. (Hg.): *Wahn und Wirklichkeit – multiple Realitäten*. Frankfurt/Main, 153–174.
- Rottenburg, R. (2012): On Juridico-Political Foundations of Meta-Codes. In: Renn, J. (Hg.): *The Globalization of Knowledge in History*. Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Berlin, 483–500.
- Schrag, P. (2011): *Not fit for our Society. Immigration and Nativism in America*. University of California Press, Berkeley.
- Schweitzer, S. (2005): When Faith, Real Estate Converge. In: *The Boston Globe* (25.05.2005).
- Soja, E. J. (1996): *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Basil Blackwell, Oxford.
- Susman, A. L. (2009): Strings Attached: An Analysis of the Eruv under the Religion Clauses of the First Amendment and the Religious Land Use and Institutionalized Persons Act. In: *University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender and Class* 93, 9(1/8), 93–134.
- Trillin, C. (1994): Drawing the Line. In: *The New Yorker* (12. 12. 1994), 50–62.
- Turgut, H. (2021): Istanbul: The city as an urban palimpsest. In: *Cities*, 112, 103–131.
- Watson, S. (2005): Symbolic spaces of difference: contesting the eruv in Barnet, London and Tenafly, New Jersey. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 597–613.
- Yudelson, L. (2017): New Jersey to Mahwah: Drop Eruv battle. In: *Jewish Standard* (24. 10. 2017), <https://jewishstandard.timesofisrael.com/new-jersey-to-mahwah-drop-eruv-battle/>, [14. 01. 2023].

Gründe des Interesses am Theoretischen: Die Tendenz der Griechischen und Arabischen Gesellschaft zur Philosophie

Abstract: Platon führte die Quelle des Interesses an der Philosophie auf das Gefühl des Staunens zurück. Obwohl diese Sichtweise eine Erklärung für die anthropologische Grundlage des theoretischen Denkens beim Menschen liefert, reicht sie nicht aus, um zu erklären, warum die Philosophie in den verschiedenen Gesellschaften der Menschheitsgeschichte nicht das gleiche Interesse geweckt hat. Theoretisches Wissen hat im Laufe der Geschichte in den verschiedenen Gesellschaften großes und intensives Interesse geweckt. Die wichtigste davon ist zweifellos das antike Griechenland. Auch im klassischen Zeitalter der Muslime (8. – 10. Jh. n. Chr.) entwickelte sich ein gesellschaftliches Interesse an allen Bereichen der Philosophie. Durch den Vergleich dieser beiden unterschiedlichen Gesellschaften wird versucht, die gemeinsamen Bedingungen zu ermitteln, die das Interesse an der Philosophie fördern. Doch jenseits all dieser äußeren Bedingungen erfordert die Entwicklung der Philosophie in einer Gesellschaft einen Ansatz, der von einem universellen Wissen ausgeht und das Wissen als Wert an sich anerkennt.

Keywords: Theorie, historischer Vergleich, Philosophie und Gesellschaft, Philosophie und Wert

Einführung

Die Menschen haben sich wahrscheinlich schon immer für theoretisches Wissen interessiert. Unter theoretisch ist hier zu verstehen, dass man versucht, etwas unabhängig von den eigenen Bedürfnissen und praktischen Zielen zu erkennen. Man stellte also Fragen, um nur die Dinge und Ereignisse verstehen und ergründen zu können. Die Existenz des theoretischen Denkens weist darauf hin, dass es in der Welt des Denkens eine Verbindung zwischen Mensch und Objekt gibt, die über eine äußere, d. h. physische Verbindung hinausgeht. Andererseits führt diese tief verwurzelte Tradition der Sinnsuche zu der Vorstellung, dass sie in der Natur des menschlichen Denkens selbst liegt. Dies wirft die Frage auf, was den Menschen zum Verstehen antreibt.

Bereits Platon und Aristoteles untersuchten die Quelle dieses Interesses an theoretischem Wissen und waren sich einig, dass es das Gefühl des Staunens ist, das die Menschen zu dieser Art von Interesse führt. Platon erklärt das Gefühl des Staunens im Menschen als Auslöser für das Philosophieren (Platon 2016, 155d). Aristoteles führt diese Idee weiter und beschränkt dieses Gefühl nicht allein auf die Philosophie, sondern führt auch die Mythologie darauf zurück (Aristoteles 1966, 982b). Das Staunen bildet demnach die gemeinsame anthropologische Grundlage, die den Menschen dazu veranlasst, die Existenz zu verstehen. Damit können wir annehmen, dass der Mensch schon immer das Potenzial in sich trug, seinem Staunen über das, was er erlebt, nachzugehen und nach einer Erklärung für das zu suchen, was ihn erstaunt. Dies lässt den Schluss zu, dass das Interesse an theoretischem Wissen bei allen Menschen potenziell vorhanden ist. Die Geschichte des menschlichen Denkens bestätigt diese Annahme. Denn in jeder Kultur kann man ähnliche Bemühungen in vielfältiger Weise beobachten. Die Menschen versuchten also zu erklären, was ihnen ungewöhnlich erschien, durch Mythen, Erzählungen, religiöse Erklärungen oder aber durch allgemeine Prinzipien und Gesetze. Die Geschichte der Menschen weist aber auch auf, dass sich das Interesse an theoretischen Themen nicht zu jeder Zeit und jedem Ort gleich zeigte. Dem theoretischen Denken hat man epochenweise manchmal mehr manchmal weniger Aufmerksamkeit entgegengebracht oder vielleicht entgegenbringen können. Denn, damit theoretisches Wissen zu einem allgemeinen Interessenschwerpunkt in der Gesellschaft werden kann, setzt bestimmte Bedingungen voraus.

In der Geschichte hat das theoretische Denken phasenweise großes Interesse auf sich gezogen. Das antike Griechenland ist ein wichtiges Beispiel für

eine Zeit, in der sich das theoretische Denken intensiv entfaltet hat. Die Griechen haben systematisch, authentisch und mit einer besonderen Geschicklichkeit die theoretischen Themen behandelt. Außerdem haben sie sich intensiv und beharrlich mit diesen Themen befasst, so dass sie eine Tradition begründeten, die nachhaltig kulturübergreifend wirkte. Mehr als tausend Jahre später zeigten die Muslime in ihrer Blütezeit großes Interesse am Philosophieren. Zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert gab es eine sehr intensive und breite Übersetzungsbewegung unter anderem aus dem Griechischen ins Arabische. Sie griffen die alten Probleme der Philosophie in allen Gebieten mit neuem Eifer auf (Gutas 1999, 8). Kurzum hatte das Interesse an der Philosophie erneut in einem ganz anderen Kulturraum, also im Arabischsprachigen eine neue Blütezeit erlebt.

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Epochen wenig miteinander zu tun zu haben. Aber gerade dieser Kontrast kann vielleicht ein klareres Bild von den Bedingungen vermitteln, die die Tendenz zur philosophischen Reflexion ermöglichten und förderten. Im Folgenden werden wir untersuchen, welche sozialen, politischen und kulturellen Faktoren in den beiden Epochen das Umfeld für das Aufkommen des Interesses an der Philosophie möglicherweise vorbereiteten.

Wirtschaft und Philosophie

Seit der Antike wird betont, dass für die Entwicklung des theoretischen Denkens ein gewisses Wohlstandsniveau erreicht sein muss. Aristoteles erklärte bereits, dass die arbeitsfreie Zeit eine notwendige Bedingung für die Entwicklung des theoretischen Denkens ist (Aristoteles 1966, 981b). Daher werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die wirtschaftlichen Verhältnisse der beiden Epochen.

Obwohl fruchtbarer Ackerboden auf dem griechischen Festland knapp war, konnte Griechenland seinen Reichtum dank der Kolonien, die in großem Umfang an der Ägäis- und Schwarzmeerküste sowie in Süditalien gegründet wurden, erheblich steigern. Auch die weit verbreitete Sklaverei erweist sich als ein wichtiger Faktor, der die wirtschaftliche Freiheit und einen arbeitsfreien Raum ermöglicht. Die Griechen hatten ein sehr großes Siedlungsgebiet und fast 1 000 Städte gegründet. Der Handel, der dank des weit verbreiteten Schiffsverkehrs entstand, leistete einen bedeutenden wirtschaftlichen Beitrag. Die Einführung des Geldes in das Wirtschaftsleben im 5. und

6. Jahrhundert, und seine rasche Anpassung an das Wirtschaftssystem erleichterte und verbreitete den Handel.¹

Die wirtschaftlichen Entwicklungen in der arabisch-islamischen Gesellschaft vor der Einführung der Philosophie weisen viele Ähnlichkeiten mit den Entwicklungen im antiken Griechenland auf. Der Faktor, der sich am schnellsten auf die Zunahme des wirtschaftlichen Wohlstands auswirkte, war die durch die Eroberung neuer, reicher Gebiete gewonnene Beute. Dadurch erwarben die Muslime auch sehr fruchtbare und große landwirtschaftliche Flächen, insbesondere in Mesopotamien und im Nilbecken (Duri 2014, 26). Parallel dazu gaben die Araber allmählich das Beduinenleben auf und entwickelten eine neue Sozialstruktur, in der die Landwirtschaft im Vordergrund stand. Darüber hinaus wurden Landgewinnungs- und Kanalisierungsmaßnahmen durchgeführt. Eine große Anzahl von Sklaven wurde als Arbeitskräfte bei der Urbarmachung und Bewirtschaftung von Land eingesetzt. Eine weitere bemerkenswerte Entwicklung im wirtschaftlichen Bereich ist die rasante Entwicklung des Land- und Seehandels. Letztlich begann der arabische Staat kurz nach seiner Gründung, seine eigenen Münzen zu prägen (Duri 2014, 67–78). Infolge dieser wirtschaftlichen Entwicklungen bildete sich eine soziale Schicht mit enormem Reichtum heraus. Dieser wirtschaftliche Reichtum ist für Muslime nicht nur in Bezug auf die Muße wichtig. Denn auch die Sammlung von Handschriften, die in Mesopotamien, Byzanz, Syrien und Ägypten verstreut waren, kostete eine beträchtliche Summe (Endres et al. 2013, 144–145). Kurzum, wie im antiken Griechenland bildete sich auch in der abbasidischen Zeit eine städtische Gesellschaftsschicht mit wirtschaftlicher Freiheit heraus.

Intensiver Kontakt mit fremden Kulturen

Nimmt man Thales (624–544 v. Chr.) als Ausgangspunkt der Philosophie, so zeigt sich, dass die Philosophie gegen Ende der großen Kolonisationsbewegung der Griechen begann, die 200 Jahre lang zwischen 750 und 550 v. Chr. andauerte. Ferner lebten die meisten der vorsokratischen Philosophen in den Kolonien und nicht auf dem griechischen Festland. In diesem Zusammenhang wäre es sinnvoll, bei der Suche nach den Gründen für die Entstehung der Philosophie die Folgen der Kolonialisierung für die griechische Gesellschaft zu

1 Für die Einführung von Geld in die griechische Wirtschaft und seine Auswirkungen: Müller (1981, 127–131) und Funke (2010, 175).

untersuchen. Die Entwicklung der griechischen Kolonisation hat einen einzigartigen Charakter. Obwohl es eine enge Verbindung zwischen den griechischen Kolonien und der Mutterstadt gab, hatten die Kolonien von Anfang an eine autonome Struktur. Das bedeutet, dass die Kolonien trotz intensiver wirtschaftlicher und kultureller Interaktion mit den Mutterstädten ihre eigene politische und soziale Ordnung aufbauten. Die Kolonisationsbewegung, die sich über ein weites geografisches Gebiet erstreckte, insbesondere an den Mittelmeer- und Schwarzmeerküsten, hatte vielschichtige Auswirkungen auf die griechische Kultur. Die wichtigste soziokulturelle Auswirkung dieser Entwicklung in Bezug auf die Philosophie ist der intensive Kontakt der Griechen mit fremden bzw. einheimischen Kulturen. Betrachtet man die weite geografische Ausdehnung der griechischen Kolonien, so stellt man fest, dass sich ihre Beziehungen zu fremden Elementen auf ganz unterschiedliche Weise manifestierten. Die Art dieser Beziehung war unterschiedlich. Unabhängig davon, ob die Griechen andere Nationalitäten versklavten oder freundschaftliche Beziehungen zu ihnen aufbauten, unterhielten sie in ihren Kolonien intensive Beziehungen zu zahlreichen fremden Kulturen (Eichler & Seidel 1988, 134). Die Beziehung der Griechen zu den Barbaren erreichte mit der Kolonisierung eine ganz andere Dimension. Darüber hinaus wirkte sich die Kolonisierung in einer weiteren Dimension auf die Beziehungen der Griechen zu Ausländern aus. Denn die Griechen übernahmen die fernen Handelswege der Phönizier. Nimmt man die Geldwirtschaft hinzu, so hat sie zu einem Anstieg des intensiven Außenhandels geführt. Dadurch konnten die Griechen enge Beziehungen zu den Hochkulturen der damaligen Zeit, insbesondere zu Ägypten, aufbauen. Dieses neue Beziehungsnetz hatte nicht nur intensive Auswirkungen auf den wirtschaftlichen, sondern auch auf den kulturellen Bereich und ermöglichte ihnen den Transfer von Kultur und Wissen.

Betrachtet man die Gründungsphase des arabisch-islamischen Reiches, so wird deutlich, dass auch die Muslime sehr schnell und intensiv mit fremden Kulturen interagierten. Bei der Gründung ihres ersten Weltreiches mussten die Muslime durch die raschen Eroberungen nicht nur mit neuen Kulturen koexistieren, sondern wurden auch zu Erben der zwei wichtigen antiken Kulturen, nämlich der Römischen und der Persischen. Die Araber, die zuvor keine Erfahrung mit einem Staat dieser Größe hatten, mussten in kurzer Zeit ein riesiges Gebiet verwalten. Sie übernahmen daher schnell viele der finanziellen, administrativen und militärischen Praktiken der römischen und persischen Staatskultur. Ein ähnlicher Ansatz ist auch im Bereich der Architektur und der Kunst zu beobachten. Darüber hinaus zögerte der arabische Staat nicht, lokale Eliten im Bereich der Verwaltung einzusetzen. Die muslimische Gemeinschaft hat die Fähigkeit bewiesen, in kurzer Zeit die Elemente der

fremden Kultur mit der arabisch-islamischen Kultur zu verbinden. Darüber hinaus hat der Islam im Laufe der Zeit durch den Übertritt nichtarabischer Völker zum Islam im Rahmen des Konzepts der „*ummah*“ einen die nationale Identität übergreifenden Charakter erhalten (Lapidus 2002, 51–52).

Die beiden Gesellschaften interagierten auf mehrdimensionale Weise intensiv mit fremden Kulturen, und diese Entwicklungen hatten einen Umfang, der zu strukturellen Veränderungen in vielen Bereichen führte. Insofern kann man davon ausgehen, dass diese Interaktion mit dem Fremden die Gedankenwelt beider Gesellschaften dazu brachte, sich mit dem Kulturellen auseinanderzusetzen und eine Perspektive jenseits der eigenen kulturellen Referenzen zu suchen. In dieser Hinsicht können wir diese Entwicklungen als einen wichtigen Faktor akzeptieren, der die Atmosphäre des Denkens schuf, aus der die philosophische Perspektive hervorging.

Individuation

Die Individualisierung kann als eine wichtige Voraussetzung für den Anfang des philosophischen Denkens angesehen werden, die in den beiden Epochen zu beobachten sind. In der Tat ist das Aufkommen der Philosophie eng mit der Tendenz zur Individualisierung in Griechenland verbunden (Lloyd 1987, 56–70). Die Individualisierung in der griechischen Antike kann in zwei verschiedenen Zusammenhängen erklärt werden. Sie kann sowohl mit der politischen als auch mit der kulturellen Struktur im Rahmen der griechischen Kultur in Verbindung gebracht werden. Im politischen Kontext rückt die Ordnung der stadtstaatlichen Struktur² das Individuum und die der Individualisierung zugrundeliegenden Werte in den Vordergrund. Erstens bietet der Stadtstaat dem Einzelnen einen wichtigen politischen und sozialen Einflussbereich. Zweitens kann man davon ausgehen, dass die Sensibilität der griechischen Stadtstaaten für den Schutz der Autonomie als politisches Prinzip auch die individuelle Sphäre beeinflusste. Nach ihrer Gründung hat die Demokratie den Prozess der Individualisierung mit all ihren Institutionen und den damit verbundenen Werten unterstützt.

Den Grund der Individualisierung im antiken Griechenland hat man außerdem in einem soziokulturellen Kontext zu erklären. Eines der wichtigsten Merkmale der griechischen Kultur ist die Kultur des Wettbewerbs, die im

2 Für die politischen Entwicklungen im antiken Griechenland: Funke (2010, 149–150, 179–182).

Rahmen von Wettkämpfen (*agon*) ausgeprägt ist (Burckhardt 1957, 84–105). Diese Wettbewerbe beschränkten sich nicht nur auf körperliche Aktivitäten, sondern breiteten sich auch auf viele Bereiche der Kultur wie Musik und Poesie aus. Selbst spiegeln die Diskussionen über politische Entscheidungen in öffentlichen Versammlungen diesen Geist des Wettbewerbs wider (Flaig 2013, 78). Diese ausgeprägte Wettbewerbskultur, in der individuelle Leistungen und Erfolge im Vordergrund standen, trug zur Stärkung des individuellen Bewusstseins im antiken Griechenland bei.

Was die arabisch-islamische Welt betrifft, so war die vorislamische Sozialstruktur von Stammesdenken geprägt. Vor allem nach der Machtübernahme durch die Abbasiden (750 n. Chr.) sahen wir jedoch, dass die Staatspolitik den Tribalismus systematisch bekämpft hatte. Außerdem kam es in den Ländern, in denen sich der Islam ausbreitete, zu einer raschen Urbanisierung. Nach den Eroberungen kam es zu einer starken Landflucht in die Städte. Darüber hinaus entwickelten sich Städte wie Basra, Kufa und Bagdad, die von Arabern neu gegründet wurden, rasch. Diese neuen Städte hatten eine multikulturelle Struktur. Im Laufe der Zeit verschmolzen verschiedene Nationalitäten, insbesondere nach der Konvertierung von Menschen anderer Nationalitäten zum Islam, miteinander. Auch hier wurde durch die Politik der Abbasiden der Weg für eine gewisse Gleichberechtigung zwischen Arabern und Nicht-Arabern geebnet (Duri 2014, 59; 66–67, 74; Lapidus 2002, I/31). Darüber hinaus verhinderte die rasche Ausbreitung des Islams, dass die Identitätsbestimmung allein auf der Grundlage eines Stammes oder einer Nation erfolgen kann. Schließlich hat auch die Struktur des Islam diese Entwicklung unterstützt. Einer der wichtigsten Grundsätze des Islam ist, dass er dem Einzelnen moralische Verantwortung (*taklif*)³ auferlegt. Die Akzeptanz des Individuums als alleiniger Verantwortlicher für seine eigenen Handlungen und Gedanken war ein wichtiger Faktor bei der Entwicklung des individuellen Bewusstseins.

Es ist zu betonen, dass es hier weder darum geht, die Wesen der Individualisierung der beiden Gesellschaften zu vergleichen noch sie in derselben Kategorie zu bewerten. Wenn man die Lebensbedingungen und Wertesysteme der beiden Gesellschaften berücksichtigt, könnte sich natürlich ein ganz anderes Bild von Individualität ergeben. Doch wenn man die sozialen und kulturellen Entwicklungen in beiden Zeiträumen betrachtet, wird deutlich, dass beide Gesellschaften einen sozialen Wandel in Richtung einer gewissen

3 Dieses Prinzip wurde sowohl im theologischen Kontext im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Mensch und Gott als auch im moralisch-juristischen Kontext diskutiert: Faridzadeh (2014, 274 ff.).

Ausweitung des Handlungsspielraums des Einzelnen durchlaufen haben. Daher kann die Individualisierung in beiden Gesellschaften als eines der Gründe angesehen werden, die zur Entstehung eines Milieus geführt haben, das dem Einzelnen eine persönliche Sinnsuche und damit das Interesse an der Philosophie ermöglicht.

Religiöser Hintergrund und Philosophie

Es ist klar, dass sich das Verständnis von Religion in beiden Gesellschaften in Inhalt und Form erheblich unterscheidet. Es geht hier nicht um die strukturellen Unterschiede zwischen den beiden Religionen, sondern um das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion in beiden Gesellschaften.

Die Auffassung, dass die griechische Naturreligion eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Philosophie gespielt hat, wird vor allem von Zeller vertreten. Ihm zufolge hat die Eigenschaft der griechischen Religion, die Freiheit des Denkens zu ermöglichen, die Entstehung der Philosophie gefördert. Er führt diese Freiheit insbesondere auf das Fehlen einer „Hierarchie“ und eines „unantastbaren Dogmas“ in der griechischen Religion zurück (Zeller 1896, 34–47). Aus historischer Sicht kann diese Annahme nur unter Vorbehalt akzeptiert werden. Diese Ansicht kann gewissermaßen als anachronistisch betrachtet werden. Diesen Anachronismus darauf zurückzuführen, dass wir in einer Zeit leben, in der die Theologie die Religion in hohem Maße determiniert. Die Theologie als Konzept und Denkweise wurde erstmals im antiken Griechenland von Platon und Aristoteles begründet (Jaeger 1953, 12–13). In dieser Hinsicht wäre es nicht möglich, im antiken Griechenland ein Dogma zu finden, wie es im Christentum und im Islam der Fall ist, Religionen, die ihren Glauben bewusst im Rahmen theologischer Überlegungen definierten. Die Frage hier ist, ob das Dogma als Resultat einer klerikalen Klasse oder einer theologischen Debatte entstehen muss.

