

2

Detlev Quintern (Hrsg./Ed.)

Türkisch-Deutsche Perspektiven

Türk-Alman Bakış Açıları



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Türkisch-Deutsche
Perspektiven

Türk-Alman
Bakış Açıları

2

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

Detlev Quintern
(Hrsg./Ed.)



Türkisch-Deutsche Perspektiven

Türk-Alman Bakış Açıları

Detlev Quinter (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

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek

heiJOURNALS

Grabengasse 1, 69117 Heidelberg

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

E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

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.2025.2>

Text © 2025, das Copyright der Texte liegt bei den jeweiligen Verfasser:innen.

ISBN 978-3-947733-16-3 (PDF)

ISSN 2942-2027 (Print)

ISSN 2942-1969 (Online)

Inhalt/İçindekiler

Vorwort/Önsöz

- | | |
|-----|---------|
| 003 | Vorwort |
| 005 | Önsöz |

Hauptbeiträge/Makaleler

Thomas Faist

- | | |
|-----|--|
| 009 | Gesellschaft mit Migrationshintergrund: Merkmale, Dynamiken und Folgen |
| 035 | Göçmen Kökenli Toplum: Özellikleri, Dinamikleri ve Sonuçları |

Corinna Assmann

- | | |
|-----|--|
| 059 | Antirassistisches Gedenken im Lichte transkultureller Erinnerung |
| 081 | Kültürlerarası Hafıza Işığında İrkçılık Karşıtı Anma |

Isabell Diekmann

- | | |
|-----|---|
| 103 | Islamfeindlichkeit, Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus. Differenzierende und integrative Ansätze zur Konzeptionalisierung |
| 125 | İslam düşmanlığı, Müslüman düşmanlığı ve Müslüman karşıtı ırkçılık. Kavramsalştırımıya yönelik farklılaştırıcı ve bütünlendirici yaklaşımlar |

F. Güzin AĞCA VAROĞLU, Galip Varoğlu

- | | |
|-----|---|
| 145 | Die Berliner Şehitlik Moschee als transnationaler migrantischer Erinnerungsraum |
| 169 | Uluslararası Göçmen Hafıza Mekâni olarak Berlin Şehitlik Camii |

Rüdiger Lohlker

- | | |
|-----|--|
| 189 | Astrolabe: ein Beispiel globalen Wissens |
|-----|--|

Moritz Kinzel

- 203 Fehlstellen, Leere und der Mut zur Lücke. Von Wissens- und Erinnerungslücken oder was wir im Umgang mit Kulturerbe und Erinnerungskultur von der Archäologie lernen könnten
227 Eksik alanlar, boşluklar ve boşluk bırakabilme cesareti. Bilgi ve hafıza boşlukları ya da kültür mirası ve hatırlama kültürü ile uğraşırken arkeolojiden öğrenebileceklerimiz

Rainer Schmidt

- 249 Erinnerungskultur in der Spannung zwischen Völkermord und Kolonialismus
265 Soykırım ve Sömürgecilik Arasındaki Gerilimde Hatırlama Kültürü

Kurzbeiträge/Kısa Makaleler

İrem Dölen

- 283 Kollektives Gedächtnis und Künstliche Intelligenz. Die Bedeutungszuweisung von Erinnerungsorten in globaler Perspektive
297 Kolektif Hafıza ve Yapay Zekâ. Küresel Perspektifte Hafıza Mekânlarının Anlamlandırılması

Ceren Özge Taştan

- 311 Die vielseitige Identität von Behçet Necatigil. Eine Analyse im Lichte der Konzepte von Bourdieu
325 Behçet Necatigil'in Çok Yönlü Kimliği. Bourdieu'nun Kavramları Işığında Bir İnceleme

Jonas Brand

- 337 Erinnerungskultur im Spannungsfeld Gaza. Ein Bericht über den Vortrag *Gaza in Palästina. 6000 Jahre Kulturgeschichte und materielles Kulturerbe*

- 345 Autorinnen und Autoren

- 351 Yazarlar

Vorwort/Önsöz

Vorwort

Die Beiträge im vorliegenden zweiten Band des Jahrbuches der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der Türkisch-Deutschen Universität in Istanbul bewegen sich um Felder von Migration, Rassismus, Erinnerungskultur und Wissensgeschichte. Sie schließen aneinander an, verschränken sich, und sie fügen sich zu einem Gesamtbild, das sich im Einklang mit dem inter- und transdisziplinären Profil der Kultur- und Sozialwissenschaften an unserer Fakultät bewegt. Die Artikel sind aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Zusammenhängen hervorgegangen, darunter Workshops und Tagungen der Fakultät, und sie stehen daher selbstverständlich für sich. Unbenommen davon beziehen sich die Beiträge polylogisch aufeinander, ohne dabei jedoch einer vorgegebenen Fragestellung zu folgen. Allein der Titel der als Jahrbuch konzipierten Zeitschrift *Türkisch-Deutsche Perspektiven* legt es nahe, dass ihr eine dialogische Wissenskommunikation zugrunde liegt. Diese reicht gleichwohl über eine binationale türkisch-deutsche Perspektive hinaus, auch wenn die Beiträge sie überwiegend im Fokus haben. Die türkisch-deutschen Debatten in den Kultur- und Sozialwissenschaften fortgesetzt, angestoßen und mit vorliegenden Aufsätzen beflügelt zu haben, dafür sei allen Autorinnen und Autoren, die mit ihren Beiträgen das Erscheinen des Jahrbuches möglich gemacht haben, herzlich gedankt!

Dem Dezernat für Internationale Beziehungen der Universität Heidelberg und insbesondere seinem Leiter Herrn Dr. Alexander Au danken wir herzlich für die Ermöglichung des Satzes und Drucks des Bandes.

Auch die steten Ratschläge, Orientierungen und Hilfestellungen im editorialen Prozess waren von großer Hilfe. Herrn Frank Krabbes und dem Team von Heidelberg University Publishing sei daher ausdrücklich gedankt. Ein herzlicher Dank gilt nicht zuletzt auch allen Kolleginnen und Kollegen, welche die Entstehung des Bandes in seiner türkisch-deutschen Zweisprachigkeit durch sorgfältige Übersetzungen und Lektorate ermöglicht haben: Ezgi Nisli (Universität Heidelberg), Başak Kaptan Şiray, Irem Dölen, Ceren Özge Taştan, Sait Duran, Muhammed Oğuzhan Güner und Robin Kurilla (Türkisch-

Deutsche Universität). Nicht zuletzt sei der Vizerektorin der Türkisch-Deutschen Universität und Dekanin unserer Fakultät, Frau Prof. Aysel Uzuntaş, sowie der Studiengangsleiterin Frau Süreyya İlkiliç für die motivierende Begleitung und Unterstützung des vorliegenden Jahrbuches aufrichtig gedankt.

Detlev Quintern, Michael Waltisberg

Önsöz

Tercüme: İrem Dölen ve Ceren Özge Taştan

Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nin yıldığının bu ikinci cildi, göç, irkçılık, hafıza kültürü ve bilgi tarihi gibi derin ve çağdaş temalar etrafında şekillenmektedir. Makaleler, birbiriryle uyum içinde ilerler, birbirlerini tamamlar ve fakültemizin kültür ve sosyal bilimler alanındaki interdisipliner ve transdisipliner yaklaşımını yansitan bir bütün oluşturur. Her bir makale, farklı akademik bağamlardan beslenen özgün bir bakış açısı sunmakta olup, bu bağlamda kendi başına da anlam taşıır. Bununla birlikte, her bir katkı, belirli bir soruya odaklanmaktan çok, karşılıklı bir diyalog içinde birbirine atıfta bulunarak zenginleşmektedir.

Derlemenin adı olan "Türk-Alman Perspektifleri" bile, içeriğinde diyaloga dayalı bir bilgi aktarımının olduğunu işaret etmektedir. Her ne kadar bu yazılar çoğunlukla Türk-Alman ilişkileri ve bağlamı üzerine yoğunlaşmış olsa da, burada sunulan bilgi paylaşımı, yalnızca iki ulus arasındaki sınırları aşan bir bakış açısını içermektedir. Kültür ve sosyal bilimler alanındaki Türk-Alman tartışmalarını devam ettiren, yeni bir perspektifle aydınlatan ve bu yazarlarla güçlendiren tüm yazarlara, yıldığının varlığını mümkün kıldıkları için en içten teşekkürlerimizi sunarız.

Bu cildin basımını ve dizgisini mümkün kılan Heidelberg Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Dairesi'ne, özellikle de Daire Başkanı Sayın Dr. Alexander Au'ya gönülden teşekkür ederiz. Yayın süreci boyunca verdikleri değerli yönlendirmeler ve destekler büyük katkı sağlamıştır. Aynı şekilde, Heidelberg University Publishing ekibine, özellikle Sayın Frank Krabbes'e teşekkürlerimizi sunarız. Bir diğer önemli teşekkürümüz, bu yıldığın Türk-çe-Almanca iki dilli yapısına katkı sunan çevirmenler ve redaktörleredir. Ezgi Nisli (Heidelberg Üniversitesi), Başak Kaptan Şiray, İrem Dölen, Ceren Özge Taştan, Sait Duran, Muhammed Oğuzhan Güner ve Robin Kurilla (Türk-Alman Üniversitesi) gibi değerli meslektaşlarımızın titizlikle gerçekleştirdiği çeviri ve düzenlemeler sayesinde bu eser, hem dilsel hem de içeriksel zenginliğiyle şekillenmiştir. Son olarak, Türk-Alman Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Fakültemiz Dekanı Sayın Prof. Dr. Aysel Uzuntaş'a, aynı şekilde Program

Koordinatörü Sayın Süreyya Ilkiliç'e, bu yyllığa olan değerli destekleri ve yönlendirmeleri için içtenlikle teşekkür ederiz.

Detlev Quintern, Michael Waltisberg

Hauptbeiträge/Makaleler

Thomas Faist

Gesellschaft mit Migrationshintergrund: Merkmale, Dynamiken und Folgen

Abstract: Migration ist sowohl ein Wesensmerkmal der Menschheit seit ihren Ursprüngen (*conditio humana*) als auch ein konstitutives Merkmal moderner Gesellschaft. Daher ist es ungenügend nur von „Personen mit Migrationshintergrund“ zu sprechen. Vielmehr handelt es sich um „Gesellschaft mit Migrationshintergrund“. Dabei können die Begriffe Migration und Mobilität unterschieden werden. Bei der Analyse von Mobilität und Migration finden sich in interdisziplinärer Sicht viele Analogien und Mechanismen, so etwa beim Einfluss naturwissenschaftlicher Modelle auf sozialwissenschaftliche Migrationsforschung. Auf diesem Hintergrund stellen sich vier zentrale Fragen für die gegenwärtige Forschung: Leben wir in einem Zeitalter der Migration? Wie kann Schutz bei Flucht und Gewalt gewährleistet werden, ohne dass Immigration immer restriktiver gehandhabt wird? Wie konstituiert die Politik um soziale Ungleichheiten die transnationale soziale Frage? Führt Klimawandel zu globaler Massenmigration? Schließlich wird deutlich, dass das Konstrukt des modernen Nationalstaats keine plausiblen Antworten auf die aufgeworfenen Fragen geben kann.

Keywords: Migration, *conditio humana*, Gesellschaft mit Migrationshintergrund, Klimawandel, Nationalstaat

Zum 60. Jahrestag des Anwerbeabkommens zwischen Deutschland und der Türkei sprach Bundespräsident Steinmeier 2021 zu ehemaligen „Gastarbeitern“, die in den 1960er- und 1970er-Jahren nach Deutschland gekommen waren: „Ihre Kinder und Enkel bauen an diesem Deutschland weiter. Und wir brauchen sie dabei. Sie sind Handwerker, Künstlerinnen und Musiker, Unternehmerinnen und Impfstoffentwickler, Richterinnen und Staatsanwälte, Abgeordnete, Staatssekretärinnen oder Minister. Sie sind häufig deutsche Staatsbürgerinnen und Staatsbürger. Sie sind eben nicht ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘. Sondern Deutschland ist ein Land mit Migrationshintergrund geworden. Und es ist höchste Zeit, dass wir uns dazu bekennen.“¹ Anstelle von „Personen mit Migrationshintergrund“, in welcher der Blick nur auf Migrant:innen fällt, kann also umfassender von einer „Gesellschaft mit Migrationshintergrund“ gesprochen werden.²

Unter diesem Gesichtspunkt ist die folgende Darstellung in fünf Teile gegliedert. Der erste Teil arbeitet drei Merkmale von Migration heraus: Migration als Wesensmerkmal der Menschheit (*conditio humana*); Migration als konstitutiv für moderne Gesellschaften; und Migration als konfliktthafter Prozess. Der zweite Teil definiert die zentralen Begriffe Migration und Mobilität. Der dritte Teil behandelt Analogien und Mechanismen, so etwa der Einfluss naturwissenschaftlicher Modelle auf sozialwissenschaftliche Migrationsforschung. Teil vier geht auf vier zentrale Herausforderungen für die gegenwärtige und zukünftige Forschung ein: Zeitalter der Migration, Schutz bei Flucht und Gewalt, transnationale soziale Frage und Klimawandel & Mobilität. Der Schlussteil argumentiert, dass das Konstrukt des modernen Staats die Probleme grenzübergreifender Migration nicht zu lösen vermag.

1 Der Präsident. „Festakt zum 60. Jahrestag des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens“, Rede, Berlin, 5. Oktober 2021, <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2021/10/211005-Festakt-Tuerkische-Gemeinde.html>

2 Gekürzte Version des Einleitungs- und Schlusskapitels zu einer Publikation der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste (AWK): Thomas Faist et al. 2022. Gesellschaft mit Migrationshintergrund. Düsseldorf: AWK.

1. Personen mit Migrationshintergrund?

Gesellschaft mit Migrationshintergrund!

„Gesellschaft mit Migrationshintergrund“ bezieht sich auf drei Phänomene.

Erstens charakterisiert Migration aus paläoanthropologischer Sicht die menschliche und verschiedene andere Spezies (vgl. Braidotti 2006). Migration kann als eine anthropologische Konstante im Sinne einer *conditio humana* gesehen werden. Menschen waren seit der Zeit der Jäger und Sammler Lebewesen, die mobil sein mussten, um Nahrung zu finden und um ihrer Neugierde nachzugehen. Sie gehören von Beginn an auch zu einer Gattung von Lebewesen, die sich im Laufe ihrer Evolution an ganz verschiedene Klimazonen angepasst hat. Die für die Menschheit prägende Migration des *homo sapiens* aus verschiedenen Regionen in Afrika in andere Kontinente vollzog sich über tausende von Jahren hinweg als Wanderung kleinerer Gruppen (Manning & Trimmer 2020). Daher gilt: Aufgrund der Migration gemeinsamer Vorfahren und des zugrunde liegenden gemeinsamen Ursprungs verfügen alle Menschen über einen Migrationshintergrund, wenn auch nicht über eigene Migrationserfahrung: „*Like many birds, unlike most other animals, humans are a migratory species.*“ (Massey et al. 1998: 1)

Jäger und Sammler führten bis zur neolithischen Revolution einen nomadischen Lebensstil. Mit dieser Revolution wurde für die Mehrheit der Bevölkerung eine sesshaftere Lebensweise die Regel. Hingegen waren Gruppen wie Händler und Soldaten häufig auch über lange Entferungen hinweg mobil. Mit der industriellen Revolution und insbesondere den Neuerungen im Transportwesen und im Kommunikationsbereich, angefangen mit Eisenbahn und Dampfschifffahrt bis hin zum Überschallflugzeug und von der Telegraphie bis zum Internet, wurde dieses Muster durchbrochen. Immer mehr Menschen konnten über längere Strecken hinweg mobil sein. Auch erzwungene Mobilität nahm zu. Seit dem Zeitalter der europäischen Eroberungen wurden große Teile der Bevölkerung in Afrika und Asien durch Sklaverei und Kolonialismus vertrieben (Mayblin & Turner 2021). Aus Europa migrierten Menschen in die neuen Siedlerkolonien in Amerika, Südafrika und Australien. Die in den Prozessen der Industrialisierung und Urbanisierung vertriebene bäuerliche Bevölkerung wurde zum Proletariat. Entscheidend für das heutige Verständnis von grenzüberschreitender Migration sind die relativ stabilen territorialen Grenzen und die zugehörigen Bevölkerungen, über welche die Herrschenden regieren. Seit dem Aufstieg des Nationalismus im 19. Jahrhundert wurden aus Untertanen in der Regel Bürger. Und damit wurde im Laufe der Zeit auch die Kategorie des Migrierenden als „Ausländer“

im rechtlichen Sinne relevant. Diese Kategorie umfasst diejenigen, die aus einem anderen Staat kommen und über eine andere Staatsangehörigkeit verfügen (vgl. Koselleck 1987).

Zweitens sind moderne Gesellschaften durch grenzüberschreitende, also transnationale, Beziehungen geprägt. Heute ist ungefähr eine von zehn Personen auf der Welt wenigstens einmal in ihrem Leben innerhalb ihres Wohnlandes migriert, ungefähr 763 Mio. Menschen. Etwa eine von 30 Personen ist transnational migriert, hat also das Wohnland temporär oder permanent gewechselt. Das sind etwa 281 Mio. Personen (2023; IOM 2024). In öffentlichen Debatten im globalen Norden ist die Süd-Nord-Richtung besonders präsent, also von Entwicklungsländern in entwickelte Länder. Dies betrifft aber nur etwa ein Drittel des weltweiten Migrationsgeschehens. Entlang der Kategorisierung der Weltbank von Staaten – gemessen am durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommen – in „entwickelte Länder“ (Industriestaaten), „andere mit hohem Einkommen“ (z. B. Golf-Staaten) und „Entwicklungsländer“ (z. B. ehemalige Kolonien) – ergibt sich folgendes Bild: Weltweit sind die Anteile von Migration unter Entwicklungsländern (34 Prozent) und von Entwicklungsländern in entwickelte Länder (32 Prozent) ungefähr gleich hoch. Allerdings muss dabei auch Migration aus Entwicklungsländern in andere Staaten mit hohem Einkommen, z. B. die Golf-Staaten im Mittleren Osten, berücksichtigt werden (14 Prozent). Um etliches geringer ist der weltweite Anteil von Migrierenden zwischen den entwickelten Ländern (16 Prozent) und von den entwickelten in Entwicklungsländer (4 Prozent).

Globale Migration mit einer Quote von derzeit 3,6 Prozent (2023) ist mit dem Volumen zum Ende des 19. Jahrhunderts vergleichbar. Die Migrationsquoten waren im 19. Jahrhundert nach derzeitigem Wissensstand zumindest genauso hoch wie heute (Hatton und Williamson 1998). Schon zum Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es global gesehen drei große regionale Migrationssysteme: Das nordatlantische mit Nordamerika und Europa; das sibirische System mit China und Sibirien und das südostasiatische System mit Indien, China, Australien und umliegenden Staaten (McKeown 2004). Weiterhin ist offensichtlich, dass die Zahl der potentiellen Migrant:innen, also derer, die über die zur Migration notwendigen Ressourcen verfügen, aber nicht migrieren, deutlich die Zahl derer übersteigt, die tatsächlich wandern. Relative Immobilität ist also insgesamt deutlich stärker ausgeprägt als grenzüberschreitende Mobilität.

Nichtsdestotrotz steigt die globale Verflechtung auch im Migrationsgeschehen. Weltweit werden immer mehr Staaten in das Migrationsgeschehen mit einbezogen. Insofern trifft die Bezeichnung „Gesellschaft mit Mi-

grationshintergrund“ auf immer mehr Teile der Welt zu. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die meisten Länder sowohl Herkunfts- als auch Zielländer und Transitländer sind (Czaika und de Haas 2014). Zielländer wie Deutschland sind immer zugleich auch Herkunftsänder. Migration ist dabei in der Regel keine Einbahnstraße. So migrieren Menschen zurück in ihre Herkunftsänder oder weiter in andere Regionen. Häufig erhalten Migrant:innen ihre Bindungen zu ihren Familien im Herkunftsland und in anderen Teilen der Welt aufrecht. Zu transnationalen Aktivitäten zählen Geld an die Familie im Herkunftsland und in umgekehrter Richtung in das Zielland zu überweisen, politische Vorgänge im Herkunftsland zu verfolgen und sich daran zu beteiligen oder zu kleineren Infrastrukturprojekten wie dem Bau von Schulen in den Herkunftsorten beizutragen. Es findet sich so soziale Nähe bei teilweise großer geographischer Distanz in transnationalen sozialen Räumen. Diese verdichteten sozialen Formationen bestehen aus Kombinationen der Interaktionen von Migrierenden und Immobilen, Netzwerken und Organisationen, die mindestens zwei Staaten kreuzen. Transnationale bzw. transstaatliche soziale Räume sind dynamische soziale Prozesse über staatliche Grenzen hinweg (Faist 2000). Dieses Konzept bezeichnet vorwiegend die Perspektive der „einfachen Bürger“ und die multiple Verortung von Migrant:innen. Daten des Sozio-ökonomischen Panels (SOEP) zu grenzübergreifenden Finanztransaktionen unter Migrant:innen in Deutschland stützen diese Beobachtungen. Die SOEP-Daten weisen darauf hin, dass – je nach Gruppe, Herkunftsland und Bildungsstand – ein Zehntel bis ein Drittel aller Migrierenden als stark transnational definiert werden können, gemessen an der Regelmäßigkeit und Intensität von grenzübergreifenden Interaktionen wie Informationsflüssen, Geldüberweisungen, Besuchen, Investitionen und dem Austausch von Ideen (Holst et al. 2012).

Ein dritter Grund, warum von Gesellschaft mit Migrationshintergrund gesprochen werden kann, ist, dass Migration in den letzten Jahrzehnten und auch zuvor überall auf der Welt immer wieder Thema kontroverser Debatten um ihre Ursachen und vor allem ihren Folgen geworden ist. So ist nicht nur umstritten, welche Kategorien von Menschen Anspruch auf Zulassung zum Territorium von Staaten erhalten sollen. Dies wird begleitet durch vielfältige und häufig dichotome soziale und rechtliche Differenzierungen, etwa „legale vs. „illegale Migrant:innen“, freiwillige vs. erzwungene Migrant:innen, „Wirtschaftsflüchtlinge“ vs. Verfolgte und Niedrigqualifizierte vs. Hochqualifizierte. Umstritten ist dabei etwa die Frage, welche rechtlich definierte Personengruppe Zugang zu Schutz in Zielländern erhalten soll. Des Weiteren gibt es häufig Kontroversen um die Partizipation von Migrierenden und Asyl-

suchenden³ in den Feldern Beschäftigung, Bildung und Wohnen. Viele Konflikte beziehen sich auch auf kulturelle Belange, wie etwa die Vereinbarkeit von vermeintlich traditionellen Praktiken bezüglich von Religion und Geschlecht mit den Merkmalen liberaler Gesellschaften. Dabei ist bekannt, dass vermehrte Konflikte um kulturelle Unterschiede nicht unbedingt ein Zeichen der Polarisierung in Migrationsgesellschaften darstellen. Ein Beispiel könnte eine Auseinandersetzung um den Bau einer Moschee sein. Wenn ein tragbarer Kompromiss zwischen den Konfliktparteien gefunden wird, dann können derartige Konflikte sogar die gemeinsame Integration von Neuankömmlingen und Alteingesessenen fördern. Diese Konstellation wird als „Integrationsparadox“ bezeichnet (vgl. Hadenius und Karvonen 2001).

2. Migration und Mobilität: Definitionen und Kategorisierungen

Die Begriffe Migration und Mobilität beziehen sich auf Bewegung in Raum und Zeit. Hier treten drei Unterschiede hervor: Erstens bedeutet Migration Bewegung von einem Ort zu einem anderen und einen längerfristigen Wechsel des (Wohn-)Ortes, während Mobilität sich vorrangig auf kurzfristigen Wechsel und manchmal auch auf kürzere Distanzen bezieht. Zweitens verweist der Begriff Mobilität nicht nur auf räumliche Aspekte, sondern darüber hinaus auch auf soziale Mobilität zwischen Schichten und Klassen. Der Wunsch nach sozialer Aufwärtsmobilität ist häufig eines der Motive für Migration. Und drittens bezieht sich Migration im Unterschied zu Mobilität darauf, dass eine administrative oder politisch definierte Grenze z.B. von Staaten, Provinzen oder Kommunen überquert wird. In der Regel ist von Migration dann die Rede, wenn ein Ortswechsel mit Niederlassung in einem anderen als dem Herkunftsland stattfindet. Dies ist im Hinblick auf Binnenmigration, transnationale Migration oder Rückkehrmigration der Fall. Mobilität hingegen ist häufig konnotiert mit Bewegungsfreiheit, auch über Staatsgrenzen hinweg, so wie etwa im Schengen-Raum der Europäischen Union (EU). Die unterschiedliche Bedeutung von Migration und Mobilität wird auch in folgendem Gedankenexperiment deutlich: Würden alle staatlichen und sonstigen administrativen und politischen

3 Während es in öffentlichen und teilweise in akademischen Diskussionen gebräuchlich ist, zwischen Arbeitsmigranten und Flüchtlingen zu unterscheiden, wird hier zumeist der Oberbegriff „Migrant:in“ benutzt und im jeweiligen Kontext spezifiziert. Flüchtlinge sind immer auch Migrierende, wenn auch eine spezielle Kategorie.

Grenzen über Nacht wegfallen, dann gäbe es keine Migration mehr, sondern nur noch (uneingeschränkte) Mobilität – ob nun im Hinblick auf Arbeit oder Tourismus. Staaten einerseits und Migrant:innen andererseits verfolgen unterschiedliche Interessen. So wird etwa am Beispiel des Zutritts zu staatlichen Territorien deutlich, dass souveräne staatliche Gewalt und der Wunsch nach grenzüberschreitender Mobilität gegenläufig sind.

Zur Frage, wer als Migrant:in gelten kann, gibt es zwar viele Vorschläge, aber keine allgemein verbindliche Definition. Eine der bekannteren Bestimmungen ist die der Vereinten Nationen (UN): Bei einer bzw. einem Migrierenden handelt es sich um eine Person, die in ein anderes Land als ihr Herkunftsland einreist und sich mindestens zwölf Monate dort aufhält. Doch werden wiederum in der Praxis nicht alle, die darunterfallen, als Migrant:innen gefasst. Das trifft etwa auf internationale Studierende oder entsandte Führungskräfte (*expatriate managers*) zu. Derart privilegierte Gruppen gelten in der Regel nicht als Migrierende.

In den Naturwissenschaften ist im Unterschied zu den Geisteswissenschaften die Definition von Migration kein Thema. Auch die in den Geisteswissenschaften wichtige Diskussion um positive oder negative Kategorisierung von Migration ist nicht relevant. Es gibt in den Naturwissenschaften kein Aschenputtel-Phänomen, also Diskussionen über „gute“ und „schlechte“ Migration. Dies liegt daran, dass Migration vorwiegend als Prozess gesehen wird, z. B. als Katalysator für andere Reaktionen. Demgegenüber sind in den Geisteswissenschaften ethische Fragen und Kontroversen allgegenwärtig.

Konzepte und Gegenüberstellungen wie freiwillige Migration vs. erzwungene Migration sind weit verbreitet. Aber es ist oft schwierig zwischen freiwilliger und erzwungener Migration zu unterscheiden. Dabei gibt es lebhafte Debatten darüber, ob eher von Dichotomien oder einem Kontinuum von reaktiver bis proaktiver Migration auszugehen sei. Eine andere Debatte betrifft die Definition von Flüchtling als Opfer staatlicher Gewalt. So setzt die Genfer Konvention die Verfolgung durch staatliche Akteure voraus. Neue Begriffsbildungen wie *forced migration* (erzwungene Migration) berücksichtigen die Einsicht, dass Gewalt gegenüber Menschen sich nicht nur auf Geflüchtete bezieht, die staatlich verfolgt werden. Auch nicht-staatliche Akteure wie Rebellen können Gewalt ausüben, die in Flucht resultieren.

Diskutiert werden auch Weiterentwicklungen von Kategorisierungen, wie *mixed migration*. Da in vielen Herkunftsländern Armut, Ungleichheit und politische Konflikte als komplexe Treiber von *forced migration* meist interagieren, sind auch Migrationsverläufe verwoben und divers. Menschen, die aufgrund von Konflikt, Verfolgung und Menschenrechtsverletzungen fliehen, machen sich häufig auch wegen der schlechten wirtschaftlichen Lage

auf den Weg. Und wirtschaftliche Fehlentwicklungen sind in der Regel auch politisch verursacht. All dies bedeutet, dass sowohl Beweggründe zur Migration als auch die Zusammensetzung der Migrationsströme während unterschiedlicher Migrationsetappen gemischt sein können – sei es hinsichtlich der Motive bei der Entscheidung zur Migration, der Wahl der Route und der Transportmittel oder der Zusammensetzung der Migrierenden während der Reise und am Zielort. So wandern etwa Asylsuchende neben Arbeitsmigrierenden (Van Hear et al. 2009).

Gleichwohl erscheinen Kategorisierungen sowohl von Migration als auch Migrant:innen unumgänglich. So müssen etwa in der quantitativ orientierten Forschung zu menschlicher Migration eindeutige Kategorisierungen zur Erfassung von Merkmalen vorgenommen werden. Denn Migrierende sind keinesfalls homogen im Hinblick auf Merkmale wie Geschlecht, Alter, soziale Klasse, Ethnizität oder Religion. Hier stellt sich die Frage nach den negativen und positiven Auswirkungen von Kategorisierungen für die jeweils betroffenen Gruppen, etwa hinsichtlich sozialer Ungleichheiten (vgl. Schmidt 2020).

Die Zusammenhänge zwischen Begriffen, deren Änderung oder Beibehaltung einerseits und den Bedeutungszuschreibungen andererseits sagen etwas über sozialen Wandel aus. Dabei lautet eine grundlegende Frage, ob sich die vorgenommenen sozialen Zuschreibungen ändern, wenn alte durch neue Kategorien ersetzt werden. Vorläufige Forschungsergebnisse deuten darauf hin, dass dies nicht unbedingt der Fall ist. Nachdem der Begriff „Ausländer“ durch „Personen mit Migrationshintergrund“ ersetzt worden war, blieben in Debatten im Deutschen Bundestag die gewohnten Bedeutungszuschreibungen erhalten. Wenn von „Personen mit Migrationshintergrund“ die Rede war, wurde also weiterhin – wie schon bei „Ausländer“ – vorrangig Bezug etwa auf bestimmte Nationalitäten oder auf ausgewählte Religionen wie den Islam genommen (Elrick & Schwartzman 2015).

Es kann umgekehrt bei Beibehaltung eines Begriffs auch zu Veränderungen in den Bedeutungszuschreibungen kommen. Ein Beispiel wäre Assimilation, also die weitgehende Angleichung von Neuankommenden an soziale Muster, die auch bei schon länger Ansässigen beobachtbar sind. Assimilation hat strukturelle (z.B. Arbeit, Bildung), soziale (z.B. Interaktionen mit Mitgliedern anderer Gruppen) und identifikative Dimensionen (z.B. Zugehörigkeit). Dabei standen in den USA und Europa eine wünschenswerte Anpassung einer migrantischen Minderheit an die Mehrheitsgruppe im Mittelpunkt. Der Begriff von Assimilation, der Anpassung durch Angleichung impliziert, stammt aus dem biologischen Denken im 19. Jahrhundert und migrierte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in die Linguistik, die Psychologie, die Soziologie und die Geschichtswissenschaft (vgl. Ezli et al. 2013). Seit Beginn

des 21. Jahrhunderts werden unter Assimilation hingegen vorwiegend Theorien über Grenzziehungsprozesse und damit einhergehende Anpassungen von Immigrant:innen an ganz verschiedene Gruppen diskutiert. So wurde beispielsweise in den USA im späten 20. Jahrhundert *segmented assimilation* beobachtet. Dieser Begriff bedeutet, dass sich in sozio-ökonomischer Hinsicht marginalisierten Bezirken in Großstädten manche Migrierenden an Gruppen anpassen, die aus dem Wohnungswesen und dem Arbeitsmarkt ausgeschlossen sind. Im Unterschied dazu orientieren sich Migrierende aus der (oberen) Mittelschicht an solche des materiell und statusmäßig erfolgreichen *mainstreams* (Portes & Zhou 1993).

Insgesamt ist die Bedeutung des Konzepts Assimilation heftig umstritten. Dabei fällt auf, dass Assimilation in wissenschaftlichen Diskursen (*concept of analysis*) häufig eine andere Bedeutung annimmt als in öffentlichen Debatten und Politikkonzepten (*concept of practice*). Ein Beispiel für Assimilation als *concept of analysis* wäre das bereits erwähnte Konzept *segmented assimilation*. Im Sinne von *concept of practice* wird Assimilation eher als Zwang zur einseitigen Anpassung der Migrant:innen an eine vermeintlich kulturell homogene Mehrheit verstanden.

3. Analogien und Mechanismen in der Migrationsforschung

Geisteswissenschaftliche Migrationsforschung wird manchmal durch naturwissenschaftliche Ansätze inspiriert. Aus naturwissenschaftlicher Sicht stehen die Prozesse der Migration & Mobilität und deren Mechanismen im Vordergrund. Migration wird dabei als Katalysator gesehen, der bestimmte Ergebnisse ermöglicht – oder umgekehrt als Störfaktor. In einer geisteswissenschaftlichen Perspektive geht es in der Regel eher um die sozialen Prozesse, die durch Bewegung und Ortswechsel von Menschen ausgelöst werden.

Besonders auffällig für Konzepte, die Migration erfassen sollen, ist die Adaptation von Begriffen und Metaphern aus den Naturwissenschaften in den Geisteswissenschaften. Die Einflüsse treten häufig in Form von Analogien auf. Darunter fallen etwa folgende Beobachtungen:

- Migration kann aus naturwissenschaftlicher Sicht als „Transportprozesse“ verstanden werden, die in der Herstellung von Gleichgewicht resultieren können. Gleichgewichtsvorstellungen finden sich schon in der frühen geographischen und demographischen Migrationsforschung. Sir

Ernest G. Ravenstein konzeptualisierte Migrationsprozesse in *Laws of Migration* in zwei Richtungen: Jede Migration ist von Bewegungen in die Gegenrichtung gekennzeichnet (Ravenstein 1889). Es gibt allerdings keine einheitliche Theorie der Migration in den Geisteswissenschaften, sondern nur Teiltheorien. Daher ist ein Fokus auf Mechanismen hilfreich: Migration ist in dieser Perspektive ein Resultat von Push-Faktoren (z.B. mangelnde berufliche Entwicklungsmöglichkeiten) und Pull-Faktoren (z.B. Anwerbung von Arbeitskräften), die zwischen Herkunfts- und Zielorten wirken. Push- und Pull-Faktoren beziehungsweise darauf aufbauende Modelle werden in der Regel durch weitere Modelle ergänzt oder ersetzt (z.B. *New Economics of Labour Migration*), die relativ freiwillige Migration nicht primär als individuelle Entscheidung zur Optimierung von wertvollen Ressourcen (z.B. Einkommen; Meinungsfreiheit), sondern als kollektive Entscheidung von Gruppen wie Familienverbänden sehen. Um ihren Lebensunterhalt zu sichern, versuchen Bauernfamilien über saisonale Mobilität zusätzliches Einkommen zu erhalten. Insofern kann Migration in ländlichen Regionen auch als eine Art informeller Versicherung gegen Ernte- und Einkommensausfälle gesehen werden (Stark und Bloom 1985).