In der antiken griechischen Gesellschaft spielte der religiöse Glaube eine sehr wichtige Rolle für das Denken und Leben der Gesellschaft und des Einzelnen und bestimmte sowohl den individuellen als auch den öffentlichen Bereich (Rosenberger 2012, 4). Diese Religion enthält jedoch aufgrund ihres natürlichen und polytheistischen Charakters eine Vielfalt. Die Ambiguität liegt im Kern dieser Art von Glauben. In dieser Hinsicht sollte die Vielfalt des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis in der antiken griechischen Gesellschaft als ein strukturelles Merkmal dieser Religion betrachtet werden. Von einer polytheistischen Religion ein monotheistisches Glaubenssys-

tem zu erwarten, ist ein Widerspruch in sich. Auch wenn man nicht von einer Einheit sprechen kann, die man nach heutigem Verständnis von Religion erwartet, gibt es doch gemeinsame Werte des religiösen Denkens im antiken Griechenland. An erster Stelle steht dabei zweifellos die Autorität von Homer und Hesiod in religiösen Fragen. Die Existenz einiger gemeinsamer Heiligtümer, wie Delphi und Olympia, kann ebenfalls als Hinweis darauf gelten, dass diese Religion einen gemeinsamen Geist hat (Burkert 2011, 23; 190–194). Der wichtigste Ausdruck des dogmatischen Einflusses dieser Religion liegt jedoch im politischen und sozialen Bereich. Denn die Tatsache, dass eine Nation, die über Jahrhunderte in Form von Stadtstaaten lebte und sich über eine sehr große geografische Region verteilte, ihre kulturelle Einheit und gemeinsame Identität bewahren kann, ist eigentlich ein Hinweis auf die Existenz eines solchen gemeinsamen Glaubens und Wertes. Darüber hinaus wurden Philosophen seit frühester Zeit wegen angeblicher Gottlosigkeit vor Gericht gestellt. Der berühmteste dieser Prozesse ist zweifellos der Prozess gegen Sokrates, wobei aber auch Philosophen wie Anaxagoras und Aristoteles denselben Vorwürfen ausgesetzt waren. Dies zeigt deutlich, dass der religiöse Glaube als ein Problem der öffentlichen Sphäre angesehen wurde. Viele dieser Vorwürfe sollen einen politischen Hintergrund haben (Dreßler 2014, 226–227). Jedoch belegt die Tatsache allein, dass das Gesetz für Gottlosigkeit die Todesstrafe vorsieht, das Vorhandensein eines religiösen Dogmas in einem Mindestmaß. Anbetracht des Charakters der antiken griechischen Gesellschaft liegt es nahe, die Quelle und die Autorität dieses Dogmas mit dem gesellschaftlichen Konsens zu erklären.

Andererseits hat, wiederum aufgrund des natürlichen Charakters dieser Religion, niemand die Deutungshoheit in religiösen Angelegenheiten.⁴ Einerseits erklärt dies, warum das Dogma im antiken Griechenland durch Konsens begründet werden muss; andererseits, warum Philosophen von Anfang an in der Lage waren, ihre Meinung zu religiösen Fragen frei zu äußern. Das Bild, das über den faktischen Verhältnissen in der griechischen Gesellschaft übermittelt ist, zeigt auch, dass der Einzelne mit gewissen Einschränkungen diese Freiheit genoss. Philosophie und griechische Religion standen von Anfang an in einem dialektischen Verhältnis. Einerseits profitierte die Philosophie stark von der intellektuellen Akkumulation der mythologischen Tradition.⁵ Selbst ein Philosoph wie Platon, der den Dichtern

4 Denn selbst die Dichter verdanken ihr Wissen den unzuverlässigen Musen, die ihrer Willkür nach Lügen oder Wahrheit erzählen (Jaeger 1953, 20).

5 Für eine Zusammenfassung des Rationalisierungsprozesses des religiösen Denkens: (Bordt 2011, 22–35).

kritisch gegenüberstand, bezog sich in seinen Werken zahlreich auf Homer und Hesiod. Die Tatsache, dass sie das religiöse Denken von Anfang an kritisierten, zeigt jedoch deutlich, dass sie den Mythos nicht oder zumindest nicht nur zum Gegenstand des Glaubens; sondern vielmehr zu einem Gegenstand des Wissens machten. In dieser Hinsicht scheint es zwar schwierig zu sein, die griechische Philosophie als unabhängig von der griechischen Mythologie zu betrachten, aber es wäre sicher nicht richtig, sie als ein Produkt der Mythologie zu betrachten. Wie in jedem dialektischen Verhältnis etablierte sich die Philosophie einerseits mit Hilfe und andererseits trotz der griechischen Religion.

Was die religiösen Verhältnisse im islamischen Staat betrifft, so ist auf den ersten Blick zu erkennen, dass sich der Islam strukturell von der antiken griechischen Religion unterscheidet. Der Glaube an den einen Gott, die göttliche Offenbarung und das Prophetentum sowie der Universalitätsanspruch und die internationale Identität ihrer Anhänger sind einige seiner charakteristischen Merkmale. Parallel zu diesen grundlegenden Unterschieden verlief auch die Entwicklung des religiösen Denkens und dessen Einfluss auf die Gesellschaft ganz anders als im antiken Griechenland. Betrachtet man jedoch die historische Entwicklung des religiösen Denkens zu der Zeit, als die Philosophie in die islamische Welt eintrat, so stellt man fest, dass es zwar eine Tradition intensiver religiöser Diskussionen aus den frühen Perioden gab, dass aber ein etabliertes theologisches System noch nicht vollständig ausgebildet war. Zu dieser Zeit fanden nicht nur unter den Muslimen intensive Diskussionen über die Religion statt, sondern es gab auch eine Kultur der interreligiösen Diskussion in diesem Land mit einer sehr großen kulturellen Vielfalt (Gutas 1999, 66–69; Watt 1962, 41–42). Es wurde daher oft argumentiert, dass ein wichtiges Motiv für Muslime, sich der Philosophie zuzuwenden, darin bestand, eine bessere Argumentationsfähigkeit gegenüber den Gesprächspartnern zu erlangen, von denen viele in diesen Debatten mit der Philosophie vertraut waren. Allerdings ist davon auszugehen, dass das Interesse an der Philosophie, das im Umfeld des Palastes einsetzte, in der Anfangszeit vor allem praktischer Natur war; tatsächlich gehören die ersten übersetzten Werke zur Medizin, Chemie und Astrologie. Die erste Übersetzungsbewegung fand isoliert von der „Hauptströmung des islamischen Denkens“ statt (Watt 1962, 41). Diese Situation änderte sich jedoch bald. Das Ersuchen des abbasidischen Kalifen al-Mahdī (reg. 775–785) an den nestorianischen Patriarchen Timotheos I., die *Topik des Aristoteles*, ein Werk über die Methode der dialektischen Argumentation, zu übersetzen, gilt als das deutlichste Zeichen für das Aufkommen eines religiös-theologischen Interesses an der Übersetzungsbewegung. Tatsächlich diskutierte al-Mahdī später

über theologische Fragen mit dem Patriarchen Timotheos, und aus den Argumenten, die er in der Diskussion verwendete, geht hervor, dass er Aristoteles studiert hatte. Dies spiegelt eindeutig seine Absicht wider, warum er das Buch übersetzen ließ (Gutas 1999, 61–69). Der Einfluss der Philosophie auf die islamische Theologie (*kalām*) beschränkte sich nicht auf den Bereich der Methodik. Durch diese Auseinandersetzung mit Nicht-Muslimen „hat die islamische Theologie methodisch und in einem erheblichen Maß auch inhaltlich ihr Gesicht gewonnen“ (van Ess 1991, 52). Dieser Einfluss wuchs während der Herrschaft des Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813–833), als die philosophischen Übersetzungen ihren Höhepunkt erreichten. Gleichwohl ist zu betonen, dass Philosophie und Theologie in der islamischen Denktradition nicht aufeinander reduziert wurden. In den frühen Stadien der Entwicklung der islamischen Theologie scheint die Grenze zwischen diesen beiden Disziplinen jedoch eher unscharf gewesen zu sein. Aus diesem Grunde litt die Theologie in der islamischen Welt wahrscheinlich selbst unter einem Legitimationsproblem.

Andererseits wird angenommen, dass die Philosophie von Anfang an auf eine gewisse Skepsis gestoßen ist, insbesondere bei den konservativen und volkstümlichen Schichten (Goldziher 1916, 4). Gutas ist der Meinung, dass diese Verallgemeinerung falsch ist. Ihm zufolge gab es natürlich Reaktionen gegen die Übersetzungsbewegung, doch müssten diese für jedes Zeitalter und jeden sozialen Kontext in der islamischen Geschichte konkret definiert und analysiert werden (Gutas 1999, 155). Betrachtet man die religiöse Literatur der Frühzeit, so gibt es keine ernsthaften Anzeichen für diese Gegenbewegung. In der Tat gibt es keine Arbeit, die direkt auf die Philosophie abzielt. Die Vertiefung der Opposition zur Philosophie und ihrer theologischen Dimension scheint eher der Zeit nach der Übersetzungsbewegung zu entsprechen, als die Theologie einen wissenschaftlichen Charakter erhielt. In den philosophischen Werken gibt es jedoch eindeutige indirekte Hinweise darauf, dass es in der muslimischen Gesellschaft eine antiphilosophische Haltung gab. Eine Spur dieser Opposition findet sich beispielsweise in dem Werk „Erste Philosophie“ von al-Kindī (gest. 866, entspricht Ebū Yūsuf El-Kindī), der als erster arabischer Philosoph gilt. Al-Kindī schreibt, dass er nicht in allen Themen ausführlich erklärt, aus Angst, von einigen seiner Zeitgenossen, die „der Wahrheit fremd“ waren, falsch interpretiert zu werden. Und nicht nur das, er riet auch dazu, diese Leute, die er heftig beschuldigte, „Händler der Religion“ zu sein und „Führungsambitionen“ zu haben, von den Kanzeln zu entfernen (El-Kindī 2015, 150). Es zeigt sich, dass selbst ein Denker wie al-Kindī, der bekanntermaßen dem abbasidischen Hof nahe stand, in der islamischen Gesellschaft auf so viel Widerstand stieß, dass er zögerte,

seine philosophische Ansichten in gewissen Themen zu äußern. Dennoch wäre es nicht richtig, dieses antiphilosophische Umfeld zu verabsolutieren. Denn wir sehen, dass Abū Bakr al-Rāzī (gest. 925), ein deistischer Philosoph eine Generation nach al-Kindī, in der Lage war, seine antireligiösen Gedanken offen zu äußern.

Die Übersetzung philosophischer Texte in der islamischen Welt hat vielfältige und tiefgreifende Auswirkungen gehabt. Einerseits wurde dieser Wissensschatz sowohl in der Praxis als auch in der Theorie rasch genutzt. Parallel zu diesen Entwicklungen schuf die Aneignung der Philosophie ein Gefühl der Entfremdung in der islamischen Gesellschaft. Es wäre jedoch ein voreiliges Urteil, die antiphilosophische Haltung direkt auf eine theologische Dimension zu übertragen und sie als „orthodoxen“ Ansatz zu bewerten. Daher halten wir es für sinnvoller, diese soziale Reaktion in einem allgemeineren kulturellen Kontext zu analysieren. In diesem Zusammenhang ist zunächst zu berücksichtigen, dass die Philosophie ein Erzeugnis der antiken griechischen Kultur ist, einer Kultur, die von der arabischen Gesellschaft weit entfernt ist. Diese Distanz umfasst ein breites Spektrum kultureller Bereiche wie Religion, Politik und Tradition sowie geografische und historische Aspekte. Die Tatsache, dass der Wissenstransfer zwischen den beiden Kulturen aus zweiter Hand erfolgte und die Muslime nicht direkt mit griechischen Texten in Berührung kamen, sollte ebenfalls als Folge dieser kulturellen Distanz betrachtet werden. Denn die Übersetzungsbewegung wurde weitgehend von nicht-muslimischen Minderheiten getragen. Ein weiteres Problem, das die Entfremdung zwischen diesen beiden Kulturen noch vertieft, ist, dass Griechisch und Arabisch sehr unterschiedliche Sprachen sind (Rosenthal 1965, 15). Ein weiterer Punkt, den es zu berücksichtigen gilt, ist die Tatsache, dass unter dem Dach der Philosophie eine riesige Ansammlung von vielfältigem und umfassendem Wissen vermittelt wurde. In Anbetracht der Tatsache, dass die Schriftkultur der arabischen Gesellschaft noch nicht sehr alt war, müssen wir davon ausgehen, dass es eine große Masse von Menschen gab, die mit theoretischem Wissen nicht sehr vertraut waren. Um das Verhältnis der Gesellschaft zur Philosophie in dieser Zeit zu bewerten, muss man daher berücksichtigen, dass diese Gesellschaft in einem äußerst kurzen Zeitraum eine enorme Wissens- und Gedankenflut erlebte, auf die sie zudem kaum theoretisch vorbereitet war. Wenn man all dies berücksichtigt, versteht man, dass die Skepsis gegenüber der Philosophie in der Phase nicht auf religiöse Motive reduziert, sondern eher als eine kulturelle Reaktion betrachtet werden sollte. Die interessante Debatte zwischen Linguisten und Logikern in dieser Zeit, in der die Universalität der Logik in Frage gestellt wurde, unterstützt diesen Anhaltspunkt ebenfalls (Endreß 1986, 163–271). Wie daraus er-

sichtlich wird, fand die kulturelle Auseinandersetzung mit der Philosophie auch in unterschiedlichen Kontexten statt.

Diese anfänglichen Reaktionen gegen die Philosophie sollten als ein Prozess der Integration der Philosophie in die islamische Kultur betrachtet werden. In Anbetracht der Tatsache, dass der bestimmende kulturelle Wert der multinationalen muslimischen Identität, die nach der Ausbreitung des Islams unter den verschiedenen Nationen entstand, die Religion war, ist es verständlich, dass diese kulturellen Reaktionen meist in religiöser Form erfolgten. Die Umwandlung dieser Ablehnung der Philosophie in eine systematische Kritik begann mit Abū Hāmid al-Ghazālī (gest. 1111). Er bezeugt selbst, dass die Kritik der Philosophen seitens der Religionsgelehrten vor ihm unsystematisch und unzureichend war (Al-Ghazālī 1988, 15). Anders als seine Vorgänger bestand er darauf, verschiedene Wissenschaften unter dem Titel der Philosophie auf unterschiedlicher Weise zu bewerten. Seine Kritik galt daher genau genommen nicht der Philosophie an sich, sondern der Metaphysik der Aristoteliker (Al-Ghazālī 1988, 19–25; Al-Ghazālī 2000, 1–10). Seit der Übertragung der Philosophie in die islamische Welt entstand eine intensive dialektische Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Die islamische Theologie profitierte einerseits von der Philosophie in ihrer Entwicklung, andererseits hat sie ihre Entwicklung durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie abgeschlossen. Diese dialektische Beziehung entwickelte sich im Gegensatz zur griechischen Kultur, und die Theologie entfaltete sich zum einen mit Hilfe der Philosophie und zum anderen trotz der Philosophie. Die Gemeinsamkeiten der beiden Epochen in Bezug auf die Religion lassen sich wie folgt zusammenfassen, auch wenn sie sich auf ganz unterschiedliche Weise manifestieren: Einerseits haben beide Gesellschaften eine reiche religiöse Tradition, die das metaphysische Denken fördert. Andererseits gab es keine dogmatische religiöse Struktur, die das Interesse an der Philosophie verhindert hätte.

Sprache und Philosophie

Die griechische und die arabische Kultur weisen interessante Parallelen in der Entwicklung von Sprache und Schrift auf. Die Sprache erscheint in beiden Kulturen als das wichtigste Bindeglied. Sie nutzten die Sprache als Grundlage für die Definition ihrer Identität. Die Griechen nannten die Fremden „*Barbar*“, während die Araber sie „*‘aġam*“ nannten, ein Begriff, den sie für Menschen verwendeten, die ihre eigene Sprache nicht sprechen konn-

ten. Beide Nationen verdanken ihre kulturelle Einheit der Sprache und der Poesie.

Vor dem Aufkommen der Philosophie waren die Entwicklung der Schrift und das Wachstum der Lese- und Schreibfähigkeit in beiden Sprachen ähnlich. Die Griechen passten das phönizische Alphabet an ihre eigene Sprache an und begannen um das 8. Jahrhundert v. Chr., es zu verwenden. Durch die Anpassung dieses semitischen Alphabets wurde das griechische Alphabet zum ersten umfassenden phonetischen System für die Transkription gesprochener Sprache. Als Ergebnis dieser Errungenschaft entstand im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. eine Gesellschaft, die man als gebildet bezeichnen kann (Goody & Watt 1963, 318). In ähnlicher Weise entwickelte sich die Schriftkultur in der arabisch-islamischen Kultur in der Zeit vor der Philosophie. Dass die Sprache des Islam Arabisch wurde, wirkte sich auf die Sprache auf vielfältige Weise aus. Die Lektüre und Auslegung des Korans, die Erstellung von Grammatik und die Niederschrift historischer Überlieferungen führten zu einer raschen Entwicklung der schriftlichen Literatur und einer zunehmenden Alphabetisierung (Sezgin 2003, I/5–6). Ein weiterer Faktor für die Entwicklung der Schriftkultur war die Umstellung der offiziellen Sprache des Reiches auf Arabisch. Auch technologische und wirtschaftliche Faktoren hatten einen erheblichen Einfluss auf die Zunahme der Alphabetisierung in beiden Kulturen. Durch ihre Handelsbeziehungen mit Ägypten hatten die Griechen die Möglichkeit, Papyrus zu importieren, das billiger und einfacher zu handhaben war als frühere Schreibmaterialien, was eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der Alphabetisierung spielte (Goody & Watt 1963, 318). Ein ähnlicher Effekt wurde durch die während der Abbasidenzeit aus China eingeführte Papiertechnologie erzielt (Monro 2016, 204–206). Eine weitere Gemeinsamkeit in der Entwicklung der beiden Sprachen besteht darin, dass beide Sprachen vor dem Aufkommen der Philosophie in einer großen multinationalen Region weit verbreitet waren und zu Weltsprachen wurden. Im Zuge der Kolonisierung etablierten die Griechen ihre Sprache als *Lingua franca* in der Ägäis, am Schwarzen Meer und an der italienischen Küste (Burckhardt 1957, 68). Auch Arabisch wurde in weniger als einem Jahrhundert zur Verkehrssprache in einem weiten Gebiet, das sich von Indien bis Spanien erstreckt (Lapidus 2002, 43–44, 50, 58). Die Universalisierung des Griechischen und Arabischen trug zur Entwicklung der Philosophie bei, indem sie die Kommunikation auf dem Gebiet des Denkens in beiden Epochen erweiterte und beschleunigte. Tatsächlich verbreitete sich das philosophische Denken in beiden Gesellschaften über weite Gebiete. Infolgedessen haben sich beide Kulturen so entwickelt, dass sie über das sprachliche Bewusstsein, den Reichtum und die Möglichkeiten verfügen,

die für das theoretische Denken in verschiedenen Dimensionen der Sprache erforderlich sind.

Fazit

Es ist sicherlich eine sehr schwierige Aufgabe, alle Gründe für eine so komplexe und vielschichtige soziale Bewegung wie die Erklärung des Interesses an der Philosophie zu ermitteln. Wir haben versucht, einige Bedingungen, die das Interesse an der Philosophie begünstigt haben könnten, grob zu schildern. Natürlich kann man noch viele andere Aspekte hineinbeziehen. Wenn wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren und das Staunen wie Platon und Aristoteles an die Basis des theoretischen Denkens stellen, können wir annehmen, dass es schon immer als ein Potenzial im Menschen existiert. Es liegt auf der Hand, dass die Verwirklichung dieses Potenzials und die Aneignung einer sozialen Dimension des theoretischen Denkens in hohem Maße von den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen abhängen. Durch den Vergleich zweier Perioden, in denen das theoretische Denken Verbreitung fand, haben wir versucht, die Faktoren zu ermitteln, die zu dieser Entwicklung beigetragen haben könnten. Obwohl die beiden verglichenen Perioden zwei ganz unterschiedliche soziale Strukturen aufweisen, konnten wir einige gemeinsame Entwicklungen herausstellen. Man muss jedoch zugeben, dass diese Bedingungen in der Geschichte nicht allein auf diese Epochen beschränkt werden können. Gesellschaften mehr oder weniger mit ähnlichen Bedingungen haben in verschiedenen Epochen und Regionen der Geschichte gelebt. Daher wäre es falsch, die Erklärung für das Interesse an der Philosophie nicht allein auf solche äußeren Bedingungen reduzieren. Denn das theoretische Denken als geistiges kulturelles Phänomen lässt sich nicht allein als Ergebnis dieser äußeren Bedingungen erklären. Dazu ist es notwendig, die inneren Bedingungen für die Entwicklung der Philosophie zu berücksichtigen. Diese muss in den Motiven des an der Philosophie interessierten Subjekts gesucht werden. Warum entscheiden sich die Menschen, ihren inneren Trieb der Neugier zu verfolgen und die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zu nutzen, um die theoretischen Erkenntnisse nachzugehen?

Dieses Motiv lässt sich als Annahme von Wissen als Wert an sich zusammenfassen. Mit anderen Worten: Das wachsende Interesse an der Philosophie hängt eng damit zusammen, dass die Menschen Wissen als Selbstzweck annehmen. In der Philosophie manifestiert sich dies in der Annahme von Wahrheit als höchstem Zweck des Denkens, der als die „regulative Idee“

(Popper 2009, 23) das Denken lenkt. Man kann auch sagen, dass die Philosophen nicht nur diese Idee akzeptierten; sondern darüber hinaus von Anfang an bewusst waren, dass diese Idee regulativ war. Dieses Bewusstsein spiegelt sich nämlich deutlich in den Namen wider, die sie für sich ausgewählt haben. Die Annahme der Existenz eines universellen Wissens stellt ein Wertesystem dar. Das wichtigste Indiz dafür ist, dass der mit der Philosophie einhergehende Mentalitätswandel in jeder Gesellschaft zu einer Auseinandersetzung mit dem Kulturellen führt. Die Philosophie hingegen ist selbst eine Kultur in dem Sinne, dass sie sich auf bestimmte Werte stützt; eine Kultur, die über die Nationen hinausgeht, sofern sie die Wahrheit nicht monopolisiert.

In diesem Sinne übermittelten die Muslime mit der Übersetzungsbewegung nicht nur griechisches Wissen, sondern ebenfalls ein Wertesystem und eine Mentalität. Ohne diese Mentalität zu berücksichtigen, dürfte es schwer sein, diese intellektuelle Tätigkeit, die alle theoretischen Aspekte des Wissens umfasst und von vielen sozialen Schichten getragen wird, ausreichend zu erklären. Wir sehen, dass sich die Muslime dieses grundlegenden Wertes der Philosophie von Anfang an bewusst waren und ihn sich zu eigen machten. Dies erklärt ihr lebhaftes Interesse an philosophischem Wissen:

„Wir sollten uns nicht schämen, die Wahrheit zu schätzen und sie zu erwerben, wo immer sie herkommt, auch wenn sie von fernen Völkern und uns feindlich gesinnten Nationen kommt. Für den Wahrheitssuchenden hat nichts Vorrang vor der Wahrheit. Die Wahrheit verliert nicht an Wert oder vermindert sich nicht demnach, wer sie spricht oder sie übermittelt. Niemand verliert an Wert wegen der Wahrheit; im Gegenteil erhöht Allen die Wahrheit den Wert“ (El-Kindī 2015, 149).