- Demographische und geographische Migrationsmodelle lehnen sich häufig an der Physik an. Dies gilt für das „Schwerkraftmodell“ (*gravity model*) der Migration, in dem das physikalische Gravitationsgesetz von Issac Newton in Form einer Analogie zur Erklärung für menschliche Wanderungsbewegungen genutzt wird. Das naturwissenschaftliche Gravitationsgesetz besagt, dass alle Körper aufgrund ihrer Massen aufeinander anziehende Kräfte ausüben. Analog wird Migration in einem einfachen sozialwissenschaftlichen Gravitationsmodell als Verhältnis von „Masse“ und „Distanz“ gefasst, also die Relation von Bevölkerungszahl im Herkunfts- und Zielort einerseits und Entfernung zwischen Herkunftsstadt und Zielstadt andererseits (Stewart 1948). Auch wenn dieses Modell in seiner einfachen Version das Volumen von Migration nicht in vollem Umfang zu erfassen vermag, weil es beispielsweise politische und ökonomische Faktoren nicht einbezieht, so inspirierte es doch differenziertere Überlegungen zu Migrationssystemtheorien (Kritz et al. 1992). Theorien über Migrationssysteme fassen Herkunfts-, Transit- und Zielregionen als interaktive Komponenten, die über Infrastrukturen wie Migrationsnetzwerke (z.B. Interaktion von Anwerbeagenturen und Zielstaaten) und Migrant:innennetzwerke (z.B. familiäre oder herkunftsgemeindliche Bindungen) operieren.

Jenseits bloßer Analogien zwischen Naturwissenschaften einerseits und Geisteswissenschaften andererseits gilt es die Mechanismen zu bestimmen, die Migration begünstigen oder verhindern. Ein Fokus auf soziale Mechanismen hat den Vorteil, dass Migration als Prozess gefasst wird. In geisteswissenschaftlicher Sicht können dabei ganz verschiedene soziale Mechanismen wirken, z.B. soziale Schließung beim Zutritt zum Territorium oder zur Staatsangehörigkeit und Ausbeutung von Migrierenden ohne Papiere. Ein Mechanismus, der sozialer Ausbeutung entgegenwirkt, ist Chancenhortung, d.h. Migrant:innen vermitteln einander Stellen über Netzwerke und besetzen damit Nischen in Sektoren wie der Landwirtschaft oder dem Gastgewerbe. Auch Hierarchisierung stellt einen wichtigen Mechanismus dar, indem beispielsweise Menschen aus bestimmten Ländern ohne Visum einreisen können, solche aus anderen Staaten wiederum nicht (Faist 2022).

4. Herausforderungen für eine Gesellschaft mit Migrationshintergrund

Als integraler Bestandteil der deutschen und europäischen Gesellschaft ist Migration nicht die Hauptursache für sozialen Wandel, spiegelt aber die gegenwärtige gesellschaftliche Transformation. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass manche Perspektiven den Begriff Mobilität ins Zentrum gerückt haben. Um die Fluidität sozialer Beziehungen zu fassen, so das Argument, wird eine neue Sozialwissenschaft benötigt, welche weit über den Container des Staats hinausreicht (Urry 2000). Begriffe wie der *mobility turn* oder *mobilities paradigm* machen die Runde (Cresswell 2006). In gewisser Weise umschreiben diese Ansätze die vor über 150 Jahren von Karl Marx und Friedrich Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“ (1848) formulierte Beschreibung der industriell-kapitalistischen Revolution: „Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweihlt, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“ (Marx und Engels 2018)

In der Tat haben moderne Kommunikations- und Transportmittel räumliche Distanzen zeitlich schrumpfen lassen. Eine Kompression von Zeit und Raum (*time-space compression*) ist in den letzten 200 Jahren zu beobachten.

Mobilität ist aber nicht einfach als Resultat dieser Kompression zu sehen. Vielmehr gestalten vor allem Staaten und auch Migrant:innen die herrschenden Raum-Zeit-Verhältnisse (Giddens 1991). Diese werden also sozial konstituiert und wirken als Strukturen – Gelegenheiten und Einschränkungen – wiederum auf die Lebensverhältnisse der beteiligten Menschen zurück. Diese Gestaltung von sozialem Raum und Zeit reicht von der geographischen Darstellung der Welt durch Karten bis hin zu elektronischen Navigationssystemen wie GPS und von der Standardisierung von Zeitzonen bis hin zu einer Prägung zeitlicher Prozesse durch Algorithmen, sichtbar etwa in der Verteilung von Arbeit auf sozial-räumlicher Distanz. Digitalisierung führt dazu, dass Migrerende teilweise besser planen können und die Reise eher als kalkulierbares Risiko wahrgenommen wird. Auch staatliche Grenzkontrollen nutzen mit Verfahren wie *smart borders* die Vorteile der Digitalisierung.

Die durch die Perspektive der Mobilitätsforschung vorgenommene Kurskorrektur zeigt zwar, dass Migration und noch allgemeiner, räumliche Mobilität, allgegenwärtig ist. Aber nicht alle sozialen Verhältnisse sind fluide, es existieren schließlich relativ stabile Infrastrukturen wie Migrationsnetzwerke, staatliche Migrationskontrollen, rechtliche Normen, die den Zugang zu Mitgliedschaft in den Herkunfts-, Transit- und Zielstaaten regeln und weitere soziale Normen, die das Zusammenleben von Gruppen beeinflussen. Insofern ist auch die Gegenüberstellung der Sesshaftigkeit von Menschen und sedimentierten Normen einerseits und Migration und fluiden sozialen Beziehungen andererseits irreführend. So ist zu fragen, in welchen Zusammenhängen Migration für die Lebensverhältnisse von Menschen als eine von mehreren Optionen neben Anpassung vor Ort oder politischem Handeln auftritt und darüber hinaus öffentlich thematisiert wird. Deutlich wird dabei, dass im 19. Jahrhundert gerade soziale Transformationen wie Industrialisierung und Urbanisierung Migration beförderten.

Die Naturwissenschaften verweisen auf die großen Potentiale, die eine Betrachtung menschlicher Migration im Vergleich mit anderen Lebewesen bietet. So liefern Ergebnisse aus der Zoologie und der evolutionären Anthropologie zu Gruppen von Menschenaffen Hinweise auf die Bedeutung von Migration für soziales Lernen. Affengruppen, die nachweisbar immer wieder neue Mitglieder aufnehmen, die aus anderen Gruppen „übergelaufen“ sind, besitzen sehr viel mehr soziale und mechanische Fertigkeiten als andere Gruppen, die stärker isoliert leben (Moore 2013). Dieses Ergebnis liefert einen wichtigen Hinweis für zukünftige Forschung zu menschlichem Verhalten.

Auf diesem Hintergrund geht es im Folgenden um vier Bereiche, die Fragen für die zukünftige Forschung und Gestaltung von Politik aufwerfen:

Ausmaß von Migration; Gewalt und Flucht; die transnationalisierte soziale Frage; und Klimawandel und Migration.⁴

Ausblick 1: Leben wir im Zeitalter der Migration?

Um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, haben Menschen im Prinzip drei Optionen zur Verfügung. Erstens können sie Exit aus ihrem Wohnort bzw. Wohnland und damit Migration wählen. Dies erscheint manchen Menschen als die einfachste Lösung, obwohl dafür u.a. finanzielle Ressourcen notwendig sind. Zu beachten ist dabei also, dass Exit hoch selektiv entlang des Merkmals Einkommen ist. So gehören transnationale Arbeitsmigrant:innen zu den obersten 20 Prozent in der globalen Einkommensverteilung (Korzeniewicz und Moran 2009). Zweitens gibt es die Option politische Reformen. Auf kollektiver Ebene ist dafür die Schaffung eines Wohlfahrtsstaats ein Beispiel. Wohlfahrtsstaaten sichern die materiellen Bedürfnisse von Menschen auf Teilhabe. Historisch gesehen entstanden Wohlfahrtsstaaten in Europa im ausgehenden 19. Jahrhundert als Antwort auf die soziale Frage und damit dem Konflikt zwischen Kapital und Arbeit. Die Entwicklung eines Wohlfahrtsstaats bedarf einer langfristigen Perspektive. Drittens ist auf individueller Ebene die Option der Anpassung vor Ort möglich, etwa durch Investitionen in die berufliche Ausbildung oder ein akademisches Studium. Dies bedarf in der Regel jahrelanger Anstrengungen, so dass die positiven Aspekte erst mit Verzögerung eintreten. Im Unterschied zur ersten Option versuchen Menschen, die die zweite und dritte Option wählen, ihre Lage nicht durch Abwanderung, sondern durch politische Aktivitäten im eigenen Land bzw. Investitionen vor Ort zu verbessern.

Die materiellen Anreize für grenzüberschreitende Migration erscheinen heutzutage noch höher als vor anderthalb Jahrhunderten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war die globale Verteilung von Einkommen noch weniger ungleich als heute. Das Einkommen von Arbeitenden in Europa und Nordamerika lag doppelt so hoch wie in anderen Teilen der Welt, also bei 2:1. Bis in die 1990er Jahre stieg dieses Verhältnis auf 10:1 an. Materiell gesehen ist die Gegenwart eine der ungleichsten Perioden in den letzten 200 Jahren (Piketty 2014). Dabei ist im Vergleich zum ausgehenden 19. Jahrhundert das Land, in dem eine Person lebt, relativ zu Klasse im Marx'schen Sinne als

⁴ Zu Digitalisierung siehe die ursprüngliche Langfassung des Beitrags in Faist et al. (2022; FN 1).

Beziehung von Kapitaleigentümern und abhängig Beschäftigten, wichtiger für die Lebensbedingungen geworden. Daraus folgert der Ökonom Branko Milanovic, dass nicht mehr Klasse, sondern Staatsbürgerschaft zum entscheidenden Indikator für Lebensbedingungen geworden sei (Milanovic 2016). Aus der zunehmenden Bedeutung von Staatsbürgerschaft bzw. Wohnland lässt sich allerdings nicht einfach auf die abnehmende Signifikanz von Klasse schließen. Eher kann konstatiert werden, dass neben Klasse nun auch Staatsbürgerschaft als entscheidender Bestimmungsfaktor für Lebensverhältnisse getreten ist. Außerdem müssten für eine Gesamteinschätzung noch andere Faktoren wie Rassifizierung und Geschlecht herangezogen werden.

Dass Migration zur Niederlassung in einem anderen Wohnland und dem Erwerb einer anderen bzw. zusätzlichen Staatsbürgerschaft kein Massenphänomen geworden ist, lässt sich auch aus der globalen Migrationsquote ableSEN. Die Migrationsquote ist zwar in den letzten 60 Jahren stetig gestiegen. Aber der Anteil internationaler Migrierender an der Gesamtbevölkerung der Welt ist nur sehr langsam angewachsen, von etwa 2 Prozent (1960) auf 3,6 Prozent (2023; IOM 2024). Es ist zu beachten, dass es zwei Alternativen zu Migration als Niederlassung in einem anderen Land gibt. Erstens ist Migration innerhalb des Wohnstaates eine Alternative zu grenzüberschreitender Migration. Binnenmigration ist weltweit drei Mal so hoch wie transnationale Migration (UNHCR 2023). Unter den internen Migrant:innen werden auch Binnenvertriebene erfasst, die einen Anteil von etwa 10 Prozent an der globalen Migration stellen. Zweitens gibt es Alternativen zu langfristig angelegter Migration mit Niederlassung in einem anderen Staat, so etwa saisonale Mobilität und zirkuläre Migration.

Es sind drei Faktoren, welche die Migrationsquote relativ niedrig halten und die Migration über Grenzen hinweg schwierig machen. Ein erster Faktor, der räumliche Immobilität begünstigt, ist absolute Armut. Dann sind weder transnationale Migration noch politisches Handeln plausible Optionen. Absolute Armut beschränkt die Handlungsoptionen in jeder Hinsicht. Dieser Zustand trifft auf das untere Zehntel der Weltbevölkerung zu. Gegenwärtig leben ca. 712 Mio. Personen und damit etwa 9 Prozent der Menschheit in absoluter Armut, worunter ein Einkommen von weniger als US \$ 2.15 pro Tag verstanden wird (World Bank 2022). Diese Beobachtung hilft, zu verstehen, warum ein signifikanter Anteil der Weltbevölkerung überhaupt nicht und wenn ja, nur über kurze Distanzen migriert. Daher erstaunt es auch nicht, dass etwa vier Fünftel aller Geflüchteten im Herkunftsland selbst oder in Nachbarländern eine (erste) Zuflucht finden. Kurzum, arme Menschen migrieren selten über Grenzen hinweg und Armut ist nicht die Hauptursache für Migration. Im Gegenteil sind es sich verbessernde Lebensbedin-

gungen im Wohnland, welche den betreffenden Menschen mehr Ressourcen für transnationale Migration verschaffen. Mit den besseren Lebensumständen wachsen gleichzeitig die Erwartungen von Menschen, dass sie mit Migration in ein anderes Land noch bessere Lebensbedingungen erreichen können (Faist 2000).

Zweitens existieren Barrieren für transnationale Mobilität selbst für denjenigen, die über die notwendigen materiellen und sozialen Ressourcen verfügen. Soziales Kapital wie Zugang zu unterstützenden Netzwerken und kulturelles Kapital in Form von Sprachkenntnissen und Bildungsabschlüssen sind oft lokal spezifisch und ortsgebunden, ihr Transfer über Grenzen hinweg mit Schwierigkeiten verbunden. Probleme beim Transfer entstehen so, obwohl häufig selbst spezifische Kenntnisse, wie etwa in der Mathematik, universell sind. Offensichtlich wird die örtliche Gebundenheit von Kapital etwa beim Transfer von Bildungs- oder Berufsabschlüssen. Diese sind häufig nur unter Schwierigkeiten transferierbar und dies trotz der Herausbildung von globalen und regionalen Märkten für entsandte Arbeiter, Manager in multinationalen Firmen und Personal in Feldern wie Gesundheit, Pflege und Wissenschaft. Auch soziales Kapital in Familien und Kleingruppen wie Gegenseitigkeit, Vertrauen und Solidarität müssen häufig erst einmal durch Pioniermigrant:innen bereitgestellt werden. Nur dann können sich Netzwerke von Migrant:innen entwickeln und im Zielland Zugänge z. B. zu Bildung, zum Wohnsektor, zu Arbeit, zu Kinderbetreuung und zur Krankenpflege eröffnen.

Drittens ist staatliche Migrationskontrolle in den letzten 200 Jahren effektiver geworden und hat sich stärker jenseits staatlicher Grenzen in die Herkunfts- und Transitregionen verlagert. Kontrolle gibt es jetzt nicht nur an den Grenzen von Immigrationsländern wie Deutschland, sondern auch in Transitländern wie Libyen oder Tunesien. Dadurch ist es für Migrant:innen schwieriger geworden staatliche Grenzen zu überwinden. Noch im 19. Jahrhundert konnte mit massenhafter Emigration aus Europa in „weiße Siedlerkolonien“ wie die USA und Australien Teile der schnell wachsenden Bevölkerung exportiert werden. Migrationskontrollen waren nicht so effektiv wie heute. Für potentielle Migrierende zu Beginn des 21. Jahrhunderts, die vom globalen Süden in den globalen Norden wandern wollen, sind die Optionen aufgrund der Verschärfung und der Externalisierung, d. h. Auslagerung von Kontrollen in Ursprungs- und Transitstaaten, wesentlich beschränkter.

Insgesamt ist es durchaus plausibel, trotz einer niedrigen und schwach wachsenden globalen Migrationsquote, heute von einem „Zeitalter der Migration“ zu sprechen (Castles et al. 2014), wenn damit Migration als globale Herausforderung in den politischen, ökonomischen und kulturellen Sphären

gemeint ist. Denn ein Charakteristikum heutiger Debatten ist die Wahrnehmung von Migration als globales Problem, so wie Umweltzerstörung und Klimawandel. Insofern hat sich ein entscheidender Wandel im Diskurs dahingehend ergeben, dass Migration nicht mehr nur als lokale oder staatliche Frage, sondern als eine transnationalisierte und damit grenzübergreifende gilt (Faist 2022).

Ausblick 2: Schutz bei Flucht vor Gewalt?

Nicht erst in der „Flüchtlingskrise“ von 2015 und dem Krieg in der Ukraine 2022 ist die Gesamtzahl der Geflüchteten in den letzten beiden Jahrzehnten wieder etwas gestiegen. Im Jahr 2023 war einer von 100 Menschen weltweit ein Flüchtling. Von den über 117 Mio. Geflüchteten befanden sich Asylbewerber, Staatenlose und im eigenen Land Vertriebene (UNHCR 2023). Laut Angaben des Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC) gab es Ende 2023 etwa 75,9 Mio. intern Vertriebene (IDMC 2024).

Die meisten Geflüchteten verbleiben in den Herkunftsländern als Binnenvertriebene oder fliehen in die jeweiligen Nachbarländer. Dies bedeutet, dass 60 bis 80 Prozent aller Geflüchteten in den Ursprungsregionen Schutz suchen. Häufig tritt Flucht im Rahmen von Staatsbildung auf (*state formation* und *nation-building*), wird aber auch durch externe Interventionen im Kontext wirtschaftlicher und geopolitischer Interessen, Bürgerkriege, Staatszerfall, gewaltsame staateninterne Konflikte mit Verfolgung bestimmter Gruppen und ökologischer Zerstörung angetrieben. Die Instabilität von Staatsgewalt ist damit Teil der Ursachen sowohl von staatsinterner als auch grenzüberschreitender Migration. Es ist eine „Flucht vor Gewalt“, die sich in Europa ab dem 16. Jahrhundert zuerst im Zusammenhang mit religiöser Verfolgung etwa von Hugenotten manifestierte, und im 20. Jahrhundert mit der Oktoberrevolution 1917 und den darauffolgenden Kriegen noch stärker als politische Verfolgung diskutiert wurde (Zolberg et al. 1989). Dieser Schwerpunkt auf staatlicher Verfolgung als Asylgrund schlug sich auch in der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 nieder.

Es ist offensichtlich, dass die ehemaligen Kolonialmächte in die neuen Staaten, die im Gefolge der Dekolonialisierung ab Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden sind, häufig intervenierten. Die Staaten, aus denen in den letzten Jahren die meisten Geflüchteten hervorgingen, sind solche, in denen kein effektives staatliches Gewaltmonopol herrscht und externe Interventionen erfolgt sind. Dazu gehören derzeit Länder wie Afghanistan, Südsudan, Eritrea,

Syrien und Somalia (Global Peace Index 2021). Wie die Kriege beim Zerfall von Jugoslawien in den 1990er Jahren und das jüngste Beispiel der Flucht aus der Ukraine im Jahre 2022 belegen, ist auch Europa weiterhin von Vertreibung durch militärische Gewalt geprägt.

Gerade im Hinblick auf Geflüchtete wird das Rechtsstaatsparadox (Faist 2022) besonders deutlich sichtbar. Es besteht im Spannungsverhältnis zwischen Menschenrechten und einem souveränen Staat. Insbesondere liberal-demokratisch verfasste Staaten können zwar souverän die Zulassung zum Territorium kontrollieren, sind aber im Prinzip bei Fragen der Zulassung von Migrierenden und Flüchtenden und vor allem der Rechte schon anwesender Migrant:innen durch internationale Verträge und staatliche Verfassungen menschenrechtlich gebunden. Es gibt zwar kein Recht auf die Gewährung von Asyl oder auf Einwanderung. Aber haben es Menschen erst einmal an die Grenze des möglicherweise aufnehmenden Staats geschafft, so ist dieser gehalten, bestimmte menschenrechtliche Normen zu beachten. Bei Flüchtenden gilt das Verbot des *Refoulement*, d. h. sie können nicht in Länder zurückgeschickt werden, in denen ihnen Gefahr für Leib und Leben droht. *Non-Refoulement* bildet daher die grundlegende Norm der Genfer Flüchtlingskonvention.

Hinzu kommt, dass die Ausweitung von Menschenrechten auf Migrant:innen prinzipiell im Widerspruch zu den Bemühungen in den Zielländern steht, territoriale und vor allem sozio-kulturelle Grenzen zum Erhalt einer als homogen imaginierten nationalen Gemeinschaft zu schaffen. Aus nationalstaatlicher Sicht ist Immigration nicht wünschenswert und daher stark zu begrenzen. In dieser Perspektive sichert daher nur eine relativ strikte Kontrolle von Grenzen und ein restriktiver Zugang zur Staatsangehörigkeit die angestammte kulturelle Lebensweise, den ökonomischen Lebensstandard, die politische Souveränität und damit das Recht auf Selbstbestimmung eines Staatsvolkes.

Die Norm der Gleichheit in demokratischen politischen Systemen treibt die Aufdeckung und Skandalisierung von Ungleichheiten voran. Gleichheitsnormen stehen teilweise in direktem Widerspruch zur Rechtfertigung von Ungleichheiten. Darauf verweist beispielsweise das Menschenrecht auf Schutz vor Gewalt und Verfolgung. Dieses Recht wird durch die Kategorisierung von manchen Geflüchteten als „Scheinasylanten“ oder „Wirtschaftsflüchtlinge“ stark eingeschränkt.

Beim Widerstand gegen die Ausweitung der Menschenrechte von Flüchtenden und Migrierenden handelt es sich häufig um einen Prozess der Kulturalisierung von Migration. Kulturalisierung impliziert, dass es sich bei Migrierenden und länger Ansässigen um kulturell homogene Blöcke handeln

würde. Wird Migration als eine Bedrohung der Gesellschaft mit Migrationshintergrund wahrgenommen, kann noch weitergehender von „Versichertheitlichung“ gesprochen werden. Dies bedeutet u.a., dass Migrationskontrollen in die Transit- und Herkunftsländer selbst verlagert und um Schutz nachsuchende Migrierende als „illegal“ bezeichnet werden.

Ausblick 3: Die transnationalisierte soziale Frage

In der sozialen Frage werden soziale Ungleichheiten zwischen Gruppen und Kategorien von Menschen Gegenstand politischer Auseinandersetzungen. Migration wirft die transnationalisierte soziale Frage in zweierlei Hinsicht auf. Erstens ist die heutige soziale Frage ein grenzübergreifendes Phänomen. Im Hinblick auf Kommunikation, Transport und Produktion ist die moderne Gesellschaft eine Weltgesellschaft. Die Probleme in Bereichen wie Migration sind zwar grenzübergreifend und global, wie z.B. Ausbeutung von Migrant:innen ohne gültige Papiere. Deren Bearbeitung aber findet häufig auf mehreren Ebenen statt. Sie werden sowohl auf internationaler, nationaler als auch lokaler Ebene und in sozialen Räumen zwischen Staaten etwa durch Nichtregierungsorganisationen (NROs) bearbeitet. Politische Entscheidungen und verbindliche rechtliche Regulierungen finden dabei zumeist auf staatlicher Ebene statt. Staaten fungieren in der Migrationspolitik als relativ autonome Einheiten, auch wenn sie teilweise staatliche Autorität an supranationale Institutionen delegieren, so etwa im Hinblick auf intraeuropäische Migration an die Europäische Union (EU) oder in Westafrika an die Westafrikanische Wirtschaftsunion (ECOWAS). Dabei sollte nicht vergessen werden, dass sich viele Staaten in ausgewählten Politikbereichen durch die Ratifizierung von Konventionen zur Einhaltung bestimmter Normen verpflichten, so etwa im Politikfeld Flucht und Asyl durch die Genfer Flüchtlingskonvention. Zweitens ist die soziale Frage dadurch transnationalisiert, dass Migrierende und ihre Organisationen aktiv über Grenzen hinweg in transnationalen sozialen Räumen engagiert sind, so etwa durch finanzielle Rücküberweisungen, die in den Herkunftsländern Armut lindern können oder Ausgaben für Bildung und Gesundheit abdecken.

Außerdem weist das Konzept der transnationalisierten sozialen Frage auf die Tendenz hin, dass Migration ins Zentrum politischer Debatten um soziale Ungleichheiten rückt. Diese Entwicklung wird im Wohlfahrtsparadox deutlich. Das Wohlfahrtsparadox beschreibt einen Zielkonflikt zwischen der Öffnung von Grenzen für Kapital und Waren einerseits und der politischen

Schließung von Grenzen für Menschen andererseits. Marktliberalisierung im Wettbewerbsstaat und wirtschaftliche Offenheit in Bezug auf Kapitaltransfer im Besonderen stehen in einem Spannungsverhältnis zur politischen Schließung gegenüber Migrierenden im Wohlfahrtsstaat. Eine vollständige Öffnung der Grenzen von Staaten würde aus einer sozialpolitischen Perspektive z.B. aufgrund eines höheren Angebots an migrantischen Arbeitskräften die Organisation von Kapital und Arbeit in Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften beeinträchtigen: Bei einer ausreichend hohen Anzahl an „billigen und willigen“ Arbeitskräften hätten beispielsweise Unternehmen kaum Anreize, einem Unternehmensverband beizutreten, um mit Gewerkschaften zu verhandeln. Das institutionelle Gefüge des Arbeitsmarkts würde sich auflösen.

Zusätzlich zum Wohlfahrtsparadox, das den politisch-ökonomischen Rahmen der Konflikte um Migration bildet, spielt auch das schon erwähnte Rechtsstaatsparadox eine grundlegende Rolle für das Verständnis von sozialen Ungleichheiten in Prozessen der Migration. Das Rechtsstaatsparadox besteht in folgendem Spannungsverhältnis: Staaten entscheiden souverän über den Eintritt von Personen in ihr Territorium. Sind Personen aber erst einmal im Staatsgebiet, so müssen liberal-demokratische Staaten bestimmte Menschenrechte, so etwa auf medizinische Notfallbehandlung, gewähren. Dieses Rechtsstaatsparadox beschreibt darüber hinaus auch das Spannungsverhältnis zwischen der wachsenden Gewährung kultureller Rechte seit den 1960er Jahren im Rechtsstaat einerseits und der Forderung nach homogener Nationalkultur im Nationalstaat andererseits. Es lenkt damit den Blick auf die Konflikte zwischen kultureller Pluralität und Vorstellungen einer homogenen nationalen Identität. Letztere bewirken die Exklusion von Nicht-Angehörigen wie Ausländern und Staatenlosen. Es sind kulturelle Differenzen und unterschiedliche Wertigkeiten von Staatsangehörigkeiten (z.B. die Anzahl der Länder, in die eine Person ohne Visum einreisen kann), die in den letzten Jahrzehnten für soziale Positionen und Lebensverhältnisse, aber auch für politische Auseinandersetzungen, wichtiger geworden sind. Es ist also nicht erst das Aufkommen des Rechtspopulismus, welches die ökonomischen und kulturellen Spannungslinien des Wohlfahrtsparadoxes und des Rechtsstaatsparadoxes sichtbar macht. Auch wenn rechtspopulistische und rechtsnationale Politik stark zur Kulturalisierung und Versichertheitlichung von Migrationspolitik beiträgt, so sind es doch grundlegende institutionelle Logiken verschiedener Ausprägungen von Staatlichkeit im Wettbewerbsstaat, Wohlfahrtsstaat, Rechtsstaat und Nationalstaat, die Migration als transnationalisierte soziale Frage konturieren.

Mögliche politische Koalitionen im Bereich Migration verlaufen quer zu Rechts-Links-Schemata. Insgesamt favorisieren die Logiken des Marktliber-

lismus als Wettbewerbsstaat und des politischen Liberalismus als Rechtsstaat eher tolerante Immigrationspolitiken, während soziale Sicherung im Wohlfahrtsstaat und Souveränität und kulturelle Homogenität im Nationalstaat für restriktive Immigration stehen. Dabei ist der Wohlfahrtsstaat ambivalent, indem zwar eine restriktive Zugangspolitik zum Territorium vorherrscht, aber aus Gründen der Vermeidung von Wettbewerb zwischen Einheimischen und Zugewanderten und dem Erhalt institutioneller Regelungen im Arbeitsmarkt gleiche soziale Rechte für alle Beschäftigten gelten sollen. Es bilden sich keine dauerhaften politischen Koalitionen im Migrationsbereich, obwohl die Ziele von Migrationspolitik ähnlich sind: Verfechter von wettbewerbsstaatlichen Positionen koalieren nicht unbedingt mit Anhängern multikultureller Prinzipien im Rechtsstaat. Und Befürworter des Wohlfahrtsstaats machen sich nicht unbedingt mit nationalistischen Positionen der Exklusion von schon ansässigen Migrierenden gemein.

Ausblick 4: Massenmigration aufgrund von Klimawandel?

Klimawandel und Umweltzerstörung werden in akademischen und öffentlichen Debatten häufig als Treiber von Migration diskutiert. Alarmistische Szenarien treiben die Diskussionen an. Schätzungen verweisen auf Zahlen zwischen 200 Mio. und 1,2 Mrd. „Umweltflüchtlingen“ (Myers und Kent 1995) oder „Klimaflüchtlingen“ (Christian Aid 2007), die in den nächsten Jahrzehnten in Ländern des globalen Südens vertrieben würden und in den globalen Norden wandern könnten. Tatsächlich verweisen die verfügbaren Daten auf einen Zusammenhang zwischen dem Ausmaß der staateninternen Migrationsströme und Naturkatastrophen, dem Maß an Überfischung, Verlust an Biodiversität, Ausbreitung von Wüsten, Wasserknappheit, Bodenversalzung, Abholzung, Luftverschmutzung und Bodenerosion (IDMC 2024). Und zivile Gewaltausbrüche sind beispielsweise eng mit Variationen in der El Niño Southern Oscillation verknüpft. Die Wahrscheinlichkeit für den Ausbruch eines gewaltigen Konfliktes verdoppelt sich in El Niño Jahren im Vergleich zu La Niña Jahren (Hsiang et al. 2011).

Allerdings lässt sich keine einfache Kausalität zwischen Klimawandel und Migration feststellen. Migration und Flucht sind in der Regel multikausale Prozesse, wobei sich verschlechternde Umweltbedingungen mit ökonomischen Krisen, politischer Verfolgung und Perspektivlosigkeit interagieren (McLeman et al. 2016). Es ist unklar, wann das Klimasystem bestimmte Kipppunkte erreichen wird, ab denen grenzüberschreitende Massenmigration

wahrscheinlicher sein könnte (Chi Xu 2020). Weiterhin ist zu beachten, dass die Klimakrise sowohl zu mehr als auch zu weniger Migration führen kann. Gerade ärmere Menschen verfügen oft nicht über die notwendigen Ressourcen für Migration und müssen immobil bleiben. Es handelt sich um eingeschlossene Gruppen („trapped populations“).

In diesem Zusammenhang wird die Frage der Kategorisierung im Rahmen von Klimazerstörung relevant: Es ist ein Konflikt darüber entbrannt, ob erzwungene Migration durch Klimawandel einen Asylgrund darstellt. Eine Position besagt, dass eine neue rechtliche Kategorie „Klimaflüchtlinge“ der Verantwortung nachkommen würde, welche gerade europäische Staaten durch einen in historischer Sicht sehr hohen CO₂-Ausstoß hätten (Bierman und Boas 2008). Die Kritik der Flüchtlingsorganisation der UN – der UNHCR – daran lautet, dass der Flüchtlingsstatus aktive Verfolgung voraussetzt. Außerdem würde durch einen rechtlichen Status „Klimaflüchtling“ die ohnehin geringe Bereitschaft der Zielländer zur Aufnahme von Flüchtenden noch weiter sinken.

Die erste Generation der Forschung über Klimawandel und Migration in den 1980er und 1990er Jahren unterschätzte die Anpassungsfähigkeit von Menschen angesichts des ökologischen Wandels. Sie betonte die Verwundbarkeit von Menschen (*vulnerability*) und leitete aus Umweltzerstörung eine erhöhte Migrationsquote ab, ohne hingegen die Handlungsmöglichkeiten von Personen, Gruppen und Organisationen genügend zu berücksichtigen. Die zweite Generation der Forschung in den 2000er Jahren fokussierte dementsprechend auf eine bestimmte Form von Handeln von Migrierenden, die sich erfolgreich an den Klimawandel anpassen. An dieser Stelle wurde in den letzten Jahren das Konzept Resilienz bemüht, um Migration als aktive Anpassungsstrategie zu verstehen (IPCC 2018). Jedoch ging diese Perspektive oft mit unrealistischen Erwartungen einher. Migration wurde vorschnell als Lösung für die Anpassung an Klimawandel und Umweltzerstörung präsentiert. So wurde z. B. darauf verwiesen, dass finanzielle Rücküberweisungen von Migrant:innen aus dem Ausland zurück an Familienmitglieder im Heimatland eine wichtige Strategie der Anpassung an den Klimawandel seien (Kaczan und Orgill-Meyer 2020). Ein Großteil der Rücküberweisungen wird verwendet, um Kosten für Bildung und Gesundheit im Heimatland zu decken. Diese Perspektive greift aber letztlich zu kurz, da ein Fokus auf Handlungsmöglichkeiten von Betroffenen dazu führt, dass Staaten mit Verweis auf bereits vorhandene Privatinitiative weniger Mittel z. B. für Sozialpolitik ausgeben. Damit stehlen sie sich aus ihrer Verantwortung für das Gemeinwohl.

Insgesamt wird überdeutlich, dass die mit der Klimazerstörung einhergehende Migration durch Mauern und Grenzzäune auf Dauer nicht aufge-

halten werden können. Auch das Versprechen des „zurück“ in die goldenen Zeiten des Wohlfahrtsstaats der drei Jahrzehnte nach dem 2. Weltkrieg in Westeuropa, in denen vor allem die Mittelschicht eine gesicherte Zukunft für sich und ihre Kinder sah, lenkt von den anstehenden Herausforderungen ab. Rechtspopulisten versprechen, dass Abschottung durch geschlossene Grenzen Kontrolle über „soziale Probleme“ wie Arbeitslosigkeit und Wohnungsnott schafft. Mit simplistischen Parolen nutzen sie Migrierende als Projektionsfläche für die meisten zentralen Übel dieser Welt.

5. Nullius in verba: Neue Zugänge zu Migration und Flucht

Wenn die Annahme, alle Menschen hätten einen Migrationshintergrund plausibel ist und gar von einer Gesellschaft mit Migrationshintergrund gesprochen werden kann, dann hat dies Folgen für die Diskussion von Mobilität über Grenzen hinweg. In der Regel wird Migration aus nationalstaatlicher Sicht als eine Herausforderung für staatliche Grenzen gedacht. Eine andere Sichtweise konzipiert Migration und Flucht im Rahmen der Verbindungen, die über staatliche Grenzen hinweg existieren, so z.B. in transnationalen sozialen Räumen, die durch Familien, Organisationen, religiöse Gemeinschaften, aber auch durch staatliche, internationale und supranationale Akteure wie die EU geprägt sind. Dies bedeutet, dass Migration und Flucht nicht nur oder primär aus staatlicher Sicht, sondern auch aus der von Migrierenden gedacht werden muss. Daraus ergeben sich zwei Herausforderungen.

Erstens wirft die Beobachtung Fragen an eine Politik geschlossener oder offener Grenzen auf. Ein zentrales Argument lautet, dass es das Recht jedes souveränen Staates sei, selbst zu bestimmen, wer Mitglied werden darf. Eine solche Behauptung setzt voraus, dass die jeweiligen Staatsangehörigen in legitimer Weise das Territorium, auf dem sie wohnen, auch exklusiv besitzen (Di Cesare 2021). Die Frage stellt sich, auf welcher Grundlage der Besitzanspruch auf ein Territorium beruht, wenn alle Menschen von Migrierenden abstammen.

Zweitens stellt sich im Hinblick auf das Ankommen von Migrierenden und das Zusammenleben in kulturell pluralistischen Gesellschaften die Frage, welche Normen als für alle gesetzt gelten können und welche wiederum beim Zuzug von neuen Mitgliedern verhandelbar sind. Gesellschaften mit Migrationshintergrund, die politisch-rechtlich als liberal-demokratische Systeme verfasst sind, verlangen von Migrierenden ein aktives Bekenntnis

zur demokratischen Staatsform. Dies kommt etwa in den Anforderungen bei Einbürgerung zum Ausdruck.

Insgesamt setzen viele der bisherigen Überlegungen die Existenz des Staats als einer einheitlichen politischen Autorität voraus. Dieser Einheit wird das legitime Recht zugesprochen, über Aufnahme, Ankommen und Mitgliedschaft zu entscheiden. Dabei hat Hannah Arendt in ihrem Essay „Wir Flüchtlinge“ am Beispiel von Staatenlosigkeit bereits in den 1940er Jahren auf folgenden Widerspruch aufmerksam gemacht (Arendt 2018 [1943]): In einem System von Staaten sind die normativen und politischen Koordinaten zur Bearbeitung dessen, was heute „Flüchtlingskrise“ genannt wird, widersprüchlich. Moderne Staaten bilden einerseits ein Hindernis für die Umsetzung von Menschenrechten, weil sie als Nationalstaaten souverän über Inklusion und Exklusion von Menschen entscheiden können und damit Staatenlosigkeit erst erzeugen. Aber es sind andererseits gegenwärtig auch Staaten, die als Rechtsstaaten für die Umsetzung von Menschenrechten sorgen und damit Staatenlosigkeit verhindern können.

Literatur

- Arendt, Hannah. 2018. *Wir Flüchtlinge*. Aus dem Englischen übersetzt von Elke Geisel. Stuttgart: Reclam. Originalfassung: We Refugees. *Menorah Journal*, 1943.
- Bierman, Frank and Boas, Ingrid. Protecting Climate Refugees: The Case for a Global Protocol. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* (November–December 2008): 9–16.
- Braidotti, Rosi. Posthuman, all too human: Towards a new process ontology. *Theory, Culture & Society* 23, no. 7–8 (December 2006): 197–208. <https://doi.org/10.1177/026327640606923>
- Castles, Stephen, Hein de Haas und Mark Miller. *The Age of Migration – International Population Movements in the Modern World*. 5th edn. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Chi Xu, Timothy A. Kohler, Timothy M. Lenton, Jens-Christian Svenning und Martin Scheffer. „Future of the human climate niche.“ *PNAS* 117, no. 21 (May 2020): 11350–11355.
- Christian Aid. „Human Tide: The Real Migration Crisis. A Christian Aid Report“, London: Christian Aid, 2007, <https://reliefweb.int/report/colombia/human-tide-real-migration-crisis-christian-aid-report>
- Cresswell, Tim. *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. London: Routledge, 2006.

- Czaika, Mathias and Hein de Haas. „The Globalization of Migration: Has the World Become More Migratory?“ *International Migration Review* 48, no. 2 (2014): 263–323.
- Der Bundespräsident. „Festakt zum 60. Jahrestag des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens.“ Rede, Berlin, 5. Oktober 2021, <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2021/10/211005-Festakt-Tuerkische-Gemeinde.html>
- Di Cesare, Donatella. *Philosophie der Migration*. Aus dem Italienischen von Daniel Creutz. Berlin: Matthes & Seitz, 2021.
- Elrick, Jennifer und Luisa Schwartzman. From Statistical Category to Social Category: Organized Politics and Official Categorizations of „Persons with a Migration Background“ in Germany. *Ethnic and Racial Studies* 38(9) (2015): 1539–1556
- Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer, Claudia Marion Voigtmann (Hg.). *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*. Bielefeld: transcript, 2013. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839418888>
- Faist, Thomas. *Exit. Warum Menschen aufbrechen. Globale Migration im 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck, 2022.
- Faist, Thomas. *The Volume and Dynamics of International Migration and Trans-national Social Spaces*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 2000.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Global Peace Index. *Measuring Peace in a Complex World*. Sydney: Institute for Economics and Peace, 2021. <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2021/06/GPI-2021-web-1.pdf>
- Hadenius, Axel und Lauri Karvonen. „Paradox of Integration in Intra-State Conflicts.“ *Journal of Theoretical Politics* 13 no. 1 (2001): 35–51.
- Hatton, Timothy und Jeffrey G. Williamson. *The Age of Mass Migration: Causes and Economic Impacts*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1998.
- Hollifield, James F. *Immigrants, Markets and States: The Political Economy of Postwar Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Holst, Elke, Andrea Schäfer und Mechtilde Schrooten. „Gender and Remittances: Evidence from Germany.“ *Feminist Economics* 18 no. 2 (2012): 201–229.
- Hsiang, Solomon M., Kyle C. Meng und Mark A. Crane. „Civil Conflicts are Associated with the Global Climate.“ *Nature* 476 (2011): 438–441.
- IDMC (Internal Displacement Monitoring Centre). 2024. *Global Report on Internal Displacement 2024*. <https://api.internal-displacement.org/sites/default/files/publications/documents/IDMC-GRID-2024-Global-Report-on-Internal-Displacement.pdf>

- IOM (International Organization for Migration). 2024. *World Migration Report 2024*. Genf: IOM. <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2024>
- IPCC (International Panel on Climate Change). 2018. *Global Warming of 1.5 °C*. Genf: IPCC. <https://www.ipcc.ch/sr15/>
- Kaczan, David J. und Jennifer Orgill-Meyer. „The impact of climate change on migration: a synthesis of recent empirical insights.“ *Climatic Change* 158 no. 3 (2020): 281–300.
- Korzeniewicz, Roberto P. und Thomas P. Moran. *Unveiling Inequality: A World-Historical Perspective*. New York: Russell Sage Foundation, 2009.
- Koselleck, Reinhart. *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791–1848*. Stuttgart: Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
- Kritz, Mary M., Lin Lean Lim und Hania Zlotnik (Hg.). *International Migration Systems. A Global Approach*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1992.
- Manning, Patrick und Stefanie Trimmer. *Migration in World History*. Dritte Auflage. London: Routledge, 2020.
- Marx, Karl und Friedrich Engels [1848]. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2018.
- Massey, Douglas S., Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino und J. Edward Taylor. *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1998.
- Mayblin, Lucy und Joe Turner. *Migration Studies and Colonialism*. Cambridge: Polity, 2021.
- McKeown, Adam M. „Global Migration, 1846–1940.“ *Journal of World History* 15 no. 2 (2004): S. 155–89.
- McLeman, Robert, Jeanette Schade und Thomas Faist (Hg.). *Environmental Migration and Social Inequalities*. Dordrecht: Springer, 2016.
- Milanovic, Branko. *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- Moore, Richard. Social learning and teaching in chimpanzees. *Biology & Philosophy* 28 (2013): 879–901.
- Myers, Norman und Jennifer Kent. *Environmental Exodus, an Emergent Crisis in the Global Arena*. Washington, DC: Climate Institute, 1995.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Portes, Alejandro und Minh Zhou. „The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants.“ *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*. 530 no. 1 (1993): 74–96.

- Ravenstein, Sir Ernest George. The Laws of Migration. *Journal of the Royal Statistical Society* 52 no. 2 (June 1889): 241–305.
- Schmidt, Kerstin. „Formen und Kategorisierungen von Migration.“ In Thomas Faist (Hrsg.), *Soziologie der Migration. Eine systematische Einführung*, 55–72. Berlin: de Gruyter/Oldenbourg, 2020.
- Stark, Oded und D.E. Bloom. „The New Economics of Labor Migration.“ *The American Economic Review* 75 no. 2 (1985): 173–178.
- Stewart, John Quincy. „Demographic Gravitation: Evidence and Application.“ *Sociometry* 11 (1948): 31–58.
- The World Bank Group. 2022. *World Bank, Poverty and Inequality Platform*. <https://pip.worldbank.org/home>
- UNHCR (United Nations High Commissioner on Refugees). 2023. *Global Trends. Forced Displacement in 2023*. Copenhagen: UNHCR. <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2023>
- Urry, John. *Mobilities*. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.
- Urry, John. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge, 2000.
- Van Hear, Nicholas, Rebecca Brubaker und Thais Bessa. „Managing Mobility for Human Development: The Growing Salience of Mixed Migration.“ United Nations Development Programme, Human Development Reports, Research Paper no. 20 (2009).
- Zolberg, Aristide R., Astri Suhrke und Sergio Aguayo. *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*. New York: Cambridge University Press, 1989.

Thomas Faist

Tercüme: Süreyya Aslan-Faist

Türkçe redaksiyon: Süheyla Aslan

Göçmen Kökenli Toplum: Özellikleri, Dinamikleri ve Sonuçları

Özet: Göç, insanlığın başlangıcından beri (*conditio humana*) hem temel bir özelliktir hem de modern toplumun kurucu bir unsurudur. Bu nedenle, yalnızca “göçmen kökenli kişiler” kavramından bahsetmek yetersizdir. Daha ziyade, söz konusu olan “göçmen kökenli bir toplum” olmalıdır. Hareketlilik ve göçün analizi, disiplinler arası bir bakış açısıyla ele alındığında, doğa bilimlerindeki modellerin, sosyal bilimlerdeki göç araştırmalarına etkisi gibi birçok analojiyi ve mekanizmayı ortaya koymaktadır. Buna örnek olarak doğa bilimlerindeki modellerin sosyal bilimlerdeki göç araştırmalarına etkisinden bahsedilebilir. Bu çerçevede, günümüz araştırmaları için dört temel soru ortaya çıkmaktadır: Yaşıdığımız çağ bir göç çağı mıdır? Kaçış (zorunlu göç) ve şiddet durumunda koruma, göç politikaları giderek daha kısıtlayıcı hale getirilmeden nasıl sağlanabilir? Sosyal eşitsizlikleri çevreleyen politikalar ulusötesi sosyal meseleyi nasıl etkiler? İklim değişikliği küresel bir kitlesel göçe sebep olur mu? Sonuç olarak, modern ulus devleti yapısının, ortaya atılan sorulara makul cevaplar veremediği açıkça söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Göç, *conditio humana*, göç arka planına sahip toplum, iklim değişikliği, ulus devlet

Cumhurbaşkanı Steinmeier, 2021 yılında, Almanya ile Türkiye arasında imzalanan işe alım sözleşmesinin 60. yıldönümü nedeniyle, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Almanya'ya gelen eski "misafir işçilere" şöyle seslenir: "Almanya'nın gelişmesinde çocukların ve torunlarınızın katkısı devam ediyor. Ve bu süreçte onlara ihtiyacımız var. Onlar zanaatkârlar, sanatkârlar ve müzisyenler, aşırı maddesi geliştirenler, savcı ve avukatlar, milletvekili, Devlet Sekreteri ve Bakanlardır. Onlar genellikle Alman vatandaşıdır. Öncelikle onlar 'göçmen kökenli insanlar' değildir. Almanya daha ziyade göçmen kökenli bir ülke haline gelmiştir. Ve bunu itiraf etmemizin çoktan zamanı geldi."¹ Bu nedenle, sadece göçmenlere odaklanılan "göçmen kökenli bireyler" yerine, daha kapsamlı bir şekilde "göçmen kökenli bir toplumdan" söz edilebilir.²

Bu bakış açısından yola çıkarak aşağıdaki sunum beş bölüme ayrıılır:

1. İlk bölümde göçün üç özelliği incelenir: İnsanlığın temel özelliği olarak göç (*conditio humana*); modern topluluklar için vazgeçilmez (*kostitutiv*) bir unsur olarak göç ve çatışmalı bir süreç olarak göç.
2. İlkinci bölüm, konunun temel kavramları olan göç ve mobiliteyi tanımlar.
3. Üçüncü bölümde, doğa bilimleri modellerinin sosyal bilimlerdeki göç araştırmaları üzerindeki etkisi gibi analojiler ve mekanizmalar işlenir.
4. Dördüncü bölüm, mevcut ve gelecekteki araştırmalar için dört temel zorluğu ele alır: Göç Çağrı, Kaçış ve Şiddet Durumunda Koruma, Ulus Ötesi Sosyal Soru ve İklim Değişikliği ve Mobilite.
5. Son bölüm ise, modern devlet yapısının sınır ötesi göç sorunlarını çözemeyeceğini savunur.

1. Göçmen Kökenli Bireyler? Göçmen Kökenli Toplum!

"Göçmen kökenli toplum" üç olguya dayanır:

İlk olarak, paleoantropolojik bir perspektiften bakıldığından göç, insan ve diğer çeşitli canlı türleri karakterize eder (bkz. Braidotti 2006). Göç, bir insanlık olgusu anlamında *conditio humana* 'antropolojik değişmezlik' olarak

1 Cumhurbaşkanı. "Türk-Alman İşe Alım Anlaşmasının 60. Yıldönümü Töreni," Konuşma, Berlin, 5 Ekim 2021, https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2021/10/211005-Festakt-Tuerkische-Gemeinde-Tuerkisch.pdf?__blob=publicationFile&v=2

2 Kuzey Ren-Vestfalya Bilimler ve Sanat Akademisi (AWK) yayınının giriş ve sonuç bölümlerinin kısaltılmış versiyonu: Thomas Faist ve diğerleri. 2022. *Gesellschaft mit Migrationshintergrund*. Düsseldorf: AWK.

görülebilir. İnsanlar, avcı-toplayıcı oldukları dönemden bu yana yiyecek bulmak ve meraklarının peşinden gitmek için mobil olmak zorunda olan canlılardır. En başından beri de evrimleri sırasında çok farklı iklim bölgelerine uyum sağlamış bir canlı türüne ait olmuşlardır. İnsanlığı karakterize eden *homo sapiens*'in Afrika'nın çeşitli bölgelerinden diğer kıtalara göçü, binlerce yıl boyunca küçük grupların yollara düşmesi şeklinde gerçekleşmiştir (Manning ve Trimmer 2020). Dolayısıyla; "kendi göç deneyimleri olmasa bile, ortak ataların göçü ve bunun altında yatan ortak köken nedeniyle tüm insanlar göçmen kökenlidir" kuralı geçerlidir: "*Like many birds, unlike most other animals, humans are a migratory species*" (Massey et al. 1998: 1).

Avcı-toplayıcılar Neolitik Devrime (Cilalı Taş Devri) kadar göçebe bir yaşam tarzı sürdürmüştür. Bu devrimle birlikte, nüfusun çoğunluğu için daha yerleşik bir yaşam tarzı norm haline gelir. Öte yandan, tüccarlar ve askerler gibi gruplar da genellikle uzun mesafeler boyunca mobil durumdaydı. Bu kalıp, sanayi devrimi ve özellikle de demiryolları ve buharlı gemilerden süpersonik uçaklara ve telgraftan internete kadar ulaşım ve iletişim alanındaki yeniliklerle kırılır. Giderek daha fazla insan uzun mesafeler boyunca mobil olabildi. Ayrıca zorunluluktan doğan mobilite de arttı. Bunun sonucunda da Avrupa'nın fetih çağından bu yana, Afrika ve Asya'daki halkın büyük bir kısmı kölelik ve sömürgecilik nedeniyle yerlerinden edilmiş oldu (Mayblin ve Turner 2021). İnsanlar Avrupa'dan Amerika, Güney Afrika ve Avustralya'daki yeni yerleşim kolonilerine göç ettiler. Sanayileşme ve kentleşme süreçlerinde yerinden edilen köylü nüfus proletaryaya dönüştü. Bu, zamanın sınır ötesi göç anlayışı için önemli olan nispeten istikrarlı bölgesel sınırlar ve yöneticilerin üzerinde hüküm sürdüğü ilgili halklardır. Milliyetçiliğin 19. yüzyılda yükselişinden bu yana, tebaa genellikle vatandaş haline gelmiştir. Böylece zaman içinde göçmenlerin "yabancı" olarak kategorize edilmesi yasal anlamda önem kazanır. Bu kategori, başka bir ülkeden gelen ve farklı bir uyruğa sahip olanları içerir (bkz. Koselleck 1987).

İkinci olarak, modern toplumlar sınır ötesi, yani ulus ötesi ilişkilerle karakterize edilirler. Bugün dünyada yaklaşık her on kişiden biri, ortalama 763 milyon kişi, yaşamları boyunca en az bir kez ikamet ettikleri ülke içinde göç etmiştir. Yaklaşık her 30 kişiden biri ulus ötesi göç etmiş, yani ikamet ettiği ülkeyi geçici veya kalıcı olarak değiştirmiştir. Bu da yaklaşık 281 milyon kişiye denk gelmektedir (2023; IOM 2024). Küresel Kuzey'deki kamusal tartışmalarda özellikle Güney-Kuzey yönü, yani gelişmekte olan ülkelerden gelişmiş ülkelere doğru bir eğilim söz konusudur. Ancak bu, küresel göçün yalnızca yaklaşık üçte birini etkilemektedir. Dünya Bankası'nın; ülkeleri; -kişi başına düşen ortalama gelirle ölçülen- "gelişmiş ülkeler" (örn. sanayileşmiş ülkeler), "diğer yüksek gelirli ülkeler" (örn. Körfez ülkeleri) ve "gelmekte

olan ülkeler” (örn. eski sömürgeler) olarak sınıflandırmamasına dayanarak söyle bir tablo ortaya çıkar: *Dünya genelinde, gelişmekte olan ülkeler arasındaki (yüzde 34) ve gelişmekte olan ülkelerden gelişmiş ülkelere (yüzde 32) göç oranları yaklaşık aynı düzeydedir*. Ancak, gelişmekte olan ülkelerden diğer yüksek gelirli ülkelere, örneğin Orta Doğu’daki Körfez ülkelerine olan göç de dikkate alınmalıdır (yüzde 14). Dünya genelinde göçmenlerin gelişmiş ülkeler arasındaki payı (yüzde 16) ve gelişmekte olan ülkelerdeki payı (yüzde 4) oldukça düşüktür.

Şu anki oranı yüzde 3,6 (2023) olan küresel göç, 19. yüzyılın sonundaki oranla karşılaştırılabilir. Mevcut bilgilere göre, 19. yüzyıldaki göç oranları en az bugünkü kadar yükseltti (Hatton ve Williamson 1998). Zaten 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında küresel çapta üç büyük bölgesel göç sistemi bulunmaktadır: Kuzey Amerika ve Avrupa ile Kuzey Atlantik; Çin ve Sibirya ile Sibirya sistemi; Hindistan, Çin, Avustralya ve komşu ülkelerle Güneydoğu Asya sistemi (McKeown 2004). Ayrıca, potansiyel göçmenlerin, yani göç etmek için gerekli kaynaklara sahip olup da göç etmeyenlerin sayısının, fiilen göç edenlerin sayısını önemli ölçüde aştığı açıklıktır. Dolayısıyla göreli mobil olmama durumu, genel olarak sınır ötesi mobiliteden çok daha belirgindir.

Bununla birlikte, küresel çapta ağlar oluşturma göç alanında da artmaktadır. Dünya genelinde giderek daha fazla ülke göç sürecine dahil olmaktadır. Bu bağlamda, “göç geçmişine sahip toplum” terimi dünyanın giderek daha fazla bölgesi için geçerlidir. Çoğu ülkenin burada hem köken hem de varış ve transit ülkesi olduğunu da göz önünde bulundurmak gereklidir (Czaika ve de Haas 2014). Almanya gibi hedef ülkeler her zaman aynı zamanda köken ülkelerdir. Göç genellikle tek yönlü bir yol değildir. Sonuçta insanlar geldikleri ülkelere geri dönmede ya da başka bölgelere göç etmektedir. Göçmenler genellikle köken ülkelерindeki ve dünyanın diğer bölgelerindeki aileleriyle bağlarını sürdürürler. Ulus ötesi faaliyetler arasında köken ülkedeki aileye ya da hedef ülkeye para transferi yapmak, köken ülkedeki siyasi süreçleri takip etmek ve bunlara katılmak, köken ülkelerde okul inşası gibi daha küçük alt yapı projelerine katkıda bulunmak da yer alır. Bu şekilde, sosyal yakınlık ulus ötesi sosyal alanlarda bazen büyük bir coğrafi uzaklıkta da bulunabiliyor. Bu yoğunlaştırılmış sosyal oluşumlar, en az iki devletle kesişen ağlar ve kuruluşlardan, göçmenler ve mobil olmayan insanlar arasındaki etkileşimlerin kombinasyonlarından oluşur. Ulus ötesi yani devlet ötesi sosyal alanlar, devlet sınırlarını aşan dinamik sosyal süreçlerdir (Faist 2000). Bu konsept öncelikle “sıradan vatandaşların” bakış açısını ve göçmenlerin birden fazla yerdeki lokalizasyonunu belirtir. Almanya’daki göçmenler arasında sınır ötesi finansal işlemlere ilişkin Alman Sosyo-Ekonominik Panel Çalışması’ndan

(SOEP) elde edilen veriler, bu gözlemleri desteklemektedir. SOEP verileri, bilgi akışları, para transferleri, ziyaretler, yatırımlar ve fikir alışverişi gibi sınır ötesi etkileşimlerin düzenliliği ve yoğunluğu ile ölçülen, gruba, köken ülke ve eğitim düzeyine bağlı olarak tüm göçmenlerin onda biri ila ücste birinin yüksek oranda ulus ötesi olarak tanımlanabileceğini göstermektedir (bkz. Holst vd. 2012).

Göçmen kökenli bir toplumdan söz etmenin mümkün olmasının üçüncü bir nedeni de, göçün son on yillarda ve daha önce tüm dünyada nedenleri ve her şeyden önce sonuçları hakkında tekrar tekrar hararetli tartışmalara konu olmasıdır. Tartışmalı olan yalnızca, hangi kategorideki insanların devletlerin bölgelerine kabul edilme hakkına sahip olması gerektiği değildir. Buna; “yasal” karşıtı “yasadışı göçmenler”, “gönüllü” karşıtı “zorunlu göçmenler”, “ekonomik göçmenler” karşıtı “kovuşturtmaya uğramış” (Persecution), “düşük vasıflılar” karşıtı “yüksek vasıflılar” gibi çeşitli ve çoğu zaman dikotomik (ikili) yasal ayırmalar eşlik etmektedir. Tartışmalı konulardan biri, yasal olarak tanımlanmış hangi birey gruplarının hedef ülkelerde korumaya erişiminin sağlanması gerekiğidir. Ayrıca, göçmenlerin ve sığınmacıların³ istihdam, eğitim ve barınma alanlarına katılımı konusunda sık sık tartışmalar olmaktadır. Birçok çalışma, din ve sosyal cinsiyetle ilgili geleneksel olduğu varsayılan uygulamaların, liberal toplumların özellikleriyle uyumluluğu gibi kültürel konularla da ilgildir. Kültürel farklılıklar nedeniyle artan çatışmaların göç toplumlarında mutlaka bir kutuplaşma işaretini olmadığı bilinmektedir. Bir cami inşaatı konusundaki anlaşmazlık buna örnek olarak verilebilir. Çatışan taraflar arasında kabul edilebilir bir uzlaşma sağlanabilirse, bu tür çatışmalar yeni gelenlerin ve eskiden beri yerleşik olan sakinlerin birbiriyle uyumunu bile teşvik edebilir. Bu durum ise “entegrasyon paradoksu” olarak adlandırılmaktadır (bkz. Hadenius ve Karvonen 2001).

2. Göç ve Hareketlilik (Mobilite): Tanımlar ve Kategoriler

Göç ve mobilite terimleri, mekân ve zaman içinde gerçekleşen yer değişimiyle ilgilidir. Burada üç farklılık ortaya çıkar: Birincisi, göç bir yerden başka bir yere gitmek ve uzun vadeli (*ikamet*) yer değişikliği anlamına gelirken,

3 Kamuoyunda ve bazen akademik tartışmalarda işçi göçmenler ile mülteciler arasında ayırm yapmak yaygın olsa da, burada genellikle genel bir terim olan “göçmen” kullanılmakta ve ilgili bağlamda belirtilmektedir. Özel bir kategori olsa da mülteciler de her zaman göçmendir.

mobilite öncelikle kısa vadeli değişikliklere ve bazen de daha da kısa mesafelere dayanır. İkincisi, mobilite terimi sadece mekânsal değil, ayrıca bunu ötesinde sosyal tabakalar ve sınıflar arasındaki sosyal hareketliliklerde ilgilidir. Daha üst seviyelere doğru çıkma yönündeki sosyal mobilite isteği (*upward mobility*), genellikle göçün nedenlerinden biridir. Üçüncüsü, mobiliteden farklı olarak göç, idari veya siyasi olarak tanımlanmış bir sınırın; örneğin devletler, iller veya belediyeler arasında geçilmesi ile ilgilidir. Kural olarak, eğer göç edilen yerden başka bir yere ya da göç edilen ülkeden başka bir ülkeye, yerleşim amaçlı bir mekân değişikliği gerçekleşiyorsa, bir göçten söz edilir. Bu durum iç göç, ulus ötesi göç veya geri dönüş göçü için geçerlidir. Öte yandan mobilite çoğu zaman, Avrupa Birliği'nin (AB) Schengen bölgesinde olduğu gibi, ulusal sınırların ötesinde bile hareket edebilme özgürlüğü çağrışımını içerir. Ayrıca bir sonraki düşünce deneyinde görüldüğü gibi de göç ve mobilitenin farklı anlamı netleşir: Eğer tüm devlet sınırları ve diğer idari ve siyasi sınırlar bir gecede ortadan kalkabilseydi, artık göç olmayaçak, sadece (sınırız) mobilite olacaktı –isterse işgücü veya turizm açısından olsun.

Bir yandan devletler ve diğer yandan da göçmenler farklı çıkarlar izler. Devlet topraklarına erişim örneğinde ise, egemen devlet otoritesi ile sınır ötesi mobilite arzusunun birbiriyle çeliştiği açıkça görülür. Kimlerin göçmen olarak kabul edilebileceği sorusuna ilişkin pek çok öneri olsa da, genel olarak bağlayıcı bir tanım bulunmamaktadır. En iyi bilinen hükümlerden biri Birleşmiş Milletlere (BM) aittir: Uluslararası göçmen, köken ülkesinden başka bir ülkeye giriş yapan ve orada en az on iki ay kalan kişidir. Ancak uygulamada, bu kategoriye giren herkes göçmen olarak sınıflandırılmaz. Uluslararası öğrenciler veya atanmış yöneticiler (*expatriate managers*) için de bu durum söz konusudur. Bu tür ayrıcalıklı gruplar genellikle göçmen olarak kabul edilmezler.

Beşeri bilimlerin aksine, göçün tanımı doğa bilimlerinde bir konu oluşturmaz. Göçün olumlu ya da olumsuz kategorize edilmesi gibi beşeri bilimlerde önemli olan bir tartışma da söz konusu değildir. Doğa bilimlerinde *Kulkedisi fenomeni*, yani “iyi” ve “kötü” göç tartışmaları yoktur. Bunun nedeni, göçün öncelikle bir süreç olarak, örneğin diğer reaksiyonlar için bir katalizör olarak görülmESİdir. Diğer taraftan, etik sorular ve tartışmalar beşeri bilimlerin her alanında varlığını sürdürür.

‘Gönüllü göç’ karşı ‘zorunlu göç’ gibi konseptler ve karşılaşmalar yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak gönüllü ve zorunlu göç birbirinden ayırmak çoğu zaman zordur. İkilemlerin mi (Dichotomien) yoksa reaktif (reaktiver) göçten proaktif (proaktiver) göçe doğru bir sürekliliğin mi (*Kontinuum*) varsayılması gerektiği konusunda yoğun tartışmalar vardır. Bir başka

tartışma da mültecinin devlet şiddetinin mağduru olarak tanımlanmasıyla ilgildir. Bu durumda Cenevre Sözleşmesi, devlet aktörleri tarafından zulme uğramış olma şartını koşar. *Forced migration* (zorunlu göç) gibi yeni kavram oluşumları, insanlara yönelik şiddetin sadece devlet tarafından zulme uğrayan mülteciler için geçerli olmadığını görüşünü göz önünde bulundurur. Ayrıca isyancılar gibi devlet dışı aktörler de kaçışla sonuçlanan şiddet eylemlerini gerçekleştirebilirler.

Diğer yandan, 'Karma göç' (mixed migration) gibi kategorilerin daha ileri düzeyde geliştirilmeleri de tartışılmaktadır. Birçok köken ülkede yok-sulluk, eşitsizlik ve siyasi çatışmalar zorunlu göçün, karmaşık itici güçleri olarak genellikle etkileşime girdiklerinden, göç yörüngeleri de iç içe geçmiş ve çeşitlilik içerir. Çatışma, zulüm ve insan hakları ihlallerinden kaçan insanlar, aynı zamanda ekonomik durumun kötü olması nedeniyle de sık sık bu yolculuğa çıkar. Ve genellikle yanlış yönlendirilmiş ekonomik gelişmeler de politik nedenlerden kaynaklanır. Tüm bunlar, göçün farklı süreçlerinde hem göç motivasyonlarının hem de göç akımlarının yapısının birbirine geçmiş olabileceği anlamına gelir –bu durum göç etme kararının ardından nedenler, güzergâh ve ulaşım araçlarının seçimi veya yolculuk sırasında ve varış noktasında göçmenlerin bileşimi açısından olabilmektedir. Böylece, siğınmacılar işgücü göçmenleriyle birlikte göç ederler (Van Hear vd. 2009).

Bununla birlikte, hem göçün hem de göçmenlerin kategorize edilmesi kaçınılmaz görülmektedir. İnsan göçü üzerine yapılan nicel araştırmalarda, karakteristik özellikleri kaydetmek için net sınıflandırmalar yapmak zorundadır. Çünkü göçmenler cinsiyet, yaş, sosyal sınıf, etnik köken veya din gibi özellikler açısından hiçbir şekilde homojen değildir. Bu durum, sosyal eşitsizlikler açısından, söz konusu gruplar için sınıflandımanın olumlu ve olumsuz etkileri sorusunu gündeme getirir (bkz. Schmidt 2020).

Terimler arasındaki bağlantılar, bir yandan terimlerin değişimi ya da kalması, diğer yandan da anlam yüklenmesi sosyal değişim hakkında bir şeyleri ifade eder. Buradaki temel soru, eski kategoriler yenileriyle değiştirildiğinde yapılan sosyal yüklemelerin değişip değişmediğidir. Ön araştırmalar, durumun böyle olmak zorunda olmadığını göstermektedir. "Yabancılar" teriminin yerini "göçmen kökenli insanlar" teriminin almasının ardından, Alman Federal Meclisi'ndeki tartışmalarda alışlagelmiş anlam yüklemeleri varlığını sürdürmüştür. Eğer, "göçmen kökenli kişiler" den söz edilmiş, "yabancılar" da olduğu gibi, öncelikle belirli vatandaşlıklara veya İslam gibi seçilmiş dinlere gönderme yapılmaya devam edilmiştir (Elrick ve Schwartzman 2015).

Diğer taraftan, bir terimin kullanımında kalması da anlam yüklemelerinde değişikliklere yol açabilir. Buna bir örnek *asimilasyon* olabilir; yani, yeni gelenlerin, uzun süreli ikamet edenler arasında da gözlemlenebilen sosyal

kalıplara kapsamlı bir şekilde uyum sağlamaasıdır. Asimilasyonun yapısal (örn. iş, eğitim), sosyal (örn. diğer grupların üyeleriyle etkileşimleri) ve kimliksel boyutları (örn. aidiyet) vardır. Bunun yanı sıra, ABD ve Avrupa'da, göçmen azınlığın çoğunluk grubuna arzu edilen uyumu sağlamaası ön plana çıkmıştır. Uyum yoluyla eşit olma anlamını içeren asimilasyon kavramı, 19. yüzyılda biyolojik düşünenden kaynaklanmış ve 20. yüzyılın başında dilbilim, psikoloji, sosyoloji ve tarihe geçmiştir (bkz. Ezli vd. 2013). Ancak 21. yüzyılın başından bu yana asimilasyon, öncelikle sınır belirleme süreçleri ve buna bağlı olarak göçmenlerin çok farklı gruplara uyumu hakkındaki teorileri tartışmak için kullanılmaktadır. Buna örnek olarak, 20. yüzyılın sonlarında ABD'de parçalı asimilasyon (*segmendet assimilation*) gözlemlenmiştir. Bu terim, büyük şehirlerin sosyo-ekonomik açıdan marjinalleşmiş bölgelerinde, bazı göçmenlerin konut ve işgücü piyasasından dışlanan gruplara uyum sağladığı anlamına gelmektedir. Buna karşılık, (üst) orta sınıftan gelen göçmenler kendilerini maddi ve statü açısından başarılı orta kesimden (*mainstreams*) olanlara doğru yönlendirmektedir (Portes ve Zhou 1993).

Genel olarak, asimilasyon konseptinin anlamı son derece tartışmaya açıktır. Asimilasyonun akademik diskurlarda (*concept of analysis*) çoğu zaman, kamusal tartışmalardan ve politik kavramlardan (*concept of practice*) farklı bir anlam kazanması dikkat çekicidir. Bir analiz kavramı olarak asimilasyona örnek olarak yukarıda sözü edilen bölünmüş asimilasyon (*segmend assimilation*) kavramı verilebilir. Pratiğe yönelik kavram (*concept of practice*) anlamında asimilasyon, göçmenlerin kültürel olarak homojen olduğu varsayılan çoğunluğa tek taraflı olarak uyum sağlamaya zorlanması olarak anlaşılmaktadır.

3. Göç Araştırmalarında Analojiler ve Mekanizmalar

Beşeri bilimlerdeki göç araştırmaları bazen doğa biliminin yaklaşımlarından esinlenir. Doğa bilimleri perspektifinden bakıldığından, göç & mobilite süreçleri ve bunların mekanizmaları ön plana çıkar. Göç, belirli sonuçları mümkün kılan bir katalizör ya da tam tersine rahatsız edici bir faktör olarak görülür. Beşeri bilimler perspektifinden bakıldığından ise, daha çok insanın yer değiştirmesi ve hareketi ile tetiklenen sosyal süreçler söz konusudur.