Literaturverzeichnis

- Al-Ghazālī, A.-H. (1988): *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min aḍ-ḍalāl)* (übersetzt von ‚Abd-Elšamad ‚Abd-Elḥalīm Elschazli). Meiner, Hamburg.
- Al-Ghazālī, A.-H. (2000): *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-falāsifa)* (übersetzt von Marmura, M. E.). Brigham Young University Press, Provo.
- Aristoteles (1966): *Metaphysik* (übersetzt von Bonitz, H.). Rowohlt, Hamburg.
- Bordt, M. (2011): *Religion und Rationalität von Homer bis Aristoteles*. In: Herzgsell, J. & Perčić, J. (Hg.): *Religion und Rationalität*. Herder, Freiburg, 22–35.
- Burckhardt, J. (1957): *Griechische Kulturgeschichte*. Band 4. (Gesammelte Werke, Bd. 8). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

- Burkert, W. (2011): Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Kohlhammer, Stuttgart.
- Dreßler, J. (2014): Wortverdrehen, Sonderlinge, Gottlose. De Gruyter, Berlin, New York.
- Duri, A. (2014): İslam İktisat Tarihine Giriş (übersetzt von Orman, S.). İnsan Yayınları, İstanbul.
- Eichler, K. D. & Seidel, H. (1988): Philosophie im antiken Griechenland. In: Moritz, R., Rüstau, H. & Hoffmann, G.-R. (Hg.): Wie und Warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde. Dietz, Berlin, 125–166
- El-Kindî, E. Y. (2015): Fi'l-felsefeti'l-ûlâ: İlk Felsefe Üzerine. In: Kaya, M. (Hg.): *Felsefi Risâleler*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 144–247.
- Endreß, G. (1986): Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit. In: Mojsisch, B. (Hg.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Grüner, Amsterdam, 163–271.
- Endreß, G., Arnzen, R. & Arzhanov, Y. (2013): Griechische Wissenschaft in arabischer Sprache. Ein griechisch-arabisches Fachwörterbuch der internationalen Wissenschaftsgesellschaft im klassischen Islam. In: *Studia Graeco-Arabica*, 3, 143–156.
- Faridzadeh, G. (2016): Vom Mensch-Sein zum Person-Sein: Eine historische Analyse des (Rechts-)Personengedankens im Islam. Nomos, Baden-Baden.
- Flaig, E. (2013): To Act With Good Advice. Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere. In: Arnason, J., Raaflaub, K. A. & Wagner, P. (Hg.): *The Greek Polis and the invention of democracy*. Wiley, Oxford, 71–98.
- Funke, P. (2010): Die griechische Staatenwelt in klassischer Zeit (550–336 v. Chr.). In: Gehrke, H.-J. & Schneider, H. (Hg.): *Geschichte der Antike: Ein Studienbuch*. Metzler, Stuttgart, 125–194.
- Goldziher, I. (1916): Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Goody, J. & Watt, I. (1963): The Consequences of Literacy. In: *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 304–345.
- Gutas, D. (1999): Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early'Abbasid Society (2nd–4th/5th–10th c.). Routledge, London, New York.
- Jaeger, W. W. (1953): *Theologie der frühen griechischen Denker*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Lapidus, I. M. (2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1987): *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. University of California Press, Berkeley.
- Monro, A. (2016): *The Paper Trail: An Unexpected History of a Revolutionary Invention*. Alfred A. Knopf, New York.

- Müller, R. W. (1981): Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Campus, Frankfurt a. M.
- Platon (2016): Theaitetos (übersetzt von Akar, B.). BilgeSu, Ankara.
- Popper, K. R. (2009): Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit. In: Popper, K. R. (Hg.): Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Mohr, Tübingen, 2–45.
- Rosenberger, V. (2012): Religion in der Antike. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Rosenthal, F. (1965): Das Fortleben der Antike im Islam. Artemis, Zürich.
- Sezgin, F. (2003): Wissenschaft und Technik im Islam, Bd. 1. Frankfurt a. M.
- Van Ess, J. (1991): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Band 1. De Gruyter, Berlin, New York.
- Watt, W. M. (1962): Islamic Philosophy and Theology. Edinburg University Press.
- Zeller, E. (1869): Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Band 1. Fues's Verlag, Leipzig.

Muhammet Sait Duran

Teorik Bilgiye Duyulan İlginin Nedenleri: Yunan ve Arap-İslam Toplumunun Felsefeye Eğiliminin Temelleri

Özet: Platon, felsefeye duyulan ilginin kaynağını hayret duygusuna bağlamıştır. Bu görüş, insandaki teorik düşüncenin antropolojik temeline dair bir açıklama getirirse de, neden felsefenin insanlık tarihinde farklı toplumlarda aynı ilgiyi uyandırmadığını izah etmek için yeterli değildir. Teorik bilgi, tarihte farklı toplumlarda, kitlesel ve yoğun bir ilgi uyandırmıştır. Bunların arasında şüphesiz antik Yunanistan gelir. Tarihte felsefenin tüm alanlarını kapsayacak toplumsal bir ilgi, Müslümanların klasik çağında da (MS 8–10) ortaya çıkar. Bu birbirinden oldukça farklı iki toplumu karşılaştırarak felsefeye ilgiyi teşvik eden ortak şartları tespit etmeye çalıştık. Felsefeye olan toplumsal ilginin, ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi birçok dış şartlara bağlı olduğu açıktır. Fakat bütün bu dış şartların ötesinde, felsefenin bir toplumda gelişebilmesi evrensel bilgiyi varsayan ve bilgiyi bizatihi bir değer olarak kabul eden bir yaklaşımı gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Teori, tarihsel karşılaştırma, felsefe ve toplum, felsefe ve değer

Giriş

İnsanlar, muhtemelen erken dönemlerden itibaren teorik bilgilere ilgi duymaya başlamışlardır. Burada “teorik”, pratik ihtiyaç ve amaçlardan bağımsız olarak bir şeyler öğrenmeye çalışmak anlamında kullanılmaktadır. Yani insanın, eşya ve olayları sadece anlayabilmek ve kavrayabilmek için sorular sorması anlamındadır. Teorik düşüncenin varlığı, insan ve nesne arasında dışsal yani bedensel bir bağın ötesinde, düşünce dünyasında da bir bağın olduğuna işaret eder. Diğer yandan bu köklü arayış geleneği, insanın anlam arayışının bizatihi onun düşünme biçiminin doğasında yattığı düşüncesine götürür. Bu da insanı anlama yönlendiren şeyin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir.

Platon ve Aristoteles, teorik bilgiye duyulan bu ilginin kaynağını araştırmış ve insanı bu tür bir ilgiye yönlendiren şeyin hayret duygusu olduğunda ittifak etmişlerdir. Platon, insandaki merak duygusunu felsefe yapmanın tetikleyicisi olarak açıklar (Platon 2016, 155d). Aristoteles, bu fikri daha da ileri götürür ve bu duyguyu yalnızca felsefeyle sınırlamaz, mitolojinin de kökenini buna dayandırır (Aristoteles 1966, 982b). Buna göre merak, insanın varoluşu anlamasına yol açan ortak antropolojik temeli oluşturur. Dolayısıyla, insanın her zaman içinde, deneyimlediklerine duyduğu hayretin peşinden gitme ve kendisini hayrete düşüren şeylere bir açıklama bulma potansiyelini taşıdığını varsayabiliriz. Bu da teorik bilgiye olan ilginin, potansiyel olarak tüm insanlarda mevcut olduğunu göstermektedir. İnsanlığın düşünce tarihi bu varsayımı doğrulamaktadır. Zira her kültürde çeşitli şekillerde benzer çabalar gözlemlenebilmektedir. Bu yüzden insanlar, kendilerine olağandışı görünen şeyleri mitler, hikâyeler, dini açıklamalar ya da genel ilkeler ve yasalar yoluyla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak insanlık tarihi, teorik konulara olan ilginin her zaman ve her yerde aynı olmadığını da göstermektedir. Teorik düşünceye farklı dönemlerde bazen daha fazla, bazen de daha az ilgi gösterilmiştir. Zira teorik bilginin toplumda genel bir ilgi odağı haline gelmesi için belirli koşulların karşılanması gerekir.

Tarihte teorik düşünce, zaman zaman büyük ilgi görmüştür. Antik Yunan, insanların teorik düşüncelerinin yoğunlaştığı önemli bir dönemi temsil eder. Yunanlılar, kadim kültürlerden miras aldıkları teorik düşünceyi sistematik, özgün ve özel bir maharetle ele almışlardır. Dahası, onlar ele aldıkları meselelere yoğun ve ısrarlı bir şekilde eğilmişler ve böylece bilindiği üzere felsefe olarak adlandırdıkları bir gelenek oluşturmuşlardır. Felsefe, bir gelenek olarak sadece Yunan kültürü ile sınırlı kalmayıp, sonraki dönemde birçok kültürü derinden etkilemiştir. Bin yılı aşkın bir süre sonra, Müslümanlar en parlak dönemlerinde felsefe yapmaya büyük ilgi göstermişlerdir. 8. ve 10. yüzyıllar arasında, diğer dillerin yanı sıra Yunancadan Arapçaya çok

yoğun ve geniş bir çeviri hareketi gerçekleştirilmiştir. Felsefenin tüm alanlardaki eski sorunlar, yeni bir gayretle ele alınmıştır (Gutas 1999, 8). Kısacası, felsefe tamamen farklı bir kültürel coğrafyada, yani Arapça konuşulan dünyada yeniden yeşerir.

İlk bakışta, iki dönemin birbiri ile çok az ortak noktası varmış gibi görünür. Ancak tam da bu farklılık, felsefi düşünce eğilimini mümkün kılan ve teşvik eden koşulların daha net bir resmini sunabilir. Çalışmanın devamında, her iki dönemde hangi sosyal, siyasi ve kültürel faktörlerin felsefeye olan ilginin ortaya çıkmasına ortam hazırladığını inceleyeceğiz.

Ekonomi ve Felsefe

Antikçağdan itibaren teorik düşüncenin gelişmesi için belirli bir refah seviyesine erişilmiş olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Aristoteles, işten bağımsız zamanın mevcudiyetini teorik düşüncenin gelişimi için gerek şart olarak görür (Aristoteles 1966, 981b). Bu yüzden ilk olarak, iki dönemdeki ekonomik şartlara kısaca bir bakış atacağız.

Yunan anakarasında verimli ekilebilir topraklar az olmasına rağmen, Ege ve Karadeniz kıyıları ile Güney İtalya'da büyük ölçekte kurulan koloniler sayesinde Yunanistan zenginliğini önemli ölçüde artırmayı başardı. Yaygın kölelik de ekonomik özgürlüğün ve işten bağımsız hareket alanının sağlanmasında önemli bir faktör olmuştur. Çok geniş bir yerleşim alanı içerisinde 1000'e yakın şehir (*polis*) kurmuşlardı. Yaygın deniz taşımacılığı sayesinde gelişen ticaret, önemli bir ekonomik katkı sağladı. Paranın 5. ve 6. yüzyıllarda ekonomik hayata girmesi ve ekonomik sisteme hızla adapte olması ticareti kolaylaştırmış ve yaygınlaştırmıştır.¹ Bu zenginlik toplumsal sınıflar arasında eşit dağıtılmamakla beraber, hür bir insanın yaşam şartlarının temel itibarıyla felsefe yapmanın gerektirdiği refah seviyesini rahatlıkla sağlayacak şekilde olduğu söylenebilir.

Felsefenin İslam dünyasına girmesinden önceki dönemde Arap-İslam toplumundaki ekonomik gelişmelerin, Yunanistan'daki gelişmeler ile birçok benzer tarafı olduğu görülmektedir. Hızlı bir şekilde yayılan Arap Devleti'nin ekonomik yapısını en hızlı etkileyen faktör, yeni ve zengin şehirlerin fetihlerinden elde edilen ganimetler sayesinde elde edilen servetlerdi. Ayrıca böylece Müslümanlar, Mezopotamya ve Nil Havzası başta olmak üzere çok

1 Paranın Yunan ekonomisine girişi ve etkileri için: Müller (1981, 127-131) ve Funke (2010, 175).

verimli tarım arazilerine sahip olmuştur (Duri 2014, 26). Buna paralel olarak Araplar, bedevi hayatı bırakıp tedrici olarak, tarımın önemsendiği yeni bir toplumsal yapı kazanmıştır. Bunun yanında ekilen toprakların genişletilmesi için toprak ıslahı ve kanal açılması çalışmaları yürütülmüştür. Toprağın ıslahı ve işlenmesinde çalıştırmak üzere büyük sayılarda köle kullanıldı. Ekonomik alandaki diğer önemli gelişme de kara ve deniz ticaretinin hızla gelişmesi olduğu görülüyor (Duri 2014, 67–78). Son olarak Arap devleti kuruluşundan kısa bir süre sonra kendi sikkelerini basmaya başlamıştır. Bu ekonomik gelişmeler, muazzam servetlere sahip sosyal bir sınıfın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ekonomik zenginlik, Müslümanlar için sadece serbest zaman açısından önem kazanmaz; zira Mezopotamya, Bizans, Suriye ve Mısır'da dağınık halde bulunan el yazmalarını toplamak da oldukça ciddi masraflara mal olmuştur (Endres et al. 2013, 144–145). Kısacası, Antik Yunan'da olduğu gibi Abbasiler döneminde de ekonomik özgürlüğe sahip kentli bir sosyal sınıf ortaya çıkmıştır.

Yabancı Kültürler ile Yoğun Temas

Felsefenin çıkışı noktası olarak Thales (MÖ 624–544) alındığında felsefenin, Yunanlıların MÖ 750–550 yıllarında 200 yıl kadar süren büyük kolonileşme hareketinin sonlarına doğru başladığı görülüyor. Ayrıca Sokrates öncesi filozofların büyük çoğunluğu, Yunan Anakarasında değil de, kolonilerde yaşamıştır. Bu bakımdan felsefeyi ortaya çıkaran sebepleri araştırırken, kolonileşmenin Yunan toplumuna etkisini gözden geçirmek anlamlı olacaktır. Yunan kolonileşmesi kendine özgü bir karaktere sahiptir. Zira Yunan kolonileri ve ana şehir arasında yakın bir bağ olmasına rağmen, koloniler başından itibaren özerk bir yapıya sahip olmuşlardır. Bu da kolonilerin ana şehirler ile yoğun ekonomik ve kültürel etkileşim içerisinde olmasına rağmen kendi siyasi ve sosyal düzenlerini kurdukları anlamına gelir. Özellikle Akdeniz ve Karadeniz kıyıları olmak üzere, geniş bir coğrafyayı kapsayan kolonileşme hareketi, Yunan kültürünü çok boyutlu olarak etkilemiştir. Bu gelişmenin felsefe açısından en önemli görülen sosyokültürel etkisi, Yunanlıların, kitlesel olarak yabancı daha doğrusu yerli kültürler ile yoğun temasında ortaya çıkar. Yunan kolonilerinin yayıldığı geniş coğrafyaya bakıldığında zaman yabancı unsurlarla ilişkileri oldukça farklı şekillerde tezahür etmiş olduğu görülür. Bu ilişkinin niteliği çeşitlilik göstermektedir. Yunanlılar ister diğer milletleri köleleştirmiş ister onlarla dostane ilişkiler kurmuş olsunlar, kolonilerindeki çok sayıda yabancı kültürle yoğun ilişkiler sürdürmüşlerdir (Eichler & Seidel

1988, 134). Yunanlıların barbarlar ile ilişkisi, kolonileşme ile beraber başka bir boyuta taşınmıştır. Buna ek olarak kolonileşme, Yunanlıların yabancılar ile olan ilişkisini başka bir boyutta da etkilemiştir. Zira Yunanlılar, Fenikelilerin uzak ticaret yollarını üstlenmiştir. Bunun yanında para ekonomisi de, dış ticaretin artmasına neden olmuştur. Bu da Yunanlıların, Mısır başta olmak üzere, dönemin gelişmiş medeniyetleri ile yakın ilişki kurmalarına imkân sağlamıştır. Bu yeni ilişki ağı, sadece ekonomik alanı değil, kültürel alanı da yoğun etkilemiştir ve Yunanlılara kültür ve bilgi aktarma imkânı sağlamıştır.

Arap İslam devletinin kuruluş evresine bakıldığında, Müslümanların da yabancı kültürler ile çok hızlı ve yoğun bir şekilde etkileşim içine girdiği açıkça görülmektedir. Müslümanlar, ilk devletlerini kurarken sadece yeni kültürlerle bir arada yaşamak zorunda kalmadılar; aynı zamanda fethettikleri topraklarda iki kadim kültürün, Roma ve Pers devletlerinin mirasçısı oldular. Daha önce bu boyutta bir devlet tecrübesi olmayan Araplar, kısa zamanda muazzam bir büyüklükte bir bölgeyi yönetmek durumunda kalmıştır. Araplar, kısa zaman içerisinde hem Roma hem de Pers devlet kültürünün mali, idari ve askeri alandaki birçok uygulamasını üstlenmekten geri durmamıştır. Benzer bir yaklaşımı mimari ve sanat alanında görmek mümkündür. Buna ek olarak Arap devleti, yerli elitleri yönetim alanında kullanmaktan da çekinmemiştir. Müslüman topluluk, kısa zamanda yabancı kültürden aldığı unsurları Arap-İslam kültürü ile meznetme kabiliyeti göstermiştir. Buna ek olarak, zamanla İslam toplumunun yapısı, Arapların dışındaki milletlerin de Müslüman olmalarının neticesinde, “ümme” kavramı çerçevesinde uluslararası bir karakter kazanmıştır (Lapidus 2002, 51–52).

Her iki toplumda çok boyutlu olarak yabancı kültürler ile yoğun etkileşime girmiştir ve bu gelişmeler, birçok alanda yapısal değişikliklere yol açacak boyutta olmuştur. Bu bakımdan yabancılar ile bu etkileşimin, iki toplumun düşünce dünyasında da kültürel olan ile hesaplaşmaya ve kendi kültürel referanslarının ötesinde bir bakış aramaya yöneltmiş olduğunu varsayabiliriz. Bu bakımdan bu gelişmeleri, felsefi bakış açısını doğuran düşünce atmosferini ortaya çıkartan önemli bir faktör olarak kabul edebiliriz.

Bireyleşme

Her iki dönemde de gözlemlenebilen bireyselleşme, felsefi düşüncenin başlangıcı için önemli bir ön koşul olarak görülebilir. Nitekim felsefenin ortaya çıkması Yunanistan’daki bireyleşme eğilimi ile yakından ilişkilendirilmiştir (Lloyd 1987, 56–70). Antik Yunanistan’daki bireyleşmeyi, iki farklı bağ-

lamda izah etmek mümkündür. Bireyleşme, Yunan kültürü çerçevesinde hem siyasi hem de kültürel yapı ile alakalandırılabilir. Siyasi bağlamda şehir devlet yapısının düzeni², bireyi ve bireyleşmenin temelinde yatan değerleri ön plana çıkarır mahiyettedir. Zira ilk olarak şehir devleti, yapı itibarıyla bireye önemli bir siyasi ve sosyal etki alanı sunar. İkinci olarak, siyasal bir ilke olarak özerkliğin korunması konusundaki Yunan şehir devletlerinin gösterdiği hassasiyetin, bireysel alanı da etkilediği düşünülebilir. Demokrasinin tesis edilmesinden sonra tüm kurumları ve getirmiş olduğu değerler ile bireyselleşme sürecini desteklemiştir.

Antik Yunanistan'daki bireyleşmenin temeli sosyokültürel bir bağlamda da aranabilir. Yunan kültürünü belirleyen en önemli karakteristik özelliklerin başında müsabakalar (*agon*) çerçevesinde şekillenen rekabet kültürü gelir (Burckhardt 1957, 84–105). Bu rekabetçi zihniyet, sadece bedensel aktiviteler ile sınırlı kalmayıp, müzik, şiir gibi kültürün birçok alanına sirayet etmiştir. Buna ek olarak demokratik sistemin de bu rekabet kültürüyle çok yakından alakalı olduğunu belirtmek gerekiyor. Halk toplantılarında siyasi kararlar üzerine yapılan tartışmalar bile bir bakıma bu rekabet ruhunun bir yansımasıdır (Flaig 2013, 78). Bireysel başarıların ve kazanımların ön planda olduğu bu belirgin rekabet kültürü, Antik Yunan'da bireysel bilincin güçlenmesine yardımcı olmuştur.

Arap İslam dünyasına gelecek olursak, İslam öncesi toplum yapısına kabilecilik anlayışının hâkim olduğu görülür. Özellikle Abbasilerin (MS. 750) yönetimi ele geçirmesinden sonra, Arap-İslam devleti çeşitli siyasi ve sosyal nedenlerle kabilecilikle sistematik olarak mücadele etmiştir. Bunun yanı sıra, İslam'ın yayıldığı topraklarda hızlı bir şehirleşme faaliyeti gerçekleşmiştir. Zira fetihlerin ardından, kırsaldan şehirlere yoğun bir göç yaşanmıştır. Ayrıca Arapların yeni kurdukları, Basra, Küfe, Bağdat gibi şehirler, hızla gelişmiştir. Bu yeni şehirler, çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Zaman içerisinde farklı milletler – özellikle de diğer milletten insanların İslam'a girmesi ile birlikte – birbiriyle kaynaşmıştır. Yine Abbasilerin güttüğü siyasetin neticesinde, Arap ve Arap olmayanlar arasında da belirli ölçüde eşitliğin tesis edilmesinin önu açılmıştır (Duri 2014, 59; 66–67, 74; Lapidus 2002, I/31). Ayrıca hızla yayılan İslam da kimliğin sadece kabile veya millet üzerinden tanımlanmasını engeller mahiyettedir. Son olarak, İslam'ın yapısı da bu gelişmeyi desteklemiştir. İslam'ın en önemli ilkelerinden biri, bireye ahlaki sorumluluk (*taklîf*)³ yüklemesidir. Bireyin kendi eylem ve düşüncelerinden tek başına

2 Antik Yunan'daki siyasi gelişim için: Funke (2010, 149–150, 179–182).

3 Bu ilke, hem insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak teolojik bağlamda hem de ahlaki-hukuki bağlamda tartışılmıştır: Faridzadeh (2014, 274 ff.).

sorumlu olduğunun kabul edilmesi, bireysel bilincin gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Şunun altını çizmek gerekir ki, burada ne iki toplumun bireyselleşmesinin mahiyetini karşılaştırmak ne de aynı kategoride değerlendirmek amaçlanmıştır. Şüphesiz iki toplumun yaşam şartları ve değer sistemleri göz önünde bulundurulduğu zaman, bireysellik konusunda ortaya birbirinden çok farklı resimler çıkabilir. Bununla beraber her iki dönemdeki toplumsal ve kültürel gelişmelere bakıldığı zaman, iki toplumun da belirli ölçüde bireyin hareket alanını genişletecek yönde bir toplumsal değişim geçirdiği açıktır.

Dini Arka Plan ve Felsefe

Her iki toplumun din anlayışının içerik ve biçimsel anlamda çok ciddi farklılıklar arz ettiği açıktır. Bizim burada ortaya koymaya çalışacağımız husus, iki dinin yapısal farklarından ziyade, felsefenin her iki toplum içerisinde din ile ilişkisi olacak.

Yunan doğal dininin felsefenin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı görüşü özellikle Zeller tarafından savunulmuştur. Ona göre, Yunan dininin düşünce özgürlüğüne izin verme özelliği, felsefenin ortaya çıkışını teşvik etmiştir. Bu özgürlüğü özellikle Yunan dininde bir “hiyerarşi” ve “dokunulmaz bir dogma” olmamasına bağlar (Zeller 1896, 34–47). Bu ön kabul, tarihsel perspektiften bakıldığı zaman, ancak şartlı olarak kabul edilebilir. Bu yargı, bir bakıma anakronik bir görüşün ifadesi olarak görülebilir. Bu anakronizm, teolojinin dini büyük ölçüde belirlediği bir zamanda yaşıyor olmamızdan kaynaklanmaktadır. Teoloji, bir kavram ve düşünce şekli olarak ilk Antik Yunanistan’da Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konmuştur (Jaeger 1953, 12–13). Bu bakımdan Hristiyanlık ve İslamiyet’te olduğu gibi, bilinçli bir şekilde inançlarını teolojik düşünce içerisinde tanımlamış dinlerdeki bir dogmayı Antik Yunan’da bulmak mümkün olmaz. Buradaki soru, dogmanın bir ruhban sınıfının veya teolojik bir tartışmanın sonucu olarak mı ortaya çıkması gerektiğidir.

Antik Yunan toplumunda dini inancın, toplumun ve bireyin düşünce ve hayatını belirlemede çok önemli bir yeri olduğu ve hem bireysel hem de kamusal alanı belirlediği görülür (Rosenberger 2012, 4). Fakat bu din, kendi doğal ve çok tanrılı yapısı gereği çeşitlilik içerir. Çok anlamlılık, bu tür bir inancın özünde yatar. Bu bakımdan da Antik Yunan toplumundaki dini inanç ve pratik konusundaki çeşitliliğin, bu dinin yapısal bir özelliği olarak değerlendirilmesi gerekir. Çok tanrılı bir dinden monoteist bir inanç sistemini bekle-

mek ve aramak kendi içinde bir çelişki içerir. Bununla beraber her ne kadar bugünkü din tasavvurundan beklenen bir birlikten söz edilemezse de Antik Yunanistan'da dini düşüncenin ortak değerleri vardır. Bunların başında da şüphesiz Homer ve Hesoid'in dini konulardaki otoritesi gelir. Delphi ve Olympia olmak üzere bazı ortak kutsal alanların olması da bu dinin ortak bir ruhu olduğunun göstergeleri olarak kabul edebiliriz (Burkert 2011, 23; 190–194). Fakat bu dinin dogmatik etkisinin en önemli tezahürü, siyasi ve sosyal alandadır. Zira şehir devletler şeklinde asırlar boyunca yaşamış ve çok geniş bir coğrafyaya yayılmış bir milletin, kültürel birliğini ve ortak kimliğini koruyabilmesi de aslında böyle bir ortak bir inanç ve değer var olmuş olduğunu gösterir mahiyettedir. Fakat bununda ötesinde filozoflar, ilk dönemlerden itibaren tanrıtanımazlık iddiası ile yargılanmışlardır. Bu davalardan en meşhuru şüphesiz Sokrates'in yargılanmasıdır; mamafih onun dışında da Anaksagoras, Aristoteles gibi filozoflar aynı suçlamaya maruz kalmışlardır. Bu da dini inancın, kamusal alanın bir sorunu olarak görüldüğünü açıkça göstermektedir. Bu suçlamaların birçoğunun siyasi bir arka plana dayandığı iddia edilmiştir (Dreßler 2014, 226–227). Ancak yasanın dinsizlik için ölüm cezası öngörmesi bile tek başına asgari düzeyde bir dini dogmanın varlığını kanıtlamaktadır. Antik Yunan toplumun karakterine bakıldığı zaman bu dogmanın kaynağı ve merciinin toplumsal uzlaşma ile izah edilmesi makul görülmektedir.

Öte yandan, yine bu dinin doğal karakteri nedeniyle, hiç kimse dini konularda yorum egemenliğine sahip değildir.⁴ Bu durum, bir yandan Antik Yunan toplumunda dogmanın neden mutabakat ile açıklanması gerektiğini izah eder. Diğer yandan ise bu temel karakteristik, neden filozofların başından itibaren dini konulardaki fikir beyan edebilmiş olmalarının imkânını açıklar. Felsefenin ve Yunan dininin başından itibaren diyalektik bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir taraftan felsefe mitolojik geleneğin düşünce birikiminden oldukça yoğun bir şekilde istifade etmiştir.⁵ Platon gibi, ozanlara karşı eleştirel bir tavır takınan bir filozofun bile eserlerinde oldukça fazla Homer ve Hesiod'e atıf yapılmış olması, bu tesiri açıkça göstermektedir. Fakat bunun yanında dini düşüncüyü başından itibaren eleştirmiş olmaları, mitleri inancın bir konusu ya da en azından sadece onun bir konusu yapmadıklarını; bilakis onu bilginin bir konusu yaptıklarını açık bir şekilde gösterir. Bu bakımdan Yunan felsefesini Yunan mitolojisinden bağımsız düşünmek oldukça zor görünmekle beraber onu, mitolojinin bir ürünü olarak değerlendiril-

4 Çünkü şairler bile bilgilerini, heveslerine göre yalan ya da doğru söyleyen güvenilir ilham perilerine borçludurlar: (Jaeger 1953, 20).

5 Dini düşüncenin rasyonelleşme sürecinin bir özeti için: (Bordt 2011, 22–35).

dirmek şüphesiz doğru olmaz. Her diyalektik ilişkide olduğu gibi felsefe, bir taraftan Yunan dini yardımıyla diğer yandan ona rağmen kendisini ortaya koymuştur.

İslam devletindeki dini duruma gelecek olursak, İslam'ın yapısal olarak antik Yunan dininden çok farklı olduğu ilk bakışta görülmektedir. Tek tanrı, ilahi vahiy ve peygamberlik inancı ve bunun yanında evrensellik iddiası ve müntesiplerinin uluslararası bir kimliğe sahip olması gibi birçok ayırt edici özelliği sayabiliriz. Bu temel farklılıklara paralel olarak, dini düşüncenin gelişimi ve toplumdaki etkisi de antik Yunanistan'dan çok farklı olmuştur. Bununla beraber, felsefenin İslam dünyasına girdiği dönemde dini düşüncenin tarihsel gelişimine bakıldığı zaman, erken dönemlerden itibaren süregelen yoğun bir dini tartışma geleneğinin mevcut olmasına rağmen, yerleşik bir teolojik sistemin henüz tam olarak şekillenmemiş olduğu görülür. Bu dönemde dine dair tartışmalar bir taraftan Müslümanlar arasında yoğun bir şekilde devam ederken, diğer yandan çok zengin bir kültürel çeşitliğe sahip bu coğrafyada dinler arası bir niteliğe sahip tartışma kültürü de mevcuttur (Gutas 1999, 66-69; Watt 1962, 41-42). Müslümanların felsefeye yönelmelerindeki önemli bir saikin de bu tartışmalarda felsefeyle tanışık olan muhataplara karşı daha iyi bir tartışma becerisi kazanma olduğu görüşü dile getirilmiştir. Fakat saray çevresinde başlayan felsefeye olan ilginin ilk dönemlerde daha çok pratik karakterde olduğu anlaşılmaktadır; nitekim ilk çevrilen eserlerin de tıp, kimya ve astrolojiye ait olduğunu görüyoruz. İlk tercüme hareketi, "İslam düşüncesinin ana akımından" izole bir şekilde gerçekleşmiştir (Watt 1962, 41). Fakat bu durumun kısa zamanda değiştiğini görüyoruz. Abbasi halifesi el-Mehdî'nin (775-785) Nasturi patriği 1. Timotheos'tan Aristoteles'in, diyalektik tartışmanın yöntemine dair olan eseri *Topikler* kitabını çevirmesini talep etmesi, tercüme hareketinde dini-teolojik ilginin ortaya çıkmasının en belirgin işareti olarak kabul edilmektedir. Nitekim el-Mehdî, daha sonra patrik Timotheos ile teolojik konular üzerine tartışmış ve tartışmada kullandığı argümanlardan Aristoteles'i tetkik ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun, kitabı neden çevirttiği konusundaki niyetini açık bir şekilde yansıtmaktadır (Gutas 1999, 61-69). Felsefenin İslam teolojisine (kelâma) etkisi sadece metodik alanla sınırlı kalmamıştır. Gayrimüslimlerle girilen bu tartışma sayesinde "İslam kelâmı yönetsel olarak ve önemli ölçüde de içerik olarak çehresini kazanmıştır" (van Ess 1991, 52). Bu etki, Halife el-Me'mûn'un (813-833) yönetiminde olduğu, yani felsefe çevrilerinin doruk noktasına ulaştığı dönemde yoğunlaşmıştır. Mamafih felsefe ve teolojinin İslam düşünce geleneğinde birbirine indirgenmemiş olduğunu da vurgulamak gerekir. Fakat İslam teolojisinin gelişiminin ilk dönemlerinde bu iki disiplin arasındaki sınırın daha belirsiz olduğu anlaşılmaktadır. Belki

de bu yüzden kelâmın kendisi İslam dünyasında bizatihi meşruiyet sorunu yaşamıştır.

Diğer yandan felsefenin başından itibaren özellikle muhafazakâr kesim ve halk tabakası tarafından kuşku ile karşılandığı düşünülmektedir (Goldziher 1916, 4). Gutas, bu genellemenin yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre çeviri hareketine karşı tepkiler elbette olmuştur, ancak bunların İslam tarihindeki her çağ ve sosyal bağlam için somut ayrıntılarla tanımlanması ve incelenmesi gerekir (Gutas 1999, 155). İlk dönemdeki dini literatüre bakıldığı zaman bu karşıtlığı dile getiren ciddi bir işaret yoktur. Nitekim doğrudan felsefeyi hedef alan bir esere rastlamayız. Felsefe karşıtlığının derinleşip teolojik bir boyut kazanmasının daha çok çeviri hareketinden sonraki, teolojinin bilimsel bir karakter kazandığı döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber felsefe ile ilgili olan çalışmalarda, Müslüman toplumun içerisinde felsefe karşıtı bir tutumun var olduğuna dair oldukça açık dolaylı işaretler mevcuttur. Örnek olarak ilk Arap filozof olarak bilinen el-Kindî'nin (ö. 866) *İlk Felsefe* kitabında bu karşıtlığın iz düşümünü görmek mümkündür. Zira el-Kindî, "hakikate yabancı" bazı çağdaşları tarafından yanlış yorumlanmaktan çekindiği için bütün mevzuları detaylı izah etmediğini yazar. Bununla da kalmaz ve "din ticareti yapmak" ve "liderlik sevdası" gütmek gibi ağır ithamlarda bulunduğu bu insanların kürsülerden uzaklaştırılması gerektiğini salık verir (El-Kindî 2015, 150). Abbasi Sarayına yakınlığı ile bilinen el-Kindî gibi bir düşünürün bile, bazı konularda felsefi düşüncelerini ifade etmekten çekineceği boyutta bir muhalefetin İslam toplumunda mevcut olduğu görülmektedir. Fakat bu felsefe karşıtı ortamı mutlaklaştırmak da doğru olmaz. Zira el-Kindî'den bir nesil sonraki deist filozoflardan Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 925) din karşıtı söylemlerini açık bir şekilde ifade edebildiğini görüyoruz.

İslam dünyasında felsefi metinlerin çevrilmesinin çok yönlü ve derin tesirleri olmuştur. Bir taraftan bu birikim, hem pratik hem de teorik alanlarda hızla değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu gelişmelere paralel olarak, felsefenin benimsenmesi, İslam toplumu arasında bir yabancılaşma duygusu yaratmıştır. Fakat felsefe aleyhtarı tutumu doğrudan teolojik bir boyuta taşımak ve "ortodoks" bir yaklaşım olarak değerlendirmek çok aceleci bir yargıdır. Bu yüzden bu toplumsal tutumu, daha genel kültürel bir bağlamda incelemek daha açıklayıcı olacaktır. Bu bakımdan öncelikle felsefenin, Arap toplumuna oldukça uzak bir kültür olan antik Yunan kültürünün bir ürünü olduğu göz önünde bulundurulmamız gerekir. Bu uzaklık, coğrafi ve tarihsel olduğu kadar din, siyaset ve gelenek gibi çok geniş bir kültürel alanı kapsar. İki kültür arasındaki bilgi transferinin ikincil elden gerçekleşmiş olması ve Müslümanların doğrudan Yunanca metinlerle temas etmemesi de bu kültürel mesafenin

bir neticesi olarak değerlendirmek gerekir. Zira çeviri hareketi, büyük ölçüde gayrimüslim azınlıklar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu iki kültür arasındaki yabancılığı derinleştiren bir husus da Yunanca ve Arapçanın birbirinden oldukça ciddi farklılıklar arz eden diller olmasıdır (Rosenthal 1965, 15). Göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus da felsefe başlığı altında, çok çeşitli ve kapsamlı devasa bir bilgi birikiminin aktarılmış olmasıdır. Arap toplumunda yazılı kültürün çok eskiye dayanmadığı göz önünde bulundurulursa, teorik bilgiye çok aşına olmayan geniş bir halk kitlesinin mevcut olduğunu var saymamız gerekir. Dolayısıyla, toplumun bu dönemdeki felsefe ile olan ilişkisini değerlendirmek için, bu toplumun oldukça kısa bir zamanda çok kapsamlı bir bilgi ve düşünce yüklemesi yaşadığını ve bunun da ötesinde bunun için çok da fazla teorik bir ön hazırlığı olmadığını göz önünde bulundurulması gerekir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda felsefeye olan kuşkunun ilk dönemde sadece dini saiklere indirgenemeyeceği, daha çok kültürel bir reaksiyon olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde dil bilimciler ve mantıkçılar arasında süregelen, mantığın evrenselliğinin sorgulandığı ilginç tartışma da bu kanıyı destekler mahiyettedir (Endreß 1986, 163–271). Buradan da anlaşılacağı üzere felsefe ile olan kültürel hesaplaşma farklı bağlamlarda da gerçekleşmiştir.

Felsefeye karşı gösterilen bu ilk tepkilerin, İslam kültürünün felsefeyi hazım süreci olarak değerlendirilmesi gerekir. İslam'ın farklı milletler arasında yayılmasıyla oluşan çok uluslu Müslüman kimliğinin en belirleyici kültürel değerinin din olduğu göz önünde bulundurulursa, bu kültürel tepkilerin daha çok dinsel form üzerinden gerçekleşmesi anlaşılırdır. Felsefeye olan bu karşıt tutumun sistematik bir eleştiriye dönüşmesi, ilk olarak Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 1111) ile beraber başlamıştır. O, kendisinden önceki din âlimleri tarafından filozoflara yöneltilen eleştirilerin sistemsiz ve yetersiz olduğuna bizzat kendisi tanıklık etmektedir (Al-Ghazâlî 1988, 15). Seleflerinin aksine, felsefe başlığı altında farklı bilimleri ayrı ayrı değerlendirmekte ısrar eder. Dolayısıyla onun eleştirisi tam olarak felsefenin kendisine değil, Aristotelesçilerin metafiziğine yöneliktir (Al-Ghazâlî 1988, 19–25; Al-Ghazâlî 2000, 1–10). Felsefenin İslam dünyasına transferinden itibaren din ve felsefe arasında yoğun bir diyalektik ilişki süregelmiştir. İslam teolojisi bir yandan gelişim aşamasında felsefeden istifade etmiş, diğer yandan da gelişimini felsefe ile hesaplaşarak tamamlamıştır. Bu diyalektik ilişki Yunan kültürünün tam aksine gelişmiş ve teoloji, bir yandan felsefenin yardımıyla; diğer yandan ona rağmen kendisini ortaya koymuştur. Din ile ilişki olarak iki dönemin ortak özelliği şu şekilde özetlenebilir: Bir yandan her iki toplum da metafizik düşünceyi besleyen, zengin bir dini geleneğe sahiptir. Diğer yandan felsefeye olan ilgiyi engelleyecek dogmatik bir dini yapının olmadığı görülür.

Dil ve Felsefe

Yunan ve Arap kültürünün dilin ve yazının gelişimi konusunda da ilginç paralellikler gösterdiği görülmektedir. Dil, her iki kültürde de en önemli birleştirici unsur olarak karşımıza çıkar. Nitekim onlar kendi kimliklerini tanımlarken dili esas almışlardır. Yunanlılar, kendi dışındakileri “*barbar*”, Araplar ise “*ağam*” olarak nitelendirirler ki onlar bu kavramları kendi dillerini konuşmayan insanlar için kullanmıştır. İki millet de kültürel birliğini dil ve şiiire borçludur.

Felsefenin ortaya çıkışından önce, yazının gelişmesi ve okuryazarlığın artması konusunda da iki dilin arasında benzer bir gelişimin olduğu görülür. Yunanlılar, Fenikelilerden aldıkları alfabeyi kendi dillerine uyarlamışlar ve M.Ö. 8. Yüzyıl civarında kullanmaya başlamıştır. Sami asıllı bu alfabenin uyarlaması, Yunan alfabesini konuşma dilinin transkripsiyonu için ilk kapsamlı fonetik sistem haline getirmiştir. Bu başarının sonucu olarak MÖ. 6 ve 5. Yüzyıllarda okuryazar olarak nitelendirilebilecek bir toplum ortaya çıkmıştır (Goody & Watt 1963, 318). Arap-İslam kültürü içerisinde benzer bir şekilde felsefeden önceki dönemde yazılı kültür gelişmiştir. İslam’ın dilinin Arapça olması, dili çok yönlü olarak etkilemiştir. Kuran’ın okunması, yorumlanması, gramerin yazımı, tarihsel geleneğin yazıya dökülmesi yazılı literatürün hızlı bir şekilde gelişmesine ve okuryazarlığın artmasına sebep olmuştur (Sezgin 2003, I/5–6). Yazılı kültürün gelişmesindeki diğer bir faktör de, imparatorluk resmi dilinin Arapça olarak değiştirilmesidir. İki kültürde okuryazarlığın artmasında teknolojik ve ekonomik faktörlerin de önemli etkisi olmuştur. Yunanlılar, Mısır ile ticari ilişkileri sayesinde, daha önceki yazı materyallerine nazaran daha ucuz ve kullanışlı olan papirüsü ithal etme fırsatına sahip olmuştur. Bu da okuryazarlığın yayılmasında önemli rol oynamıştır (Goody & Watt 1963, 318). Benzer bir etkiyi, Abbasiler döneminde Çin’den getirilen kâğıt teknolojisi yaratmıştır (Monro 2016, 204–206). İki dilin gelişimindeki diğer bir ortak nokta, her iki dil de felsefenin ortaya çıkmasından önceki dönemde çok uluslu ve çok kültürlü geniş bir coğrafyada yaygın olarak konuşulmaya başlanmış ve dünya dili haline gelmişlerdir. Yunanlılar kolonizasyon faaliyetleri vasıtasıyla dillerini, Ege, Karadeniz ve İtalya sahillerinde ortak dil olarak kabul ettirmiştir (Burckhardt 1957, 68). Arapça da bir asır bile sürmeyen bir zaman zarfında, Hindistan’dan İspanya’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada ortak dil haline gelmiştir (Lapidus 2002, 43–44, 50, 58). Yunanca ve Arapçanın evrenselleşmesi, iki dönemde de düşünce alanındaki iletişimin genişlemesi ve hızlanmasını sağlayarak felsefenin gelişiminde katkı sağlamıştır. Nitekim her iki toplumda da felsefi düşünce, geniş topraklara yayılmıştır. Sonuç olarak her iki kültür de farklı boyutlarda teorik dü-

şüncenin gerektirdiği dil bilinci, zenginliği ve imkânlarına sahip olacak şekilde gelişim sergilemiştir.

Sonuç

Felsefeye olan ilginin açıklanması gibi karmaşık ve çok katmanlı bir sosyal hareketin tüm nedenlerini tespit etmek çok güç bir hedeftir. Felsefeye olan ilgiyi destekleyebilecek bazı koşulların kabaca tasvirini yapmaya çalıştık. Elbette başka pek çok husus da dâhil edilebilir. Başlangıç noktamıza geri döner ve Platon ve Aristoteles gibi meraklı teorik düşüncenin temeline yerleştirirsek, insanda her zaman bir potansiyel olarak var olduğunu varsayabiliriz. Bu potansiyelin hayata geçirilmesinin ve teorik düşünceye toplumsal bir boyut kazandırılmasının büyük ölçüde ekonomik, sosyal ve kültürel koşullara bağlı olduğu açıktır. Teorik düşüncenin yaygınlaştığı iki dönemi karşılaştırarak, bu gelişime katkıda bulunmuş olabilecek faktörleri belirlemeye çalıştık. Karşılaştırılan iki dönem birbirinden oldukça farklı iki toplumsal yapıya sahip olsa da, bazı ortak gelişmeleri tespit edebildik. Ancak, bu koşulların tarihte sadece bu dönemlerle sınırlandırılmayacağını kabul etmek gerekir. Aşağı yukarı benzer koşullara sahip toplumlar, tarihin farklı dönemlerinde ve bölgelerinde yaşamışlardır. Dolayısıyla felsefeye duyulan ilginin açıklanmasını sadece bu tür dış koşullara indirgemek yanlış olur. Çünkü düşünsel ve kültürel bir olgu olarak teorik düşünce, yalnızca bu dış koşulların bir sonucu olarak açıklanamaz. Bunun için felsefenin gelişiminin içsel koşullarını göz önünde bulundurmamak gerekir. Bu, felsefeyle ilgilenen öznenin saikinde aranmalıdır. İnsanlar neden içlerindeki merak dürtüsünün peşinden gitmeyi ve ellerindeki olanakları teorik bilginin peşinden gitmek için kullanmayı seçerler?