Özellikle göçü yansıtması amaçlanan kavramlar için doğa bilimlerindeki terim ve metaforların beşeri bilimlere uyarlanması dikkat çekicidir. Bu etkiler genellikle benzetme “*Analogien*” biçiminde ortaya çıkar. Bunlar arasında aşağıdaki gözlemler yer alır:

Göç, doğa bilimleri açısından bakıldığından, dengenin kurulmasıyla sonuçlanabilecek “nakliye süreçleri” olarak anlaşılabılır. Dengeye ilişkin düşünüler, erken dönem coğrafi ve demografik göç araştırmalarında çok önceden yer bulmuştur. Sir Ernest G. Ravenstein “*Laws of Migration*” adlı eserinde göç süreçlerini iki yönlü olarak kavramlaştırmıştır: Her göç, geri dönüşlerle, yani ters yöne doğru ilerleyen hareketlerle de karakterize edilir (Ravenstein 1889). Bununla birlikte, beseri bilimlerde ortak bir göç teorisi yoktur, sadece kısmi teoriler vardır. Bu nedenle mekanizmalara odaklanmak yararlı olacaktır: Bu bakış açısından göre göç, köken ve varış yerleri arasında etkili olan itici faktörlerin (örn. kariyer geliştirme fırsatlarının eksikliği) ve çekici faktörlerin (örn. işgücü alımı) bir sonucudur. İtme ve çekme faktörleri (*Push & Pull-Faktoren*) veya bunlara dayalı modeller, genellikle başka modellerle desteklenen veya değiştirilen (Örneğin; *New Economics of Labour Migration*) nispeten gönüllü göç; öncelikle değerli kaynakları (Örneğin; gelir, düğünce özgürlüğü) optimize etmeye yönelik bireysel bir karar olarak değil, aile birlikleri gibi grupların kolektif bir kararı olduğu şeklinde görülür. Bu bağlamda çiftçi aileler geçimlerini güvence altına almak için mevsimlik mobilite yoluyla ek gelir elde etmeye çalışırlar. Dolayısıyla kırsal bölgelerdeki göç, hasat ve gelir kayıplarına karşı bir tür gayri resmi sigorta olarak da görülebilir (Stark ve Bloom 1985).

Demografik ve coğrafi göç modelleri genellikle fiziğe dayanır. Bu, Issac Newton'un fiziksel yerçekimi yasasının (*physikalische Gravitationsgesetz*), insanın yer değişim hareketlerini açıklamak için bir analogi şeklinde kullanıldığı, göçün “yerçekimi modeli” (*gravity model*) için de geçerlidir. Bilimsel yerçekimi yasası, tüm cisimlerin küteleri nedeniyle birbirlerine karşı çekici bir güç uyguladığını belirtir. Benzer şekilde, basit bir sosyal bilim yerçekimi modelinde göç, “kütle” ile “mesafe” arasındaki ilişki, yani bir yandan köken ve varış yerindeki nüfus sayısı ile diğer yandan köken ve varış yeri arasındaki mesafe olarak tanımlanır (Stewart 1948). Her ne kadar bu model basit versiyonıyla, örneğin siyasi ve ekonomik faktörleri içermemiş için göç hacmini tam olarak içermese de göç sistemi teorileri üzerine daha ayrıntılı düşünücelere ilham vermiştir (Kritz vd. 1992). Göç sistemleri ile ilgili teoriler, köken, transit ve hedef bölgeleri, göç ağları (örneğin, işe alım ajansları ve hedef devletlerarasındaki etkileşim) ve göçmen ağları (örneğin, aile veya köken topluluk bağları) gibi altyapılar aracılığıyla faaliyet gösteren etkileşimli bileşenler olarak tanımlar.

Bir yanda doğa bilimleri, diğer yanda beseri bilimler arasında salt analogiler kurmanın ötesinde, göçü destekleyen veya engelleyen mekanizmaları belirlemek gerekir. Sosyal mekanizmalara odaklanmanın avantajı, göçün bir süreç olarak anlaşılmasıdır. Beseri bilimler perspektifinden bakıldığından,

burada çok farklı sosyal mekanizmalar iş başında olabilir, örneğin bölgeye veya vatandaşlığa erişim açısından sosyal dışlama ve belgesiz göçmenlerin sömürülmesi gibi. Sosyal sömürüye karşı koyan mekanizmalardan biri de fırsat birikimi, yani göçmenlerin ağlar aracılığıyla birbirlerine iş bulması ve böylece tarım veya konaklama endüstrisi gibi sektörlerde niş alanları işgal etmesidir. Ayrıca hiyerarşi de önemli bir mekanizmadır; örneğin belirli ülkelerden gelenler ülkeye vizesiz girebilirken, diğer ülkelerden gelenler giremeyecektir (Faist 2022).

4. Göçmen Kökenli bir Toplum için Karşılaşılan Zorluklar

Alman ve Avrupa toplumunun ayrılmaz bir parçası olan göç, sosyal değişimin ana nedeni değildir, ancak günümüzdeki sosyal dönüşümü yansıtır. Bu nedenle bazı bakış açılarının mobilite kavramını merkeze yerleştirmesi şaşırtıcı değildir. Sosyal ilişkilerin akışkanlığını kavrayabilmek için, var olan devlet anlayışının (*Container des Staats*) çok ötesine uzanan yeni bir sosyal bilime ihtiyaç olduğu ileri sürülmektedir (Urry 2000). Mobilite dönüsü (*mobility turn*) veya mobilite paradigmasi (*mobilities paradigm*) gibi terimler orta-likta dolaşmaktadır (Cresswell 2006). Bu yaklaşımlar bir ölçüde, Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından 150 yıl önce “Komünist Parti Manifestosu”nda (1848) formüle edilen endüstriyel-kapitalist devrim tanımını açıklamaktadır: “Tüm katı, paslı ilişkiler, zamanın yükseltiği düşünceler ve görüşlerle birlikte çözülecek, yeni kurulanların hepsi kemikleşmeden eskimiş olacak. Gör-kemli ve durağan olan her şey buharlaşacak, kutsal olan her şeye saygısızlık edilecek ve insanlar nihayet yaşamdaki yerlerine ve karşılıklı ilişkilerine sağ-duyu sahibi gözlerle bakmak zorunda kalacaklardır.” (Marx ve Engels 2018)

Gerçekten de modern iletişim ve ulaşım araçları mekânsal mesafeleri zaman açısından küçülmüştür. Son 200 yılda zaman ve mekânda bir sıkışma (“*time-space compression*”) gözlemlenmiştir. Ancak, mobilite sadece bu sıkıştırmanın bir sonucu olarak görülemez. Daha ziyade, hâkim yer-zaman ilişkilerini şekillendirenler öncelikle devletler ve aynı zamanda göçmenlerdir (Giddens 1991). Böylece bunlar sosyal olarak oluşturulurlar ve yapılar –fırsatlar ve kısıtlamalar– olarak ilgili kişilerin yaşam koşulları üzerine tekrardan etki ederler. Sosyal mekân ve zamanın bu şekilde organizasyonu, dünyanın haritalar aracılığıyla coğrafi olarak temsil edilmesinden GPS gibi elektronik navigasyon sistemlerine ve zaman dilimlerinin standartlaştırılmasından, emeğin sosyo-mekânsal mesafedeki dağılımında olduğu gibi zamansal süreçlerin algoritmalar tarafından şekillendirilmesine kadar uzandığı görülür.

Dijitalleşme, göçmenlerin bazı durumlarda daha iyi planlama yapabilmesi ve yolculuğun daha hesaplanabilir bir risk olarak algılanması sonucunu doğurur. Devlet sınır kontrolleri de akıllı sınırlar (*smart borders*) gibi yöntemlerle dijitalleşmenin avantajlarını kullanmaktadır.

Gerçi mobilite araştırmaları perspektifinden yapılan rota değişikliği, göçün ve daha genel olarak mekânsal mobilitenin her yerde var olduğunu göstermektedir. Ancak tüm sosyal ilişkiler akişkan değildir; sonucta göç ağıları, devlet göç kontrolleri, köken, transit ve varış ülkelerindeki katılımlılarla erişimi düzenleyen yasal normlar ve grupların bir arada yaşamasını etkileyen diğer sosyal normlar gibi nispeten stabil altyapılar vardır. Bu bakımdan, bir yanda insanların yerleşik oluşu ve kemikleşmiş normlar, diğer yanda göç ve akişkan sosyal ilişkilerin yan yana konulması yaniltıcıdır. Bu nedenle göç, hangi bağamlarda yerel adaptasyon veya siyasi eylemin yanı sıra insanların yaşam koşullarına yönelik çeşitli seçeneklerden biri olarak ortaya çıkmış ve aynı zamanda kamusal bir sorun olarak tematize edilmiştir, sorusu sorulmalıdır. Göçü teşvik eden unsurun 19. yüzyılda sanayileşme ve kentleşme gibi sosyal dönüşümler olduğu açıklar.

Doğa bilimleri, insan göçünün diğer canlılarla karşılaşmalıdır olarak incelenmesi sayesinde ortaya çıkan büyük potansiyellere dikkat çeker. Söz gelimi, insansı maymun grupları üzerine zooloji ve evrimsel antropolojide yapılan sonuçlardan elde edilen bulgular, sosyal öğrenme için göçün önemini ortaya koyan ipuçları verir. Sürekli olarak diğer grulardan “ayrılmış” yemi üyeleri kabul ettiği kanıtlanan maymun grupları, daha fazla izolasyon içinde yaşayan diğer grulara kıyasla çok daha fazla sosyal ve mekanik beceriye sahiptir (Moore 2013). Bu sonuc, insan davranışına ilişkin gelecekteki araştırmalar için önemli bilgiler sunar.

Bu arka planın ışığında, aşağıdaki bölüm gelecekteki araştırma ve politika yapımı için sorular ortaya koyan dört alana odaklanır: Göçün kapsamı; şiddet ve kaçış; ulus ötesi sosyal soru ve iklim değişikliği ve göç.⁴

Bakış Açısı 1: Göç Çağında mı Yaşıyoruz?

Prensip olarak, insanların yaşam koşullarını iyileştirmek için üç seçenek vardır. Birincisi, ikamet ettikleri yeri yani ülkeyi terk etmeyi (*Exit*) ve dolayısıyla göç etmeyi seçebilirler. Bazı insanlar her ne kadar diğer şeylerin yanı

⁴ Dijitalleştirme hakkında bilgi için makalenin orijinal uzun versiyonuna bakın Faist et al. (2022; FN 1).

sıra mali kaynak gerektirse de, bunu en basit çözüm olarak görebilmektedir. Bu nedenle, çıkışın (*Exit*) gelir açısından oldukça seçici olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla, ulus ötesi işgücü göçmenleri küresel gelir dağılımının en üst yüzde 20'sinde yer almaktadır (Korzeniewicz ve Moran 2009). İkincisi, siyasi reformlar seçeneği vardır. Kolektif düzeyde, bir refah devletinin oluşturulması bunun bir örneğidir. Refah devletleri, insanların katılım için maddi ihtiyaçlarını güvence altına alır. Tarihsel olarak, refah devletleri Avrupa'da 19. yüzyılın sonunda sosyal soruya ve dolayısıyla sermaye ve emek arasındaki çatışmaya yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Üçüncüsü, bireysel düzeyde mesleki eğitime veya akademik öğretime yatırım yapmak gibi, yerel adaptasyon seçenekleri mümkündür. Bu da genellikle yıllar süren bir çaba gerektirdiğinden, olumlu yönler ancak gecikmeli olarak ortaya çıkar. İlk seçeneğin aksine, ikinci ve üçüncü seçenekleri tercih eden kişiler göç ederek değil, kendi ülkelерinde siyasi faaliyetlerde bulunarak, yani yaşanılan yerde yatırımlar yaparak durumlarını iyileştirmeye çalışırlar.

Sınır ötesi göç için maddi istekler bugün, bir buçuk asır öncesine kıyasla daha da artmış görünmektedir. 19'uncu yüzyılın sonlarına doğru, küresel gelir dağılımı bugünden daha az eşitsiz bir durumdaydı. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki işçilerin geliri dünyanın diğer bölgelerine göre iki kat daha yükseltti, yani 2:1. 1990'lara gelindiğinde bu oran 10:1'e yükselmişti. Maddi açıdan bakıldığından, içinde bulunulan dönem son 200 yılın en eşitsiz dönemlerinden biridir (Piketty 2014). Ancak, 19. yüzyılın sonuna kıyasla, Marx'ın, sermaye sahipleri ile bağımlı çalışanlar arasındaki ilişki olarak tanımladığı "sınıf" a göreceli olarak, bir kişinin yaşadığı ülke, yaşam koşulları açısından daha önemli hale gelmiştir. Buradan yola çıkan ekonomist Branko Milanovic, sınıf yerine vatandaşlığın, yaşam koşullarının belirleyici göstergesi haline geldiği sonucuna varır (Milanovic 2016). Bununla birlikte, vatandaşlığın yanı iకamet edilen ülkenin artan önemi, basitçe sınıfın daha az önemli hale geldiği sonucunu çıkarmaz. Aksine, sınıfın yanında vatandaşlığın da artık yaşam koşullarını belirlemeye belirleyici bir faktör haline geldiği söylenebilir. Buna ek olarak, genel bir değerlendirme için "ırklaşturma" ve cinsiyet gibi diğer faktörlerin de dikkate alınması gerekecektir.

İkamet edilen ülkeyen başka bir ülkeye yerleşmek ve başka yani ek bir vatandaşlık edinmek için yapılan göçün kitlesel bir olgu haline gelmediği, küresel göç oranından da görülmektedir. Gerçek geçtiğimiz 60 yıl boyunca göç oranı istikrarlı bir şekilde artmıştır. Ancak uluslararası göçmenlerin dünyanın toplam nüfusu içindeki oranı çok yavaş bir artış göstererek yüzde 2'den (1960) yüzde 3,6'ya (2023; IOM 2024) yükselmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, başka bir ülkeye yerleşme olarak göçe karşın iki alternatif daha vardır. Birincisi ikamet edilen ülke içindeki göç, sınır ötesi göçe bir alternatififtir.

Dünya genelinde iç göç, ulus ötesi göçün üç katı kadardır (UNHCR 2023). İç göçmenler arasında, küresel göçün yaklaşık yüzde 10'unu oluşturan ülke içinde yerinden edilmiş kişiler de yer almaktadır. İkincisi mevsimlik mobilite ve döngüsel göç (*zirkuläre Migration*) gibi başka bir ülkeye yerleşme yoluyla gerçekleşen uzun süreli göçe alternatifler de vardır.

Göç oranını nispeten düşük tutan ve sınır ötesi göçü zorlaştıran üç faktör vardır: Mekânsal hareketsizliği destekleyen ilk faktör mutlak yoksulluktur. Bu durumda ne ulus ötesi göç ne de siyasi eylem olası seçeneklerdir. Mutlak yoksulluk her açıdan eylem seçeneklerini sınırlar. Bu durum, dünya nüfusunun en alttaki onda birlik kesimi için geçerlidir. Şu anda yaklaşık 712 milyon insan, yani insanlığın yaklaşık yüzde 9'u, gündeme 2,15 ABD dolarının altında bir gelir olarak tanımlanan mutlak yoksulluk içinde yaşamaktadır (Dünya Bankası 2022). Bu gözlem, dünya nüfusunun önemli bir kısmının neden hiç göç etmediğini, etse bile neden sadece kısa mesafelerde göç ettiğini anlamaaya yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bütün mültecilerin yaklaşık beşte dördünün (ilk olarak) köken ülkelerinde veya komşu ülkelerde sığınacak bir yer bulması şaşırtıcı değildir. Kısacası, yoksul insanlar nadiren sınır ötesine göç ederler ve yoksulluk göçün ana nedeni değildir. Aksine, söz konusu kişilere ulus ötesi göç için daha fazla kaynak sağlayan, ikamet ettikleri ülkedeki yaşam koşullarının daha iyiye gitmiş olmasıdır. Aynı zamanda yaşam koşulları iyiye doğru gittikçe, insanların başka bir ülkeye göç ederek daha da iyi yaşam koşullarına ulaşabileceklerine dair beklentileri de artmaktadır (Faist 2000).

İkincisi, gerekli maddi ve sosyal donanıma (Ressourcen) sahip olanlar için bile ulus ötesi mobilitenin önünde engeller bulunmaktadır. Sosyal sermaye; örneğin *destek ağlarına erişim* ve kültürel sermaye; *dil becerileri ve eğitim kalifikasyonları* biçiminde çoğu zaman yerel olarak spesifik ve bölgeye özgüdür, bunların sınır ötesine transferinde de zorluklarla karşı karşıya kalınır. Bu durum nedeniyle, matematikte olduğu gibi belirli bir bilgi bile çoğu zaman evrensel olsa da, transferle ilgili sorunlar ortaya çıkar. Sermayenin yerel bağlantıları, eğitim veya mesleki gibi kalifikasyonların transferinde de açıkça görülür. Görevlendirilen işçiler, çok uluslu şirketlerdeki yöneticiler, sağlık, bakım ve bilim gibi alanlardaki personel için küresel ve bölgesel pazarların ortaya çıkmasına rağmen, bunların transfer edilmesi çoğu zaman zor koşullar altında gerçekleşmektedir. Ailelerde ve küçük grplarda karşılıklılık ilkesi, güven ve dayanışma gibi sosyal sermayenin genellikle ilk olarak öncülük eden göçmenler tarafından ortaya konması gerekmektedir. Ancak o zaman göçmen ağları gelişebilir; gidilen ülkede eğitim, barınma, iş, çocuk bakımı ve hasta bakımı gibi olanaklara erişimin önü açılabilir.

Üçüncü olarak, göçün devlet kontrolü son 200 yılda daha etkili hale

gelmiş ve daha güçlü bir şekilde devlet sınırlarının ötesine, köken ve transit bölgelere kaymıştır. Artık sadece Almanya gibi göç alan ülkelerin sınırlarında değil, Libya veya Tunus gibi transit ülkelerde de kontroller vardır. Bu durum göçmenlerin devlet sınırlarını geçmesini daha da zorlaştırmıştır. Daha 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'dan ABD ve Avustralya gibi "beyaz yerleşimci kolonilerine" gerçekleşen kıtlesel göçler hızla artan nüfusun bir kısmının ihraç edilmesini mümkün kıladı. Göç kontrolleri bugün olduğu kadar etkili değildi. Küresel Güney'den küresel Kuzey'e geçmek isteyen 21. yüzyılın başındaki potansiyel göçmenler için seçenekler, kontrollerin sıklaştırılması ve dışsallaştırılması, yani köken ve transit ülkelere devredilmesi nedeniyle çok daha sınırlı hale gelmiştir.

Eğer bu durumda, göç siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda küresel bir sorun anlamına geliyorsa, genel olarak, düşük ve zayıf büyüyen bir küresel göç oranına rağmen bugün bir "göç çağlığı"ndan söz etmek tamamen mümkündür (Castles ve ark. 2014). Çünkü günümüz tartışmalarının bir özelliği de göçün tipki çevresel yıkım ve iklim değişikliği gibi küresel bir sorun olarak algılanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, göçün artık sadece yerel veya devlet sorusu olarak değil, uluslararası ve dolayısıyla sınır ötesi bir soru olduğu yönündeki söyleminde belirleyici bir değişiklik olmuştur (Faist 2022).

Bakış Açısı 2: Kaçış Arasında Şiddetten Korunma?

Az da olsa ilk kez 2015'teki "mülteci krizi" ve 2022'de Ukrayna'daki savaş nedeniyle, toplam mülteci sayısı son yirmi yılda artmamıştır. 2023 yılında dünya genelinde her 100 kişiden biri mülteciydi. Sayıları 117 milyonu aşan mültecilerin arasında sığınmacılar, vatansızlar ve ülke içinde yerinden edilmiş kişiler de vardı (UNHCR 2023). Ülke İçinde Yerinden Edilme İzleme Merkezi'ne (*Internal Displacement Monitoring Centre*) (IDMC) göre, 2023 yılı sonunda yaklaşık 75,9 milyon ülke içinde yerinden edilmiş kişiler bulunmaktaydı (IDMC 2024).

Mültecilerin çoğu, ülke içinde yerinden edilmiş kişiler (*Binnenvertriebene*) olarak köken ülkelерinde kalmakta veya komşu ülkelere kaçmaktadır. Bu da tüm mültecilerin yüzde 60 ila 80'inin kendi köken bölgelerinde koruma aradıkları anlamına gelir. Kaçış genellikle devlet oluşumu bağlamında gerçekleşir (*state formation und nation-building*), ancak aynı zamanda ekonomik ve geopolitik çıkarlar bağlamında dış müdaħaleeler, iç savaşlar, devletlerin çöküşü, belirli grupların zulme uğradığı devletler içindeki şiddetli çatışmalar ve ekolojik yıkım tarafından da tetiklenir. Dolayısıyla devlet gücünün

istikrarsızlığı hem iç hem de sınır ötesi göçün nedenlerinden biridir. Bu, ilk olarak 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da, Huguenot'lara yönelik dini zulümle bağlantılı olarak kendini gösteren ve 20. yüzyılda, 1917 Ekim Devrimi ve onu takip eden savaşlarla birlikte, siyasi zulüm olarak daha da güclü bir şekilde tartışılmaya başlanan bir "şiddetten kaçıştır" (Zolberg ve ark. 1989). Sığınma nedeni olarak devlet tarafından uygulanan takibe odaklanması, 1951 Cenevre Mülteci Sözleşmesi'ne de yansır.

Eski sömürgeci güçlerin, 20. yüzyılın ortalarından itibaren dekolonizasyonun ardından ortaya çıkan yeni devletlere sıklıkla müdahale ettilerini açıklar. Son yıllarda en çok mültecinin ortaya çıktığı devletler, güç kullanımını üzerinde etkili bir devlet monopolünün bulunmadığı ve dış müdahalenin gerçekleştiği devletlerdir. Şu anda Afganistan, Güney Sudan, Eritre, Suriye ve Somali gibi ülkeler bunlar arasında yer almaktadır (Küresel Barış Endeksi 2021). Avrupa'da 1990'larda Yugoslavya'nın çöküşü sırasında yaşanan savaşların ve en son 2022'de Ukrayna'dan kaçış örneğinin kanıtladığı gibi, askeri şiddet yoluyla yerinden edilmenin izini taşımaya devam eder.

Özellikle mülteciler söz konusu olduğunda hukukun üstünlüğü ikilemi (Faist 2022) daha da görünür hale gelir. Bu da insan hakları ile egemen bir devlet arasındaki gerilim durumunda kendini gösterir. Gerçi liberal-demokratik devletler kendi topraklarına girişleri kontrol etme egemenliğine sahiptir, ancak bununla birlikte, göçmen ve mültecilerin kabulü ve her şeyden önce, ilk önce gelmiş olan göçmenlerin hakları söz konusu olduğundan, insan hakları açısından ilke olarak uluslararası anlaşmalar ve ulusal anayasalara bağlıdır. Aslında sığınma ya da göç etme için verilmiş hak diye bir şey yoktur. Ancak insanlar potansiyel ev sahibi devletin sınırlarına ulaştığında, bu devlet belirli insan hakları standartlarına uymakla yükümlüdür. Mülteciler geri gönderme yasağına (*Refolement*) tabidirler, yani hayatı tehlike altında olacakları ülkelere geri gönderilemezler. Bu nedenle geri göndermemeye *Non-Re-foulement*, Cenevre Mülteci Sözleşmesi'nin temel normudur.

Buna ek olarak hedef ülkelerde insan haklarının göçmenlere genişletilmesi, bölgesel ve her şeyden önce sosyo-kültürel sınırların yaratılmasıyla, homojen olarak hayal edilen ulusal bir topluluğu kurmak için sarf edilen çabalarla prensipte çelişmektedir. Ulus-devlet perspektifinden bakıldığından, göç istenmeyen bir durumdur ve bu nedenle ciddi şekilde sınırlanılmalıdır. Bu açıdan bakıldığından, sadece nispeten sıkı sınır kontrolleri ve vatandaşlığa erişimin sınırlı olması geçmişten gelen kültürel yaşam biçimini, ekonomik yaşam standardını, siyasi egemenliği ve dolayısıyla bir ulusun kendi kaderini tayin etme hakkını güvence altına alır.

Demokratik siyasi sistemlerdeki eşitlik normu, eşitsizliklerin ortaya çıkarılmasını ve skandal haline getirilmesini sağlar. Eşitlik normları bazen

eşitsizliklerin meşrulaştırılmasıyla doğrudan çelişir. İnsanların şiddet ve takip edilme zulümden korunma hakkı buna bir örnek oluşturur. Bu hak, bazı mültecilerin “sahte sığınmacılar” veya “ekonomik mülteciler” olarak kategorize edilmesiyle ciddi şekilde sınırlanır.

İnsan haklarının mülteci ve göçmenler için genişletilmesine karşı direnişte genellikle göçün kültürelleştirilmesi süreci söz konusudur. Kültürleşme, göçmenlerin ve uzun zamandır yerleşik olanların kültürel açıdan homojen bloklar olduğu anlamını içermektedir. Eğer göç, göçmen kökenli toplumlar için bir tehdit olarak algılanıyorsa, daha da geniş çapta bir “güvenlikleştirmeden” söz edilebilir. Bu ise, diğer unsurların yanı sıra göç kontrollerinin transit ve köken ülkelere kaydırılması ve koruma arayan göçmenlerin “yasadışı” olarak etiketlenmesi anlamına gelir.

Bakış Açısı 3: Ulus Ötesi Sosyal Soru

Sosyal soruda, gruplar ve insan kategorileri arasındaki sosyal eşitsizlikler siyasi tartışma konusu haline gelir. Göç, uluslararasılaşmış sosyal soruyu iki yönden gündeme getirir. Birincisi, bugünkü sosyal sorusu ulus ötesi bir olgudur. Modern toplum iletişim, ulaşım ve üretim açısından evrenseldir. Gerçi belgesiz göçmenlerin sömürülmesi gibi göç alanındaki sorunlar sınır ötesi ve küreseldir. Ancak bunların işleme alınması genellikle birkaç düzeyde gerçekleşir. Bu konular hem uluslararası, ulusal ve yerel düzeyde hem de devletler arasındaki sosyal alanlarda, örneğin sivil toplum kuruluşları (STK’lar) tarafından ele alınır. Siyasi kararlar ve bağlayıcı yasal düzenlemeler genellikle devlet düzeyinde olur. Devletler bazen devlet otoritesini, örneğin Avrupa içi göçle ilgili olarak Avrupa Birliğine (AB) veya Batı Afrika’da Batı Afrika Devletleri Ekonomik Topluluğu (ECOWAS) gibi uluslararası kurumlara devretse bile, göç politikasında nispeten özerk birimler olarak işlev görürler. Birçok devletin belirli politika alanlarında, mülteciler ve sığınma politikası alanındaki sözleşmeleri Cenevre Mülteci Sözleşmesi aracılığıyla onaylamaları gibi, belirli standartlara uymakla kendilerini yükümlü kıldıkları unutulmamalıdır. İkincisi, sosyal soru, göçmenlerin ve örgütlerinin köken ülkelerdeki yoksulluğu hafifletebilen veya eğitim ve sağlık masraflarını karşılayabilen mali havaleler örneğinde görüldüğü gibi sınır ötesi sosyal alanlarda aktif olarak yer almaları nedeniyle ulus ötesidir.

Ayrıca, ulus ötesi hale getirilmiş sosyal soru kavramı, göçün sosyal eşitsizliklere ilişkin siyasi tartışmaların merkezine taşınma eğilimine vurgu yapar. Bu gelişime refah paradoksunda açıkça ortaya çıkar. Refah paradoksu, bir

yandan sermaye ve mallar için sınırların açılması, diğer yandan da insanlar için sınırların siyasi olarak kapatılması arasındaki hedef çatışmasını tanımlar. Rekabetçi devlette piyasanın liberalleşmesi ve özellikle sermaye transferine ilişkin ekonomik açıklık, refah devletinde göçmenlere yönelik siyasi kapalılık ile gerilim içindedir. Sosyo-politik bir perspektiften bakıldığından, ulusal sınırların tamamen açılımı, örneğin daha yüksek sayıda göçmen işgücünün varlığı nedeniyle sermaye ve emeğin işveren birlikleri ve sendikalar içinde örgütlenmesine zarar verecektir. Bu nedenle, yeterince yüksek sayıda “ucuz ve istekli” işçiye sahip olan şirketler, sendikalarla pazarlık yapmak için bir işveren örgütüne katılmaya çok az ilgi gösterecektir. İşgücü piyasasının kurumsal yapısı birbirinden ayıracaktır.

Göçü çevreleyen çatışmaların siyasi-ekonomik çerçevesini oluşturan refah paradoksuna ek olarak, yukarıda sözü geçen hukukun üstünlüğü paradoksu, göç süreçlerindeki sosyal eşitsizliklerin anlaşılmasında da temel bir rol oynar. Hukukun üstünlüğü paradoksunun içinde bulunduğu gerilimli ilişki şöyle oluşur: Devletler kişilerin kendi topraklarına girişine bağımsız olarak karar verir. Ancak, kişiler bir kez devlet topraklarına girdiler mi, liberal-demokratik devletler acil tıbbi tedavi hakkı gibi bazı insan haklarını tanımak zorundadır. Bu hukukun üstünlüğü paradoksu, bir yandan anayasal devlette 1960'lardan bu yana kültürel hakların giderek daha fazla tanınması, diğer yandan ulus devlette homojen bir ulusal kültür talebi arasındaki gerilimi de tanımlar. Böylece dikkatleri, kültürel çoğulculuk ile homojen ulusal kimlik fikirleri arasındaki çatışmalara çeker. Bu sonucusu ise, yabancılardan ve vatanlı kişiler gibi bir yere bağlı olmayanların dışlanmasıyla sonuçlanır. Son yıllarda sosyal pozisyonlar ve yaşam standartlarının yanı sıra siyasi tartışmalar için daha önemli hale gelen şey, kültürel farklılıklar ve farklı vatandaşlık (orneğin bir kişinin vizesiz girebileceği ülke sayısı) değerleridir. Dolayısıyla refah paradoksu ve hukukun üstünlüğü paradoksunun ekonomik ve kültürel gerilim hatlarını görünür kılan sadece sağ popülizmin yükselişi değildir. Sağ popülist ve sağ milliyetçi politikalar göç politikasının kültürelleştirilmesine ve güvenlikleştirmesine güçlü bir şekilde katkıda bulunsa da göçü ulus ötesi bir sosyal soru olarak şekillendiren, rekabetçi devlet, refah devleti, anayasal devlet ve ulus devlet gibi farklı devlet biçimlerinin temel kurumsal mantığıdır.

Göç alanında olası siyasi koalisyonlar sağ-sol kalıplarına dikey olarak ilterlemektedir. Genel olarak, rekabetçi bir devlet olarak piyasa liberalizmi ve anayasal bir devlet olarak siyasi liberalizm mantıkları hoşgörülü göç politikalarını destekleme eğilimindeyken, refah devletinde sosyal güvenlik ve ulus devlette egemenlik ve kültürel homojenlik kısıtlayıcı göçü savunmaktadır. Ancak refah devleti, bölgeye sınırlı bir erişim politikasının hakim olmasına

rağmen, yerli halk ile göçmenler arasındaki rekabeti önlemek ve işgücü piyasasındaki kurumsal düzenlemeleri sürdürmek için eşit sosyal hakların tüm çalışanlara uygulanması gerektiği konusunda kararsızdır. Göç politikasının hedefleri benzer olsa da, göç alanında kalıcı siyasi koalisyonlar oluşmamaktadır: Rekabetçi devlet pozisyonlarını savunanlar, anayasal devlette çok kültürlük ilkelerini destekleyenlerle mutlaka koalisyon oluşturmazlar. Refah devletinden yana olanlar da hâlihazırda yerleşmiş olan göçmenlerin dışlanması savunan milliyetçi görüşlerle aynı çizgide olmak zorunda değildir.

Bakış Açısı 4: İklim Değişikliği Nedeniyle Kıtlesel Göç mü?

İklim değişikliği ve çevresel bozulma, akademik ve kamusal tartışmalarda göçün nedenleri olarak sıkılıkla tartışılmaktadır. Alarm senaryoları ise tartışmaların yönünü belirlemektedir. Tahminler, küresel Güney ülkelerinde yerinden edilecek veümüzdeki yıllarda küresel Kuzey'e göç etme olasılığı olan 200 milyon ila 1,2 milyar "çevresel mülteci" (Myers ve Kent 1995) veya "iklim mültecisi" (Christian Aid 2007) rakamlarına işaret etmektedir. Aslında, mevcut veriler devlet içi göç dalgalarının kapsamı ve doğal afetler, balıkların aşırı derecede avlanması biyolojik çeşitlilik kaybı, çöllerin yaygınlaşması, su kıtlığı, toprağın tuzlanması, ormanın yok edilmesi, hava kirliliği ve toprak erozyonu arasında bir korelasyon olduğuna işaret etmektedir (IDMC 2024). Ve diğer yandan da sivil şiddet patlamaları, örneğin, "El Niño Southern Oscillation" değişimlerle yakından bağlantılıdır. Şiddetli çatışmaların patlak verme olasılığı El Niño yıllarda La Niña yıllarına kıyasla iki katına çıkmaktadır (Hsiang ve ark. 2011).

Ancak bununla birlikte, iklim değişikliği ve göç arasında basit bir neden-sellik ilişkisi saptanamamıştır. Göç ve kaçış genellikle çok nedenli süreçlerdir; kötüleşen çevresel koşullar, ekonomik krizler, siyasi zulüm ve umut eksikliği ile etkileşim halindedir (McLeman vd. 2016). İklim sisteminin, sınır ötesi kıtlesel göçün daha olası hale gelebileceği belirli devrilme noktalarına ne zaman ulaşacağı belirsizdir (Chi Xu 2020). İklim krizinin bir yandan daha fazla diğer yandan da daha az göçe yol açabileceği de unutulmamalıdır. Özellikle yoksul insanlar genellikle göç için gerekli kaynaklara sahip değildir ve yaşadıkları yerde kalmak zorundadırlar. Burada kapana kışılmış gruplar söz konusudur (trapped populations).

Bununla bağlantılı olarak, iklim yıkımı çerçevesinde kategorizasyon sorunu gündeme gelir: Bu da iklim değişikliği nedeniyle yaşanan zorunlu

göçün siğınma hakkı doğurup doğurmayaceği konusunda bir anlaşmazlığa yol açar. Bir görüşe göre yeni bir hukuki kategori olarak “iklim mültecileri”, özellikle Avrupa ülkelerinin tarihsel olarak çok yüksek CO₂ emisyonları nedeniyle sahip oldukları sorumluluğu yerine getirmiş olacaktı (Bierman ve Boas 2008). BM mülteci örgütü UNHCR, mülteci statüsünün aktif kovuşturmayla tabi tutulma şartına bağlı olmasını eleştirmektedir. Ayrıca, hukuken “iklim mültecisi” statüsünün tanınması, hedef ülkelerin mülteci kabul etme konusundaki zaten düşük olan istekliliğini daha da azaltacaktır.