Bu saik, bilginin kendi başına bir değer olarak kabul edilmesi şeklinde özetlenebilir. Başka bir deyişle, felsefeye artan ilgi, insanların bilgiyi kendinde bir amaç olarak kabul etmeleriyle yakından bağlantılıdır. Felsefede bu, hakikatin düşüncenin en yüksek amacı olarak kabul edilmesinde kendini gösterir ve düşünceye “regulatif fikir” (Popper 2009, 23) olarak rehberlik eder. Dahası, filozofların bu fikri kabul etmekle kalmadıkları, bilakis bu fikrin regulatif olduğunun başından beri farkında oldukları da söylenebilir. Nitekim bu farkındalık, kendileri için seçtikleri isimde de açıkça görülmektedir. Evrensel bilginin varlığının kabulü bir değer sistemi oluşturur. Bunun en önemli göstergesi felsefe ile gelen zihniyet değişiminin her toplumda kültürel olan ile çatışmayı beraberinde getirmesidir. Diğer yandan felsefe belirli

değerlere dayanması açısından kendisi bir kültürdür; bununla beraber hakikati tekelleştirmediği ölçüde ulusları aşan bir kültür.

Bu anlamda Müslümanlar tercüme hareketiyle sadece Yunan bilgisini değil, aynı zamanda bir değerler sistemini ve bir zihniyeti de aktarmışlardır. Bu zihniyeti dikkate almadan, bilginin tüm teorik yönlerini kapsayan ve birçok sosyal sınıf tarafından desteklenen bu entelektüel faaliyet yeterince açıklanamaz. Müslümanların başından itibaren felsefenin bu temel değerinin farkında olduklarını ve benimsediklerini görüyoruz. Bu da onların felsefi birikime bu denli ilgi göstermelerini açıklar mahiyettedir:

“Hakikate değer vermekten ve nereden gelirse gelsin, bizden uzak halklardan ve bize karşı olan milletlerden gelse bile onu elde etmekten utanmamalıyız. Hakikati arayanlar için hakikatten öncelikli hiçbir şey yoktur. Hakikat, onu kimin söylediğine veya aktardığına göre değer kaybetmez veya değeri azalmaz. Hakikat yüzünden kimse değer kaybetmez; aksine hakikat herkesin değerini arttırır” (El-Kindî 2015, 149).

Kaynakça

- Al-Ghazālî, A.-H. (1988): *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalâl)* (çeviren 'Abd-Elşamad 'Abd-Elhalim Elschazli). Meiner, Hamburg.
- Al-Ghazālî, A.-H. (2000): *The Incoherence of the Philosophers (Tahâfut al-falâsifa)* (çeviren Marmura, M. E.). Brigham Young University Press, Provo.
- Aristoteles (1966): *Metaphysik* (çeviren Bonitz, H.). Rowohlt, Hamburg.
- Bordt, M. (2011): *Religion und Rationalität von Homer bis Aristoteles*. In: Herzgsell, J. & Perčić, J. (Hg.): *Religion und Rationalität*. Herder, Freiburg, 22–35.
- Burckhardt, J. (1957): *Griechische Kulturgeschichte*. Band 4. (Gesammelte Werke, Bd. 8). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Burkert, W. (2011): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Dreßler, J. (2014): *Wortverdrehen, Sonderlinge, Gottlose*. De Gruyter, Berlin, New York.
- Duri, A. (2014): *İslam İktisat Tarihine Giriş* (çeviren Orman, S.). İnsan Yayınları, İstanbul.
- Eichler, K. D. & Seidel, H. (1988): *Philosophie im antiken Griechenland*. In: Moritz, R., Rüstau, H. & Hoffmann, G.-R. (Hg.): *Wie und Warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde*. Dietz, Berlin, 125–166
- El-Kindî, E. Y. (2015): *Fi'l-felsefeti'l-ülâ: İlk Felsefe Üzerine*. In: Kaya, M. (Hg.): *Felsefi Risâleler*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 144–247.

- Endreß, G. (1986): Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit. In: Mojsisch, B. (Hg.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Grüner, Amsterdam, 163–271.
- Endreß, G., Arnzen, R. & Arzhanov, Y. (2013): Griechische Wissenschaft in arabischer Sprache. Ein griechisch-arabisches Fachwörterbuch der internationalen Wissensgesellschaft im klassischen Islam. In: *Studia Graeco-Arabica*, 3, 143–156.
- Faridzadeh, G. (2016): Vom Mensch-Sein zum Person-Sein: Eine historische Analyse des (Rechts-)Personengedankens im Islam. Nomos, Baden-Baden.
- Flaig, E. (2013): To Act With Good Advice. Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere. In: Arnason, J., Raaflaub, K. A. & Wagner, P. (Hg.): *The Greek Polis and the invention of democracy*. Wiley, Oxford, 71–98.
- Funke, P. (2010): Die griechische Staatenwelt in klassischer Zeit (550–336 v. Chr.). In: Gehrke, H.-J. & Schneider, H. (Hg.): *Geschichte der Antike: Ein Studienbuch*. Metzler, Stuttgart, 125–194.
- Goldziher, I. (1916): Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Goody, J. & Watt, I. (1963): The Consequences of Literacy. In: *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 304–345.
- Gutas, D. (1999): Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/5th–10th c.). Routledge, London, New York.
- Jaeger, W. W. (1953): *Theologie der frühen griechischen Denker*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Lapidus, I. M. (2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1987): *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. University of California Press, Berkeley.
- Monro, A. (2016): *The Paper Trail: An Unexpected History of a Revolutionary Invention*. Alfred A. Knopf, New York.
- Müller, R. W. (1981): Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Campus, Frankfurt a. M.
- Platon (2016): *Theaitetos* (çeviren Akar, B.). BilgeSu, Ankara.
- Popper, K. R. (2009): Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit. In: Popper, K. R. (Hg.): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Mohr, Tübingen, 2–45.
- Rosenberger, V. (2012): *Religion in der Antike*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Rosenthal, F. (1965): *Das Fortleben der Antike im Islam*. Artemis, Zürich.
- Sezgin, F. (2003): *Wissenschaft und Technik im Islam, Bd. 1*. Frankfurt a. M.
- Van Ess, J. (1991): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Band 1*. De Gruyter, Berlin, New York.

Muhammet Sait Duran

Watt, W. M. (1962): *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg University Press.

Zeller, E. (1869): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Band 1. Fues's Verlag, Leipzig.

Kurzbeiträge/Kısa Makaleler

Süheyla Yilmaz, Sümeyye Balci

Forschen mit der „Kultur“ – Beispiele aus der Klinischen Psychologie und Perspektiven für die Zukunft

Abstract: In den letzten Jahrzehnten hat die Berücksichtigung der Kulturthematik in der Psychologie stark zugenommen. Zu den mit *Kultur* arbeitenden Richtungen gehören beispielsweise die kulturvergleichende Entwicklungspsychologie, die klinische Psychologie sowie die Kulturpsychologie und die Indigene Psychologie. Die Grundlagen der Interventionen, der therapeutischen Ansätze und Praktiken bilden jedoch vorwiegend die psychologischen Forschungsergebnisse und Erfahrungen von Populationen aus europäischen und nordamerikanischen Kulturräumen. In diesem Kurzbeitrag stellen wir Beispiele aus kultursensibler klinischer Psychologie dar und geben einen kurzen Blick auf die Zukunft der kulturinformierten psychologischen Forschung.

Keywords: Kulturvergleichende Psychologie, Klinische Psychologie, Diversität

Einführung

Obwohl die Berücksichtigung des soziokulturellen Kontexts in der Psychologie seit den letzten Jahrzehnten verstärkt auflebt, basieren die meisten psychologischen Annahmen und Forschungen auf den Erfahrungswerten bestimmter Populationen im Globalen Norden wie z.B. der hochgebildeten Studierenden. Henrich und seine Kolleg:innen fassen diese verzerrten Populationen unter dem Akronym „WEIRD“ – *Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic* – zusammen. Diese Populationen repräsentieren jedoch nur 12 % der gesamten Weltbevölkerung (Arnett 2008).

Beispiele für kultursensible Forschung in der klinischen Psychologie

Die Forschung an WEIRD Populationen allein ist problematisch, da die Ergebnisse nicht repräsentativ sind (Henrich et al. 2010). Dies führt zu einer andauernden Versorgungslücke im Bereich der psychischen Gesundheit (Sarikhani et al. 2021). In der Zwischenzeit bleiben die meisten Länder des globalen Südens aufgrund systemischer, historischer und wirtschaftlicher Herausforderungen im Dunkeln, obwohl psychische Probleme unabhängig von diesen Faktoren überall auf der Welt vorhanden sind (Affun-Adegbulu & Adegbulu 2020). Die Versorgungslücke zeigt sich im Schnittpunkt gesellschaftlicher, staatlicher und individueller Bereiche; z.B. am Mangel an ausgebildeten Fachkräften und an Hindernissen wie der sozialen Stigmatisierung von psychischen Erkrankungen (Sarikhani et al. 2021).

In dem Versuch, die Versorgungslücke zu schließen, rief *American Psychological Association* (APA) zu einem Paradigmenwechsel in der Psychologie auf, bei dem die Erfahrungen aller berücksichtigt und kultursensible Ansätze entwickelt und getestet werden sollen (Clauss-Ehlers et al. 2019). In der klinischen Psychologie wurden diese Initiativen in den Bereichen Bewertung, Prävention/Förderung und Behandlung umgesetzt (Argyriadis et al. 2022). Beispielsweise wurden psychologische Fachkräfte aufgefordert, nicht von Vermutungen auszugehen, sondern die Betroffenen mit ihren eigenen Worten nach den Schwierigkeiten zu fragen (Van Loon et al. 2013).

Interventionen zur Förderung der psychischen Gesundheit sowie der Prävention und der Behandlung der psychischen Störungen gehen bei ihrer Arbeit der Forscher:innen und Fachkräfte von kulturellen und gesellschaftlichen Variablen aus (Balci et al. 2022). Präventionsmaßnahmen stehen auch im engen Zusammenhang mit gesellschaftlichen Variablen wie der sozialen

Stigmatisierung bei der Inanspruchnahme von Hilfe im Bedarfsfall und mit sozioökonomischen Faktoren wie der öffentlichen Krankenversicherung.

Um trotz der oben genannten Barrieren wissenschaftlich fundierte psychosoziale Dienste anzubieten, können diese Maßnahmen an die Kultur der Zielgruppen angepasst werden (Fu et al. 2020). Die Zahl der Studien in der klinischen Psychologie zur kulturellen Anpassung nimmt sowohl in Präsenz- als auch in Online-Settings zu. Bisher ist der Effekt der Präsenzsituationen wissenschaftlich besser belegt (Perera et al. 2020), wohingegen die Wirksamkeit bei Online-Interventionen noch begrenzt zu sein scheint und weiterer Forschung bedarf (Balci et al. 2022). Dennoch haben Online-Interventionen den Vorteil, dass sie eine breite Zielgruppe unabhängig von Zeit und Ort erreichen, Anonymität bieten und kostengünstig sind (Dülßen et al. 2020). Als Beispiele werden drei Studien in Online-Settings durchgeführt: Eine mit einer Flüchtlingsbevölkerung zur Verbesserung des Schlafs mit einer nicht angepassten Online-Intervention, bei der die Intervention auch ohne Anpassung als angemessen wahrgenommen wurde und positive Ergebnisse lieferte (Spanhel et al. 2021). Eine andere Studie wurde mit internationalen Studierenden durchgeführt, in der ihnen eine generische Intervention vorgelegt wurde, die so konzipiert ist, dass sie für viele attraktiv ist. Diese Studie zeigte auch überwiegend positive Ergebnisse in Bezug auf die Verbesserung psychologischer Symptome wie die Achtsamkeit (Balci et al. 2023). Eine dritte Studie wurde mit kolumbianischen Studierenden durchgeführt, um ihre depressiven Symptome mit einer kulturell angepassten Online-Intervention zu behandeln. Die Intervention führte zu einer Verbesserung der Symptome (Salamanca-Sanabria et al. 2020). Diese Interventionen zeigen drei verschiedene Beispiele für kulturelle Anpassung; eine, die an eine bestimmte Kultur angepasst wurde, eine andere ohne Anpassung, die einer Flüchtlingsbevölkerung angeboten wurde, und eine weitere, die an die Bedürfnisse von Studierenden aus verschiedenen Kulturen angepasst wurde. Obwohl diese Interventionen ein erhebliches Potential für künftige Forschung und Umsetzung aufweisen, sind sie nicht frei von Kritik und müssen verbessert werden. Die Adhärenz sollte zweifelsohne durch kulturelle Anpassung weiter verbessert werden, auch wenn sie ein dauerhaftes Problem darstellt (Ryan et al. 2018). Außerdem wird eine ausreichende Beschreibung des Anpassungsprozesses die Replikationsstudien erleichtern und dadurch die Evidenzbasis verbessern. Eine Bedarfsanalyse und die Inputs aus der Zielgruppe werden dazu beitragen, die Bereiche zu identifizieren, in denen eine Anpassung erforderlich ist.

Zukünftige Perspektiven für eine kulturinformierte Forschung

Die in der psychologischen Forschung oft benutzte dichotome, eindimensionale Formulierungen wie individualistisch/kollektivistisch, independent/interdependent, oder wie oben beschriebene WEIRD/non-WEIRD bieten keinen Erklärungsgehalt für die Varianz innerhalb einer Kultur und laufen Gefahr, die komplexeren Wechselwirkungen zwischen Individuum und Kontext auszublenden (Harkness & Super 2020). Es ist notwendig, den sozio-kulturellen Kontext möglichst genau spezifisch zu bezeichnen, in dem die Forscher:innen arbeiten. Dadurch können Außenstehende die „Repräsentativität“ der Forschungsergebnisse für größere Gruppen klarer differenzieren (Harkness & Super 2020). Ein gutes Beispiel für einen alternativen Blickwinkel zu einer dichotomen Bezeichnung der Kulturen ist der Ansatz von Kağıtçıbaşı. Sie stellte den Ansatz „independent vs. interdependent“ in Frage und schlug ein erweitertes Konzept, welches kontext- und entwicklungsbezogen sowie funktional ist und in dem kulturelle und kulturvergleichende Methoden gleich anwendbar und legitim sind (Kağıtçıbaşı 2017).

Die Forderungen und Stellungnahmen zur Notwendigkeit einer kulturell informierten Wissenschaft vermehren sich. Es gibt zunehmend ethische Richtlinien und Artikel, die übersichtliche Wegweisungen für solide, reflektierte, kulturvergleichende und kulturelle Forschung anbieten (Amir & McAuliffe 2020). Eine große Herausforderung für Wissenschaftler:innen besteht darin, das Erbe der kulturvergleichenden Psychologie und Kulturpsychologie und die Erkenntnisse aus der Geschichte und Anthropologie der eigenen Kultur ineinander einzubeziehen. Forschen mit Kultur ist ein dynamischer Prozess, welches mit einer Verantwortung verbunden ist, sich mit aktuellen Themen wie der Klimakrise oder der Covid-19-Pandemie auseinanderzusetzen und deren Interaktion mit Kulturen zu berücksichtigen. Zudem hängt der dominierende Einfluss von Glaubenssätzen aus dem globalen Norden auf die Forschungsideen oder Themenauswahl auch mit den Machtungleichgewichten in der Weltpolitik und Weltwirtschaft (Chaudhary et al. 2022). Daher erfordert eine solide kulturvergleichende psychologische Forschung die Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien sowie eine intersektionale und interdisziplinäre Zusammenarbeit.

Literaturverzeichnis

- Affun-Adegbulu, C. & Adegbulu, O. (2020): Decolonising Global (Public) Health: From Western Universalism to Global Pluriversalities. In: *BMJ Global Health*, 5(8), 1–3.
- Aggarwal, N. K., Cedeño, K., Guarnaccia, P., Kleinman, A. & Lewis-Fernández, R. (2016): The Meanings of Cultural Competence in Mental Health: An Exploratory Focus Group Study with Patients, Clinicians, and Administrators. In: *Springer-Plus*, 5(1), 1–13.
- Amir, D. & McAuliffe, K. (2020): Cross-Cultural, Developmental Psychology: Integrating Approaches and Key Insights. In: *Evolution and Human Behavior*, 41(5), 430–444.
- Argyriadis, A., Patelarou, E., Paoullis, P., Patelarou, A., Dimitrakopoulos, I., Zisi, V. & Northway, R. (2022): Self-Assessment of Health Professionals' Cultural Competence: Knowledge, Skills, and Mental Health Concepts for Optimal Health Care. In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(18), 1–12.
- Arnett, J. J. (2008): The Neglected 95 %: Why American Psychology Needs to Become Less American. In: *American Psychologist*, 63(7), 602–614.
- Balci, S., Küchler, A. M., Ebert, D. D. & Baumeister, H. (2023): An Online Mindfulness Intervention for International Students: A Randomized Controlled Feasibility Trial. In: *Clinical Psychology in Europe*, 5(2), 1–29.
- Balci, S., Spanhel, K., Sander, L. B. & Baumeister, H. (2022): Culturally Adapting Internet- and Mobile-Based Health Promotion Interventions Might Not Be Worth the Effort: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *Npj Digital Medicine*, 5(1), 34.
- Broesch, T., Lew-Levy, S., Kärtner, J., Kanngiesser, P. & Kline, M. (2022): A Roadmap to Doing Culturally Grounded Developmental Science. In: *Review of Philosophy and Psychology*, 14(2), 587–609.
- Chaudhary, N., Misra, G., Bansal, P., Valsiner, J. & Singh, T. (2022): Making Sense of Culture for the Psychological Sciences. In: *Review of General Psychology*, 26(4), 399–415.
- Clauss-Ehlers, C. S., Chiriboga, D. A., Hunter, S. J., Roysircar, G. & Tummala-Narra, P. (2019): APA Multicultural Guidelines Executive Summary: Ecological Approach to Context, Identity, and Intersectionality. In: *American Psychologist*, 74(2), 232–244.
- Dülsen, P., Bendig, E., Küchler, A. M., Christensen, H. & Baumeister, H. (2020): Digital Interventions in Adult Mental Healthcare Settings: Recent Evidence and Future Directions. In: *Current Opinion in Psychiatry*, 33(4), 422–431.

- Fu, Z., Burger, H., Arjadi, R. & Bockting, C. L. H. (2020): Effectiveness of Digital Psychological Interventions for Mental Health Problems in Low-Income and Middle-Income Countries: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *The Lancet Psychiatry*, 7(10), 851–864.
- Gentili, A., Failla, G., Melnyk, A., Puleo, V., Di Tanna, D. L., Ricciardi, W. & Cascini, F. (2022): The Cost-Effectiveness of Digital Health Interventions: A Systematic Review of the Literature. In: *Frontiers in Public Health*, 10, 1–31.
- Harkness, S. & Super, C. M. (2020): Culture and Human Development: Where Did It Go? And Where Is It Going? In: *New Directions for Child and Adolescent Development*, 173, 101–119.
- Henrich, J., Heine, S. J. & Norenzayan, A. (2010): Most People Are Not WEIRD. In: *Nature*. 466(7302), 29–29.
- Henrich, J., Heine, S., & Norenzayan, A. (2010): The Weirdest People in the World? In: *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3), 61–83.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2017): *Family, Self, and Human Development across Cultures: Theory and Applications*. Routledge, London.
- Perera, C., Salamanca-Sanabria, A., Caballero-Bernal, J., Feldman, L., Hansen, M., Bird, M., Hansen, P., Dinesen, C., Wiedemann, N. & Vallières, F. (2020): No Implementation without Cultural Adaptation: A Process for Culturally Adapting Low-Intensity Psychological Interventions in Humanitarian Settings. In: *Conflict and Health*, 14(1), 1–12.
- Rathod, S., Gega, L., Degnan, A., Pikard, J., Khan, T., Husain, N., Munshi, T. & Naeem F. (2018): The Current Status of Culturally Adapted Mental Health Interventions: A Practice-Focused Review of Meta-Analyses. In: *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, 14, 165–178.
- Ryan, C., Bergin, M. & Sg Wells, J. (2018): Theoretical Perspectives of Adherence to Web-Based Interventions: A Scoping Review. In: *International Journal of Behavioral Medicine*, 25(1), 17–29.
- Salamanca-Sanabria, A., Richards, D., Timulak, L., Connell, S., Perilla, M. M., Parra-Villa, Y. & Castro-Camacho, L. (2020): A Culturally Adapted Cognitive Behavioral Internet-Delivered Intervention for Depressive Symptoms: Randomized Controlled Trial. In: *JMIR Mental Health*, 7(1), 1–21.
- Sarikhani, Y., Bastani, P., Rafiee, M., Kavosi, Z. & Ravangard, R. (2021): Key Barriers to the Provision and Utilization of Mental Health Services in Low-and Middle-Income Countries: A Scope Study. In: *Community Mental Health Journal*, 57(5), 836–852.
- Schröder, J., Berger, T., Westermann, S., Klein, J. P. & Moritz, S. (2016): Internet Interventions for Depression: New Developments. In: *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 18(2), 203–212.

- Spanhel, K., Balci, S., Feldhahn, S., Bengel, J., Baumeister, H. & Sander, L. (2021): Cultural Adaptation of Internet- and Mobile-Based Interventions for Mental Disorders: A Systematic Review. In: *Npj Digital Medicine*, 4(1), 1–18.
- Spanhel, K., Burdach, D., Pfeiffer, T., Lehr, D., Spiegelhalder, K., Ebert, D. D., Baumeister, H., Bengel, J. & Sander, L. B. (2021): Effectiveness of an Internet-Based Intervention to Improve Sleep Difficulties in a Culturally Diverse Sample of International Students: A Randomised Controlled Pilot Study. In: *Journal of Sleep Research*, 31(2), 1–12.
- Thonon, F., Perrot, S., Yergolkar, A. V., Rousset-Torrente, O., Griffith, J. W., Chassany, O. & Duracinsky, M. (2021): Electronic Tools to Bridge the Language Gap in Health Care for People Who Have Migrated: Systematic Review. In: *Journal of Medical Internet Research*, 23(5), 1–14.
- Van Loon, A., Van Schaik, A., Dekker, J. & Beekman, A. (2013): Bridging the Gap for Ethnic Minority Adult Outpatients with Depression and Anxiety Disorders by Culturally Adapted Treatments. In: *Journal of Affective Disorders*, 147(1–3), 9–16.

Süheyla Yılmaz, Sümeyye Balcı

“Kültür” İle Çalışmak – Kültüre Duyarlı Klinik Psikolojiden Örnekler ve Gelecek Perspektifleri

Özet: Son yıllarda, psikolojide kültürel konuların ele alınması önemli ölçüde artmıştır. Kültürle çalışan alanlar arasında örneğin kültürlerarası gelişim psikolojisi ve klinik psikoloji, kültürel psikoloji ve yerli psikolojisi yer almaktadır. Bununla birlikte, müdahalelerin, terapötik yaklaşımların ve uygulamaların temelleri ağırlıklı olarak Avrupa ve Kuzey Amerika kültüründen gelen popülasyonların sağladığı araştırma bulgularına ve deneyimlerine dayanmaktadır. Bu kısa makalede, kültüre duyarlı klinik psikolojiden örnekler sunmakta ve kültürel açıdan bilgilendirilmiş psikolojik araştırmaların geleceğine kısa bir bakış sağlamaktayız.

Anahtar kelimeler: Kültürlerarası psikoloji, Klinik psikoloji, Kültürel çeşitlilik

Giriş

Psikolojide sosyo-kültürel bağlamın dikkate alınması son yıllarda ivme kazanmış olsa da psikolojik kabullerin çoğu, Küresel Kuzey'deki belirli nüfusların –yüksek eğitilmiş öğrenciler gibi– deneyimlerine ve bu nüfuslarla yapılan araştırma sonuçlarına dayanmaktadır. Henrich ve diğerleri, bu yanlı popülasyonları “WEIRD” –*Batılı, Eğitilmiş, Sanayileşmiş, Zengin ve Demokratik*– kısaltması altında gruplandırmaktadır. Oysaki bu nüfuslar toplam dünya nüfusunun yalnızca %12'sini temsil etmektedir (Arnett 2008).

Klinik Psikoloji Alanından Kültüre Duyarlı Araştırma Örnekleri

Yalnızca WEIRD popülasyonları üzerinde yapılan araştırmalar, sonuçlarının genellenebilirliği kısıtlı olduğu için sorunludur (Henrich et al. 2010). Bu durum ruh sağlığı hizmetlerine erişimde süregelen bir uçuruma yol açmaktadır (Sarikhani et al. 2021). Bu arada, Küresel Güney'deki çoğu ülke sistemik, tarihsel ve ekonomik zorluklar nedeniyle karanlıkta kalmaktadır, ancak ruh sağlığı sorunları bu faktörlerden bağımsız olarak dünyanın her yerinde mevcuttur (Affun-Adegbulu & Adegbulu 2020). Ruh sağlığı hizmet açığı toplumsal, resmi ve bireysel faktörlerin kesiştiği noktalarda ortaya çıkmaktadır; örneğin eğitilmiş ruh sağlığı profesyonellerinin eksikliği ve ruhsal sorunların toplumsal olarak damgalanması gibi engeller sayılabilir (Sarikhani et al. 2021).

Amerika Psikoloji Birliği (APA), ruh sağlığı hizmeti alanındaki açığı kapatmak amacıyla, psikolojide herkesin deneyimlerini dikkate alan ve kültürel açıdan duyarlı yaklaşımlar geliştirip test eden bir paradigma değişikliği çağrısında bulunmuştur (Clauss-Ehlers et al. 2019). Klinik psikolojide bu girişimler değerlendirme, önleme/teşvik ve tedavi alanlarında uygulanmıştır (Argyriadis et al. 2022). Örneğin, ruh sağlığı uzmanları varsayımlarda bulunmamaya ve insanlara kendi ifadeleriyle yaşadıkları zorlukları anlattırmaya teşvik edilmiştir (Van Loon et al. 2013).

Ruh sağlığının geliştirilmesi, ruhsal rahatsızlıkların önlenmesi ve tedavisine yönelik müdahaleler, araştırmacıların ve uygulayıcıların çalışmalarında kültürel ve toplumsal değişkenleri dikkate almaktadır (Balcı et al. 2022). Önleme tedbirleri, ihtiyaç halinde yardım arayışında karşılaşılan sosyal damgalanma gibi sosyal değişkenlerle ve kamu sağlık sigortası gibi sosyo-ekonomik faktörlerle de yakından ilişkilidir.

Yukarıda bahsedilen engellere rağmen bilimsel kanıta dayalı psikososyal hizmetler sunmak için, müdahale programları hedef grupların kültürüne uyarlanabilir (Fu et al. 2020). Klinik psikolojide kültürel adaptasyon üzerine hem yüz yüze hem de çevrimiçi ortamlarda yapılan çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. Bugüne kadar, yüz yüze müdahalelerin etkinliği üzerine daha fazla bilimsel kanıt bulunmuş olup (Perera et al. 2020), çevrimiçi müdahalelerin etkinliği ise hala sınırlı görünmekte ve daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır (Balci et al. 2022). Buna rağmen, çevrimiçi müdahalelerin zaman ve mekândan bağımsız olarak geniş bir hedef kitleye ulaşma, anonimlik sunma ve uygun maliyetli olma avantajlarına sahip olduğu söylenebilir (Dülse et al. 2020). Örnek olarak, çevrimiçi ortamlarda üç çalışma yürütülmüştür: bir tanesi kültüre uyarlanmamış bir çevrimiçi müdahale ile uykuyu iyileştirmek için mülteci nüfusu ile yapılmış olup, burada müdahale uyarlama olmadan bile uygun olarak algılanmış ve olumlu sonuçlar sağlamıştır (Spanhel et al. 2021). Bir başka çalışma da uluslararası öğrencilerle yürütülmüş, onlara birçok öğrenciye hitap edecek şekilde tasarlanmış genel bir müdahale sunulmuştur. Bu çalışma da bilinçli farkındalık gibi psikolojik semptomların iyileştirilmesi açısından çoğunlukla olumlu sonuçlar göstermiştir (Balci et al. 2023). Üçüncü bir çalışma da, kültüre uyarlanmış bir çevrimiçi müdahale ile Kolombiyalı öğrencilerin depresif semptomlarını azaltmak için yürütülmüş ve müdahale semptomlarda iyileşmeye yol açmıştır (Salamanca-Sanabria et al. 2020). Bu müdahaleler üç farklı kültürel uyarlama örneği göstermektedir: biri belirli bir kültüre uyarlanmış, diğeri uyarlanmamış ancak mülteci nüfusuna sunulmuş ve bir diğeri de farklı kültürlerden gelen öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere uyarlanmıştır. Bu müdahaleler gelecekteki araştırma ve uygulamalar için önemli bir potansiyele sahip olmakla birlikte, eleştiriden muaf değildir ve geliştirilmeleri gerekmektedir. Kültürel adaptasyon yoluyla iyileştirilmesi gerekirken birlikte, tedaviye uyum kalıcı bir sorundur (Ryan et al. 2018). Buna ek olarak, adaptasyon sürecinin yeterli şekilde tanımlanması, tekrarlama çalışmalarını kolaylaştıracak ve böylece kanıt tabanını geliştirecektir. İhtiyaç değerlendirmesi ve hedef gruptan gelen girdiler, adaptasyonun gerekli olduğu alanların belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Kültür Merkezli Araştırmalar İçin Gelecek Perspektifleri

Psikolojik araştırmalarda sıklıkla kullanılan bireyci/kolektivist, bağımlı/karşılıklı bağımlı veya yukarıda açıklandığı üzere WEIRD/non-WEIRD gibi tek boyutlu ikili betimlemeler, bir kültür içindeki varyans için açıklayıcı bir içerik sunmamakta ve birey ile bağlam arasındaki daha karmaşık etkileşimleri ihmal etme riski taşımaktadırlar (Harkness & Super 2020). Araştırmacıların faaliyet gösterdikleri sosyo-kültürel bağlamı mümkün olduğunca spesifik olarak tanımlaması gerekmektedir. Böylece, araştırmanın dışında bulunan bulguların daha büyük gruplar için “temsil edilebilir” olup olmadığını daha net bir şekilde ayırt edebilir (Harkness & Super 2020). Kültürlerin di-kotomik olarak tanımlanmasına alternatif bir bakış açısının iyi bir örneği Kağıtçıbaşı'nın yaklaşımıdır: Kağıtçıbaşı, “bağımlı-bağımsız” yaklaşıma meydan okumuş ve kültürel ve kültürlerarası karşılaştırmalı yöntemlerin eşit derecede uygulanabilir ve meşru olduğu bağlamsal, gelişimsel ve işlevsel olan genişletilmiş bir yaklaşım önermiştir (Kağıtçıbaşı 2017).

Kültür merkezli bilimsel çalışmalara duyulan ihtiyaca ilişkin çağrılar ve açıklamalar giderek çoğalmaktadır. Sayıları giderek artan makaleler ve etik kılavuzlar güvenilir, derinlemesine düşünülmüş, kültürlerarası karşılaştırmalı ve kültürel araştırmalar için net yol haritaları sunmaktadır (Amir & McAuliffe 2020). Akademisyenler için önemli bir zorluk, karşılaştırmalı psikoloji ve kültür psikolojisi mirasını kendi kültürlerinin tarihi ve antropolojisinden gelen içgörülerle bütünleştirmektir. Kültürle araştırma yapmak, örneğin iklim krizi veya Covid-19 salgını gibi güncel konuları ele alma ve bunların kültürlerle etkileşimini göz önünde bulundurma sorumluluğunu beraberinde getiren dinamik bir süreçtir. Ayrıca, Küresel Kuzey'den gelen inançların araştırma fikirleri veya konu seçimi üzerindeki baskın etkisi, dünya siyaseti ve ekonomisindeki güç dengesizlikleriyle de ilgilidir (Chaudhary et al. 2022). Bu nedenle, kültürlerarası karşılaştırmalı psikolojik araştırmaların sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için kişinin kendi ayrıcalıklarıyla yüzleşmesinin yanı sıra kesişimsel ve disiplinler arası işbirliği de gerekmektedir.

Kaynakça

- Affun-Adegbulu, C. & Adegbulu, O. (2020): Decolonising Global (Public) Health: From Western Universalism to Global Pluriversalities. In: *BMJ Global Health*, 5(8), 1–3.
- Aggarwal, N. K., Cedeño, K., Guarnaccia, P., Kleinman, A. & Lewis-Fernández, R. (2016): The Meanings of Cultural Competence in Mental Health: An Exploratory Focus Group Study with Patients, Clinicians, and Administrators. In: *Springer-Plus*, 5(1), 1–13.
- Amir, D. & McAuliffe, K. (2020): Cross-Cultural, Developmental Psychology: Integrating Approaches and Key Insights. In: *Evolution and Human Behavior*, 41(5), 430–444.
- Argyriadis, A., Patelarou, E., Paoullis, P., Patelarou, A., Dimitrakopoulos, I., Zisi, V. & Northway, R. (2022): Self-Assessment of Health Professionals’ Cultural Competence: Knowledge, Skills, and Mental Health Concepts for Optimal Health Care. In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(18), 1–12.
- Arnett, J. J. (2008): The Neglected 95 %: Why American Psychology Needs to Become Less American. In: *American Psychologist*, 63(7), 602–614.
- Balci, S., Küchler, A. M., Ebert, D. D. & Baumeister, H. (2023): An Online Mindfulness Intervention for International Students: A Randomized Controlled Feasibility Trial. In: *Clinical Psychology in Europe*, 5(2), 1–29.
- Balci, S., Spanhel, K., Sander, L. B. & Baumeister, H. (2022): Culturally Adapting Internet- and Mobile-Based Health Promotion Interventions Might Not Be Worth the Effort: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *Npj Digital Medicine*, 5(1), 34.
- Broesch, T., Lew-Levy, S., Kärtner, J., Kanngiesser, P. & Kline, M. (2022): A Roadmap to Doing Culturally Grounded Developmental Science. In: *Review of Philosophy and Psychology*, 14(2), 587–609.
- Chaudhary, N., Misra, G., Bansal, P., Valsiner, J. & Singh, T. (2022): Making Sense of Culture for the Psychological Sciences. In: *Review of General Psychology*, 26(4), 399–415.
- Clauss-Ehlers, C. S., Chiriboga, D. A., Hunter, S. J., Roysircar, G. & Tummala-Narra, P. (2019): APA Multicultural Guidelines Executive Summary: Ecological Approach to Context, Identity, and Intersectionality. In: *American Psychologist*, 74(2), 232–244.
- Dülsen, P., Bendig, E., Küchler, A. M., Christensen, H. & Baumeister, H. (2020): Digital Interventions in Adult Mental Healthcare Settings: Recent Evidence and Future Directions. In: *Current Opinion in Psychiatry*, 33(4), 422–431.

- Fu, Z., Burger, H., Arjadi, R. & Bockting, C. L. H. (2020): Effectiveness of Digital Psychological Interventions for Mental Health Problems in Low-Income and Middle-Income Countries: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *The Lancet Psychiatry*, 7(10), 851–864.
- Gentili, A., Failla, G., Melnyk, A., Puleo, V., Di Tanna, D. L., Ricciardi, W. & Cascini, F. (2022): The Cost-Effectiveness of Digital Health Interventions: A Systematic Review of the Literature. In: *Frontiers in Public Health*, 10, 1–31.
- Harkness, S. & Super, C. M. (2020): Culture and Human Development: Where Did It Go? And Where Is It Going? In: *New Directions for Child and Adolescent Development*, 173, 101–119.
- Henrich, J., Heine, S. J. & Norenzayan, A. (2010): Most People Are Not WEIRD. In: *Nature*. 466(7302), 29–29.
- Henrich, J., Heine, S., & Norenzayan, A. (2010): The Weirdest People in the World? In: *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3), 61–83.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2017): *Family, Self, and Human Development across Cultures: Theory and Applications*. Routledge, London.
- Perera, C., Salamanca-Sanabria, A., Caballero-Bernal, J., Feldman, L., Hansen, M., Bird, M., Hansen, P., Dinesen, C., Wiedemann, N. & Vallières, F. (2020): No Implementation without Cultural Adaptation: A Process for Culturally Adapting Low-Intensity Psychological Interventions in Humanitarian Settings. In: *Conflict and Health*, 14(1), 1–12.
- Rathod, S., Gega, L., Degnan, A., Pikard, J., Khan, T., Husain, N., Munshi, T. & Naeem F. (2018): The Current Status of Culturally Adapted Mental Health Interventions: A Practice-Focused Review of Meta-Analyses. In: *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, 14, 165–178.
- Ryan, C., Bergin, M. & Sg Wells, J. (2018): Theoretical Perspectives of Adherence to Web-Based Interventions: A Scoping Review. In: *International Journal of Behavioral Medicine*, 25(1), 17–29.
- Salamanca-Sanabria, A., Richards, D., Timulak, L., Connell, S., Perilla, M. M., Parra-Villa, Y. & Castro-Camacho, L. (2020): A Culturally Adapted Cognitive Behavioral Internet-Delivered Intervention for Depressive Symptoms: Randomized Controlled Trial. In: *JMIR Mental Health*, 7(1), 1–21.
- Sarikhani, Y., Bastani, P., Rafiee, M., Kavosi, Z. & Ravangard, R. (2021): Key Barriers to the Provision and Utilization of Mental Health Services in Low-and Middle-Income Countries: A Scope Study. In: *Community Mental Health Journal*, 57(5), 836–852.
- Schröder, J., Berger, T., Westermann, S., Klein, J. P. & Moritz, S. (2016): Internet Interventions for Depression: New Developments. In: *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 18(2), 203–212.

- Spanhel, K., Balci, S., Feldhahn, S., Bengel, J., Baumeister, H. & Sander, L. (2021): Cultural Adaptation of Internet- and Mobile-Based Interventions for Mental Disorders: A Systematic Review. In: *Npj Digital Medicine*, 4(1), 1–18.
- Spanhel, K., Burdach, D., Pfeiffer, T., Lehr, D., Spiegelhalder, K., Ebert, D. D., Baumeister, H., Bengel, J. & Sander, L. B. (2021): Effectiveness of an Internet-Based Intervention to Improve Sleep Difficulties in a Culturally Diverse Sample of International Students: A Randomised Controlled Pilot Study. In: *Journal of Sleep Research*, 31(2), 1–12.
- Thonon, F., Perrot, S., Yergolkar, A. V., Rousset-Torrente, O., Griffith, J. W., Chassany, O. & Duracinsky, M. (2021): Electronic Tools to Bridge the Language Gap in Health Care for People Who Have Migrated: Systematic Review. In: *Journal of Medical Internet Research*, 23(5), 1–14.
- Van Loon, A., Van Schaik, A., Dekker, J. & Beekman, A. (2013): Bridging the Gap for Ethnic Minority Adult Outpatients with Depression and Anxiety Disorders by Culturally Adapted Treatments. In: *Journal of Affective Disorders*, 147(1–3), 9–16.

Buchrezensionen/Kitap İncelemesi

Müşerref İrem İbişoğlu, Detlev Quintern

Sayad, Abdelmalek. The Suffering of the Migrant. Preface by Pierre Bourdieu.

Translated by David Macey. Polity Press, Cambridge, Malden, 2004.

Geschichte, Soziologie und Kultur der Migration im frankophonen Raum sind im deutschsprachigen Raum relativ wenig bekannt. Das gilt insbesondere für die soziologischen, anthropologischen und migrationshistorischen Studien von Abdelmalek Sayad, einem engen Mitarbeiter von Pierre Bourdieu.¹ Die Mediathek des Immigration Museums (*Cité nationale de l'histoire de l'immigration*) in Paris trägt den Namen Abdelmalek Sayad.

Eine auf Feldforschung basierende Studie zur Entwurzelung (*Déracinement*) der bäuerlich geprägten Lebensweise in Algerien wurde von Sayad und Bourdieu gemeinsam verfasst (Bourdieu & Abdelmalek 1964). Die Inbesitznahme fruchtbaren Bodens in Algerien war der strategische Kern siedlerkolonialer Expansion seit Frankreich das maghrebische Land im Jahre 1830 erobert hatte.² Angesichts wachsenden antikolonialen Widerstandes, überzog die Aufstandsbekämpfung das Land mit Checkpoints, Wachtürmen, Lagern, Minenfeldern, elektrischen Zäunen u. a. Überwachungstechniken. Algerien wurde in operative (*zones opérationnelles*), verbotene (*zones interdites*) und „Befriedungszonen“ (*zones de pacification*) von der Besatzungsmacht segregiert.³

Die Auswirkungen, nicht zuletzt auf die algerische Landwirtschaft und ihr sozio-kulturelles Gefüge, waren katastrophal. Emigration wird von Sayad als Folge der langen Geschichte kolonialistischer „Entwurzelung“ und damit einhergehender Erosion gesellschaftlicher Bindungen und Werte entwickelt.

1 Der in das Deutsche übertragene Sammelband *Pierre Bourdieu et al.* veröffentlicht einige Texte von Abdelmalek Sayad (Bourdieu et al. 2017)

2 Rosa Luxemburg hatte die „Diebstähle“ auf Basis ihr zur Verfügung stehender Informationen als Kampf gegen die Naturalwirtschaft, die mit forcierter Auflösung gemeinschaftlichen Eigentums und der Einrichtung von „*cantonements*“ (französische Siedlerkerne in von Arabern und Berbern in Gemeineigentum bebauten Ländereien), analysiert (Luxemburg 1923, 301).

3 Eine Studie aus dem Jahre 1961 kommt zu dem Ergebnis, dass über 2.1 Millionen Algerier:innen in vom Besatzungsmilitär hochgezogenen Lagern konzentriert wurden. Weitere 1.1 Millionen Menschen wurden aus ihren Wohnorten vertrieben (Henni 2020).

Die bäuerliche Gesellschaft kann ihrer Entwurzelung unter der Herrschaft des Kolonialismus nicht entgehen. Eine „Entbäuerlichung“ (*Depeasantification*) (Abdelmalek 2004, 38), die mit Emigration nach Frankreich einhergeht, nimmt ihren Lauf. Im Unabhängigkeitsjahr 1962 blickt die Emigrationsgeschichte Algeriens auf ein aufgezwungenes Erbe von rund einem halben Jahrhundert zurück (Abdelmalek 2004, 75).

Sayad nähert sich dem „Forschungsgegenstand“ multi- und transdisziplinär, wobei ethnologische, sozio-ökonomische, soziologische und historische Theorien und Methoden in Beziehung zueinander entwickelt werden. Die Tiefen-Interviews, ausführliche Gespräche, die Sayad sowohl in Algerien als auch in Frankreich führt, verdeutlichen das untrennbare Zusammenspiel von Emigration und Immigration. Nicht nur werden die sozialen und sozio-ökonomischen Einbrüche, die der Kolonialismus algerischen Lebensweisen aufzwingt, sondern auch die Erschütterung ethisch-moralischer Werte vor Augen geführt. Ein Leiden, welches der Emigrant ebenso mit sich trägt, wie die Hoffnungen – oft der Wunsch der Lohnarbeit in den siedlerkolonialen Zonen zu entkommen –, die er paradoxer Weise an das Land seiner Immigration, Frankreich die koloniale Metropole, richtet. Immigration ist immer auch Emigration – ein Zusammenwirken, das Sayad aus der Tiefenanalyse gesellschaftlicher Mikro- und Makroebenen heraus entwickelt. Eine Herangehensweise, die sich als Modell für Felder aktueller, nicht ausschließlicher Migrationsforschung empfiehlt. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil die Reduktion einer rein auf die Immigrationsgesellschaft verengten Forschungsperspektive Probleme vordergründig monologisch und ethnozentrisch zu erfassen mag.

Von Sayad angewandte Methoden qualitativer Sozialforschung (autobiographische Interviews) verschaffen Emigranten/Immigranten Gehör. Ihre Stimmen verschwinden nicht in Statistiken und Schubladen soziologischer Ordnungen. Im Gegenteil, und dies macht die Herangehensweise und Darstellung von Abdelmalek Sayad so lesenswert: die Berichte gewähren nicht nur Einblick in die Zerrissenheit, welche das Leiden des Migranten⁴ charakterisiert, sondern sensibilisieren Einfühlsamkeit und Sich-Hinein-Versetzen in die Persönlichkeit des Migrierenden. Die Studie von Abdelmalek Sayad konterkariert das orientalistische Credo, das Edward Said seinem Werk *Orientalism* (1978) – eurozentristische Überheblichkeit kritisierend – vorangestellt

4 Es waren zuerst männliche Emigranten, welche die algerisch-kabyllischen Dörfer in Richtung trister industrieller Zonen meist in Frankreich oder zuweilen auch in Belgien (Bergbau) verließen. Die männliche Genderform wird an dieser Stelle bewusst gesetzt.

hatte.⁵ Migrant:innen können sehr wohl sprechen. Sie müssen nicht vertreten werden. Sozial- und Kulturwissenschaften sind angehalten, den Wissensraum zu erweitern, in welchem Migrant:innen sich Gehör verschaffen.