1980’ler ve 1990’larda iklim değişikliği ve göç üzerine yapılan ilk nesil araştırmalar, insanların ekolojik değişim karşısında uyum sağlama becerileri olduğunu çok az tahmin etmişti. İnsanların savunmasızlığını (*vulnerability*) vurgulamış bireyler, gruplar ve kuruluşlar için mevcut seçenekleri yeterince dikkate almadan, çevresel yıkım nedeniyle artan bir göç oranı sonucu çıkarılmıştı. Buna karşılık, 2000’li yillardaki ikinci nesil araştırmalar, iklim değişikliğine başarılı bir şekilde uyum sağlayan göçmenlerin belirli bir davranışa biçimine odaklanır. Bu noktada göçü aktif bir uyum stratejisi olarak anlayabilmek için de son yıllarda *dirençlilik konsepti* (*Resilienz*) kullanıldı (IPCC 2018). Ne var ki, bu bakış açısı çoğu zaman gerçekçi olmayan beklentilerle bir arada ilerledi. Göç, iklim değişikliği ve çevresel bozulmaya uyum sağlamak için apar topar bir çözüm olarak sunuldu. Örneğin, yurtdışındaki göçmenlerin anavatandaki aile üyelerine yaptıkları mali havalelerin iklim değişikliğine uyum sağlama açısından önemli bir strateji olduğu belirtildi (Kaczan ve Orgill-Meyer 2020). İşçi dövizlerinin büyük bir kısmı anavatandaki eğitim ve sağlık masraflarını karşılamak için kullanıldı. Ancak bu bakış açısı nihayetinde yetersiz kaldı; çünkü mevcut özel girişimlere işaret ederek etkileşenlerin davranış seçeneklerine odaklanmak, devletlerin sosyal politikalar için daha az para harcamasına neden oldu. Böylece kamu yararına yönelik sorumluluklarından kaçmış oldular.

Genel olarak, iklim yıkımıyla bağlantılı göçün uzun vadede duvarlar ve sınır çitleriyle durdurulamayacağı çok açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Özellikle orta sınıfın kendileri ve çocukları için güvenli bir gelecek olarak göründükler Batı Avrupa’da, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki otuz yılda refah devletinin altın çağına “dönüş” vaadi de gelecekte karşılaşılacak zorlukları unutturur. Sağcı popülistler kapalı sınırlar yoluyla izolasyonun, işsizlik ve konut sıkıntısı gibi “sosyal sorunlar” üzerinde kontrol sağlayacağını vaat eder. Basit sloganlarla da dünyamın temel kötülüklerinin çoğu için göçmenleri bir projeksiyon yüzeyi olarak kullanırlar.

5. Nullius in verba: Göç ve Kaçışa Yeni Yaklaşımlar

Eğer tüm insanların bir göç geçmişi olduğu varsayımlı geçerliyse ve hatta göç geçmişi olan bir toplumdan söz edilebiliyorsa, bunun sınır ötesi mobilite tartışması açısından sonuçları olacaktır. Genellikle, ulus-devlet perspektifinden bakıldığından göç, ulusal sınırlara yönelik bir meydan okuma olarak düşünülür. Bir başka bakış açısı ise, göç ve kaçış ulusal sınırların ötesinde, örneğin aileler, örgütler, dini cemaatler ve aynı zamanda devlet, uluslararası ve AB gibi uluslar üstü aktörler tarafından şekillendirilen ulus ötesi sosyal alanlarda da var olan bağlantılar çerçevesinde bir konsept haline getirmektedir. Bu da göç ve kaçışın sadece veya öncelikle devlet perspektifiyle değil, aynı zamanda göçmenler tarafından da değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Buradan iki zorluk ortaya çıkar:

Birincisi, bu gözlem kapalı ya da açık sınırlar politikası ile ilgili soruları gündeme getirir. Temel savlardan biri, kimin üye olabileceğini belirlemenin her bağımsız devletin kendi hakkı olduğunu. Böyle bir iddia, ilgili vatandaşların ikamet ettikleri topraklara yasal ve ayıralı olarak sahibi oldukları varsayımlı içerir (Di Cesare 2021). Eğer tüm insanlar göçmenlerin soyundan geliyorsa, bir bölgeye sahip olma iddiası hangi temele dayanır, sorusu ortaya çıkar.

İkincisi, göçmenlerin geliş ve kültürel olarak çoğulcu toplumlarda birlikte yaşamaya ilişkin, hangi normların herkes için belirlenmiş sayılabilceği ve hangilerinin yeni üyeleri geldiğinde pazarlık konusu yapılabilecek sorusu ortaya çıkar. Siyasi hukuk açısından liberal-demokratik sistemler olarak örgütlenmiş olan göçmen kökenli toplumlar, göç edenlerden demokratik hükümet biçimine aktif olarak bağlı kalmaları şartını koşar. Bu durum, örneğin vatandaşlığa kabul gibi şartlarda da kendini gösterir.

Sonuç olarak, önceki değerlendirmelerin çoğu, tek bir elden idare edilen bir siyasi otorite olarak devletin varlığını varsayar. Bu birliğe, kabul, varış ve üyelikle ilgili yasal karar verme yetkisi tanınır. Ancak Hannah Arendt, "Biz Mülteciler" adlı makalesinde, 1940'ların başlarında vatandaşlık örneğini kullanarak şu çelişkiye dikkat çeker: Bu zamanda bir devletler sisteminde (Arendt, 2018 [1943]), "mülteci krizi" olarak adlandırılan durumla başa çıkmmanın normatif ve siyasi koordinatları çelişkilidir. Bir yandan, modern devletler insan haklarının hayatı geçirilmesinin önünde bir engeldir, çünkü ulus devletler olarak, insanların dahil edilmesine ve dışlanmasına karar verme yetkisine sahiptirler ve böylece ilk etapta vatandaşlığı yaratırlar. Öte yandan, şu anda anayasal devletler olarak insan haklarının gerçekleştirilmesini sağlayan ve böylece vatandaşlığı önleyebilen de devletlerdir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. 2018 *Biz mülteciler*. İngilizceden Elke Geisel tarafından çevrilmiş tir. Stuttgart: Reclam. Orijinal versiyon: We Refugees. *Menorah Journal*, 1943.
- Bierman, Frank ve Boas, Ingrid. İklim Mültecilerinin Korunması: Küresel Bir Protokol İçin Durum. *Çevre: Sürdürülebilir Kalkınma için Bilim ve Politika* (Kasım-Aralık 2008): 9–16.
- Braidotti, Rosi. Posthuman, all too human: Towards a new process ontology. *Theory, Culture & Society* 23, no. 7–8 (Aralık 2006): 197–208. <https://doi.org/10.1177/026327640606923>
- Castles, Stephen, Hein de Haas ve Mark Miller. *The Age of Migration – International Population Movements in the Modern World*. 5. baskı. Basingstoke ve New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Chi Xu, Timothy A. Kohler, Timothy M. Lenton, Jens-Christian Svenning ve Marten Scheffer. “Future of the human climate niche.” *PNAS* 117, no. 21 (Mayıs 2020): 11350–11355.
- Christian Aid. “İnsan Geliti: Gerçek Göç Krizi. Bir Christian Aid Raporu,” Londra: Christian Aid, 2007, <https://reliefweb.int/report/colombia/human-tide-real-migration-crisis-christian-aid-report>
- Cresswell, Tim. *Hareket Halinde: Modern Batı Dünyasında Hareketlilik*. Londra: Routledge, 2006.
- Czaika, Mathias ve Hein de Haas. “Göçün Küreselleşmesi: Dünya Daha Göçmen mi Oldu?” *International Migration Review* 48, no. 2 (2014): 263–323.
- Di Cesare, Donatella. *Göç Felsefesi*. İtalyanca'dan Daniel Creutz tarafından çevrilmiştir. Berlin: Matthes & Seitz, 2021.
- Elrick, Jennifer ve Luisa Schwartzman. İstatistiksel Kategoriden Sosyal Kategoriye: Almanya'da Örgütlü Siyaset ve “Göçmenlik Geçmiş Olan Kişilerin” Resmi Kategorizasyonları. *Etnik ve Irksal Çalışmalar* 38(9) (2015): 1539–1556
- Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer, Claudia Marion Voigtmann (eds.). “Asimilasyon ve Çeşitlilik Arasında Entegrasyon Tartışması. Teori, sanat ve toplumda sınırlar çizmek.” Bielefeld: transcript, 2013. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839418888>
- Faist, Thomas. Çıkış. İnsanlar neden yola çıkar? 21'inci yüzyılda küresel göç. Münih: C. H. Beck, 2022.
- Faist, Thomas. *Uluslararası Göç ve Ulusötesi Sosyal Alanların Hacmi ve Dinamikleri*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 2000.
- Federal Cumhurbaşkanı. “Türk-Alman İşe Alım Anlaşmasının 60. yıldönümü dolayısıyla düzenlenen tören.” Konuşma, Berlin, 5 Ekim 2021, https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2021/10/211005-Festakt-Tuerkische-Gemeinde-Tuerkisch.pdf?__blob=publicationFile&v=2

- Giddens, Anthony. *Modernlik ve Öz-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Hadenius, Axel ve Lauri Karvonen. "Devlet içi Çatışmalarda Entegrasyon Paradoksu." *Journal of Theoretical Politics* 13 no. 1 (2001): 35–51.
- Hatton, Timothy und Jeffrey G. Williamson. *The Age of Mass Migration: Causes and Economic Impacts*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1998.
- Hollifield, James F. *Göçmenler, Piyasalar ve Devletler: Savaş Sonrası Avrupa'nın Ekonomi Politigi*. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayımları, 1992.
- Holst, Elke, Andrea Schäfer ve Mechtilde Schrooten. "Cinsiyet ve İşçi Dövizleri: Almanya'dan Bulgular." *Feminist Economics* 18 no. 2 (2012): 201–229.
- Hsiang, Solomon M., Kyle C. Meng ve Mark A. Crane. "Sivil Çatışmalar Küresel İklimle İlişkilidir." *Nature* 476 (2011): 438–441.
- IDMC (Ülke İçinde Yerinden Edilme İzleme Merkezi). 2024. *Ülke İçinde Yerinden Edilme Küresel Raporu 2024*. <https://api.internal-displacement.org/sites/default/files/publications/documents/IDMC-GRID-2024-Global-Report-on-Internal-Displacement.pdf>
- IOM (Uluslararası Göç Örgütü). 2024. *Dünya Göç Raporu 2024*. Genf: IOM. <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2024>
- IPCC (Uluslararası İklim Değişikliği Paneli). 2018. *Küresel Isınma 1.5°C*. Genf: IPCC. <https://www.ipcc.ch/sr15/>
- Kaczan, David J. ve Jennifer Orgill-Meyer. "İklim değişikliğinin göç üzerindeki etkisi: Son empirik görüşlerin bir sentezi." *Climatic Change* 158 no. 3 (2020): 281–300.
- Korzeniewicz, Roberto P. ve Thomas P. Moran. *Unveiling Inequality: A World-Historical Perspective*. New York: Russell Sage Foundation, 2009.
- Koselleck, Reinhart. *Reform ve Devrim Arasında Prusya. General Land Law, Administration and Social Movement from 1791–1848*. Stuttgart: Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
- Kritz, Mary M., Lin Lean Lim und Hania Zlotnik (Hg.). *Uluslararası Göç Sistemleri. Küresel Bir Yaklaşım*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1992.
- Küresel Barış Endeksi. *Karmaşık Bir Dünyada Barışı Ölçmek*. Sidney: Ekonomi ve Barış Enstitüsü, 2021. <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2021/06/GPI-2021-web-1.pdf>
- Manning, Patrick ve Stefanie Trimmer. *Dünya Tarihinde Göç*. Dritte Auflage. Londra: Routledge, 2020.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels [1848]. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2018.
- Massey, Douglas S., Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Peligrino ve J. Edward Taylor. *Hareket Halindeki Dünyalar: Milenyumun Sonunda*

- Uluslararası Göçü Anlamak.* Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1998.
- Mayblin, Lucy ve Joe Turner. *Göç Çalışmaları ve Sömürgecilik.* Cambridge: Polity, 2021.
- McKeown, Adam M. "Global Migration, 1846–1940." *Journal of World History* 15 no. 2 (2004): S. 155–89.
- McLeman, Robert, Jeanette Schade und Thomas Faist (Hg.). *Çevresel Göç ve Sosyal Eşitsizlikler.* Dordrecht: Springer, 2016.
- Milanovic, Branko. *Global Inequality: Küreselleşme Çağrı için Yeni Bir Yaklaşım.* Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Moore, Richard. Şempanzelerde sosyal öğrenme ve öğretme. *Biology & Philosophy* 28 (2013): 879–901.
- Myers, Norman ve Jennifer Kent. *Çevresel Göç, Küresel Arenada Ortaya Çıkan Bir Kriz.* Washington, DC: İklim Enstitüsü, 1995.
- Piketty, Thomas. *Yirmi Birinci Yüzyılda Sermaye.* Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Portes, Alejandro ve Minh Zhou. "Yeni İkinci Nesil: Bölünmüş Asimilasyon ve Var-yantları." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science.* 530 no. 1 (1993): 74–96.
- Ravenstein, Sir Ernest George. The Laws of Migration (Göç Yasaları). *Journal of the Royal Statistical Society* 52 no. 2 (Haziran 1889): 241–305.
- Schmidt, Kerstin. "Forms and Categorisations of Migration." Thomas Faist (ed.), *Göç Sosyolojisi. Bir Sistematisk Giriş*, 55–72. Berlin: de Gruyter/Oldenbourg, 2020.
- Stark, Oded ve D. E. Bloom. "İşgücü Göçünün Yeni Ekonomisi." *The American Economic Review* 75 no. 2 (1985): 173–178.
- Stewart, John Quincy. "Demografik Çekim: Kanıt ve Uygulama." *Sosyometri* 11 (1948): 31–58.
- The World Bank Group. 2022. *World Bank, Poverty and Inequality Platform.* <https://pip.worldbank.org/home>
- UNHCR (Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği). 2023. *Küresel Eğilimler. 2023'te Zorla Yerinden Edilme.* Kopenhag: UNHCR. <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2023>
- Urry, John. *Mobiliteler.* Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press, 2007.
- Urry, John. *Toplumların Ötesinde Sosyoloji: Yirmi Birinci Yüzyıl için Hareketlilikler.* Londra: Routledge, 2000.
- Van Hear, Nicholas, Rebecca Brubaker ve Thais Bessa. "İnsani Kalkınma için Hareketliliği Yönetmek: Karma Göçün Artan Önemi." Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı, İnsani Gelişme Raporları, Araştırma Belgesi no. 20 (2009).

Thomas Faist

Zolberg, Aristide R., Astri Suhrke and Sergio Aguayo. *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*. New York: Cambridge University Press, 1989.

Corinna Assmann

Antirassistisches Gedenken im Lichte transkultureller Erinnerung

Abstract: Der Beitrag setzt sich mit der von Kulturstaatsministerin Claudia Roth geäußerten Frage auseinander, was Erinnerungspolitik in einer Einwanderungsgesellschaft bedeutet, und beleuchtet diese aus Sicht der Memory Studies theoretisch. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die zwei Dimensionen der von Claudia Roth vorgeschlagenen Erinnerungspolitik – das Gedenken an die Opfer extrem rechter und rassistischer Gewalt sowie die Migrationsgeschichten der Menschen in Deutschland – zusammenwirken, um eine wichtige Komponente einer Erinnerungskultur der postmigrantischen Gesellschaft in Deutschland bilden zu können. Als hilfreich in dieser Frage erweisen sich neuere Konzepte wie das der transkulturellen bzw. multidirektionalen Erinnerung, aber auch etablierte Gedächtnistheorien wie das Ineinandergreifen individuellen und kollektiven Erinnerns.

Keywords: Kollektives Gedächtnis, deutsche Erinnerungskulturen, postmigrantisches Erinnern, multidirectional memory

Erinnerungskultur, postmigrantisch

Der Vorstoß der Kulturstaatsministerin Claudia Roth zu einer Erneuerung der deutschen Erinnerungspolitik zu Beginn des Jahres 2024 traf auf heftigen Gegenwind. In dem nur für kurze Zeit auf ihrer Homepage verfügbaren Entwurf für ein solches „Rahmenkonzept Erinnerungskultur“ erweiterte sie die Perspektive über den etablierten Fokus auf Deutschland während der NS-Diktatur und der DDR hinaus auf drei weitere Themen: die deutsche Kolonialgeschichte, die Geschichte der Einwanderungsgesellschaft sowie die Demokratiegeschichte (s. DLF Kultur 2024). Kritik an dem Konzept kam insbesondere von Seiten der staatlichen Gedenkstätten in Deutschland, die in dieser Erweiterung der deutschen Erinnerungskultur eine problematische Relativierung des Holocaust sahen. In einem Brief an die Staatsministerin äußerten die Historiker:innen den Vorwurf, das Papier könne „als geschichtsrevisionistisch im Sinne der Verharmlosung der NS-Verbrechen verstanden werden“ (zitiert nach Staas 2024).

Bereits vor Veröffentlichung des Entwurfs hatte Claudia Roth sich wiederholt zu dem Thema geäußert und sich für eine Öffnung und Erweiterung der deutschen Erinnerungskultur stark gemacht. In einem Zeitungsinterview im Jahre 2023 verglich sie ihre Kulturpolitik mit der der Vorgängerregierung und stellte dabei die neue Perspektive in der deutschen Erinnerungspolitik ins Zentrum: „Ich glaube [...], dass es Zeit wird, den Blick zu erweitern, und dass neue Bereiche dazukommen müssen. Dazu gehört die wichtige Frage: Was heißt eigentlich Erinnerungspolitik in einer Einwanderungsgesellschaft? Die Migrationsgeschichten so vieler Menschen in unserem Land haben dieses auch geprägt, sind aber bislang nicht Teil unserer kollektiven Erinnerung. Auch die Trauer und der Schmerz über den NSU, über Hanau, über Halle, über Solingen oder Mölln – wie kommen diese in unserem Gedächtnis, in unserer Erinnerung vor oder nicht?“ (Roth in Encke und Maak 2023, 37)

Claudia Roth macht hier deutlich, dass diese zwei Dimensionen – die Migrationsgeschichten einerseits und das Gedenken an die Opfer rassistischer und rechtsextremer Gewalt andererseits – zusammengedacht werden müssen in einer Erinnerungskultur, die sich für die Interessen der Einwanderungsgesellschaft öffnet. Dem Entwurf für das Rahmenkonzept lässt sich weiterhin entnehmen, dass die Basis für die vorgeschlagene Neuausrichtung ein Verständnis ist, das unterschiedliche Gesellschaftsbereiche und (erinnerungs)politische Belange in enger Verwobenheit sieht. So lässt sich das Gedenken an den Nationalsozialismus nicht scharf von der Aufarbeitung der Kolonialgeschichte trennen, und ebenso wenig von der Geschichte des

Kampfes um die Demokratie, der auch die „Inklusivität für zuvor marginalisierte Gruppen“ (BKM 2024, 2) bedeutet. Das Konzeptpapier betont diese Verflechtungen als wesentlichen Bestandteil einer Erinnerungskultur, die auch „die Verschiedenheit individueller und kollektiver Erinnerungen als formative Elemente demokratischer Gleichheit und künftiger gemeinsamer Erinnerungen gerade in einer Einwanderungsgesellschaft wertschätzen [muss]“ (ibid.). Die Gedenkstättenleiter:innen behaupten in ihrem Brief, diese Auffächerung des Gedenkens leite „einen geschichtspolitischen Paradigmenwechsel ein, der zu einer fundamentalen Schwächung der Erinnerungskultur führen würde“ (zitiert nach Staas 2024). Ebenso gut ließe sich allerdings argumentieren, dass die angestrebte engere Verknüpfung unterschiedlicher Perspektiven eine *Stärkung* der Erinnerungskultur bewirken könnte.

Ich möchte in meinem Beitrag das Potential der zweiten dieser Positionen verdeutlichen und dessen Grundannahmen im Folgenden erinnerungstheoretisch beleuchten und einordnen. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die zwei von Claudia Roth angesprochenen Dimensionen – ein rassismuskritisches Gedenken und eine transkulturelle Erinnerungskultur –, zusammen eine wichtige Komponente einer Erinnerungskultur der postmigrantischen Gesellschaft in Deutschland bilden können.

Das Ineinandergreifen erinnerungskultureller Rahmen

Ein Grund, warum die Debatte um die deutsche ‚Erinnerungskultur‘ so heftig geführt wurde, liegt darin, dass es bei Erinnerung im Kern immer auch um das nationale, kulturelle, gesellschaftliche Selbstverständnis einer Gruppe geht. Insofern ist auch der Anstoß der aktuellen Regierung, die deutsche Erinnerungskultur zu überdenken, ein wichtiges Zeichen dafür, dass sich das nationale Selbstverständnis in den letzten Jahren und Jahrzehnten gewandelt hat. Auch ist davon auszugehen, dass sich viele Aspekte der angeregten Neuorientierung bereits in der Erinnerungskultur, wie sie im Land von unterschiedlichen sozialen Gruppen gepflegt wird, finden lassen. Es geht hier nämlich weniger darum, dass die Regierung den Bürger:innen vorschreibt, was und wie sie zu erinnern haben, sondern es geht darum, dem, was in der Zivilgesellschaft bereits entstanden und vorhanden ist, auch eine staatliche Stütze zu geben. Dass es dabei immer auch um die Verteilung von Finanzen geht, ist im Hintergrund der Debatte deutlich spürbar.

Letztlich tritt mit der Ausformulierung des Bundesministeriums in Form des Rahmenkonzeptes etwas in den Fokus, das sich ohnehin in Gesellschaften

abspielt und untrennbarer Teil von Erinnerungskulturen ist. Das Gedächtnis wird in der Erinnerungsforschung grundsätzlich als dynamisch verstanden. Erinnerung bezieht sich nicht auf eine ein für alle Mal festgelegte Vorstellung der Vergangenheit, sondern entwickelt sich in einem Prozess, der immer neue Konstellationen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herstellt. Akte des Erinnerns geschehen in der Gegenwart, sie stellen aus dieser heraus eine Verbindung zur Vergangenheit her, die einen Ausblick in die Zukunft ermöglicht. Erfahrungen und Erlebtes werden dabei in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt und gewinnen dadurch ihre Bedeutung. Dabei spielen Erzählungen eine große Rolle, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander in Bezug setzen sowie Kohärenz und Kontinuität mit der eigenen Perspektive herstellen.

Diese Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betont auch das Rahmenkonzept, dessen erklärtes Ziel „eine lebendige und auf die Zukunft unserer Demokratie ausgerichtete Erinnerungskultur“ (BKM 2024, 2) ist. Eine lebendige Erinnerungskultur bedeutet, dass sie an Personen gebunden ist, die erinnern – ein Vorgang, der bereits im Begriff „Erinnerung“ angelegt ist, im Gegensatz zu dem eher statisch anmutenden Begriff des Gedächtnisses. Wie Astrid Erll hervorhebt, muss das kollektive Gedächtnis über wiederholte Akte individuellen Erinnerns immer wieder aktualisiert werden, „um soziale Wirkung zu entfalten“ (Erll 2017, 39). So sind nicht nur die Zeitebenen im Erinnerungskonzept eng miteinander verflochten, sondern auch die Ebenen kollektiven und individuellen Erinnerns. Der Vorwurf, dass Theorien des kollektiven Gedächtnisses häufig mit einem rein metaphorischen Gedächtnis-Begriff arbeiten, ist deshalb nicht unbedingt berechtigt: „Wenn ‚kulturelles Erinnern‘ als ein individueller Akt konzipiert wird, wenn es um soziokulturelle Prägung des individuellen Gedächtnisses geht [...], dann haben wir es mit einer wörtlichen Verwendung des Gedächtnis-Begriffs zu tun und mit einer metonymischen Verwendung des Attributs ‚kollektiv‘ (das für kollektive Kontexte und deren Einfluss auf das Gedächtnis des einzelnen steht).“ (Erll 2017, 94) Kollektives und individuelles Erinnern sind demnach auf vielschichtige Weise verschränkt und das eine ist ohne das jeweils andere nicht denkbar. Um die Rolle erinnerungskultureller Debatten für die Gesellschaft auszuloten, sind beide Dimensionen von großer Bedeutung.

Diese Verschränkung von individuellem und kollektivem Gedächtnis wurde bereits in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts von Maurice Halbwachs betont. Er war ein bedeutender Soziologe, der im besetzten Frankreich von den Deutschen als Sozialist und wegen Sippenhaft aufgrund seiner in der *résistance* aktiven Söhne verhaftet wurde. Er starb kurz vor der Befreiung 1945 im Konzentrationslager Buchenwald. Erst in den 1980er Jahren, im

Zuge des ‚memory boom‘ in den Geistes- und Kulturwissenschaften, wurde Halbwachs als Begründer der Theorie des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ wiederentdeckt und seine Schriften fanden größere Beachtung. Halbwachs hat das Konzept der ‚sozialen Bezugsrahmen‘ des Erinnerns (*cadres sociaux de la mémoire*) entwickelt, um das Ineinanderwirken von individuellem und kollektivem Gedächtnis zu erläutern. Dieses Ineinanderwirken findet auf drei Ebenen statt (s. hierzu Erll 2011; C. Assmann 2018, 51–63): Zunächst innerhalb der sozialen Bezugsrahmen selbst, in denen Erinnerung in direkter Interaktion ausgebildet und ausgehandelt wird. Beispiele hierfür sind die Familie, oder auch Erziehungs- und Bildungskontexte wie Schulen oder soziale Räume wie der Sportverein. Darüber hinaus bilden zweitens solche Zusammenhänge ihr eigenes kollektives Gedächtnis aus, genauer gesagt: ein kommunikatives Gedächtnis, das durch mündliche Kommunikation und direkten sozialen Kontakt geprägt ist. Dieses kollektive Gedächtnis stärkt die Identität der Gruppe sowie das Zugehörigkeitsgefühl ihrer Mitglieder. Innerhalb der Gruppe durch den Austausch mit anderen eignet sich das Individuum fremde Erinnerungen an, die Teil der eigenen Erinnerung werden. Durch diese Einbindung in ein kommunikatives Gedächtnis auf Gruppenebene – und das ist der dritte Punkt – ist individuelle Erinnerung an größere Formationen des kollektiven Gedächtnisses angebunden, die größere Einheiten umfassen und, anstatt im sozialen Kontakt durch das Gegenüber verkörpert, in Medien materialisiert sind. Beispiele dafür sind das ‚kulturelle‘ oder das ‚nationale/politische Gedächtnis‘ (s. A. Assmann 2006).

Die sozialen Bezugsrahmen des Erinnerns tragen wesentlich zur Sozialisation des Menschen bei. Daran erinnert uns Halbwachs mit seiner Bedeutung der sozialen und interaktiven Komponente des kollektiven und individuellen Gedächtnisses: Wir lernen in sozialen Kontexten, was und wie wir erinnern, wir bilden unsere Erinnerungen in Kommunikation mit anderen aus, bestärken oder adaptieren Geschichten und Bilder, übernehmen Erinnerungen anderer und inkorporieren diese in unser eigenes Gedächtnis. In dieser sozialen Dimension des Erinnerns sind die Grenzen zwischen Selbst und dem Anderen durchlässig, ebenso wie diejenigen zwischen individuellen und kollektiven Formen des Erinnerns. Individuelle Erinnerung ist eingebettet in soziale Strukturen und Prozesse, aber auch übergeordnete Denkmuster, Normierungen, Wertesysteme, Hierarchisierungen und Machtstrukturen. Diese bestimmen nicht nur auf individueller Ebene, wie und was wir erinnern, sondern auch auf kollektiver Ebene, welche Erinnerungen wertvoll sind und Anerkennung und Gehör finden. Die soziokulturelle Prägung individuellen Erinnerns deutet so auf den oben erwähnten Aspekt der ‚Inklusivität‘ hin. Was bedeutet es für die Identitätsbildung, wenn die eigene Geschichte, die Erfah-

rungen und Erinnerungen der eigenen Gruppe, nicht in die größeren gesellschaftlichen Erzählungen aufgenommen werden oder sich noch nicht einmal als an diese anschließbar erweisen? Das kollektive Gedächtnis, das sich innerhalb einer Gruppe ausformt, kann jedoch gleichzeitig auch diese größeren Rahmen des Erinnerns auf unterschiedliche Weise herausfordern, indem es z.B. dominante oder hegemoniale Narrative in Frage stellt und Gegen-narrative anbietet sowie neue Perspektiven eröffnet.

Der Begriff der ‚Erinnerungskulturen‘, der sich innerhalb der deutschsprachigen Memory Studies in den letzten Jahren und Jahrzehnten etabliert hat, unterstreicht die „Dynamik, Kreativität, Prozesshaftigkeit und Pluralität der kulturellen Erinnerung“ (Erl 2017, 11). Er ermöglicht es, kollektives und kulturelles Gedächtnis im Plural zu denken und das Augenmerk auf die erinnerungskulturelle Vielfalt innerhalb kollektiver Rahmen zu leiten. Eine wichtige Dimension, die sich dabei öffnet, ist die der *counter memory*, oder Gegenerinnerungen. Dieser Begriff umfasst, nach Ann Rigney, solche erinnerungskulturelle Praktiken, die sich im Widerstand zu hegemonialen Vergangenheitsbildern und den Leerstellen des Geschichtsdiskurses der dominanten Gruppe ausbilden (2005, 13).¹ Hierbei geht es auch oft darum, Erinnerungen zu retten oder wiederherzustellen und so vor dem Vergessen zu bewahren und dem Gedenken zugänglich zu machen. Solche Projekte sind häufig mit dem identitätspolitischen Streben von Gruppen verbunden, die sie auf ein kollektives Gedächtnis stützen, um damit ihre gemeinsame Identität zu stärken.

Diese Form der Erinnerungsarbeit deutet auf einen wesentlichen Aspekt des kollektiven Gedächtnisses hin, welches einerseits in der Dialektik von Erinnern und Vergessen im Kern immer dynamisch ist, und andererseits (im Lichte der gegenwärtigen Bedürfnisse) sozial konstruiert. Erinnerte Vergangenheit ist (re)konstruierte Vergangenheit (Rigney 2005, 14). Auf diese Weise sind auch die hegemonialen Formen des kollektiven Gedächtnisses, wie das nationale oder politische Gedächtnis oder auch das dominante kulturelle Gedächtnis (in Form eines Bildungskanons beispielsweise), nie statisch und unveränderbar, sondern immer gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Prozessen unterworfen. Die grundsätzliche Prozesshaftigkeit des kollektiven Gedächtnisses betont auch Aleida Assmann in ihrer Unterscheidung von Funktions- und Speichergedächtnis. Das *Funktionsgedächtnis*, oder auch

1 Der Begriff *counter memory* wird in der Regel in seiner Prägung durch Michel Foucault verwendet, der damit Gegenbewegungen in Opposition zu einer hegemonialen, monolithischen Geschichtsschreibung und zum dominanten Erinnerungsdiskurs beschreibt (vgl. Tello 2019, 390; Olick/Robbins 1998, 126).

„bewohnte Gedächtnis“, zeichnet sich aus durch „Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung“ (2009 [1999], 134). Dieses Gedächtnis ist das, was in narrativer Formung einen klaren Identitätsbezug hat und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander in Beziehung setzt. Das *Speichergedächtnis*, oder auch „unbewohnte Gedächtnis“, umfasst „solche unbewohnten Relikte und besitzerlos gewordenen Bestände“, die zwar nicht aktiv erinnert werden, aber auch noch nicht unwiederbringlich verloren sind. Sie bilden eine „amorphe Masse [...] nicht-amalgamierter Erinnerungen, die das Funktionsgedächtnis umgibt“ (ibid., 136); in dieser Form können sie „wieder aufbereitet werden, dass sie neue Anschlußmöglichkeiten zum Funktionsgedächtnis bieten“ (ibid., 134). Eine wichtige Voraussetzung der Eingliederung neuer Erinnerungskomponenten in das Funktionsgedächtnis ist deren narrative Aufbereitung, die „Umwandlung in Sinn“ (ibid., 135), sowie die Einbettung in größere Sinnzusammenhänge und Bedeutungsstrukturen.

Zwar handelt es sich bei *counter memory* nicht (notwendigerweise) um Speichergedächtnis im eigentlichen Sinne,² jedoch verdeutlicht der dargestellte Mechanismus die Erneuerungsprozesse des kollektiven Gedächtnisses. So wie Inhalte zwischen unbewohntem und bewohntem Gedächtnis ausgetauscht werden können, so können auch Gegenerinnerungen kleinerer (oft marginalisierter) Gruppen in den übergeordneten Kontext eines größeren Erinnerungsrahmens, wie des nationalen Gedächtnisses, aufgenommen werden und auf diese Weise auf das Selbstbild der Gesellschaft einwirken.

Das Gedenken der Opfer rassistischer Gewalt als *counter memory*

Wenn Claudia Roth eine Neuorientierung der deutschen Erinnerungspolitik anregt, dann bedeutet dies, das politische oder nationale Gedächtnis zu öffnen und an die gesellschaftlichen Transformationen der letzten Jahrzehnte anzupassen. Das ‚politische Gedächtnis‘ – von dem nach Aleida Assmann das kollektive nationale Gedächtnis eine Unterform bildet (2006, 218) – ist, ähnlich wie das ‚kulturelle Gedächtnis‘, externalisiert, d.h. nicht mehr an Personen als Träger der Erinnerung eigener Erfahrung gebunden, sondern

2 Der Rückgriff auf das Speichergedächtnis einer Gesellschaft spielt durchaus eine wichtige identitätspolitische Rolle für maginalisierte Gruppen, die in der ‚offiziellen‘ Geschichtsschreibung nicht berücksichtigt werden, deren geschichtliche Spuren sich jedoch aus den Archiven bergen lassen.

in (Speicher-)Medien ausgelagert und durch Symbole und Narrative mit Bedeutung aufgeladen. Die Konstruktion eines solchen politischen oder nationalen Gedächtnisses unterliegt einer strengen Selektion und ist stark an die Identität der Mehrheitsgruppe gebunden. Die Zirkulation von *counter memories* richtet sich gegen diese Ausschlussmechanismen im dominanten Erinnerungsdiskurs; häufig handelt es sich dabei um ‚oral history‘, d. h. mündlich überlieferte Erfahrung, im Gegensatz zur verschriftlichten ‚offiziellen‘ Geschichte (vgl. Olick/Robbins 1998, 126). Die beiden Dimensionen, die Claudia Roth in dem oben zitierten Interview benennt, das Gedenken an Opfer rassistischer Gewalt und die Einwanderungsgeschichte, sind aktuell vor allem im sozialen oder kommunikativen Gedächtnis von Familien und lokalen oder auch überregionalen *communities* verankert, wo sie eine stark identitätsbildende und -stützende Funktion haben. Oft schließen sie ein erweitertes Umfeld mit ein und führen so zu einer vernetzten Erinnerungskultur über einzelne Gruppen und *communities* oder Städte hinweg.