Literaturverzeichnis

- Abdelmalek, S. (2004): *The Suffering of the Migrant*. Polity Press, Cambridge, Malden.
- Bourdieu, P. & Abdelmalek, S. (1964): *Le Déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. et al. (2017): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Édition discours, Band 09. Halem, Köln.
- Henni, S. (2020): *Photographing Confinement*. <https://www.jadaliyya.com/Details/41391>, [30.01.2023].
- Luxemburg, R. (1923): *Die Akkumulation des Kapitals*. Vereinigung internationaler Verlagsanstalten, Berlin.
- Said, E. W. (1978): *Orientalism*. New York.
- Said, E. W. (2003): *Orientalism*. London.

5 „They cannot represent themselves; they must be represented.“ (Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*). Marx kritisierte mit diesem Satz die konterrevolutionäre Rolle der Bauern in der französischen Revolution 1848. Edward Said stellte das Zitat seinem Werk voran, da es das Menschenbild des Orientalismus auf den Punkt bringe. Gleich den Bauern könne der Orient nicht für sich sprechen (Said 2003).

Müşerref İrem İbişoğlu, Detlev Quintern

Sayad, Abdelmalek. The Suffering of the Migrant. Pierre Bourdieu'nün önsözüyle.

Fransızca aslından İngilizceye çeviri David Macey.
Polity Polity Press, Cambridge, Malden, 2004.

Frankofon ülkelerdeki tarih, sosyoloji ve göç kültürü üzerine yapılan araştırmalar Almanca konuşulan ülkelerde nisbeten daha az tanınmaktadır. Bu durum, özellikle Pierre Bourdieu'nun çalışma arkadaşı Abdelmalek Sayad'ın sosyolojik, antropolojik ve göç tarihi üzerine çalışmaları için geçerlidir.¹ Paris'teki Göç Müzesi'nin (*Cité nationale de l'histoire de l'immigration*) kütüphanesine Abdelmalek Sayad'ın adı verilmiştir.

Sayad ve Bourdieu, Cezayir'deki köylü yaşam biçiminin kökünden sökülmesine ilişkin saha temelli bir çalışma olan "Kökünden Sökme"nin (*Déracinement*) ortak yazarlığını yapmışlardır (Bourdieu & Abdelmalek 1964). Cezayir'deki verimli toprakların işgal edilmesi, Fransa'nın 1830'larda Mağripleri ele geçirmesinden sonra yerleşimci-sömürgeci genişlemenin stratejik merkezinde yer almıştır.² Büyüyen sömürgecilik karşıtı direnişe müteakabil başkaldırıyla mücadele, ülkeyi kontrol noktaları, gözetleme kuleleri, kamplar, mayın tarlaları, elektrikli çitler ve diğer gözetleme teknikleriyle donatmıştır. Cezayir, işgal kuvvetleri tarafından faal (*zones opérationnelles*), yasak (*zones interdits*) ve pasifleştirilmiş bölgeler (*zones de pacification*) olarak ayrılmıştır.³

Bu durumun özellikle Cezayir tarımına ve sosyokültürel dokusuna feci derecede etkileri olmuştur. Sayad göç (*émigration*) terimini, sömürgeci "kökünden sökme" uzun tarihinin ve buna bağlı olarak toplumsal bağların ve değerlerin aşınmasının bir sonucu olarak geliştirmiştir. Köylü toplumu, sömür-

1 Almancaya çevrilmiş Pierre Bourdieu antolojisi içerisinde Abdelmalek Sayad'ın birkaç metni yer almaktadır: (Bourdieu et al. 2017).

2 Rosa Luxemburg, elindeki bilgiler doğrultusunda ortak mülkiyetin zorla tasfiyesi ve kantonların (*cantonements*) kurulmasıyla gerçekleştirilen geleneksel ekonomiye karşı mücadeleyi "araklamalar" olarak analiz etmiştir (Luxemburg 1923, 301).

3 1961'de yapılan bir araştırmada 2, 1 milyondan fazla Cezayirlinin işgalci ordu tarafından kurulan kapalı kamplarda toplandığı ortaya konmuştur. Aynı araştırmaya göre daha sonra da 1, 1 milyon kişi evlerinden edilmiştir (Henni 2020). Pierre Bourdieu ve Abdelmalek Sayad'ın "Le Déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie" isimli kitabı Türkiye'de kısaca "köksüzleşme" olarak çevrilse de bu yazıda "déracinement" kelimesinin çevirisi için "kökünden sökme" tercih edilmiştir.

geciliğin iktidarı altında kökünden sökülme kurtulamamıştır. Fransa'ya göç ile başa baş giden bir "Köylüsüzleştirme" (*Depeasantification*) (Abdelmalek 2004, 38). kendiliğinden oluşmuştur. Bağımsızlık yılı olan 1962, Cezayir'in göç tarihinde yaklaşık yarım asırlık zorunlu bir mirasa dayanmaktadır (Abdelmalek 2004, 75).

Sayad araştırma konusuna, etnolojik, sosyo-ekonomik, sosyolojik ve tarihsel teorilerin ve yöntemlerin birbiriyle ilişkili olarak geliştirildiği çok disiplinli ve disiplinler ötesi bir şekilde yaklaşmaktadır. Yazarın hem Cezayir hem de Fransa'da yürüttüğü derinlemesine mülakatlar, kapsamlı sohbetler, göç (*immigration*) ve göçmenliğin (*émigration*) ayrılmaz etkileşimini göstermektedir. Sömürgeciliğin Cezayir yaşam biçimine dayattıkları sosyal ve sosyo-ekonomik çöküntülere sebep olduğu kadar, etik ve ahlaki değerleri de sarsmıştır. Göçmen, bir ıstırapın yanı sıra paradoksal bir şekilde göç ettiği ülkeye –metropol Fransa'ya –yönelik umutları– ve genellikle yerleşimci-sömürge bölgelerindeki ücretli emekten kaçma arzusunun da beraberinde taşımaktadır. Varılan yere göç (*immigration*) aynı zamanda her zaman bir yerden ayrılma göçüdür (*émigration*) –bu etkileşimi Sayad toplumun mikro ve makro seviyelerde derinlemesine analizini yaparak geliştirmiştir. Sadece göç araştırmaları için değil, diğer güncel araştırmalar için de bu yaklaşım şekli önerilmektedir. Çünkü göç toplumlarında daraltılmış bir araştırma perspektifinde problem üstünkörü bir biçimde tek sesli ve benmerkezci tutulduğunda bir indirgemeye sebep olmaktadır.

Sayad'ın kullandığı nitel sosyal araştırma yöntemleri (otobiyografik görüşmeler) göçmenleri duyulur hale getirmektedir. Sesleri istatistiklerde ve sosyolojik düzenlemenin çekmecelerinde kaybolmamıştır. Tam tersine, Abdelmalek Sayad'ın yaklaşımı ve tanımlamalarını bu kadar okunmaya değer yapan şudur ki: Analizleri yalnızca göçmenin çektiği acıyı⁴ karakterize eden iç çatışmaya dair içgörü sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda okuyucuyu empati yapma ve kendini göçmenin kişiliğine koyma konusunda duyarlı hale getirmektedir. Abdelmalek Sayad'ın çalışması, Edward Said'in *Orientalism* (1978) adlı eserinde ortaya koyduğu oryantalist amentünün –yani Avrupa-merkezli kibrin eleştirisinin– yolunu kesmektedir.⁵ Göçmenler eserde

4 Cezayir Kabyle köylerini çoğunlukla kasvetli sanayi bölgelerine doğru, çoğunlukla Fransa'ya bazen de Belçika'ya (madencilik) gitmek üzere terk edenler öncelikle erkek göçmenlerdi. Erkek cinsiyet formu burada bilinçli olarak kullanılmaktadır.

5 "Kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir." (Karl Marx, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*). Marx, bu cümleyle 1848 Fransız Devrimi'nde köylülerin karşı-devrimci rolünü eleştirmiştir. Edward Said, *Oryantalizm'in insan tasavvurunu özetlediği için bu alıntıyı eserinin önüne yerleştirmiştir. Köylüler gibi Doğu da kendi adına konuşamaz* (Said 2003).

tam ve bütünlüklü olarak kendilerini ifade edebilmişlerdir. Temsil edilmek zorunda kalmamışlardır. Bu anlamda sosyal bilimler ve kültür bilimleri göçmenlerin seslerini duyurabilecekleri bilgi alanını genişletmelidir.

Kaynakça

- Abdelmalek, S. (2004): *The Suffering of the Migrant*. Polity Press, Cambridge, Malden.
- Bourdieu, P. & Abdelmalek, S. (1964): *Le Déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. et al. (2017): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Édition discours, Band 09. Halem, Köln.
- Henni, S. (2020): *Photographing Confinement*. <https://www.jadaliyya.com/Details/41391>, [30.01.2023].
- Luxemburg, R. (1923): *Die Akkumulation des Kapitals*. Vereinigung internationaler Verlagsanstalten, Berlin.
- Said, E. W. (1978): *Orientalism*. New York.
- Said, E. W. (2003): *Orientalism*. London.

Hatice Zeynep Gürbener Şahin

Dieter, Duhm. Terra Nova: Globale Revolution und Heilung der Liebe.

Verlag Meiga, Bad Belzig, 2015.

Einleitung

Duhm beschreibt die Utopie, die er zu verwirklichen versucht, wie folgt: „Terra Nova ist der Traum einer neuen Menschheit auf einer geheilten Erde. Saubere Flüsse, blühende Wiesen, duftende Wälder und eine vereinigte Menschheit im kreativen Kontakt mit allen Mitgeschöpfen ...“ (Duhm 2015, 105). Das Buch erzählt, wie man die Welt wieder lieben kann und wie man auf der Erde mit der geheilten Liebe leben kann.

Duhm wurde 1942 in Deutschland geboren. Seiner Autobiografie zufolge ist er Kunsthistoriker, Psychoanalytiker und promovierter Soziologe. Duhm war an der 68er-Studentenbewegung beteiligt und legte dort den Grundstein für seine Ideen über die Notwendigkeit, eine alternative Welt aufzubauen. 1978 gründete er mit seinem Team Projekte zur Heilung von Biotopen und seit 1995 leitet er Tamera, ein Zentrum für konkrete Utopie und Friedensarbeit in Portugal (Tamera 2018). Ihr Ziel ist es, das Projekt voranzutreiben und eine neue Menschheit, Terra Nova, zu gründen, die die Einrichtung von Heilbiotopen in verschiedenen Teilen der Welt ermöglicht. Das Ziel der Heilungsbiotope ist es, die Dominanz der Liebe in der Welt zu verbreiten und so eine Umgebung zu schaffen, in der die Welt frei von allem Bösen ist und in der die Menschen in Frieden mit der Natur und den Tieren leben können (Duhm 2015, 73).

Terra Nova – Tamera

Duhm argumentiert, dass Gemeinschaften oder Ökodörfer, die in verschiedenen Teilen der Welt errichtet werden sollen, aus Menschen bestehen werden, die sich nicht kennen, und dass der Frieden in der Welt nur erreicht werden kann, wenn alle zusammenarbeiten. Er ist sich der Schwierigkeiten bewusst,

die durch die Zusammenarbeit erfolgen wird und schreibt über die Schwierigkeiten, die sie in ihren derzeitigen Ökodörfern erleben. Diese Schwierigkeiten sollen aus Missverständnissen über sexuelle, soziale, pädagogische und ethische Fragen resultieren (Duhm 2015, 74).

Heinrich Vogeler, Architekt, Pädagoge und Sozialist, der wie Duhm eine neue, vom Bösen freie Gesellschaft aufbauen wollte, hatte sich fast ein halbes Jahrhundert zuvor zu diesem Thema geäußert, und es ist möglich, in beiden Auffassungen ähnliche Ansichten zu finden. Vogeler strebte den Aufbau einer neuen Gesellschaft an und vertrat die Ansicht, dass dies nur durch die Erziehung der Kinder vom Schulalter an erreicht werden könne (Bresler, 2014). Kinder sollten lernen, Verantwortung zu übernehmen, indem sie in der Schule Aufgaben übernehmen, die mit der Gesellschaft zu tun haben. Duhm hingegen äußert keine solche Idee, er handelt mit Erwachsenen, die aus den von ihm angestrebten Ökodörfern hervorgehen und arbeitet an den Beziehungen zwischen ihnen. Duhm schreibt: „Ich vermute, dass wir in wenigen Jahren erleben werden, wie auf der Erde von selbst immer mehr Heilungsbiotope entstehen, weil sich ein weltweites kohärentes Geistgerüst für Terra Nova ausgebreitet hat“ (Duhm 2015, 130). Gleichzeitig behauptet er, dass wir theoretisch in der Lage sind, den globalen Krieg in kurzer Zeit „auszuschalten“, wir sollen dafür nur die genetischen Informationen des Friedens aufs Äußerste aktivieren (Duhm 2015, 130). Demnach scheint es für die Welt ein sehr einfacher Prozess zu sein, sich zu heilen, aber seitdem das Buch geschrieben wurde, d. h. in den neun Jahren, haben weder Kriege noch Probleme aufgehört, und es hat sogar eine weltweite Pandemie gegeben.

Um den Faschismus zu überwinden, führt Tamera eine Forschungsarbeit durch, die sich „Arbeit am Trauma“ oder „Auflösung der inneren Minenfelder“ (Duhm 2015, 70) nennt. Wenn die positive, stabile Kraft der Gesellschaft zusammenkommt, so Duhm, kann zwischen den beiden Extremen der Gesellschaft nichts Schlimmes passieren, selbst wenn sie in Konflikt geraten. Er stellt fest, dass, wenn Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen und Ansichten zusammenkommen, die Konflikte zwischen ihnen auf diese Weise spontan gelöst werden. Duhm ist hier fest entschlossen und meint, dass, wenn dies nicht erreicht werden kann, die Gesellschaft zerfällt (Duhm 2015, 70). Dies zeigt, dass Unterschiede, insbesondere kulturelle Unterschiede, ein Faktor sind, der im Zusammenleben der Menschen eine große Rolle spielt. Obwohl Duhm die Überwindung aller Religionen und der Politik anstrebt und eine geheilte Gesellschaft errichten will, die alle Menschen umfasst, stellt er nicht klar, wie man ein System etablieren kann, das Millionen von Menschen mitreißt. Sein Glaube, dass alles mit Liebe bewältigt werden kann und dass alle in Frieden leben werden, wenn man mit der menschlichen

Natur Frieden schließt, ist ein wenig zu optimistisch: „[...] mit der Heilung der Liebe heilen wir den Menschen“ (Duhm 2015, 56).

Der Autor macht zu viele Verallgemeinerungen, die nicht einmal das Ergebnis von Forschung sind: „Viele Menschen leben in der unbewussten Vorstellung, von anderen nicht akzeptiert zu werden“ (Duhm 2015, 42), oder „Hinter den etablierten Lebensgewohnheiten und Konsumgewohnheiten steckt eine Tragödie der Liebe“ und „Die globale Friedensbewegung wird die Mächte der Zerstörung nur überwinden können, wenn sie hier, im Liebesbereich, eine glaubwürdige Alternative gewonnen hat“ (Duhm 2015, 46). Duhm, der viele Feststellungen vom Verhältnis zwischen Männern und Frauen bis hin zur biologischen Struktur des Menschen trifft, gibt sie als seine eigenen Ideen wieder, anstatt sie mit Forschungsergebnissen zu belegen. Obwohl er erklärt, dass er „im Klaren [ist], dass das aufgezeichnete Bild von Terra Nova nicht gleich überall verwirklicht werden kann“ stellt er den Terra Nova-Plan als „die Grundlinien einer humanen Revolution“ (Duhm 2015, 18) vor.

Fazit

Das Buch ist keine konkrete wissenschaftliche Quelle, sondern eine Sammlung von Aufsätzen über das Leben in einem Ökodorf und die Lebensauffassung des Gründers. Duhm beschreibt, wie wir aus seiner Sicht ein besseres Leben als „gut“ und „gerecht“ erreichen können. Duhm argumentiert, dass seine Ideen für alle Menschen gültig bleiben, solange sie mit der Natur kooperieren und mit Liebe genährt werden. Er legt leider dazu keinen Plan vor, der dies systematisch in die Praxis umsetzen kann.

Der Autor stellt fest, dass die Ordnung der Welt und ihr gegenwärtiger Zustand auf den Hass in den Menschen und die Tatsache, dass sie ihre unterdrückten sexuellen Wünsche nicht offenbaren dürfen, zurückzuführen sind. Er sieht die Lösung in der Verbreitung der Erziehung, die sie in ihren Ökodörfern anbieten, und dem Fortschritt anderer Ökodörfer in verschiedenen Teilen der Welt in gleicher Weise. Außerdem behauptet er, dass sich der Frieden in kurzer Zeit in der ganzen Welt ausbreiten wird, wenn dies realisiert wird.

Um eine Gesellschaft aufzubauen, ist es offensichtlich, dass intellektuelle Unterschiede wie auch kulturelle Unterschiede Konflikte zwischen Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund verursachen können. Es scheint nicht realistisch zu sein zu glauben, dass sich all dies für Milliarden von Men-

schen auf der Welt auf die gleiche Weise entwickeln wird und dass sich dies in kurzer Zeit auf alle ausbreiten wird, während man versucht, Menschen mit motivationsorientierten Trainings spontan zu heilen. Es ist schwer zu verstehen, dass die psychologischen, sozioökonomischen und viele ähnliche Probleme der Menschen nur dann gelöst werden können, wenn der Hass in den Menschen in Liebe umgewandelt wird und sie beginnen, ihre Gefühle frei zu leben.

Literaturverzeichnis

Bresler, Siegfried (2014): Die Arbeitsschule auf dem Barkenhoff 1919–1922.

In: <https://www.heinrich-vogeler.de/die-arbeitsschule-auf-dem-barkenhoff/>, [01. 10. 2022].

Duhm, Dieter (2015): Terra Nova: Globale Revolution und Heilung der Liebe. Verlag Meiga, Bad Belzig.

Duhm, Dieter (2022): Tamera Ekoköyü'nün Daveti. Yeni İnsan Yayinevi, İstanbul.

Tamera (2018): Dieter Duhm. <https://www.tamera.org/de/dieter-duhm/>, [01. 10. 2022].

Hatice Zeynep Gürbener Şahin

Dieter, Duhm. Tamera Ekoköyü'nün Daveti.

Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2022

Giriş

Duhm, hayata geçirmeye çalıştığı ütopyasını şu şekilde tarif ediyor: “Terra Nova, iyileşmiş bir dünya üzerinde yeni bir insanlığın hayali. Temiz nehirler, parıldayan çimler, güzel kokan ormanlar ve bütün canlıların yapıcı iletişimde olduğu bir insanlık...” (Duhm 2022, 75). Bunu sağlayacak ortamın zaten mevcut olduğunu fakat insanlığın buna sahip çıkmak yerine kirlettiğini savunan Duhm'un, Tamera Ekoköyü'nün Daveti ismiyle Türkçeye çevrilen kitabı dünyanın yeniden nasıl sevilbileceğini ve sevgiyle iyileştirilen dünyada nasıl bir yaşamın sürülebileceğini anlatıyor.

Duhm 1942'de Almanya doğumludur. Otobiyografisinde belirttiğine göre sanat tarihi uzmanı, psikanalist ve doktoralı bir sosyologtur. Duhm, 68 Öğrenci Hareketi'nde yer almış ve bu Öğrenci Hareketi, alternatif bir dünya kurulması gerektiğine dair düşüncelerinin temelini attığı yer olmuştur. 1978 yılında ekibiyle birlikte iyileştirici biyotoplar için projeler oluşturuyor ve 1995 yılından beri Tamera ismiyle Portekiz'de somut bir ütopya ve barış çalışmaları için kurdukları merkezi yürütüyor (Tamera 2018). Amaçları projeyi ilerleterek dünyanın farklı yerlerinde iyileştirici biyotopların kurulmasını sağlayacak Terra Nova ismiyle yeni bir insanlık kurmak. İyileştirici biyotopların amacı dünyaya yayılarak sevginin hakimiyetini kazandırmak ve bu sayede dünyanın kötülüklerden arınarak insanların doğayla ve hayvanlarla sükûnet içinde süreceği bir ortamı oluşturmak (Duhm 2022, 75).

Terra Nova – Tamera

Dünya üzerinde farklı yerlerde kurulacak toplulukların veya ekoköylerin birbirini tanımayan insanlardan oluşacağını ve dünyaya barışı getirmenin ancak herkesin birlikte çalışmasıyla olacağını savunan Duhm bunun getire-

ceği zorlukların farkında olduğunu ve şu anki mevcut ekoköylerinde de yaşadıkları zorlukları yazıyor. Zorlukların özellikle cinsel, sosyal, pedagojik ve etik gibi konularda yanlış anlaşılmalara ile ortaya çıktığını belirtiyor (Duhm 2022, 55).

Yeni ve kötülüklerden arındırılmış bir toplum inşa etmek isteyen Duhm gibi düşünen mimar, pedagoğ ve sosyalist Heinrich Vogeler bu konuya dair fikirlerini yaklaşık yarım asır önce belirtmişti ve her ikisinin görüşlerinde de benzer görüşlere rastlamak mümkün. Vogeler yeni bir toplum kurmanın peşine düşer ve bunu gerçekleştirmenin ancak okul çağından itibaren yetiştirilecek çocuklarla mümkün olduğunu savunur (Bresler, 2014). Çocuklar, okullarda toplum olmaya dair görevler üstlenerek sorumluluk almayı öğrenmelilerdir. Duhm ise böyle bir düşünce belirtmezken kurmayı hedeflediği ekoköylerden çıkacak toplumlar için yetişkinlerle hareket eder ve onların aralarındaki ilişkiler üzerine çalışır. Duhm, kitabında “birkaç yıl içerisinde dünyada iyileşme yaşam alanlarının kendi kendilerine oluştuklarına şahit olacağımızı tahmin ediyorum” (Duhm 2022, 82) diyor ve “teorik bakımdan global savaş, barışı her katmanda etkinleştirerek yani “düğmeyi indirerek” kısa sürede bitirebilecek durumdayız” (Duhm 2022, 91) diye yazıyor. Buna göre dünyanın iyiye gitmesi çok kolay bir süreçmiş gibi görünüyor ama kitabın yazıldığı tarihten bu yana, yani dokuz sene içerisinde ne savaşlar durdu ne kötülükler, üzerine hatta bir de küresel salgın yaşandı.