Dieses Gedenken entwickelt sein Potential für eine zukunftsgerichtete, demokratiefördernde Erinnerungskultur unter anderem aus seiner rassismuskritischen Haltung. An die Opfer extrem rechter Gewalt erinnern heißt auch, nicht die Augen verschließen vor der Geschichte des Rassismus in Deutschland und seinen Ausformen auf unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft bis hin zur Regierungsspitze.³ Wie Bundespräsident Steinmeier in seiner Rede zum 30-jährigen Gedenken an die Opfer des Brandanschlags in Solingen betonte, „kann [er, d. h. der Staat] nicht dazu schweigen, in welchem Klima diese Anschläge gediehen sind“. Er sagte: „Ich kann heute nicht zu Ihnen sprechen, ohne den braunen Nährboden des Solinger Brandanschlags und der vielen weiteren Taten zu benennen.“ (Bundespräsidialamt 2023, 2) Wenn Steinmeier mit dem Mythos „verblendete[r] Einzeltäter“ aufräumt und „das gesellschaftliche Umfeld, die Strukturen der Tätergruppen, die Ideologie der Täterinnen und Täter“ anspricht, dann macht er aufmerksam auf „Rechtsextremismus, [...] Rassismus, [...] Menschenfeindlichkeit“ (ibid.), die den größeren Kontext der Anschläge bilden und sich auf vielfältige Weise in der Gesellschaft und den Strukturen des Staates manifestieren. Immer wieder lässt sich in der Verfolgung der Gewalttäter:innen und gesellschaftlichen Aufarbeitung extrem rechter Anschläge ein „Versagen von Polizei und Politik“ (Demirtaş et al. 2023, 16) feststellen, zu der regelmäßig auch die Täter-Opfer-Umkehr sowie Verleumdungen Angehöriger gehören (s. ibid., 28).

3 Zur Komplexität der Fragestellungen, die um den „Themenkomplex Rassismuskritik und Erinnerungsarbeit“ (Demirtaş 2023, 27) kreisen, s. ibid., 28.

Indem sie die Kontinuitäten rassistischer Gewalt und Denkstrukturen sowie die Art, wie sich diese auch in komplexen politischen und institutionellen Verstrickungen manifestieren, offen legt und anprangert, bildet diese Erinnerung ein Gegennarrativ in einem gesellschaftlichen und politischen Klima der Leugnung von Rassismus als strukturellem, gesamtgesellschaftlichem Problem. So ergibt sich eine Konstellation, in der das kommunikative Gedächtnis der Gruppen gegen die dominanten Narrative, Zuschreibungen und Deutungsmuster des politischen Gedächtnisses gerichtet ist. Diese Logik des *counter memory* lässt sich auch als ‚interventionistisches Erinnern‘ (Thomas 2003, 329) oder ‚kritische Erinnerung‘ (Rhein 2023, 325) bezeichnen, die zur ‚solidarischen Praxis‘ (ibid., 317) wird, indem sie das Bewusstsein für Rassismus und dessen Wirkmechanismen schärft.

Antirassistische *counter memories* machen aufmerksam auf die historischen sowie gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen die rechts-extremen Gewalttaten ausgeübt wurden; sie nehmen die Gesellschaft ebenso wie den Staat in die Pflicht. Die institutionellen Steine, die Erinnerungsaktivist:innen dabei in den Weg gelegt wurden, die Abwehrhaltung von Politik und Stadtverwaltungen, zeigen die identitätspolitische Komponente. Ebenso wie der Rassismus im deutschen Diskurs als randständiges Phänomen behandelt wird, wird auch das Erinnern an den Rand gedrängt. Die Erinnerung an Opfer rechter und rassistischer Gewalt in den Zentren der Städte – wie sie in Solingen nach langen Jahren erinnerungsaktivistischer Arbeit nun endlich praktiziert wird – ist deswegen so wichtig, weil sie ein Umdenken im Selbstbild der Gesellschaft in Gang setzen kann. Diese Anerkennung ist ein zentraler Schritt, um eine politische und gesellschaftliche Veränderung zu ermöglichen.

Antirassistische Gedenkpraktiken legen Rassismen in der Gesellschaft offen und zeigen deren Kontinuitäten zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf. Dabei geht es zum einen um Wissen und die Weitergabe und Sicherung von Informationen zu rassistischer Gewalt, zum anderen aber auch um Anteilnahme sowie vor allem auch Anerkennung des Leids und der Erfahrung Betroffener (im engeren und weiteren Sinne). Seit den frühen 1990er Jahren haben sich in verschiedenen Städten in Deutschland Formen der Erinnerungsarbeit ausgebildet, die das Gedenken an die Opfer rechtsextremer Anschläge und Gewalttaten lebendig halten. Im Zusammenhang mit rassistischer und extrem rechter Gewalt wurde und wird vielfach betont, wie wichtig es ist, dass im Zentrum dieser Erinnerungspraktiken ein aufrichtiges Zuhören steht, dass die Betroffenen und Zeug:innen Gehör finden und ihre Perspektive des Geschehens mitteilen können (vgl. Kocatürk-Schuster/Yurtseven 2023, 357). Wichtig ist daher auch, dass die sozialen Rahmen, in

denen diese Erfahrungen geteilt werden, ausgeweitet werden, beispielsweise durch ihren Einsatz in der rassismuskritischen Bildungsarbeit. Dabei hängt die Wissensvermittlung eng mit der Förderung von Empathie zusammen, wie die Autor:innen von „*Da war doch was!“ Rassismuskritische schulische und außerschulische Bildungsmaterialien zum rassistischen und extrem rechten Brandanschlag in Solingen* betonen (Re_Struct 2022). Erinnerungsarbeit zum Brandanschlag kann Kinder und Jugendliche „sensibilisieren und aufklären, ihre Empathieentwicklung fördern, Vorurteile abbauen, zum Perspektivwechsel anregen und Handlungsmöglichkeiten aufzeigen“ (ibid.).

Lange Zeit wurde den Stimmen der von rassistischer und extrem rechter Gewalt Betroffenen in der deutschen Gesellschaft kein Raum gegeben. Eine Eingliederung dieses Gedankens in eine übergeordnete Erinnerungskultur auf gesamtgesellschaftlicher Ebene kann das ändern, beruht aber auf der Voraussetzung, dass diese Stimmen Gehör finden. Die Bedeutung des Zuhörens für ihre eigene Arbeit als Erinnerungsaktivistin betont Bengü Kocatürk-Schuster im Gespräch mit Adelheid Schmitz: „Durch richtiges Zuhören entwickelt sich Empathie, Empathie führt zu Solidarität und Solidarität ist der einzige Weg, wie wir aus diesem Schlamassel rauskommen können.“ (Kocatürk-Schuster/Yurtseven 359) In dieser Verwebung von Zuhören, Empathie und Solidarität liegt das antirassistische Momentum solcher Erinnerungspraktiken. Der Sammelband *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag* (Demirtaş et al. 2023) zeichnet sich durch seine Vielstimmigkeit und Multimodalität aus; neben wissenschaftlichen Beiträgen finden sich hier Erinnerungen und Gespräche mit Zeug:innen und Angehörigen, aber auch literarische Verarbeitungen der Ereignisse. Die Ballade „Tägliche Angst“ von Kübra Gamze D. beispielsweise zeugt von der anhaltenden Traumatisierung durch den Anschlag, dessen Folgen fortwirken in eine Generation hinein, die 1993 noch gar nicht auf der Welt war, aber von der tief sitzenden Angst ihrer Eltern geprägt wurde: „Das Fenster über Nacht öffnen? / Dürfen wir nicht.“ (D. 2023 [2021], 382) Durch die unterschiedlichen Textformen reichert der Band die Aufarbeitung von Fakten und die Vermittlung von Wissen mit Erfahrungen und Gefühlen an und ermöglicht es, die Übernahme unterschiedlicher Perspektiven und Emotionen zu fördern. Der Band verweist damit auch auf die Vielfalt unterschiedlicher Praktiken und Gesten des Erinnerns, die sich in einem beeindruckenden Repertoire der Möglichkeiten entfalten und permanent neue kreative Impulse entwickeln, von Bildungsarbeit über persönliche Gespräche hin zu vielfältigen künstlerischen Verarbeitungen – dem Formenreichtum der Erinnerungsarbeit sind keine Grenzen gesetzt.

Empathie wird meist als mehrstufiger Prozess verstanden, der unbewusst und automatisch ablaufende (teilweise auch rein körperliche) Mechanismen

(wie bspw. Gefühlsansteckung oder *emotional contagion*) ebenso umfasst wie komplexere kognitive Abläufe der Perspektivenübernahme oder Identifikation. Margrethe Bruun Vaage sieht in diesen lediglich die Grund- oder Vorstufen von Empathie, welche letztlich im Wesentlichen in der Wahrung des Differenzempfindens zwischen Selbst und Gegenüber besteht. Voraussetzung für Empathie ist also die „Bewusstheit im reflektierten Nachvollziehen des Zustandes *des Anderen*“ (Bruun Vaage 2007, 104; Hervorhebung im Original) bzw. die Aufrechterhaltung einer „clear cognitive and experiential boundary between the empathizer and the object of empathy“ (Hollan 2012, 71). Die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem hebt auch Heidi L. Maibom hervor, die Empathie als eine (emotional-kognitiv empfundene) Verbindung versteht, die gleichzeitig die Differenz aufrechterhält: „Empathy is essentially about the other but in a way that is closely entangled with the personal.“ (2020, 1)

Es ist inzwischen allgemein anerkannt, dass Empathie ein wichtiges Element im sozialen Miteinander ist und auch über soziale Gruppen hinweg ein Verhalten befördern kann, das Gefühle und Bedürfnisse anderer anerkennt. In diesem Sinne ist Empathie ein zentraler Bestandteil von Antirassismusarbeit, auch wenn es hier Grenzen gibt. Wie Ashlie Sandoval unter Rückgriff auf rassismus- und empathiekritische Studien wie die von Saidiya Hartman (1997) zeigt, zeugt die Vorstellung, dass Perspektivenübernahme oder Identifikation – also die Projektion des *weißen* in die Position des nicht-*weißen* Subjekts – die Position des Anderen ‚lesbar‘ mache, davon, wie sehr diese Realitäten in westlichen Gesellschaften der Lesbarkeit entzogen sind und „illegible, fragmented, or justifiable outside of these empathy exercises“ (Sandoval 2023, 325) erscheinen. Was Empathie in dieser Konstellation erreichen kann ist, nach Sandoval, ein Bewusstsein für die blinden Flecken der eigenen Wahrnehmung zu schaffen sowie für die Gefühls- und Kognitionsstrukturen, die Empathie über Grenzen sozialer oder kultureller Differenz hinweg einschränken.⁴ Um diese Prozesse in Gang zu setzen ist nicht nur ein Anerkennen offen rassistischer Gewalt wichtig, beispielsweise über das Gedenken an extrem rechte Anschläge, sondern auch ein geschärftes Bewusstsein für den „eher beiläufigen Charakter des Alltagsrassismus“ (Broden/ Mecheril 2010, 13), wie es beispielsweise Migrationsgeschichten vermitteln können.

4 Sandoval schreibt über ‚anti-Blackness‘ im US-amerikanischen Kontext, innerhalb dessen Schwarzen Menschen historisch (und gegenwärtig in der Kontinuität historisch gewachsener Strukturen) oftmals ihr Menschsein abgesprochen wurde. Dieser Kontext ist zwar spezifisch und unterscheidet sich von dem deutschen, dennoch haben ihre Überlegungen für Empathie im Kontext von Antirassismusarbeit auch allgemeinere Relevanz.

Diese Geschichten stärker in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs zu integrieren ist eine wesentliche Voraussetzung, um eine multiperspektivische Einwanderungsgeschichte als Teil der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert zu schaffen. Für diese Dimension der kollektiven Erinnerung der Einwanderungsgesellschaft sind Kulturproduktionen wie Literatur, Film oder Musik von großer Bedeutung. Sie haben das Potential, die Grenzen zu überwinden, die von Anfang an zwischen der deutschen Mehrheitsgesellschaft und den Arbeitsmigrant:innen gezogen wurden. Der Schriftsteller Aras Ören beschreibt das folgendermaßen:

„Die Menschen, mit denen ich Seite an Seite arbeitete, hatten wenige Worte, lebten für sich, waren aus Dörfern in die große Stadt gekommen, waren dem Lockruf des Geldes gefolgt und der Verheißung der Freiheit. Sie konnten nicht zu ihren deutschen Vorgesetzten sprechen, nicht zu ihrem Möbelhändler, nicht zu ihrer Supermarktkassiererin. Und niemand wollte sie verstehen. Also bauten sie sich eigene Möbelhandlungen, eigene Supermärkte, sie wurden ihre eigenen Vorgesetzten. Die Deutschen allerdings verstanden sie immer noch nicht.“ (Ören 2023)

Literarische Texte und andere erzählerische Formen können die Erfahrungen dieser und der folgenden Generationen einem breiteren Publikum zugänglich und ihre Perspektiven vertraut machen. Zentral dabei sind auch Erfahrungen von Rassismus und mangelnder Akzeptanz, wenn letztlich das eigene Menschsein abgesprochen wird, wie Ören beschreibt (ibid.). Eine wichtige Rolle spielt in den letzten Jahrzehnten auch die Erinnerungsarbeit der zweiten und dritten Generation, welche die Geschichte der sogenannten „Gastarbeiter:innen“ aufarbeitet und in vielfältiger Form aufbereitet. Beispiele hierfür sind die von Orhan Çalışır produzierte Ausstellung „Lebenswege – Hayat Yolları“ 2021 im Focke Museum in Bremen, die 12 Lebensgeschichten der ersten Generation zusammenstellte, oder der Dokumentarfilm *Aşk, Mark ve Ölüm – Liebe, D-Mark und Tod* (2022) von Cem Kaya, der die Geschichte türkischer Migrant:innen über ihre Musik erzählt.

Der Film *Almanya: Willkommen in Deutschland* verdeutlicht, wie die Geschichten, Erfahrungen und Erinnerungen der unterschiedlichen Generationen in dieser Form des kollektiven Gedächtnisses zusammenkommen. Er kam 2011 sowohl in deutscher als auch in türkischer Sprachfassung in die deutschen Kinos, rechtzeitig zum 50-jährigen Jubiläum des Anwerbeabkommens, das am 30. Oktober 1961 zwischen Deutschland und der Türkei geschlossen wurde. Der Film war mit über 1,5 Millionen Kinobesucher:innen ein Kassenschlager. Die Kritiken geben einen Einblick in das gesellschaft-

liche Klima der Zeit. Sie nehmen zum Beispiel Bezug auf Thilo Sarazzin und „Ehrenmorde“ und glauben erwähnen zu müssen, dass die Filmemacherinnen Yasemin und Nesrin Şamdereli bei der Premiere kein Kopftuch trugen (vgl. Schulz-Ojala 2011). In diesem Klima kann sich das Potential des Films umso wirkungsvoller entfalten, da er, wie Jan Schulz-Ojala im *Tagesspiegel* schreibt, auf eine „verbürgte Wirklichkeit“ zurückgreift, die der „pure[n] Verzweiflung der nachgeborenen Einwanderergenerationen“ (wie er sie in Filmen wie *Gegen die Wand* (2004) oder *Die Fremde* (2010) repräsentiert sieht) etwas Positives entgegenzustellen vermag. Schulz-Ojala hebt die „souverän unsentimentale Perspektive“ des Films hervor, in der er einen ‚neuen Blick‘ im deutschen Kino erkennt, „[e]in ernster, mitten in der Komödie. Ein beglückender und befreiender“, der „Triumphe gefeiert [hat], weil er einen Nerv trifft; weil er eine Sehnsucht mit einer Erfahrung kombiniert“ (ibid.). Der komödiantische Ton des Films macht Themen zugänglich, die im öffentlichen Diskurs oft polarisieren, und er ergänzt diesen Diskurs um die Ebene der persönlichen Erfahrung.

Ein Film wie dieser über die Geschichte der Familie Yilmaz hat für den Erinnerungsdiskurs eine hervorgehobene Bedeutung, weil er die individuellen und lokalen Rassismus-Erfahrungen sowie die Migrationsgeschichte von der Ebene des sozialen Gedächtnisses auf eine nationale Ebene der Selbstverständigung anheben und die dabei vorherrschende Stimmung mit prägen kann. Die Anfangssequenz des Films verdeutlicht diesen Schritt, indem sie die familiäre Einwanderungsgeschichte, erzählt in der Stimme der dritten Generation, in einen nationalen Diskursrahmen einbindet, der mit Archivmaterial aus der Zeit des Anwerbeabkommens abgesteckt wird. Symbolisch für die nationale Erzählung steht das Moped, mit dem der Staat den millions-ten Gastarbeiter, Armando Rodrigues, als Geschenk am Bahnhof begrüßte. In die historischen Aufnahmen dieses Moments, der öffentlichkeitswirksam für die deutschen Fernsehnachrichten festgehalten wurde, ist die Ankunft von Hüssein Yilmaz montiert. Das Schwarzweiß der Archivbilder wechselt mit den leicht abgetönten Farben der Erinnerungserzählung der Enkelin. Diese filmischen Mittel verbildlichen die Verwebung der unterschiedlichen Erinnerungsebenen und Bezugsrahmen: die offizielle deutsche Erinnerung,⁵

5 Das Moped, das als Begrüßungsgeschenk diente, ist mittlerweile Teil der Dauerausstellung im Bonner Haus der Geschichte, s. dazu den Eintrag im Lebendigen Museum Online (Lemo o.J.). Wie sehr die Geschichte vom Mokick zur offiziellen Migrationsgeschichte in Deutschland gehört, zeigt sich auch darin, wie häufig und in welchen Rahmen diese Geschichte wiedererzählt wird, so z.B. im Blog des Deutschen Historischen Museums (Citron 2016) oder in diversen Zeitungen zu unterschiedlichen Jubiläen oder anderen Anlässen (vgl. exemplarisch FAZ 2004; Langels 2014; Kellerhoff 2024).

gestützt durch die Autorität der männlichen Stimme des Nachrichtensprechers sowie des historischen Bildmaterials; das kollektive Gedächtnis der Familie als soziale Erinnerung; und die individuelle Erinnerung der weiblichen Erzählerin, die sich die Geschichte des Großvaters als Teil ihrer persönlichen Selbsterzählung angeeignet hat und aus einer spezifischen, individuellen Subjektposition heraus das (implizite) Publikum (der Mehrheitsgesellschaft) anspricht.⁶ Das Ende des Films, in dem der Enkel Cenk an Stelle seines dann verstorbenen Großvaters eine Rede hält bei einem Staatsempfang mit Kanzlerin Merkel im Schloss Bellevue, verdeutlicht noch einmal die intergenerationale Weitergabe von Erinnerung und Geschichte sowie den Anspruch des Films, sich in die offizielle deutsche Erinnerungskultur einzuschreiben.

Das Ineinanderweben von persönlicher und ‚offizieller‘ Geschichte ist im Format des Dokumentarfilms üblich, wo die Kombination von Archivmaterial aus der Vergangenheit mit ‚talking heads‘ aus der Gegenwart zu den Erzählkonventionen des Genres gehört. So geht auch *Aşk, Mark ve Ölüm* vor, der über die Musikszene der migrantischen *communities* und ihrer Nachfahren eine Erinnerungskultur vermittelt, die völlig abseits des offiziellen Diskurses liegt und sich noch deutlich expliziter als dies in *Almanya* der Fall ist als Gegenerinnerung positioniert. Hier wird die Einwanderungsgeschichte auch als eine Geschichte langjähriger Rassismuserfahrung erzählt, die in den extrem rechten Anschlägen um 1990 herum einen erschreckenden Höhepunkt findet. Hier ist es nicht Komik, sondern die Musik, die „Songs of Gast-

6 *Almanya* zeichnet sich durch eine komplexe und gleichzeitig ungemein wirkungsvolle Erzählstruktur aus, bei der zu Beginn des Films die Figur Canan als homodiegetische Erzählerin aus dem ‚Off‘ eingeführt wird (d.h. wir haben es hier mit einer extra-diegetischen Erzählung zu tun, bei der die Erzählsituation von der Handlung abgekoppelt ist – bzw. wie in der klassischen homodiegetischen Erzählung in literarischen Texten zeitlich nach dem Ende der Filmhandlung angesiedelt ist – und die Adressat:innen (das implizite Publikum) sich außerhalb des Geschehens oder der *story*-Ebene befinden). Aus diesem Erzählmodus, in dem die Enkelin von der Ankunft ihres Großvaters in Deutschland erzählt, wechselt die Filmerzählung in die Gegenwart der Handlung über und nimmt dabei auch die Perspektiven anderer Figuren ein. Eine geschickte Überblendung der Bahnhofsszene mit einem Aldi-Supermarkt verwischt die Grenzen zwischen der Erinnerung der Enkelin und der des Großvaters – im Familiengedächtnis geht das eine in das andere über. Etwas später führt Canan ihre Erzählung fort und greift analeptisch noch weiter in die Vergangenheit zurück, allerdings tritt sie dieses Mal als intradiegetische Erzählerin auf, die in ihrem Cousin Cenk einen direkten Adressaten innerhalb der Geschichte hat. Auf diese Weise werden auch auf Adressat:innen-Ebene verschiedene Positionen miteinander verflochten oder zumindest miteinander in Bezug gesetzt und unterschiedliche Kinogänger:innen dazu eingeladen, sich direkt mit Cenk, dem Enkel, der versucht seine Identität zwischen Deutschsein und Türkischsein zu verstehen, zu identifizieren bzw. seine Perspektive einzunehmen.

arbeiter“, die ein transkulturelles Potential enthält und eine Brücke schlagen kann, die es der Mehrheitsgesellschaft ermöglicht, diese Erinnerung in die eigene Geschichte zu integrieren.⁷

Transkulturelles Gedächtnis und multidirektionale Erinnerung

In den letzten fünfzehn Jahren hat das Konzept der transkulturellen Erinnerung neue Akzente in der Erinnerungsforschung gesetzt.⁸ Das Konzept bietet eine spezifische theoretische Perspektive oder Linse an, mit der wir Erinnerungspraktiken erfassen können. Diese Linse legt den Fokus auf Dynamiken sowie Veränderungsprozesse im kollektiven Gedächtnis unter Bedingungen von Pluralität und Differenz/oder Diversität. Transkulturalität als Kulturkonzept versteht Kulturen nicht als in sich geschlossen, sondern als in vielfältiger und komplexer Weise miteinander verflochten, wodurch laufend Veränderungsprozesse in Gang gesetzt werden und Neues entsteht. Nach diesem Verständnis beschäftigt sich transkulturelle Erinnerung mit der Weise, wie durch solche grenzüberschreitenden Transformationsprozesse Erinnerungsnarrative und -strukturen aufgebrochen werden und neu konstituiert werden können. „Transcultural Memory“ versteht sich als ein neuer, interventionistischer Ansatz in den Memory Studies, der dem vorherrschenden Interesse an nationalen Gedächtnisrahmen etwas entgegenseztes. Das Konzept der transkulturellen Erinnerung betont demgegenüber die Vernetzungen und Verschränkungen zwischen Ländern oder innerhalb diverser Gesellschaften; es fokussiert auf die Frage, wie sich Konstellationen des pluralen Zusammenlebens und Interagierens auf kollektive Erinnerungsprozesse auswirken. Erinnerung erweist sich dabei nicht nur als ein Faktor, der bestehende Identitäten verstärkt und insofern auch darauf angelegt ist, Identitätsgrenzen durch Ausschlussmechanismen zu verschärfen; stattdessen oder in Ergänzung legt dieser Zugang eine neue Dimension des kollektiven Gedächtnisses frei, indem er bislang verborgene Verbindungen, Beziehungen und Allianzen zwischen unterschiedlichen Gruppen und Kollektiven sichtbar macht. Auf diese Weise vermag die transnationale und transkulturelle Erinnerungsforschung

7 Nicht ganz zufällig basiert der Titel des Films auf einem türkischsprachigen Gedicht von Ören, das 1982 von der Berliner Band Ideal vertont wurde, was Annette Humpe, Frontfrau der Band, damals kommentierte: „Wenn du wissen willst, wovon die Rede ist, mußt du einen Türken fragen.“ (Spiegel 1982)

8 Programmatisch hierfür steht das Themenheft der Zeitschrift *Parallax* zum Thema *Transcultural Memory* (2011).

einen wichtigen Beitrag dazu zu leisten, Identitäten neu zu denken und bestehende Strukturen aufzubrechen.

Literatur, Filme und Musik wie die oben exemplarisch aufgeführten bieten die Möglichkeiten für ein solches transkulturelles Gedächtnis. Emine Sevgi Özdamar spricht in ihrer Büchnerpreis-Dankesrede von ihrer Beziehung zu dem Autor Georg Büchner, der in ihrem „persönlichen Himmel“ einen besonderen Platz innehat, weil sie seine Texte im revolutionären Klima der 1960er Jahre kennenlernt, „als die ganze Welt solidarisch war und in allen Städten der Welt die Menschen gegen den Vietnamkrieg, gegen Rassismus, für die Menschenrechte zusammenliefen“ (Özdamar 2022). Ören spricht in einer ähnlichen Weise von Bertolt Brecht, dessen Texte ihn nach Deutschland geholt hatten, den er „in Deutschland abholen und in die Türkei bringen [wollte]“, um „sie internationaler [zu] machen, offener“. Doch anstatt Neues in der Türkei zu schaffen, erkannte er schnell, „dass es meine Aufgabe war, hier in Deutschland die Kultur zu transformieren [...], die Kultur des Umgangs, der gegenseitigen Wahrnehmung und Wertschätzung zu verändern“ (Ören 2023). Was Özdamar und Ören hier beschreiben sind Formen von Transkulturalität, wie sie (ganz selbstverständlich) auf der Ebene der Kunst praktiziert werden und in die Gesellschaft zurückwirken. Ören fordert „eine neue, gemeinsame Kulturperspektive“ und vertraut „auch auf die mir nachfolgende[n] jüngeren engagierten Leute im Kulturbetrieb“ (ibid.). Eine solche Kulturperspektive ist ein wichtiger Grundstein für transkulturelle Erinnerung, insbesondere wenn die Erzählungen in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs und nationalen Kanon aufgenommen werden, wie es der Georg-Büchner-Preis für Emine Özdamar symbolisch markiert.

Im Kontext der deutschen Erinnerungskultur hat das Gedenken an den Holocaust in einem besonderen Maße eine identitätskonstituierende und – als zentraler Teil des nationalen Gedächtnisses – staatstragende Funktion. Michael Rothberg und Yasemin Yıldız (2011) stellen die Frage, wie dieses Gedenken in einer post-migrantischen Gesellschaft plural und ethnisch divers gedacht und praktiziert werden kann. Sie führen Beispiele migrantischer Erinnerungspraktiken an, die an die hegemoniale Erinnerungskultur anknüpfen und beschreiben diese als ‚memory citizenship‘: Die Teilhabe am nationalen Gedächtnis ist eine Form gesellschaftlicher und politischer Teilhabe, sie ermöglicht Zugehörigkeit und stellt gleichzeitig Verbindungen und Bezüge her, die gemeinschaftsbildend wirken können im Sinne einer *imagined community* und gemeinsamen Zukunftsorientierung.

Eine Bezugnahme auf die Shoah lässt sich auch im Kampf für ein rassismuskritisches Erinnern finden. İbrahim Arslan, Überlebender des Anschlags in Mölln 1992 und Aktivist, schließt seinen Beitrag im Band *Solingen, 30 Jahre*

nach dem Brandanschlag mit einem Verweis auf die Kontinuitäten und die Bedeutung transgenerationaler Vermittlung über ethnische und kulturelle Gruppen hinweg: „Erinnern bedeutet für mich, zu kämpfen und nicht zu vergessen, die junge Generation zu sensibilisieren und Handlungsmöglichkeiten zu schaffen. Auch wenn es irgendwann mal keine Überlebenden der Shoah mehr gibt und ihre Familien nicht mehr die Kraft haben, auch noch Jahrzehnte später zu gedenken, müssen wir das Gedenken fortsetzen.“ (2023, 351) Diese Form der Bezugnahme bezeichnet Rothberg als ‚multidirektionales Erinnern‘ – Erinnerung, in der der eine Gedächtnis-Diskurs den anderen durch Aushandlungsprozesse, Querverweise und Anleihen (vgl. Rothberg 2009, 3) ermöglicht, stützt oder stärkt. Dies macht Rothberg am Beispiel der USA deutlich, wo das breite Bewusstsein über den Holocaust bisweilen als eine konstruktive Plattform dient, um den amerikanischen Rassismus der Vergangenheit und Gegenwart zu artikulieren.⁹

An Arslans eindrücklichem Schlusssatz sehen wir das Potential eines solchen multidirektionalen Erinnerns in mehrfacher Weise: Zunächst einmal rückt es die Kontinuitäten von Rassismus in Deutschland in den Vordergrund. Wenn man die Bedeutung des Holocaustgedenkens für eine demokratische Gesellschaft ernst nimmt, muss dieses Gedenken neben den fortdauernden wie auch neuen Formen des Antisemitismus auch den in der Gesellschaft und den Institutionen nach wie vor verankerten Rassismus und seine Unterformen wie Islamfeindlichkeit in den Blick nehmen. Des Weiteren stellt der Bezug auf die Shoah eine Anbindung an einen Erinnerungsdiskurs dar, der mittlerweile in Deutschland hegemonial ist, diesen Status jedoch nur durch lange Kämpfe von zivilgesellschaftlichen Initiativen erhielt. Die Verknüpfung unterstreicht, dass das Gedenken an die Opfer rechter und rassistischer Gewalt in Deutschland einen zentralen Platz in der Gesellschaft haben muss. Das Zitat zeigt obendrein, wieviel Erinnerung mit Zukunft zu tun hat, indem es multidirektionale Erinnerung als zukunftsweisend und -ermöglichend darstellt. Dies ist von besonderer Bedeutung gerade auch in einer Zeit, in der die Zukunft des Holocaust-Gedenkens nicht gesichert ist, in der Stimmen laut werden, die ein Ende dieser Erinnerungskultur fordern und die NS-Verbrechen erneut leugnen oder verharmlosen.

9 Für eine Einordnung des (u.a. antirassistischen) Potentials ebenso wie auch der eventuellen Problematik einer Verschränkung des Holocaust-Gedenkens mit postkolonialen Erinnerungsprozessen s. Messerschmidt 2008.

Ausblick Zukunft

Das zentrale Anliegen des rassismuskritischen Erinnerns besteht darin, gesellschaftliche Transformationsprozesse anzustoßen und Veränderung zu bewirken. Wie Professorin Rita Süssmuth in ihrer Rede zur 10-Jahres-Feier der Türkisch Deutschen Universität in Istanbul sagte: es geht darum, altes Denken zu überwinden, und dabei auch zuzulassen, dass die junge Generation „unerwünschten Wirbel“ macht. Unerwünscht, weil die Auseinandersetzung mit Rassismus Unsicherheiten auslöst und oft auf Abwehr stößt. Ein wichtiger Bereich ist hier die Bildungsarbeit und die Notwendigkeit, auf breiter Basis sowohl Wissen als auch ein Bewusstsein für die unterschiedlichen Formen von Rassismus in Deutschland zu schaffen. Die Erinnerung an die rassistischen Mordanschläge in den 1980er und 90er Jahren ist nicht nur ein fester Teil des Gedenkens in den betroffenen Städten, sondern auch eine Form der nationalen Selbstverständigung. Erst der Einbezug des größeren gesellschaftspolitischen Umfelds, in dem diese Morde stattfanden, kann einer „Normalisierung von Rassismus“ entgegenwirken. Paul Mecheril attestiert Deutschland eine solche Normalisierung, die bedeutet, dass Rassismus so verbreitet und alltäglich wirkt, dass er für die Mehrheit der Bevölkerung unsichtbar bleibt (vgl. Broden/Mecheril 2010, 13).

Darüber hinaus gilt es, diese kritischen Erinnerungspraktiken in einem größeren erinnerungskulturellen Rahmen zu betrachten. Im Lichte transkultureller Erinnerungstheorie wird hier deutlich, wie wichtig es ist, das kulturelle Gedächtnis des Landes stärker für die gesellschaftliche Realität Deutschlands als Einwanderungsland zu öffnen. Die Marginalisierung des Gedenkens an die Opfer rassistischer Gewalt verläuft parallel zu einer Marginalisierung migrantischer und postmigrantischer Erfahrungen und Erzählungen in der Bundesrepublik generell. Damit sich die transkulturelle Gesellschaft stärker im kollektiven Gedächtnis wiederspiegelt, bedarf es einer größeren Pluralität von Erzählungen und Perspektiven. Auch hier können Bildungsorte eine wichtige Rolle spielen; nicht nur müssen bestehende Lernmaterialien kritisch auf rassistische Inhalte geprüft werden, auch müssen diese Lernmaterialien inklusiver gestaltet sein und mehr Vielfalt und Diversität abbilden. Eine vielstimmige, rassismuskritische, die Erinnerungen der Migrant:innen aufnehmende und multiperspektivisch vernetzende Erinnerungskultur ist eine wesentliche Basis für ein friedliches und respektvolles Zusammenleben in der Einwanderungsgesellschaft.

Literaturverzeichnis

- Arslan, Ibrahim. 2023. „Erinnerung, Gedenken und die Sinfonie der Solidarität aus der kritischen Perspektive eines Zeitzeugen.“ In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 343–351.
- Assmann, Aleida. 2009 [1999]. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Aleida. 2006. „Memory, Individual and Collective.“ In *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, hgg. von Robert E. Goodin, Charles Tilly. Oxford University Press. 210–224.
- Assmann, Corinna. 2018. *Doing Family in Second-Generation British Migration Literature*. Berlin: de Gruyter.
- BKM. 2024. Rahmenkonzept Erinnerungskultur. Entwurf. *Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien*, für 1. 2. 2024.
- Broden, Anne und Paul Mecheril. 2010. „Rassismus bildet. Einleitende Bemerkungen.“ In *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, hgg. von Anne Broden und Paul Mecheril. Bielefeld: transcript. 7–23.
- Bruun Vaage, Margrethe. 2007. „Empathie: Zur episodischen Struktur der Teilhabe am Spielfilm.“ *montage/av* 16.1: 101–120.
- Bundespräsidialamt. 2023. „Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier bei einer Gedenkveranstaltung für die Opfer des Brandanschlags vom 29. Mai 1993 am 29. Mai 2023 in Solingen.“ *Der Bundespräsident*. https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2023/05/230529-Solingen.pdf?__blob=publicationFile&v=2. Letzter Zugriff 14.08.2024.
- Citron, Bettina. 2016. „Geschichte(n) aktuell: Mokick für den millionsten ‚Gastarbeiter‘.“ *DHM-Blog. Deutsches Historisches Museum*. <https://www.dhm.de/blog/2016/09/09/mokick-fuer-den-millionsten-gastarbeiter/>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- D., Kübra Gamze. 2023. „„Tägliche Angst“ – Ballade zum Solinger Brandanschlag, „Günlük korku“ – Solingen kundaklamasına dair Balad. Ballade in Deutsch und Türkisch.“ In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 381–384.
- Demirtaş, Birgül, Adelheid Schmitz, Çağrı Kahveci, und Derya Gür-Şeker. 2023. „Der Solinger Brandanschlag. Multiperspektivischer Rückblick, offene Fragen und Folgen bis in die Gegenwart.“ In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 13–34.

- DLF Kultur. 2024. „Rahmenkonzept Erinnerungskultur: Worum geht es im Streit um die Reformpläne von Claudia Roth?“ *Deutschlandfunk*, 11.04.2024. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/rahmenkonzept-erinnerungskultur-roth-100.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Encke, Julia und Niklas Maak. 2023. „Ich hätte noch lauter sein müssen.“ Interview mit Claudia Roth. *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 17.9.2023, 37.
- Erll, Astrid. 2011. „Locating Family in Cultural Memory Studies.“ *Journal of Comparative Family Studies* 42.3 (2011a): 303–318.
- Erll, Astrid. 2017. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler.
- FAZ. 2004. „Ein nagelneues Moped als Gastgeschenk für den Neuankömmling.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9.9.2004. <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/ein-nagelneues-moped-als-gastgeschenk-fuer-den-neuankoemmling-1180077.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Hartman, Saidiya. 1997. *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Hollan, Douglas. 2012. „Emerging Issues in the Cross-Cultural Study of Empathy.“ *Emotion Review* 4.1: 70–78.
- Kaya, Cem. 2022. *Aşk, Mark ve Ölüm – Liebe, D-Mark und Tod*. Filmfaust Filmproduktion, Film Five.
- Kellerhoff, Sven-Felix. 2024. „Mit unbewegtem Gesicht ließ sich der millions-te ‚Gastarbeiter‘ ehren.“ Welt, 12.05.2024. <https://www.welt.de/geschichte/article251453142/75-Jahre-Grundgesetz-So-kam-der-millionste-Gastarbeiter-nach-Deutschland.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Kocatürk-Schuster, Bengü, und Kutlu Yurtseven (im Gespräch mit A. Schmitz). 2023. „Warum wir erinnern müssen: ‚Unsere‘ Kämpfe...“ In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 353–370.
- Langels, Otto. 2014. „Millionster Gatarbeiter vor 50 Jahren: Ein Moped für Armando Rodrigues de Sá.“ *Deutschlandfunk*, 10.09.2014. <https://www.deutschlandfunk.de/millionster-gastarbeiter-vor-50-jahren-ein-moped-fuer-100.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Lemo: Lebendiges Museum Online. o.J. „Moped ‚Sport Combinette‘ als Begrüßungsgeschenk für den millionsten Gastarbeiter.“ *Haus der Geschichte*. <https://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/technisches-geraet-moped-millionster-gastarbeiter.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Maibom, Heidi. 2020. *Empathy. New Problems of Philosophy*. London: Routledge.

- Messerschmidt, Astrid. 2008. „Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer post-nationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus.“ *Peripherie* 109/110.28: 42–60.
- Olick, Jeffrey K., und Joyce Robbins. 1998. „Social Memory Studies: From ‚Collective Memory‘ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices.“ *Annual Review of Sociology* 24: 105–140.
- Ören, Aras. 2023. „Gegen die Kränkung, die uns in den Kleidern steckt.“ *FAZ NET*, 06. 08. 2023. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/tuerkisch-deutsche-kultur-warum-laut-aras-oeren-noch-viel-zu-tun-ist-19080362.html>. Letzter Zugriff 8. 8. 2024.
- Özdamar, Emine Sevgi. 2022. „Georg-Büchner-Preis 2022: Dankrede.“ *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*. <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/georg-buechner-preis/amine-sevgi-oezdamar/dankrede>. Letzter Zugriff 27. 08. 2024.
- Re_Struct. 2022. Re_Struct: Praxisentwicklung für rassismuskritische und intersektionale Perspektiven in Kommunen, Institutionen und Vereinen. „*Da war doch was!*“ *Bildungsmaterialien zum rassistischen und extrem rechten Brandanschlag in Solingen*. Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit in Nordrhein-Westfalen. <https://brandanschlag-solingen-1993.de/>. Letzter Zugriff 16. 08. 2024.
- Rhein, Katharina. 2023. „Von der rechten Gewalt, die es nicht geben durfte. Gedenken als solidarische Praxis.“ In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigt Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 317–328.
- Rigney, Ann. 2005. „Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory.“ *Journal of European Studies* 35.1: 11–28.
- Rothberg, Michael. 2009. Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford University Press.
- Rothberg, Michael und Yasemin Yıldız. 2011. „Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany.“ *Parallax* 17.4: 32–48.
- Şamdereli, Yasemin und Nesrin Şamdereli. 2011. *Almanya – Willkommen in Deutschland*. Roxy Film.
- Sandoval, Ashlie. 2023. „Engaging with the Failures of Racial Empathy.“ *Hypatia* 38: 316–329.
- Schulz-Ojala, Jan. 2011. „Almanya:‘ Migranten wie wir.“ *Tagesspiegel*, 10.03.2011. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/migranten-wie-wir-1896073.html>. Letzter Zugriff 8. 8. 2024.

- Spiegel. 1982. „Türkisch lernen mit ‚Ideal‘.“ *Der Spiegel* 46, 14.11.1982. <https://www.spiegel.de/kultur/tuerkisch-lernen-mit-ideal-a-233380ac-0002-0001-0000-000014355088>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Staas, Christian. 2024. „Im kollektiven Gedächtnis ist viel Platz.“ *Zeit Online*, 10. April 2024. <https://www.zeit.de/kultur/2024-04/erinnerungskultur-deutschland-claudia-roth-kulturstaaatsministerium>. Letzter Zugriff 8.8.2024.
- Tello, Verónica. 2019. „Counter-memory and and-and: Aesthetics and temporalities for living together.“ *Memory Studies* 15.2: 390–401.
- Thomas, Tanja. 2023. „„Der Auftrag, der sich daraus ergibt...“ Von der Notwendigkeit eines interventionistischen Erinnerns an den Solinger Brandanschlag.“ In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigt Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 329–341.

Corinna Assmann

Tercüme: Ezgi Nisli

Kültürlerarası Hafıza Işığında İrkçılık Karşımı Anma

Özet: Bu makale, Kültür Bakanı Claudia Roth'un göçmen toplumu içinde hafıza politikalarının ne anlamına geldiği sorusunu ele almakta ve bu konuyu Hafıza Çalışmaları perspektifinden teorik olarak incelemektedir. Makalenin odağında, Claudia Roth'un önerdiği hafıza politikasının iki boyutunun –aşırı sağcı ve ırkçı şiddet kurbanlarını anma ile Almanya'daki insanların göç hikâyeleri– nasıl bir arada etkili olabileceği ve Almanya'daki göç sonrası toplumun kültürel belleğinin önemli bir bileşeni haline gelebileceği sorusu yer almaktadır. Bu sorunun incelenmesinde, kültürlerarası hafıza veya çok yönlü hafıza gibi yeni kavramlar ile bireysel ve kolektif hafızanın iç içe geçişini ele alan kurulu hafıza teorileri faydalı olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kolektif hafıza, Alman kültürel belleği, göç sonrası hafıza, çok yönlü hafıza

Göç Sonrası Kültürel Bellek

2024 yılının başında Kültür Bakanı Claudia Roth'un Alman hafıza politikasını yenilemeye yönelik girişimi sert tepkilere yol açtı. Roth'un yalnızca kısa bir süreliğine internet sitesinde yer alan bu "Kültürel Bellek İçin Kavramsal Çerçeve" taslağında, Almanya'nın hafıza politikasına yönelik kurulu odağı olan Nazi diktatörlüğü ve Doğu Almanya (DDR) dönemine odaklanan kültürel belleğe üç yeni konu ekledi: Alman sömürge tarihi, göçmen toplumun tarihi ve demokrasi tarihi (bkz. DLF Kultur 2024). Bu taslağa yönelik eleştiriler, özellikle Almanya'daki devlet destekli anma yerlerinden geldi çünkü Alman kültürel belleğin bu şekilde genişletilmesinin, Holokost'un problematik bir şekilde göreceli hale getirilmesi olarak görülüyor. Tarihçiler, Kültür Bakanı'na yazdıklarını bir mektupta, bu yazının "Nazi suçlarını küfürmeme anlamında tarihsel revizyonizm olarak anlaşılabileceği" suçlamasında bulunuyorlar (Staas 2024'ten alıntı).

Bu taslak yayınlanmadan önce de Claudia Roth defalarca bu konuya değinmiş ve Alman kültürel belleğin aralanıp genişletilmesi gerektiğini savunmuştur. 2023 yılında gerçekleşen bir gazete röportajında, kültür politikasını önceki hükümetin politikasıyla karşılaştırarak, Alman hafıza politikasındaki yeni bakış açısını vurgulamıştı: "Bence [...] bu bakış açısını genişletmenin ve yeni alanlar eklemenin zamanı geldi. Buna şu önemli soru da dahil: Göçmen toplumu içinde hafıza politikası aslında ne anlama geliyor? Ülkemizdeki pek çok insanın göç hikâyeleri de bu ülkeyi şekillendirdi, ancak şimdidiye kadar kolektif hafızamızın bir parçası olmadılar. NSU, Hanau, Halle, Solingen veya Mölln'deki yaşanan acı ve yas – bunlar hafızamızda, anılarımızda nasıl yer alıyor ya da almıyor?"¹ (Roth, Encke ve Maak 2023, 37). Claudia Roth burada bu iki boyutun – bir yanda göç hikâyeleri, diğer yanda ırkçı ve aşırı sağcı şiddet kurbanlarını anmanın – göçmen toplumun çıkarlarına açılan bir kültürel belleğin birlikte düşünülmesi gerektiğini açıkça belirtiyor. Bu kavramsal çerçeveyin taslağında önerilen yeniden yapılanmanın temeli, toplumun farklı kesimlerinin ve (hafıza konulu) politika çıkarlarının sıkı bir biçimde iç içe geçtiği bir anlayış olarak öne çıkıyor. Böylece, Nasyonal Sosyalizmi anma,

1 Orijinal Almanca alıntı: "Ich glaube [...], dass es Zeit wird, den Blick zu erweitern, und dass neue Bereiche dazukommen müssen. Dazu gehört die wichtige Frage: Was heißt eigentlich Erinnerungspolitik in einer Einwanderungsgesellschaft? Die Migrationsgeschichten so vieler Menschen in unserem Land haben dieses auch geprägt, sind aber bislang nicht Teil unserer kollektiven Erinnerung. Auch die Trauer und der Schmerz über den NSU, über Hanau, über Halle, über Solingen oder Mölln – wie kommen diese in unserem Gedächtnis, in unserer Erinnerung vor oder nicht?" (Roth in Encke und Maak 2023, 37)

sömürge tarihiyle yüzleşmeden ve demokrasi mücadelesi tarihinden kesin olarak ayrılamaz, bu da “önceden marjinalleştirilmiş gruplar için kapsayıcılık” anlamına gelir (BKM 2024, 2).² Bu konseptin taslağı, bu bağlantıları bir kültürel belleğin temel unsuru olarak vurguluyor ve özellikle göçmen toplumunda, “bireysel ve kolektif amıların çeşitliliğini demokratik eşitliğin ve gelecekteki ortak hatırlaların biçimlendirici unsurları olarak değerlendirmek zorunda” olduğunu belirtiyor (ibid.). Anıt yöneticileri mektuplarında, anma-daki çeşitlendirmenin “tarihsel-politik bir paradigma değişikliğini başlattığını ve bunun kültürel belleğin temelden zayıflamasına yol açacağını” iddia ediyorlar (Staas 2024’ten alıntı).³ Aynı şekilde, farklı bakış açılarının arzulanan kenetlenmesinin kültürel belleği güçlendirebileceği de savunulabilir.

Makalemde, bu ikinci görüşün potansiyelini ortaya koymak ve bu yaklaşımın temel varsayımlarını hafıza teorisi açısından inceleyip değerlendirmek istiyorum. Merkezde, Claudia Roth’un bahsettiği iki boyutun –ırkçılık karşıtı bir anma ve kültürlerarası bir kültürel belleğin– birlikte Almanya’daki göç sonrası toplumun hafıza kültürünün önemli bir bileşenini nasıl oluşturabileceği sorusu yer alıyor.

Kültürel bellek çerçevelerinin birbirine kenetlenmesi

Alman “kültürel belleğin” etrafında yürütülen tartışmalarının bu kadar hara-retli olmasının bir nedeni, hafızanın özünde her zaman bir grubun ulusal, kültürel ve toplumsal kimlik anlayışıyla yakından ilgili olmasıdır. Bu bağlamda, mevcut hükümetin Alman kültürel belleğin yeniden gözden geçirme girişimi, ulusal kimlik anlayışının son yıllarda değiştiğine dair önemli bir işaretttir. Ayrıca, önerilen yeni oryantasyonun birçok unsurunun, ülkedeki farklı sosyal gruplar tarafından sürdürulen mevcut kültürel belleğinde hâli-hazırda yer aldığı düşünmek de mümkündür. Burada esas mesele, hükümetin vatandaşlara neyi ve nasıl hatırlamaları gerektiğini diktetmesi değil de sivil toplumda zaten gelişmiş ve var olan şeylere devlet desteği vermektir. Bu tartışmanın arka planında her zaman finansman dağılımının da rol oynadığı net bir şekilde anlaşılıyor.

2 Orijinal Almanca alıntı: die “Inklusivität für zuvor marginalisierte Gruppen” (BKM 2024, 2)

3 Orijinal Almanca alıntı: “einen geschichtspolitischen Paradigmenwechsel ein, der zu einer fundamentalen Schwächung der Erinnerungskultur führen würde” (zitiert nach Staas 2024).

Sonuç olarak, Federal Bakanlık tarafından kavramsal çerçeve olarak dile getirilen şey, toplumlarda zaten gerçekleşen ve kültürel belleğin ayrılmaz bir parçası olan bir süreci ön plana çıkarmaktadır. Hafıza araştırmalarında, hafıza genelde dinamik olarak anlaşıılır. Hatırlamak, geçmişin sonsuza dek sabitlenmiş bir kavramına atıfta bulunmaz, bilakis bir süreç içinde gelişir ve geçmiş, *şimdiki zaman* ve gelecek arasında sürekli yeni bağlantılar kurar. Hatırlama eylemleri *şimdiki zamanda* gerçekleşir ve buradan geçmişe bir bağ kurarak geleceğe bir bakış sunar. Deneyimler ve tecrübeler daha geniş bir anlam bağlamına yerleştirilir ve bu şekilde anlam kazanır. Bu bağlamda, anlatılan hikâyeler büyük bir rol oynar çünkü geçmiş, *şimdiki zamanı* ve geleceği birbirine bağlayarak kendi perspektifimizle tutarlılık ve süreklilik sağlar.

Bu geçmiş, *şimdiki zaman* ve gelecek arasındaki bağlantıyı bahsedilen kavramsal çerçeve de vurguluyor ve bu konseptin açık hedefi, “canlı ve demokrasimizin geleceğine yönelik bir kültürel bellek” (BKM 2024, 2) oluşturmaktır.⁴ Canlı bir kültürel bellek, hatırlayan bireylere bağlıdır –bu, zaten “hatırlama” teriminde yer alan bir süreçtir ve daha durağan görünen “hafıza” kavramının aksine dinamik bir süreci ifade eder. Astrid Erll’in de vurguladığı gibi, kolektif hafızanın “toplumsal bir etki” yaratabilmesi için bireysel hatırlama eylemleriyle sürekli olarak güncellenmesi gereklidir (Erll 2017, 39).⁵ Bu nedenle, hafıza konseptinde sadece zaman düzeyleri değil, aynı zamanda kolektif ve bireysel hafıza düzeyleri de birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Kolektif hafıza teorilerinin genellikle yalnızca mecazi bir hafıza kavramıyla çalıştığı eleştirisi bu sebeple haklı değildir: “Eğer ‘kültürel hatırlama’ bireysel bir eylem olarak ele alınıyorsa ve bireysel hafızanın sosyokültürel biçimlenmesi söz konusuysa [...], o zaman hafıza kavramının kelimenin tam anlamıyla kullanımı ve ‘kolektif’ niteliğinin metonimik kullanımıyla karşı karşıyayız demektir (kolektif bağamları ve bunların bir bireyin hafızası üzerindeki etkisi anlamına gelir)” (Erll 2017, 94).⁶ Bu durumda, kolektif ve bireysel hatırlama çok katmanlı bir şekilde iç içe geçmiş olup, biri diğerinden bağımsız olarak düşünülemez. Kültürel belleğe dair tartışmaların toplum için taşıdığı rolü anlamak için her iki boyut da büyük önem taşır.

4 Orijinal Almanca alıntı: “eine lebendige und auf die Zukunft unserer Demokratie ausgerichtete Erinnerungskultur” (BKM 2024, 2).

5 Orijinal Almanca alıntı: “um soziale Wirkung zu entfalten” (Erll 2017, 39).

6 Orijinal Almanca alıntı: “Wenn ‘kulturelles Erinnern’ als ein individueller Akt konzipiert wird, wenn es um soziokulturelle Prägung des individuellen Gedächtnisses geht [...], dann haben wir es mit einer wörtlichen Verwendung des Gedächtnis-Begriffs zu tun und mit einer metonymischen Verwendung des Attributs ‘kollektiv’ (das für kollektive Kontexte und deren Einfluss auf das Gedächtnis des einzelnen steht).” (Erll 2017, 94)

Bu bireysel ve kolektif hafızanın iç içe geçmesi, 20. yüzyılın ilk yarısında Maurice Halbwachs tarafından vurgulanmıştı. Kendisi, işgal altındaki Fransa'da Sosyalist olduğu ve *résistance* direnişinde aktif olan oğulları nedeniyle Almanlar tarafından tutuklanan önemli bir sosyologdu. Halbwachs, 1945'te Almanya'nın kurtuluşundan kısa bir süre önce Buchenwald toplama kampında hayatını kaybetti. 1980'li yıllarda, beşeri ve kültürel bilimlerdeki 'memory boom' (hafıza çalışmaları patlaması) sırasında Halbwachs, "kolektif hafıza" teorisinin kurucusu olarak yeniden keşfetti ve yazıları daha fazla ilgi görmeye başladı. Halbwachs, bireysel ve kolektif hafızanın etkileşimini anlatabilmek için *cadres sociaux de la mémoire* = hatırlamanın "sosyal referans çerçeveleri" kavramını geliştirmiştir. Bu etkileşim üç düzeyde gerçekleşir (bkz. Erll 2011; C. Assmann 2018, 51–63): Öncelikle sosyal referans çerçevelerinin içinde, hatırlamanın doğrudan etkileşim yoluyla şekillendiği ve müzakere edildiği düzeyde. Buna örnek olarak aile veya okullar gibi eğitim ve öğretim bağamları ya da spor kulübü gibi sosyal alanlar verilebilir. İkinci olarak, bu tür bağamlar kendi kolektif hafızalarını oluşturur, daha spesifik olarak, sözlü iletişim ve doğrudan sosyal temas yoluyla şekillenen bir "iletisimsel hafıza." Bu kolektif hafıza, bir grubun kimliğini ve üyelerinin aidiyet duygusunu güçlendirir. Grup içinde başkalarıyla yapılan etkileşimler yüzünden bir birey, başkalarına ait anıları benimser ve bunlar kendi hafızasının bir parçası haline gelir. Üçüncü argüman olarak, grup düzeyinde bu iletisimsel hafızaya dahil olma sayesinde bireysel hatırlama, daha büyük kolektif hafıza oluşumlarına bağlı hale gelir. Bu oluşumlar daha geniş birimleri kapsar ve bir sosyal temasta karşısındaki tarafından somutlaşmak yerine medyada hayatı geçirir. Bunun örnekleri "kültürel" ya da "ulusal/politik" hafızadır (bkz. A. Assmann 2006).

Hatırlamanın sosyal referans çerçeveleri, insanın sosyalleşmesine önemli ölçüde katkıda bulunur. Halbwachs, kolektif ve bireysel hafızanın sosyal ve interaktif bileşenini vurgulayarak bize bunu hatırlatır: Sosyal bağamlarda neyi ve nasıl hatırlayacağımızı öğreniriz, anılarımızı başkalarıyla iletişim kurarak oluşturuz, hikâyeleri ve imgeleri güçlendirir veya adapte ederiz, başkalarının anılarını benimsenir ve bunları kendi hafızamıza dahil ederiz. Hatırlamanın bu sosyal boyutunda, birey ile başkası arasındaki sınırlar geçircendir; aynı şekilde bireysel ve kolektif hatırlama biçimleri arasındaki sınırlar da geçircendir. Bireysel hafıza, sosyal yapılar ve süreçlere, ama aynı zamanda daha geniş düşünce kalıplarına, normlara, değer sistemlerine, hiyerarşilere ve güç yapılarına bağlıdır. Bu yapılar, bireysel düzeyde neyi ve nasıl hatırladığımızı belirlemekle kalmaz, aynı zamanda kolektif düzeyde hangi anıların değerli olduğunu ve kabul gördüğünü de belirler. Bireysel hatırlamanın sosyokültürel biçimlenmesi, yukarıda bahsedilen “kapsayıcılık” boyutuna

işaret eder. Eğer kişinin kendi hikâyesi, ait olduğu grubunun deneyimleri ve anıları, daha geniş toplumsal anlatılara dâhil edilmezse veya buna yaklaşamazsa bile, bu durum kimlik oluşumu için ne anlama gelir? Bir grubun içinde şekillenen kolektif hafıza, aynı zamanda bu daha geniş hatırlama çerçevelerini farklı şekillerde sorgulayabilir; örneğin, baskın veya hegemonik hikâyeleri sorgulayarak karşı anlatılar ve yeni bakış açıları sunabilir.

Son yillardaki Alman hafıza çalışmalarında (Memory Studies) yer edinmiş “kültürel bellek” kavramı, “kültürel hafızanın dinamizmini, yaratıcılığını, süreçsellliğini ve çoğulculüğünü” vurgular (Erll 2017, 11). Bu kavram, kolektif ve kültürel hafızayı çoğul olarak düşünmeyi ve kolektif çerçeveler içindeki kültürel bellek çeşitliliğine dikkat çekmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda açılan önemli bir boyut ise *counter memory* ya da alternatif hafızalardır. Ann Rigney’ye göre, bu terim, geçmiş egemen imgelerine ve baskın bir grubun tarih söylemlerine karşı direnç gösteren kültürel bellek pratiklerini kapsar (2005, 13).⁷ Burada söz konusu olan genellikle anıları kurtarmak veya yeniden oluşturmak ve böylece unutmaktan koruyarak anmaya erişilebilir hale getirmektir. Bu tür projeler, çoğunlukla kolektif bir hafızaya dayanarak ortak kimliklerini güçlendirmeyi amaçlayan grupların kimlik politikası mücadeleni ile bağlantılıdır. Bu tür bir hafıza çalışması, kolektif hafızanın önemli bir yönüne işaret eder, misal bir yandan, hatırlama ve unutma diyalektiğinde her zaman dinamik olan, diğer yandan ise (mevcut ihtiyaçlar işliğinde) sosyal olarak inşa edilen. Hatırlanan bir geçmiş, (yeniden) inşa edilen bir geçmişten ibarettir (Rigney 2005, 14). Bu şekilde, kolektif hafızanın hegemonik biçimleri, örneğin ulusal veya politik hafıza ya da bir eğitim müfredatı şeklinde baskın bir kültürel hafıza, hiçbir zaman sabit ve değişmez değildir çünkü daima toplumsal, kültürel ve politik süreçlere tabidir. Aleida Assmann ayrıca işlevsel ve depolayıcı bellek arasındaki ayırmada kolektif belleğin temel süreç doğasını vurguluyor. İşlevsel hafıza veya “yerleşik hafıza”, “grup referansı, seçicilik, değer bağlılığı ve geleceğe yönelik” ile karakterize edilir (2009 [1999], 134). Bu hafıza, anlatı biçiminde bir kimlik referansına sahip olan ve geçmiş, bugünü ve geleceği birbirine bağlayan hafızadır. Depolama belleği veya “yerleşik olmayan hafıza”, aktif olarak hatırlanmayan ancak henüz geri alınamayacak şekilde kaybolmayan “sahipsiz hale gelmiş ve aktif olarak hatırlanmayan kalıntıları” içerir. Bu, işlevsel hafızayı çevreleyen “birleşmemiş hatırlaların amorf bir kitlesini” oluşturur (*ibid.*, 136); bu formda, “yeniden işlenerek işlevsel hafızaya yeni bağlantı imkânları sunabilir” (*ibid.*, 134). Yeni

7 *Counter memory* terimi genellikle Michel Foucault’ nun tanımlamasıyla kullanılmaktadır; bu tanımlama, hegemonik, monistik tarih yazımı ve baskın hatırlama söylemine muhalefet olan karşı hareketleri ifade eder (bkz. Tello 2019, 390; Olick/Robbins 1998, 126).

bellek bileşenlerinin işlevsel hafızaya dâhil edilmesinin önemli bir ön koşulu, bunların anlamlı bir şekilde işlenmesi, yani “anlam haline dönüştürülmesi” (ibid., 135) ve daha büyük anlam bağamlarına ve anlam yapısına entegre edilmesidir.

Counter Memory gerçek anlamda depolama belleği anlamına gelmese de, burada sunulan mekanizma, kolektif hafızanın yenilenme süreçlerini açıkça göstermektedir.⁸ Yerleşik ve yerleşik olmayan hafıza arasında içerik alışverişi yapılabileceği gibi, daha küçük (çoğunlukla marjinalleştirilmiş) grupların karşı hatırlaları da ulusal hafıza gibi daha geniş bir hatırlama çerçevesine dâhil edilebilir ve bu yolla toplumun öz imajını etkileyebilir.

Irkçı şiddetin kurbanlarını *counter memory* aracılığı ile anmak

Claudia Roth'un Alman hafıza politikasında yeni bir yönlendirme önerisi, siyasi veya ulusal hafızayı daha açık hale getirmek ve son yıllarda yaşanan toplumsal dönüşümlere uyarlamak anlamına gelir. Aleida Assmann'a göre, kolektif ulusal hafıza, “siyasi hafızanın” bir alt türünü oluşturur (2006, 218) ve “kültürel hafıza” gibi dışallaştırılmıştır, yani artık kişilerin kendi deneyimlerine dayanan bir hafıza olmaktan çıkmış, medya aracılığıyla depolamış ve sembollerle ve anlatılarla anlam kazandırılmış bir hale gelmiştir. Bu tür bir siyasi veya ulusal hafızanın inşası sıkı bir seçime tabidir ve çoğunluk grubunun kimliğiyle yakından ilişkilidir. Karşı hafızaların (*counter memory*) dolaşımı, baskın hatırlama söylemlerindeki bu dışlama mekanizmalara karşı çıkar çünkü genellikle “sözlü tarih,” yani yazılı “resmi” tarihin aksine, sözlü olarak aktarılan deneyimlere dayanır (bkz. Olick/Robbins 1998, 126). Claudia Roth'un yukarıda alıntılanan röportajda bahsettiği iki boyut –irkçı şiddet kurbanlarını anma ve göçmenlik tarihi– günümüzde özellikle aileler ve yerel ya da ulusal düzeydeki toplulukların sosyal veya iletişimsel hafızasında yer almaktadır. Bu boyutlar, kimlik oluşturma ve güçlendirme açısından önemli bir işlev görmektedir. Genellikle daha geniş bir çevreyi de kapsar ve böylece farklı gruplar, topluluklar veya şehirler arasında bağlantılı bir kültürel belleğin oluşmasına yol açar.

Bu anma biçimini, ırkçılık karşıtı duruşıyla birlikte, geleceğe yönelik ve demokrasiyi teşvik eden bir kültürel bellek için önemli bir potansiyel taşırlı.

8 Bir toplumun depolama hafızasına başvurmak, “resmi” tarih yazımında yer verilmeyen ancak tarihsel izleri arşivlerden ortaya çıkarılabilen marjinalleştirilmiş gruplar için önemli bir kimlik politikası rolü oynar.

Aşırı sağcı şiddet kurbanlarını anmak, aynı zamanda Almanya'daki ırkçılık tarihine ve bunun toplumun farklı katmanlarında, hatta hükümetin en üst düzeylerinde nasıl tezahür ettiğine göz yummamak anlamına gelir.⁹ Almanya Cumhurbaşkanı Steinmeier'in 2023 yılında Solingen'deki kundaklama saldırısının 30. yıl dönümü anısına yaptığı konuşmada vurguladığı gibi, devlet olarak "bu tür saldırıların hangi iklimde geliştiği konusunda sessiz kalamayız." Steinmeier, "Solingen kundaklama saldırısının ve diğer birçok eylemin kara kökenine" dikkat çekerken, "toplumsal çevre, saldırgan grupların yapıları, saldırganların ideolojisi" konularını dile getirerek, bu saldırıların daha geniş bağlamını oluşturan "aşırı sağcılık, ırkçılık ve insan düşmanlığını" gündeme taşıyor (Bundespräsidialamt 2023, 2). Bu unsurlar, toplumda ve devlet yapılarında çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Aşırı sağcı saldırlılarla ilgili şiddet faillerinin soruşturulması ve toplumun bu olaylarla yüzleşmesinde sık sık "polis ve siyasetin başarısızlığı" (Demirtaş et al. 2023, 16) görülmektedir ve bu durum düzenli olarak faillerin ve mağdurların yer değiştirmesi ile mağdurların yakınlarını karalama gibi unsurları da içerir (bkz. ibid., 28).

İrkçi şiddetin ve düşünce yapılarının sürekliliklerini ve bunların karmaşık siyasi ve kurumsal bağlantılar içinde nasıl ortaya çıktığını ifşa edip eleştirecek, bu hatırlama şekli, ırkçılığın yapısal ve toplumsal bir sorun olarak inkâr edildiği bir toplumsal ve siyasi iklimde bir karşı anlatı oluşturur. Bu şekilde, grupların iletişimsel hafızası, siyasi hafızanın baskın anlatılarına, yaklaşımlarına ve yorumlarına karşı durur. Bu karşı hafiza (*counter memory*) mantığı, "müdahaleci hatırlama" (Thomas 2003, 329) veya "eleştirel hatırlama" (Rhein 2023, 325) olarak adlandırılabilir ve ırkçılığın farkındalığını ve işleyiş mekanizmalarını artırarak "dayanışma pratiği" (ibid., 317) haline gelir.¹⁰

İrkçılık karşıtı karşı hafızalar (*counter memories*), aşırı sağcı şiddet eylemlerinin gerçekleştirildiği tarihsel ve toplumsal bağamlara dikkat çeker; bu hafızalar, hem toplumu hem de devleti sorumluluğa davet eder. Bu süreçte hatırlamaya yönelik destek veren aktivistlerinin önüne konulan kurumsal engeller, siyasetin ve belediyelerin savunmacı tutumu, meselenin kimlik politikası boyutunu ortaya koyar. Nasıl ki Alman söyleminde ırkçılık marjinal bir olgu olarak ele alınıyorsa, bu hatırlama çabaları da aynı şekilde kenara itilmektedir. Solingen'de uzun yıllar süren hafiza aktivizminin ardından nihayet şehir merkezlerinde aşırı sağcı ve ırkçı şiddet mağdurlarını anmak, toplumun öz imajının bir değişimi başlattığı için son derece önemlidir. Bu tür bir

9 İrkçılık eleştirisi ve hafiza çalışmaları (Demirtaş 2023, 27) konularına yönelik soru ve meselelerin karmaşıklığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. ibid., s. 28.

10 Orijinal Almanca alıntı: "interventionistisches Erinnern" (Thomas 2003, 329), "kritische Erinnerung" (Rhein 2023, 325), "solidarischen Praxis" (ibid., 317).

tanıma, siyasi ve toplumsal bir dönüşümün sağlanması adına merkezi bir adımdır.

Irkçılık karşıtı anma pratikleri, toplumdaki ırkçılığı açığa çıkarır ve bunların geçmiş ile günümüz arasındaki sürekliliğini gösterir. Burada bir yandan ırkçı şiddetle ilgili bilgilerin korunması ve aktarılması, diğer yandan mağdurlara yönelik anlayış, özellikle de onların yaşadığı acıların ve deneyimlerinin (hem dar hem geniş anlamda) tanınması söz konusudur. 1990'ların başından itibaren Almanya'nın farklı şehirlerinde, aşırı sağcı saldırıların ve şiddet eylemlerinin kurbanlarının anısını canlı tutan çeşitli hatırlama çalışmaları geliştirilmiştir. Irkçı ve aşırı sağcı şiddet bağlamında, bu anma pratiklerinin merkezinde samimi bir dinleme sürecinin bulunmasının, mağdurların ve tanıkların seslerini duyurabilmesinin, olaylara dair kendi bakış açılarını aktarabilmesinin ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır (bkz. Kocatürk-Schuster/Yurtseven 2023, 357). Bu nedenle, bu deneyimlerin paylaşıldığı sosyal çerçevelerin genişletilmesi, örneğin bu bilgilerin ırkçılık karşıtı eğitim çalışmalarında kullanılması önemlidir. Bu bilgi aktarımı, empatinin teşvik edilmesi ile yakından ilişkilidir; *“Da war doch was!” Rassismuskritische schulische und außerschulische Bildungsmaterialien zum rassistischen und extrem rechten Brandanschlag in Solingen* adlı eserin yazarlarının belirttiği gibi (Re_Struct 2022). Solingen'deki kundaklama saldırısına yönelik eğitim çalışmaları, çocuk ve gençlerde empati geliştirme, önyargıları azaltma, bakış açısını değiştirme ve çözüm yollarını gösterme konularında duyarlılık kazanabilir (Re_Struct 2022).

Uzun süre boyunca ırkçı ve aşırı sağcı şiddetin mağdurlarının seslerine Alman toplumunda yer verilmedi. Bu anıları toplumsal bir kültürel belleğe dâhil etmek, bu durumu değiştirebilir; ancak bunun için bu seslerin duyulması gereklidir. Hatırlama aktivisti Bengü Kocatürk-Schuster, Adelheid Schmitz ile yaptığı söyleşide, hatırlama çalışmalarında dinlemenin önemini şu sözlerle vurguluyor: “Doğru bir şekilde dinlemek empati geliştirir, empati ise dayanışmaya yol açar ve dayanışma, bu karmaşadan kurtulmamızın tek yoludur” (Kocatürk-Schuster/Yurtseven 359).¹¹ Dinleme, empati ve dayanışmanın birbirine olan bağlılığında, bu tür hatırlama pratiklerinin ırkçılık karşıtı ivmesi ortaya çıkar. *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag (Kundaklama Saldırısının 30. Yılında Solingen)* (Demirtaş ve diğerleri 2023) adlı derleme, farklı bakış açılarıyla ve çok yönlü yapısıyla öne çıkar. Akademik makalelerin yanı sıra tanıkların ve yakınların anıları ile olayların edebi işlenmesi de yer

11 Orijinal Almanca alıntı: “Durch richtiges Zuhören entwickelt sich Empathie, Empathie führt zu Solidarität und Solidarität ist der einzige Weg, wie wir aus diesem Schlamassel rauskommen können.” (Kocatürk-Schuster/Yurtseven 359).

alır. Örneğin Kübra Gamze D.'nin "Tägliche Angst" ("Günlük Korku") adlı baladı, saldırının, 1993 yılında henüz doğmamış ama ebeveynlerinin derin korkularıyla büyümüş bir nesil üzerindeki travmatik etkisini gösterir: "Gece pencereyi açık bırakmak? / Yasak bize" (D. 2023 [2021], 382)¹². Bu derleme, çeşitli metin türleri aracılığıyla, bilgi aktarımını deneyim ve duygularla zenginleştirir ve farklı bakış açılarını ve duyguları anlamayı teşvik eder. Bu cilt aynı zamanda etkileyici bir imkân repertuarında ortaya çıkan ve eğitim çalışmalarından kişisel sohbetlere ve çeşitli sanatsal yorumlara kadar uzanan ve sürekli olarak yeni yaratıcı dürtüler geliştiren farklı hatırlama pratiklerinin ve jestlerinin çeşitliliğine işaret eder.