Tamera’da faşizmi aşmak için “travma üzerine çalışma” veya “içsel mayın tarlalarının dağılması” diye isimlendirilen araştırma çalışmaları sürdürülüyor. Toplumun pozitif stabil gücü bir araya geldiği takdirde Duhm’a göre toplumda ayrışan iki uç çatışmaya girse dahi aralarında kötü bir şey gerçekleşmez. Farklı geçmiş ve görüşlere sahip insanların bir araya geldiğinde aradaki çatışmaların nasıl aşılabileceğini bu şekilde kendiliğinden çözülebileceğini belirtir ve Duhm, burada çok keskin davranarak bunun başarılacağı takdirde toplumu parçalayacağı görüşündedir (Duhm 2022, 53). Bu da aslında farklılıkların, özellikle kültürel farklılıkların bir arada yaşayan insanlar arasında ne kadar büyük rol oynayan bir faktör olduğunu gösterir. Duhm bütün dinleri ve politikaları aşarak tüm insanları kapsayan bir iyileşmiş bir toplumu kurmayı hedeflese de bu gerçekleştirme konusunda milyonları peşinde sürükleyecek bir sistemin nasıl kurulacağı konusunda şüpheleri akıldan silmiyor. Her şeyin sevgiyle çözülebileceği ve insanın doğasıyla barıştığı takdirde herkesin yaratılan tüm varlıklarla barış içerisinde olacağına inancı biraz fazla iyimser kalıyor denebilir: “[...] sevgiyi arındırdığımız takdirde insanı iyileştiriyoruz” (Duhm 2022, 43).

Yazar araştırma sonucu olmayan çok fazla genellemelere başvurmaktadır: “birçok insan, bilinç dışı bir biçimde başkaları tarafından kabul edilmeyeceği

düşüncesiyle yaşıyor” (Duhm 2022, 33) diye yazarken ya da “Yaygın hayat ve tüketim alışkanlıklarının ardında aşkın trajedisi yatıyor.” (Duhm 2022, 36) ve “Evrensel barış hareketi, yıkımın güçlerini ancak aşk alanında inandırıcı bir alternatifi kazandığı takdirde aşabilir.” (Duhm 2022, 36). Kadın-erkek ilişkisinden insanların biyolojik yapısına kadar birçok tespitte bulunan Duhm, bunları destekleyecek araştırmalar sunmak yerine kendi fikirleri olarak aktarmaktadır. “Terra Nova’da çıkan sonuçların hemen her yerde hayata geçirilemeyeceğinin farkındayım” (Duhm 2022, 17) diye belirtse de Terra Nova planını “beşeri bir devrimin ana hatları” olarak sunmaktadır.

Sonuç

Kitap, genelinde bilimsel bir kaynak ve gelecek ekoköylere rehber olmaktan öte kurulmuş bir ekoköydeki yaşama ve kurucusunun hayata dair görüşlerinin aktarıldığı bir denemeler bütünü niteliğindedir. Nasıl daha iyi bir yaşama kavuşabileceğimizi kendi penceresinden “iyi” ve “adaletli” olarak nitelendiren Duhm, doğayla işbirliği içinde oldukça ve sevgiyle beslendikçe fikirlerinin tüm insanlar için geçerliliğini koruyacağını savunmaktadır ve ne yazık ki bunu sistematik bir şekilde hayata geçirebilecek bir plan sunmamaktadır.

Dünyanın düzeninin ve şu anki durumunun insanların içindeki nefretten ve bastırılmış cinsel arzularının açığa çıkarılmasına izin verilmediğinden kaynaklandığını belirten yazar, çözümü kendi ekoköylerindeki verdikleri eğitimlerin yaygınlaşması ve dünyanın farklı yerlerinde oluşacak başka ekoköylerin de aynı şekilde ilerlemesinde görür ve bunların gerçekleştiği takdirde kısa sürede dünyaya barışın yayılacağını iddia eder.

Bir toplumu inşa etmek için farklı arka planlardan gelen insanların kültürel farklılıklar gibi fikri farklılıkların aralarında çatışmaya sebep olabileceği aşikardır ve bunu sertifika eğitimleri gibi motivasyon odaklı eğitimlerle dünyanın kendiliğinden iyileşmeye başlamasını, insanların psikolojik, sosyo-ekonomik ve benzeri bir sürü sorunlarının sadece insanların içindeki nefreti bitirerek duygularını özgürce yaşamaya başlamalarıyla çözüleceğini aktarıırken dünyadaki milyarlarca insan için bütün bunların aynı şekilde ilerleyeceğini ve bunun kısa sürede herkese yayılacağını düşünmek ne kadar gerçekçi bir yaklaşım şüpheyle bakmak gerekir.

Kaynakça

Bresler, Siegfried (2014): Die Arbeitsschule auf dem Barkenhoff 1919–1922.

In: <https://www.heinrich-vogeler.de/die-arbeitsschule-auf-dem-barkenhoff/>, [01. 10. 2022].

Duhm, Dieter (2015): Terra Nova: Globale Revolution und Heilung der Liebe. Verlag Meiga, Bad Belzig.

Duhm, Dieter (2022): Tamera Ekoköyü'nün Daveti. Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul.

Tamera (2018): Dieter Duhm. <https://www.tamera.org/de/dieter-duhm/>, [01. 10. 2022].

Autor:innen

Sümeyye Balcı

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0001-8219-6163>

Sümeyye Balcı, Diplompsychologin, arbeitet seit 2019 an ihrer Promotion in der Abteilung für Klinische Psychologie und Psychotherapie der Universität Ulm. Ihre Doktorarbeit befasst sich mit der psychischen Gesundheit von Studierenden und der kulturellen und sprachlichen Anpassung von internetbasierten Interventionen. In diesem Prozess hat sie Seminare zur Entwicklung von internetbasierten Interventionsprogrammen und zur wissenschaftlichen Kommunikation gehalten, Bachelorarbeiten betreut und als Reviewer für verschiedene internationale Fachzeitschriften gearbeitet. Sie plant, ihr Promotionsstudium im Herbstsemester 2023 abzuschließen. Zu ihren Forschungsinteressen gehören Kulturpsychologie, internetbasierte Interventionen zur Förderung der psychischen Gesundheit und klinische Psychologie.

Christoph Barmeyer

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0001-6078-073X>

Professor Dr. Christoph Barmeyer ist seit 2008 Inhaber des Lehrstuhls für Interkulturelle Kommunikation und seit 2013 stellvertretender Leiter der B. A.- und M. A.-Studiengänge Kulturwirtschaft – International Cultural and Business Studies. Nach seiner Promotion an der Universität des Saarlandes arbeitete er als Maître de Conférences für interkulturelles Personalmanagement an der Ecole de Management/Université de Strasbourg. In Lehre und Forschung beschäftigt er sich u. a. mit konstruktiver interkultureller Organisationsforschung (mit Schwerpunkt binationale Unternehmen), dem internationalen Transfer von Managementpraktiken und den Ressourcen bikultureller migrantischer Unternehmer. Er ist regelmäßiger Gastprofessor an europäischen Universitäten und an der Türkisch-Deutschen Universität in Istanbul. Christoph.Barmeyer@uni-passau.de.

Ralph Buchenhorst

Dr. Ralph Buchenhorst ist Honorarprofessor an der Universität Potsdam. Er war assoziierter Professor für Philosophie an der Türkisch-Deutschen Universität Istanbul und gleichzeitig Fakultätskoordinator der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften. DAAD-Gastprofessuren führten ihn an die Emory University, Atlanta, die Hebrew University, Jerusalem, und an die Universidad de Buenos Aires. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Kritische Theorie, Erinnerungskulturen und globaler Kulturtransfer. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehören: *Invoking the „Yolocaust“? German Memory Politics, Cultural Criticism and Contemporary Popular Arts*. In: *German Politics and Society*, issue 4: *German Politics and Popular Culture*, Niko Svitek (ed.) (Dec. 2021): 92–111; Mitherausgeber von *Memory and Genocide: On what Remains and the Possibility of Representation* (Routledge, Milton Park, 2017); Autor von *Das Element des Nachlebens. Zur Frage der Darstellbarkeit der Shoah in Philosophie, Kulturtheorie und Kunst* (Fink, München, 2012).

Muhammet Sait Duran

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-7961-2661>

Dr. Muhammet Sait Duran arbeitet seit 2018 als Assistenzprofessor an der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften an der Türkisch-Deutschen Universität. Er promovierte 2015 an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster im interdisziplinären Programm Religion und Politik (Exzellenzcluster Religion und Politik). Im Rahmen desselben Programms war er von 2008 bis 2012 als Assistent tätig. Sein Magisterstudium absolvierte er an der Universität Heidelberg in den Fächern Islamwissenschaft und Philosophie im Jahre 2007. Zwischen 1995–2000 studierte er Theologie an der Universität Sakarya, Türkei.

Müşerref İrem İbişoğlu

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-4164-9450>

Müşerref İrem İbişoğlu schloss 2012 ihr Studium an der Fakultät für Soziologie an der Galatasaray Universität ab. Anschließend setzte sie ihre Forschungen an der Universität Toulouse Jean Jaures fort. Von 2019 bis 2022 arbeitete sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung für Soziologie der Türkisch-Deutschen Universität.

Detlev Quintern

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-1949-7454>

Dr. Detlev Quintern lehrt seit 2019 an der Türkisch-Deutschen Universität an der Fakultät für Kultur und Sozialwissenschaften. Im Jahre 2006 war er an der Universität Bremen mit einer Studie zu Gerechtigkeitsbewegungen im Kalifat der Abbasiden und der universalistischen Geschichtstheorie promoviert worden. Von 2011–2019 war er an der Prof. Dr. Fuat Sezgin Stiftung für die Geschichte der Wissenschaften im Islam in Istanbul als Direktor für Lehre und Entwicklung tätig. Seit 2013 lehrte er Geschichte der Wissenschaften an der Fatih Sultan Mehmet Vakıf Universität. Die Lehr- und Forschungsschwerpunkte von Detlev Quintern bewegen sich in historischen Feldern von Kultur- und Wissenserbe, Erinnerungskultur und Museumswissenschaften, Wissensgeschichte und in Perspektive auf post- und de-koloniale als universalistische Kulturgeschichtsforschung. Arabo-persische, osmano-türkische und europäische Beziehungen stehen dabei im Fokus. Detlev.Quintern@tau.edu.tr.

Ertuğrul Şahin

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0003-3958-5184>

Dr. Ertuğrul Şahin arbeitet seit 2021 als Projektwissenschaftler im Heidelberg Center for Cultural Heritage der Universität Heidelberg. Er studierte Politik- und Wirtschaftswissenschaften sowie Osmanistik in Istanbul, Freiburg und Heidelberg und promovierte 2013 über den Euro-Islam im Spannungsfeld zwischen Universalität und Historizität an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er lehrte und forschte ab 2007 bis 2020 in den Bereichen der Theorien und Methoden der islamischen Studien, Wissenschaftsgeschichte, Religionssoziologie, politischer Theologie sowie Migrations- und Integrationsforschung an der Goethe-Universität und war wesentlich an der Etablierung des dortigen Studiengangs und des Zentrums für Islamische Studien beteiligt. Aktuell führt er eine empirische Forschung über die Wechselwirkungen in Radikalisierungsprozessen durch.

Hatice Zeynep Gürbener Şahin

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-7357-0464>

Hatice Zeynep Gürbener Şahin arbeitet seit 2022 als Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich für Kultur- und Kommunikationswissenschaften

Autor:innen

an der Türkisch-Deutschen Universität. Sie absolvierte ihre Bachelorausbildung an der Philosophischen Fakultät der Universität Anadolu im Feld der Russischen Sprache und Literatur. Gürbener Şahin, studiert den Doppelmaster Interkulturelles Management – Kulturwirtschaft an der Türkisch-Deutschen Universität. Sie interessiert sich für Frauenrechte, die Stellung der Frau in den Medien, alternatives Leben und Interkulturalität. Zeynep.Gurbener@tau.edu.tr.

Ernst Struck

Professor Dr. Ernst Struck, war seit seiner Emeritierung von 2017 bis 2022 als Professor an der Türkisch-Deutschen Universität tätig. Er leitet, von Seiten der deutschen Partneruniversität Passau, das Doppelmasterprogramm Interkulturelles Management – Kulturwirtschaft. Er promovierte 1984 über die Landflucht in der Türkei an der Universität Düsseldorf und wurde mit einer Studie über Siedlungsräume in Brasilien habilitiert. Nach einer Professur für Wirtschaftsgeographie an der Universität Würzburg wurde er auf den Lehrstuhl für Anthropogeographie an der Universität Passau berufen. Er war Vizepräsident der Universität und seit Beginn am Aufbau der Türkisch-Deutschen Universität beteiligt (K-TDU Konsortium 2009). Seit seiner Promotion ist er in Forschung und Lehre der Türkei verbunden. Struck@tau.edu.tr und Struck@uni-passau.de.

Süheyla Yılmaz

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-2742-7130>

Süheyla Yılmaz promoviert seit 2020 im Bereich Kulturvergleichende Entwicklungspsychologie an der Universität Leipzig. Ihr Dissertationsthema beschäftigt sich damit, welche Gedanken und Urteile Kinder und Jugendliche zur Gerechtigkeit haben und welche Emotionen sie sich und anderen im Falle von Ungerechtigkeit zuschreiben. Die Stichprobe ihrer Doktorarbeit umfasst diverse Kulturen (z. B. Deutschland, Indien) und nutzt quantitative und qualitative Forschungsmethoden. Ihr Forschungsinteresse gilt unter anderem der Frage, wie sich Menschen an soziale und kulturelle Normen anpassen, wie Normen Verhalten und Emotionen beeinflussen und welche Rolle der kulturelle Kontext in diesem Prozess spielt.

Yazarlar

Sümeyye Balcı

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0001-8219-6163>

Uzman Sağlık Psikoloğu Sümeyye Balcı 2019 yılından bu yana Ulm Üniversitesi Klinik Psikoloji ve Psikoterapi Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürmektedir. Doktora tezi öğrenci ruh sağlığı ve internet temelli müdahalelerin kültür ve dil adaptasyonu ile ilişkilidir. Bu süreçte internet-temelli müdahale programı geliştirme ve bilimsel iletişim alanında yüksek lisans dersleri vermiş, lisans tezleri süpervize etmiş ve çeşitli uluslararası akademik dergilerde hakemlik yapmıştır. Doktora çalışmasını 2023 Güz yarısında tamamlamayı planlamaktadır. Araştırma ilgi alanları kültürel psikoloji, ruh sağlığını destekleyen internet-temelli müdahaleler ve klinik psikolojidir.

Christoph Barmeyer

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0001-6078-073X>

Prof. Dr. Christoph Barmeyer 2008 yılından bu yana Kültürlerarası İletişim Kürsüsünün başkanlığını yürütmekte ve 2013 yılından bu yana Kültür İktisadi – Uluslararası Kültür ve İşletme Çalışmaları lisans ve yüksek lisans programlarının başkan yardımcılığını yapmaktadır. Saarland Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra Ecole de Management/Université de Strasbourg'da Kültürlerarası İnsan Kaynakları Yönetimi bölümünde Maître de Conférences olarak çalışmıştır. Öğretim ve araştırma alanları arasında yapıcı kültürlerarası organizasyon araştırması (iki uluslu şirketler odaklı), yönetim uygulamalarının uluslararası transferi ve iki kültürlü göçmen girişimcilerin kaynakları yer almaktadır. Avrupa üniversitelerinde ve İstanbul'daki Türk-Alman Üniversitesi'nde düzenli olarak misafir profesör olarak görev yapmaktadır. Christoph.Barmeyer@uni-passau.de

Ralph Buchenhorst

Ralph Buchenhorst, Potsdam Üniversitesi'nde onursal profesör olarak görev yapmaktadır. İstanbul Türk-Alman Üniversitesi'nde felsefe doçenti ve aynı zamanda Kültürel ve Sosyal Bilimler Fakültesi fakülte koordinatörü olarak görev yapmıştır. DAAD misafir profesörlükleri onu Atlanta Emory Üniversitesi, Kudüs İbrani Üniversitesi ve Buenos Aires Üniversitesi'ne götürdü. Araştırma alanları eleştirel teori, bellek kültürleri ve küresel kültür aktarımı üzerine odaklanmaktadır. Son yayınları arasında şunlar bulunmaktadır: Invoking the “Yolocaust”? German Memory Politics, Cultural Criticism and Contemporary Popular Arts. In: German Politics and Society, issue 4: German Politics and Popular Culture, Niko Svitek (ed.) (Dec. 2021): 92–111; Memory and Genocide: On what Remains and the Possibility of Representation (Routledge, Milton Park, 2017) kitabının eş editörü; Das Element des Nachlebens. Zur Frage der Darstellbarkeit der Shoah in Philosophie, Kulturtheorie und Kunst (Fink, München, 2012) kitabının yazarı.

Muhammet Sait Duran

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-7961-2661>

Dr. Muhammet Sait Duran, Türk-Alman Üniversitesi'nde Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde Doktor Öğretim Üyesi olarak 2018'den itibaren görev yapmaktadır. Doktorasını Almanya'nın Münster şehrinde Westfälische Wilhelms Üniversitesi'nde, din ve politika başlıklı disiplinler arası programda (Exzellenzcluster Religion und Politik) 2015 yılında tamamlamıştır. Aynı program çerçevesinde 2008–2012 yılları arasında asistanlık görevini üstlenmiştir. 2001–2007 arasında lisans ve yüksek lisans birleşik eğitim programında (Magister), İslam bilimleri ve felsefe çift ana dalında öğrenim görmüştür. 2000 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirmiştir.

Müşerref İrem İbişoğlu

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-4164-9450>

Müşerref İrem İbişoğlu 2012 yılında Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun olmuştur. Daha sonra Toulouse Jean Jaures Üniversitesi'nde araştırmalarına devam etmiştir. 2019–2022 yılları arasında Türk-Alman Üniversitesi Sosyoloji bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmıştır.

Detlev Quintern

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-1949-7454>

Dr. Detlev Quintern 2019 yılından bu yana Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde ders vermektedir. 2006 yılında Bremen Üniversitesi'nden Abbasi Halifeliğinde adalet hareketleri ve evrenselci tarih teorisi üzerine yaptığı çalışma ile doktorasını almıştır. 2011–2019 yılları arasında İstanbul'da Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı'nda Öğretim ve Geliştirme Direktörü olarak çalıştı. 2013 yılından bu yana Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi'nde Bilimler Tarihi dersleri vermektedir. Detlev Quintern'in öğretim ve araştırma ilgi alanları kültürel ve bilgi mirasının tarihsel alanları, hatırlama kültürü ve müze çalışmaları, bilgi tarihi ve evrenselci kültür tarihi araştırması olarak post- ve de-kolonyal perspektiftir. Arap-Fars, Osmanlı-Türk ve Avrupa ilişkilerine odaklanmaktadır. Detlev.Quintern@tau.edu.tr.

Ertuğrul Şahin

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0003-3958-5184>

Dr. Ertuğrul Şahin 2021 yılından itibaren araştırmacı ilim insanı olarak Heidelberg Kültür Mirası Araştırmaları Merkezi'nde çalışmaktadır. Şahin İstanbul, Freiburg ve Heidelberg'de Siyaset ve İktisat bilimi ile Osmanistik öğrenimi görmüştür. 2013 yılında, Frankfurt Goethe Üniversitesinde Evrensellik ve Tarihsellik Gerginliği İçinde Avro-Islam üzerine doktorasını tamamlamıştır. 2007 ile 2020 yılları arasında İslam araştırma teori ve metotları, ilim tarihi, din sosyolojisi, siyaset teolojisi ile göç ve uyum araştırmaları alanlarında Goethe Üniversitesi'nde dersler vermiş ve araştırmalar yapmış, oradaki İslam araştırmaları bölümü ve merkezinin geliştirilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Şahin halihazırda, radikalleşme süreçlerindeki karşılıklı etkileşimler üzerine ampirik bir çalışma yürütmektedir.

Hatice Zeynep Gürbener Şahin

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-7357-0464>

Hatice Zeynep Gürbener Şahin 2022 yılından beri Türk Alman Üniversitesi'nde Kültür ve İletişim Bilimleri bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Lisans eğitimini Anadolu Üniversitesi'nde Rus Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamlamıştır. Yüksek lisans eğitimine Türk Alman Üniversitesi'nin Kültürlerarası Yönetim bölümünde devam etmektedir. Kadın hakları,

kadının medyadaki yeri, alternatif yaşam ve kültürlerarasılık konularıyla ilgilenmektedir. Zeynep.Gurbener@tau.edu.tr.

Ernst Struck

Prof. Dr. Ernst Struck, emekli olduğu 2017 yılından 2022 yılına kadar Türk-Alman Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmıştır. Kültürlerarası Yönetim – Kültür İktisadı çift diploma yüksek lisans programını Alman partneri olan Passau Üniversitesi bünyesinde yönetmektedir. Doktorasını 1984 yılında Düsseldorf Üniversitesi'nde Türkiye'deki kırsaldan göç üzerine yazdığı tez ile tamamlamış ve Brezilya'daki yerleşim alanları üzerine bir çalışma ile doçentliğini almıştır. Würzburg Üniversitesi'nde ekonomik coğrafya alanında profesörlük yaptıktan sonra Passau Üniversitesi'nde beşeri coğrafya kürsüsüne atandı. Ardından üniversitenin başkan yardımcılığı görevini üstlendi ve Türk-Alman Üniversitesi'nin kuruluş çalışmalarında başından itibaren yer aldı (K-TDU Konsorsiyumu 2009). Doktorasından bu yana araştırma ve öğretim alanları Türkiye ile ilişkilidir. Struck@tau.edu.tr ve Struck@uni-passau.de.

Süheyla Yılmaz

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-2742-7130>

Süheyla Yılmaz 2020 yılından bu yana Leipzig Üniversitesi Kültürlerarası Gelişim Psikolojisi bölümünde doktora çalışmasını yürütmektedir. Doktora tez konusu çocuk ve ergenlerin adalet duygusuna dair hangi yargı ve düşüncelere sahip oldukları ve adaletsizlik söz konusu olduğunda kendilerine ve diğerlerine hangi duyguları attettiklerini kapsamaktadır. Tezine ait veriyi çeşitli kültürlerden (örneğin Almanya, Hindistan) toplamakta ve tez konusunu kültürlerarası nicel ve nitel araştırma yöntemlerini birlikte kullanarak çalışmaktadır. Araştırma ilgi alanlarına insanların sosyal ve kültürel normlara nasıl uyum sağladığı, normların davranış ve duyguları nasıl etkilediği ve kültürel bağlamın bu süreçteki rolü girmektedir.