Empati genellikle çok aşamalı bir süreç olarak anlaşılır ve bilinçsiz ve otomatik (kısmen fiziksel) mekanizmaları (örneğin, duygusal yayılma veya *emotional contagion*) olduğu kadar başkalarının bakış açılarını üstlenme veya onlarla özdeşleşme gibi daha karmaşık bilişsel süreçleri de içerir. Margrethe Bruun Vaage, bunların yalnızca empatiye temel oluşturan ya da empatiye geçiş aşamaları olduğunu ve nihai olarak empatiyi, kendisiyle karşısındaki kişi arasında duyulan ayrimın korunmasıyla tanımlar. Empati için temel gereklilik, "diğer kişinin durumunu düşünçeli bir şekilde anlama bilinci" (Bruun Vaage 2007, 104) ya da "empati kuran kişi ile empati duyulan nesne arasında net bir bilişsel ve deneyimsel sınırın korunmasıdır" (Hollan 2012, 71).¹³ Benlik ve öteki arasındaki ayrimi vurgulayan bir diğer araştırmacı olan Heidi L. Maibom, bu ayrimı aynı anda farklılıklarını da koruyan bir duygusal-bilişsel bağlantı olarak tanımlar: "Empati, esasen diğer kişiyle ilgilidir, ancak kişisel olanla iç içe geçmiş bir şekilde gelişir" (2020, 1).¹⁴

Artık genel olarak kabul edilmektedir ki empati, sosyal ilişkilerde önemli bir unsur olup, farklı sosyal gruplar arasında da başkalarının duygularını ve ihtiyaçlarını tanıyan davranışları teşvik edebilir. Bu anlamda, empati, ırkçılık karşıtı çalışmalarının da temel bir maddesidir, ancak bunun da sınırları vardır. Ashlie Sandoval, Saidiya Hartman'ın (1997) çalışması gibi ırkçılık ve empati eleştirilerine dayanan çalışmalarдан yararlanarak, bakış açısını paylaşma ya da özdeşleşme fikri –yani *beyaz* bir bireyin kendisini *beyaz* olmayan bir öznenin yerine koyması konumuna yansıtılması– ötekinin konumunu

12 Original Almanca alıntı: "Das Fenster über Nacht öffnen? / Dürfen wir nicht." (D. 2023 [2021], 382)

13 Orijinal Almanca alıntı: "Bewusstheit im reflektierten Nachvollziehen des Zustandes des Anderen" (Bruun Vaage 2007, 104; Hervorhebung im Original) ve orijinal İngilizce alıntı: "clear cognitive and experiential boundary between [the empathizer and the object of empathy]" (Hollan 2012, 71).

14 Orijinal İngilizce alıntı: "Empathy is essentially about the other but in a way that is closely entangled with the personal." (2020, 1).

‘okunaklı’ kılmak, bu gerçekliklerin Batı toplumlarında ne kadar okunabilirliğin ötesinde olduğunu ve “bu empati çalışmaları dışında okunamayan, parçalanmış veya haklı gösterilebilir”¹⁵ (Sandoval 2023, 325) olduğu algısına işaret ettiğini vurgulamaktadır. Sandoval'a göre bu bağlamda empatinin sağlayabileceği şey, kişinin kendi algısındaki kör noktaların yanı sıra, empatinin sosyal veya kültürel farklılık sınırlarını aşmasını kısıtlayan duyguya ve bilişsel yapıları konusunda bir farkındalık yaratmaktadır.¹⁶ Bu süreçleri başlatmak için, aşırı sağ saldırlara yönelik anma etkinlikleri aracılığıyla açık ırkçı şiddetin tanımının yanı sıra, göç hikâyelerinin aktarabileceği “gündük ırkçılığın daha sıradan karakterine” dair keskin bir bilinç geliştirmek de önemlidir (Broden/Mecheril 2010, 13).

Bu hikâyelerin genel toplumsal söyleme daha güclü bir şekilde entegre edilmesi, 20. yüzyıl Alman tarihinin bir parçası olarak çok yönlü bir göç hikâyesi oluşturmanın temel şartıdır. Göçmen toplumunun kolektif hafızası için edebiyat, sinema veya müzik gibi kültürel üretimler büyük önem taşır. Bu eserler, Alman çoğunluk toplumu ile işçi sınıfı arasında başından beri çizilen sınırları aşma potansiyeline sahiptir. Yazar Aras Ören bunu şu şekilde ifade eder:

“Yan yana çalıştığım insanlar az kelimelerle konuşurlardı, kendi içlerinde yaşarlardı, köylerden büyük şehr'e gelmişlerdi, paranın ve özgürlüğün cazibesine kapılmışlardı. Alman yöneticileriyle, mobilya satıcısıyla veya market kasiyeriyle konuşamazlardı. Ve kimse onları anlamak istemedi. Bunun üzerine kendi mobilya mağazalarını, kendi süpermarketlerini kurdular, kendilerinin yöneticileri oldular. Ancak Almanlar onları hâlâ anlamadı.” (Ören 2023).¹⁷

15 Orijinal İngilizce alıntı: “illegible, fragmented, or justifiable outside of these empathy exercises” (Sandoval 2023, 325).

16 Sandoval, ABD bağlamında tarihsel olarak Siyahi insanların (ve bu tarihsel yapıların günümüzdeki sürekliliğinde de) insanlıklarının çoğu kez inkar edildiği ‘Siyahilik karşılığı’ hakkında yazıyor. Her ne kadar bu bağlam spesifik olsa da ve Almanya'daki durumdan farklılık gösterse de, Sandoval'ın ırkçılık karşıtı çalışmalar kapsamında empati üzerine yaptığı değerlendirme de daha genel bir öneme sahiptir.

17 Orijinal Almanca alıntı: “Die Menschen, mit denen ich Seite an Seite arbeitete, hatten wenige Worte, lebten für sich, waren aus Dörfern in die große Stadt gekommen, waren dem Lockruf des Geldes gefolgt und der Verheißung der Freiheit. Sie konnten nicht zu ihren deutschen Vorgesetzten sprechen, nicht zu ihrem Möbelhändler, nicht zu ihrer Supermarktkassiererin. Und niemand wollte sie verstehen. Also bauten sie sich eigene Möbelhandlungen, eigene Supermärkte, sie wurden ihre eigenen Vorgesetzten. Die Deutschen allerdings verstanden sie immer noch nicht.” (Ören 2023)

Edebi metinler ve diğer anlatı biçimleri, bu ve sonraki nesillerin deneyimlerini daha geniş bir kitleye ulaştırarak bakış açısını tanıdık hale getirebilir. Bu bağlamda, Ören'in de ifade ettiği gibi, ırkçılık deneyimleri ve kabul görmemeden, bir insan olarak varlıklarının bile inkâr edilmesine yol açtığı anılar önemli bir yer tutar (ibid.). Son yıllarda, "Gastarbeiter" sıfatındaki göçmenlerin hikâyelerini çok çeşitli biçimlerde ele alan ikinci ve üçüncü kuşakların hafıza çalışmaları da büyük önem kazanmıştır. Bu bağlamda, Orhan Çalışır'ın Bremen Focke Müzesi'nde 2021'de düzenlenen ve birinci neslin 12 hayat hikâyesini bir araya getiren "Lebenswege – Hayat Yolları" sergisi ile Cem Kaya'nın Türk göçmenlerin tarihini müzikleri üzerinden anlattığı 2022 yapımı *Aşk, Mark ve Ölüm – Liebe, D-Mark und Tod* adlı belgeseli örnek gösterilebilir.

Almanya: Willkommen in Deutschland filmi, farklı nesillerin hikâyelerinin, deneyimlerinin ve anılarının bu kolektif hafıza biçiminde nasıl bir araya geldiğini gözler önüne seriyor. Film, 30 Ekim 1961'de Almanya ile Türkiye arasında imzalanan İşe Alım Anlaşması'nın 50. yıl dönümüne denk gelecek şekilde, 2011 yılında hem Almanca hem de Türkçe versiyonlarıyla Alman sinemalarında gösterime girdi. Film, 1,5 milyondan fazla sinema izleyicisiyle büyük bir gişe başarısı elde etti. Filmle ilgili eleştiriler, dönemin toplumsal iklimine dair bir fikir veriyor. Örneğin, Thilo Sarrazin ve "namus cinayetleri" gibi konulara atıfta bulunuluyor ve eleştirilerde, filmin yönetmenleri Yasemin ve Nesrin Şamdereli'nin galada başörtüsü takmamış olmalarının özellikle vurgulanmasına gerek görülüyor (bkz. Schulz-Ojala 2011). Böyle bir iklimde, bu film etkileyici potansiyelini çok daha güçlü bir şekilde ortaya koyabiliyor. Jan Schulz-Ojala'nın *Tagesspiegel*'de yazdığı gibi, film, *Duvara Karşı* (2004) veya *Ayrılık* (2010) gibi yapımlarda temsil edildiğini düşündüğü "yeni nesil göçmenlerin çaresizliğine" karşılık, "doğrulanmış bir gerçeklikten" yola çıkararak olumlu bir şey sunmayı başarıyor. Schulz-Ojala, filmin "duygusalıktan uzak, özgüvenli perspektifini" öne çıkarıyor ve bunun Alman sinemasında bir "yeni bakış" olduğunu ifade ediyor: "Bir komedi içerisinde ciddiyet barındıran, mutluluk ve özgürlük getiren bir bakış açısı, cüntü duyulan bir özlemi bir deneyimle birleştiriyor ve bu nedenle bir sinir ucu yakalıyor" (ibid.). Film'in mizahi tonu, genellikle kutuplaştıracı bir şekilde ele alınan konuları daha erişilebilir hale getiriyor ve bu tartışmalara kişisel deneyim boyutunu ekliyor.

Yılmaz ailesinin hikâyesini anlatan bu tür bir film, toplumsal hafıza açısından önemli bir yere sahiptir. Film, bireysel ve yerel düzeydeki ırkçılık deneyimlerini ve göç hikâyesini, sosyal hafıza düzeyinden ulusal bir özdeşleşme ve kendini anlama düzeyine taşıyarak bu süreçte baskın olan atmosferi şekillendirebilir. Filmin açılış sahnesi, bu geçişti açıkça gösterir. Üçüncü neslin sesiyle anlatılan aile göç hikâyesi, İşe Alım Anlaşması'nın dönemine

ait arşiv görüntüleriyle çerçevelenen ulusal bir anlatı bağlamına yerleştirilir. Bu ulusal anlatıyı sembolize eden, devlet tarafından bir milyonuncu misafir işçi olan Armando Rodrigues'e tren istasyonunda hediye verilen bir moped. O dönemde Alman televizyon haberleri için kamuya açık şekilde kaydedilen bu tarihi anın görüntülerine, Hüsseyn Yılmaz'ın gelişti de montajlanmıştır. Arşiv görüntülerinin siyah beyazlığı, torununun anlatımıyla aktarılan anılar eşliğinde hafif soluk tonlarıyla değişim gösteriyor. Bu sinematografik teknikler, farklı hafıza düzeyleri ve bağlamlarının iç içe geçtiğini görselleştirir: Resmi Alman belleği¹⁸, haber spikerinin erkek sesinin otoritesiyle ve tarihi görüntülerle destekleniyor. Aileye ait kolektif bellek, sosyal bir hafıza olarak sunulur ve kadın anlatıcının bireysel hafızası, büyüğbabasının hikâyesini kendi kişisel anlatısının bir parçası olarak benimseyip seyirciye (çoğunluk toplumuna) hitap ettiği özgün bir bireysel özne pozisyonundan aktarılır.¹⁹ Filmin sonunda, torunu Cenk'in vefat etmiş büyüğbabasının adına Schloss Bellevue'deki bir devlet töreninde, Almanya Başbakanı Merkel'in de bulunduğu bir resepsiyonda konuşma yapması, anıların ve tarihin kuşaklar arası aktarımını bir kez daha vurgular. Bu sahne, filmin resmi Alman kültürel belleğine dahil olma iddiasını net bir şekilde ortaya koyar.

18 Almanya'ya gelen işçilere hoş geldin hediyesi olarak verilen moped, günümüzde Bonn'daki Haus der Geschichte müzesinin kalıcı sergilerinden bir parçasıdır (bkz. Lebendigen Museum Online (Lemo o.J.)). Mokick'in hikayesinin Almanya'nın resmi göç tarihine ne kadar dahil olduğunu, söz konusu mopedin hikayesinin ne kadar sık ve farklı bağlamlarda yeniden anlatıldığı açıkça gösteriyor. Örneğin, bu hikaye Alman Tarih Müzesi'nin blogunda (Citron 2016) ya da çeşitli gazetelerde, farklı yıl dönümleri veya başka vesilelerle sıkılıkla ele alınmıştır (bkz. örneğin FAZ 2004; Langels 2014; Kellerhoff 2024).

19 *Almanya* filmi, son derece etkili ve karmaşık bir anlatı yapısına sahiptir. Filmin başında Canan karakteri, *homodiegetic* (özüyüksel) bir anlatıcı olarak 'dış ses' şeklinde tanıtılmıştır. Bu anlatı biçiminde, olaylar Canan'ın gözünden anlatılsa da anlatım, hikayenin zaman açısından ayrılmıştır. Yani, klasik *homodiegetic* anlatılarda olduğu gibi, anlatı genellikle olayların bitiminden sonraki bir zamana yerleştirilmiştir ve hitap edilen kişiler (burada, dolaylı olarak film izleyicileri) hikayenin içinde değil, dışında yer alır. Canan'ın, büyüğbabasının Almanya'ya gelişini anlatığı bu anlatı modundan film, hikayenin yaşandığı ana geçiş yapar ve diğer karakterlerin bakış açılarına da yer verir. Tren garı sahnesinin bir Aldi süpermarketine yumuşak bir geçişle bağlanması, torununun hatırlarıyla büyüğbabanın anılarının iç içe geçtiğini görselleştirir. Aile hafızasında birinin hatırları diğerine karışır. Daha sonra Canan, anlatısına devam eder ve geçmişe dönük bir başka sahneye yönelir. Ancak bu sefer, hikayenin içinde yer alan *intradiegetic* (içyüyüksel) bir anlatıcı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Canan, kuzeni Cenk'e doğrudan hikayeyi anlatan bir karakterdir. Bu teknik, filmde hitap edilen kitlelere farklı pozisyonlar sunar ve onları birbirine bağlar. Özellikle, hem Türk hem Alman kimlikleri arasında sıkışmış olan Cenk karakteriyle doğrudan özdeleşmeye veya onun perspektifinden bkmaya davet eder. Bu sayede, farklı geçmişlere sahip sinema izleyicileri için empati kurma ve hikayeye katılma yolları açılmış olur.

Kişisel hikâyeler ile “resmi” tarihlerin iç içe geçmesi, belgesel film formатında sıkça görülen bir durumdur. Bu tür filmlerde, geçmişe ait arşiv materyallerinin günümüzdeki “konuşan kafalar” (talking heads) ile birleştirilmesi, türün anlatı geleneklerinden biridir. Benzer bir yaklaşım, göçmen *toplulukların* müzik sahnesine ve onların sonraki kuşaklarına odaklanan *Aşk, Mark ve Ölüm* adlı belgeselde de görülür. Bu film, resmi söylemlerden tamamen uzak bir kültürel bellek sunar ve *Almanya* filmine kıyasla daha açık bir şekilde karşı-hafıza (Gegenerinnerung) olarak konumlanır. Bu bağlamdaki göç hikâyesi, uzun yıllara yayılan ırkçılık deneyimlerinin bir anlatısı olarak ele alınır ve özellikle 1990’lar civarındaki aşırı sağcı saldırlılarla korkunç bir zirveye ulaşır. Bu anlatının merkezinde komedi değil, göçmen işçilerin “Gastarbeiter Şarkıları” yer alır. Bu müzikler, kültürlerarası bir potansiyele sahiptir ve çoğunluk toplumunun bu anıları kendi tarihine entegre etmesine olanak tanyabilecek bir köprü oluşturabilir.²⁰

Kültürlerarası bellek ve çok yönlü hafıza

Son on beş yilda, kültürlerarası bellek kavramı, hafıza araştırmalarında yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.²¹ Bu kavram, *hatırlama* pratiklerini anlamamızı sağlayan özgün bir teorik perspektif veya mercek sunar. Bu mercek, çoğulculuk ve farklılık koşulları altında kolektif bellekteki dinamiklere ve değişim süreçlerine odaklanır. Kültür kavramı olarak kültürlerarasılık, kültürleri kendi içine kapalı yapılar olarak değil, birbirleriyle çeşitli ve karmaşık şekillerde iç içe geçmiş süreçler olarak görülür. Bu etkileşimler, değişim süreçlerini sürekli harekete geçirir ve yenilikler yaratır. Bu anlayış çerçevesinde, kültürlerarası bellek, bu sınırları aşan dönüşüm süreçleri yoluyla hatırlama anlatılarının ve yapılarının nasıl yıkılıp yeniden inşa edilebileceğiyle ilgilenir. “Transcultural Memory” (Kültürlerarası bellek) kavramı, Memory Studies (Hafıza Çalışmaları) alanında yeni ve müdahaleci bir yaklaşım olarak ortaya çıkmış ve hâkim olan ulusal hafıza çerçevelerine karşı bir alternatif sunmuştur. Kültürlerarası bellek kavramı ise bunun aksine, ülkeler arasındaki veya çeşitli toplumlar içindeki bağlantılar ve etkileşimler üzerine vurgu

20 Filmin başlığı tesadüfen seçilmemiştir; 1982 yılında Berlinli *Ideal* grubunun bestelediği Türkçe bir şiirden alınmıştır. Bu şiir, Aras Ören'e aittir. Grubun solisti Annette Humpe, o dönemde bu durumu söyle yorumlamıştır: “Ne anlatıldığını öğrenmek istiyorsan, bir Türk'e sormalısın.” (*Spiegel*, 1982).

21 Bunun programatik bir örneği, *Parallax* dergisinin *Transcultural Memory* (Kültürlerarası Bellek) konulu özel sayısıdır (2011).

yapar; farklı grupların bir arada yaşama ve etkileşim içinde bulunma durumlarının kolektif bellek süreçlerini nasıl etkilediği sorusuna odaklanır. Bellek, yalnızca mevcut kimlikleri güçlendiren ve dolayısıyla dışlama mekanizmalarıyla kimlik sınırlarını keskinleştiren bir unsur olarak değil; bunun yerine ya da buna ek olarak, kolektif belleğin yeni bir boyutunu açığa çıkarır. Bu yaklaşım, farklı gruplar ve kolektifler arasında şimdije kadar gizli kalmış bağlantıları, ilişkileri ve ittifakları görünürlüğe katar. Bu yolla, ulusötesi ve kültürlerarası bellek araştırmaları, kimlikleri yeniden düşünmeye ve mevcut yapıları dönüştürmeye yönelik önemli bir katkı sağlayabilir.

Edebiyat, film ve müzik, yukarıda örnek olarak verilenler gibi, böyle bir kültürlerarası belleğin inşası için imkânlar sunar. Emine Sevgi Özdamar, 2022 yılında Büchner Ödülü kabul konuşmasında, yazar Georg Büchner ile olan ilişkisinden bahseder. Özdamar, Büchner'in metinlerini, 1960'ların devrimci atmosferinde, "bütün dünyanın dayanışma içinde olduğu, dünyanın tüm şehirlerinde insanların Vietnam Savaşı'na, ırkçılığa karşı ve insan hakları için bir araya geldikleri" bir dönemde tanıştığını ve onun "kişisel cennetinde" özel bir yere sahip olduğunu ifade eder (Özdamar 2022).²² Ören de benzer bir şekilde Bertolt Brecht'ten bahseder. Brecht'in metinlerinin onu Almanya'ya çektiğini, ancak Brecht'i "Almanya'dan alıp Türkiye'ye götürmek ve onu daha uluslararası, daha açık hale getirmek" istediğini belirtir. Ancak Türkiye'de yenilikler yaratmak yerine, kısa sürede şunu fark eder: "Benim görevim burada, Almanya'da, kültür dönüştürmektı [...], toplumsal ilişki, algı ve değer verme kültürünü değiştirmekti" (Ören 2023).²³ Özdamar ve Ören'in burada tarif ettiği şeyler, sanat alanında (son derece doğal bir şekilde) uygulanan ve topluma geri yansayan kültürlerarasılık biçimleridir. Ören, "yeni, ortak bir kültür perspektifi" çağrısında bulunur ve "kültür alanında çalışan genç, kararlı insanlara da güven[dığını]" ifade eder (ibid.). Böyle bir kültürel perspektifi, özellikle anlatıların toplumsal söyleme ve ulusal kanona dahil edilmesiyle, kültürlerarası belleğin önemli bir temel taşını oluşturur. Emine Özdamar'a verilen Georg Büchner Ödülü, bunu sembolik olarak işaret eden bir örnektir.

Alman hafıza kültürü bağlamında, Holokost anısının kimlik oluşturucu ve –ulusal belleğin merkezi bir parçası olarak– devlet destekleyici bir işlevi vardır. Michael Rothberg ve Yasemin Yıldız (2011), bu anmanın göç sonrası

22 Orijinal Almanca alıntı: "als die ganze Welt solidarisch war und in allen Städten der Welt die Menschen gegen den Vietnamkrieg, gegen Rassismus, für die Menschenrechte zusammenliefen" (Özdamar 2022).

23 Orijinal Almanca alıntı: "dass es meine Aufgabe war, hier in Deutschland die Kultur zu transformieren [...], die Kultur des Umgangs, der gegenseitigen Wahrnehmung und Wertschätzung zu verändern" (Ören).

bir toplumda nasıl çoğunlu ve etnik olarak çeşitli bir şekilde düşünülebileceğini ve uygulanabileceğini sorgularlar. Hegemonik hafıza kültürüne bağlanan göçmenlere özgü hatırlama pratiklerinden örnekler verir ve bunları “memory citizenship” (hafıza vatandaşlığı) olarak tanımlarlar: Ulusal belleğe katılım, toplumsal ve siyasi katılımın bir biçimidir ve aidiyet duygusunu mümkün kilar ve aynı zamanda, *imagined community* (hayali bir topluluk) anlayışı ve ortak bir gelecek perspektifi doğrultusunda topluluk oluşturucu etkiler yaratabilecek bağlar ve ilişkiler kurar.

Shoah'a yapılan atıflar, ırkçılık karşıtı bir hafıza mücadeleinde de kendine yer buluyor. 1992 yılında Mölln'deki saldıridan sağ kurtulan ve aynı zamanda bir aktivist olan İbrahim Arslan, *Solingen, Kundaklama Saldırısından 30 Yıl Sonra* adlı kitapta yer alan yazısını, etnik ve kültürel gruplar arasındaki sürekliliklere ve nesiller arası aktarımın önemine dikkat çeken bir vurguya sonlandırır: “Hatırlamak benim için mücadele etmek ve genç nesli duyarlı hale getirmek ve harekete geçme yolları oluşturmaya unutmamak demektir. Bir gün Shoah'dan kurtulanlar artık hayatı olmadığında ve aileleri onlarca yıl sonra dahi anmaya devam etmek için güce sahip olmadığındabili, biz bu anmayı sürdürmeliyiz.” (2023, 351)

Bu tür bir referansı, Michael Rothberg “çok yönlü hatırlama” (*multidirectional memory*) olarak tanımlar: Bu hatırlama biçiminde, bir hafıza söylemi bir diğerini, müzakere süreçleri, çapraz referanslar ve alıntılar yoluyla mümkün kilar, destekler veya güçlendirir (bkz. Rothberg 2009, 3). Rothberg, bu kavramı ABD örneği üzerinden açıklar: Orada Holokost'a dair geniş çaplı bir farkındalık, geçmişteki ve günümüzdeki Amerikan ırkçılığını dile getirmek için yapıcı bir platform olarak hizmet edebilir.²⁴

Arslan'ın etkileyici son cümlesi, çok yönlü bir hatırlama pratiğinin potansiyelini birden fazla açıdan ortaya koymaktadır: Öncelikle, bu yaklaşım, Almanya'daki ırkçılığın sürekliliğini ön plana taşır. Eğer Holokost anısının demokratik bir toplum için önemini ciddiye alıyorsak, bu anma, yalnızca antisemitizmin süregelen ve yeni biçimlerini değil, aynı zamanda toplumda ve kurumlarda hala köklü bir şekilde varlığını sürdürün ırkçılığı ve İslam düşmanlığı gibi alt türlerini de ele almalıdır. Ayrıca, Shoah'a yapılan atıf, Almanya'da artık hegemonik bir konuma ulaşmış olan bir hafıza söylemine bağlanma anlamı taşır ki bu statü, yalnızca uzun yıllar boyunca sivil toplum girişimlerinin verdiği mücadeleler sonucunda elde edilmiştir. Bu bağlantı, Almanya'da sağcı ve ırkçı şiddet mağdurlarının anısının toplumda merkezi bir yere sahip olması gerektiğini vurgular. Bu alıntı, hatırlamanın ne kadar

24 Postkolonyal hafıza süreçlerinin Holocaust anısını içermesi konusundaki potansiyel ve olası sorunlar için bkz. Messerschmidt 2008.

gelecekle ilgili olduğunu da gösteriyor; çok yönlü hatırlamayı hem geleceğe işaret eden hem de geleceği mümkün kılan bir yaklaşım olarak sunuyor. Bu, özellikle de Holokost anma pratiklerinin geleceğinin garanti altında olmadığı, bu kültürel belleğin sonlandırılmasını talep eden, Nazi dönemi suçlarını yeniden inkâr eden ya da önemsizlestiren seslerin yükseldiği bir dönemde büyük önem taşımaktadır.

Geleceğe Bakış

İrkçılığa eleştirel bir şekilde yaklaşan anma çalışmalarının temel amacı, toplumsal dönüşüm süreçlerini başlatmak ve değişim yaratmaktadır. Bu bağlamda, Türk-Alman Üniversitesi'nin İstanbul'daki 10. yıl kutlamasında konuşan Profesör Rita Süßmuth, eski düşünce kalıplarını aşmanın önemini vurgulamış ve genç neslin "istenmeyen karmaşa" yaratmasına izin verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu karmaşa "istenmeyen" olarak nitelendirilmektedir, çünkü ırkçılıkla yüzleşmek belirsizliklere yol açmakta ve sıklıkla savunmacı tepkilerle karşılaşmaktadır. Bu noktada, eğitim çalışmaları büyük bir öneme sahiptir. Almanya'daki farklı ırkçılık türleri hakkında geniş çapta bilgi ve farkındalık yaratmak bir zorunluluktur. 1980'ler ve 90'larda gerçekleşen ırkçı cinayet saldırısının anısı, sadece bu saldırıların yaşandığı şehirlerdeki anma töreninin ayrılmaz bir parçası değil, aynı zamanda ulusal düzeyde bir kendimi anlama biçimini olarak görülmelidir. Bu cinayetlerin gerçekleştiği daha geniş toplumsal ve siyasi bağlamın dikkate alınması, "ırkçılığın normalleşmesi" durumuna karşı koymak için gereklidir. Paul Mecheril, Almanya'da ırkçılığın böylesine normalleşmiş bir hal aldığı, bu nedenle nüfusun çoğunuğu için görünmez hale geldiğini ifade etmektedir (bkz. Broden/Mecheril 2010, s. 13).

Bunun ötesinde, bu eleştirel anma pratiklerini daha geniş bir kültürel bellek bağlamında ele almak gerekmektedir. Kültürlerarası hafıza teorisi ışığında, Almanya'nın göç ülkesi olarak toplumsal gerçekliğine uygun bir şekilde kültürel hafızasını daha açık hale getirmenin ne kadar önemli olduğu açıkça görülmektedir. İrkçı şiddet kurbanlarını anmanın marjinalleştirilmesi, genel olarak Federal Almanya'da göçmen ve göç sonrası deneyimlerinin ve anlatılarının marjinalleştirilmesiyle paralellik göstermektedir. Kültürlerarası bir toplumun kolektif hafızada daha güçlü bir şekilde yer alması için daha fazla çeşitlilik içeren anlatınlara ve perspektiflere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, eğitim kurumları önemli bir rol oynayabilir. Mevcut eğitim materyallerinin yalnızca ırkçı içerikler açısından eleştirel bir şekilde incelenmesi değil, aynı zamanda bu materyallerin daha kapsayıcı bir şekilde tasarlanması ve daha

fazla çeşitlilik ve farklılık içermesi gerekmektedir. Göçmenlerin anılarını içeren, çok sesli, ırkçılık karşıtı ve çok perspektifli bir şekilde ağlar kuran kültürel bellek, göç toplumunda barışçıl ve saygılı birlik içinde yaşamın temel taşlarından biridir.

Kaynakça

- Arslan, İbrahim. 2023 “Erinnerung, Gedenken und die Sinfonie der Solidarität aus der kritischen Perspektive eines Zeitzeugen.” In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 343–351.
- Assmann, Aleida. 2009 [1999]. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Aleida. 2006. “Memory, Individual and Collective.” In *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, hgg. von Robert E. Goodin, Charles Tilly. Oxford University Press. 210–224.
- Assmann, Corinna. 2018. *Doing Family in Second-Generation British Migration Literature*. Berlin: de Gruyter.
- BKM. 2024. Rahmenkonzept Erinnerungskultur. Entwurf. *Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien*, für 1.2.2024.
- Broden, Anne und Paul Mecheril. 2010. “Rassismus bildet. Einleitende Bemerkungen.” In *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, hgg. von Anne Broden und Paul Mecheril. Bielefeld: transcript. 7–23.
- Bruun Vaage, Margrethe. 2007. “Empathie: Zur episodischen Struktur der Teilhabe am Spiel film.” *montage/av* 16.1: 101–120.
- Bundespräsidialamt. 2023. “Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier bei einer Gedenkveranstaltung für die Opfer des Brandanschlags vom 29. Mai 1993 am 29. Mai 2023 in Solingen.” *Der Bundespräsident*. https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2023/05/23052-Solingen.pdf?__blob=publicationFile&v=2. Letzter Zugriff 14.08.2024.
- Citron, Bettina. 2016. “Geschichte(n) aktuell: Mokick für den millionsten ‘Gastarbeiter’.” *DHM-Blog. Deutsches Historisches Museum*. <https://www.dhm.de/blog/2016/09/09/mokick-fuer-den-millionsten-gastarbeiter/>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- D., Kübra Gamze. 2023. “‘Tägliche Angst’ – Ballade zum Solinger Brandanschlag. ‘Günlük korku’ – Solingen kundaklamasına dair Balad. Ballade in Deutsch und

- Türkisch.” In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 381–384.
- Demirtaş, Birgül, Adelheid Schmitz, Çağrı Kahveci, und Derya Gür-Şeker. 2023. “Der Solinger Brandanschlag. Multiperspektivischer Rückblick, offene Fragen und Folgen bis in die Gegenwart.” In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 13–34.
- DLF Kultur. 2024. “Rahmenkonzept Erinnerungskultur: Worum geht es im Streit um die Reformpläne von Claudia Roth?” *Deutschlandfunk*, 11.04.2024. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/rahmenkonzept-erinnerungskultur-roth-100.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Encke, Julia und Niklas Maak. 2023. “Ich hätte noch lauter sein müssen.” Interview mit Claudia Roth.” *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 17.9.2023, 37.
- Erll, Astrid. 2011. “Locating Family in Cultural Memory Studies.” *Journal of Comparative Family Studies* 42.3 (2011a): 303–318.
- Erll, Astrid. 2017. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler.
- FAZ. 2004. “Ein nagelneues Moped als Gastgeschenk für den Neuankömmling.” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9.9.2004. <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/ein-nagelneues-moped-als-gastgeschenk-fuer-den-neuankoemmling-1180077.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Hartman, Saidiya. 1997. *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Hollan, Douglas. 2012. “Emerging Issues in the Cross-Cultural Study of Empathy.” *Emotion Review* 4.1: 70–78.
- Kaya, Cem. 2022. *Aşk, Mark ve Ölüm – Liebe, D-Mark und Tod*. Filmfaust Filmproduktion, Film Five.
- Kellerhoff, Sven-Felix. 2024. “Mit unbewegtem Gesicht ließ sich der millionste ‘Gastarbeiter’ ehren.” Welt, 12.05.2024. <https://www.welt.de/geschichte/article251453142/75-Jahre-Grundgesetz-So-kam-der-millionste-Gastarbeiter-nach-Deutschland.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Kocatürk-Schuster, Bengü, und Kutlu Yurtseven (im Gespräch mit A. Schmitz). 2023. “Warum wir erinnern müssen: ‘Unsere’ Kämpfe...” In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 353–370.
- Langels, Otto. 2014. “Millionster Gatarbeiter vor 50 Jahren: Ein Moped für Armando Rodrigues de Sá.” *Deutschlandfunk*, 10.09.2014. <https://www.deutschlandfunk.de/100-millionster-gatarbeiter-vor-50-jahren-ein-moped-fuer-armando-rodrigues-de-sa-108.html>.

- de/millionster-gastarbeiter-vor-50-jahren-ein-moped-fuer-100.html. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Lemo: Lebendiges Museum Online. "Moped 'Sport Combinette' als Begrüßungs-geschenk für den millionsten Gastarbeiter." *Haus der Geschichte*. <https://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/technisches-geraet-moped-millionster-gastarbeiter.html>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Maibom, Heidi. 2020. *Empathy*. New Problems of Philosophy. London: Routledge.
- Messerschmidt, Astrid. 2008. "Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer post-nationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus." *Peripherie* 109/110.28: 42–60.
- Olick, Jeffrey K., und Joyce Robbins. 1998. "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices." *Annual Review of Sociology* 24: 105–140.
- Ören, Aras. 2023. "Gegen die Kränkung, die uns in den Kleidern steckt." *FAZ NET*, 06.08.2023. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/tuerkisch-deutsche-kultur-warum-laut-aras-oeren-noch-viel-zu-tun-ist-19080362.html>. Letzter Zugriff 8.8.2024.
- Özdamar, Emine Sevgi. 2022. "Georg-Büchner-Preis 2022: Dankrede." *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*. <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/georgbuechner-preis/emine-sevgi-oezdamar/dankrede>. Letzter Zugriff 27.08.2024.
- Re_Struct. 2022. Re_Struct: Praxisentwicklung für rassismuskritische und intersektionale Perspektiven in Kommunen, Institutionen und Vereinen. "Da war doch was!" *Bildungsmaterialien zum rassistischen und extrem rechten Brandanschlag in Solingen*. Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit in Nordrhein-Westfalen. <https://brandanschlag-solingen-1993.de/>. Letzter Zugriff 16.08.2024.
- Rhein, Katharina. 2023. "Von der rechten Gewalt, die es nicht geben durfte. Gedanken als solidarische Praxis." In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigt Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 317–328.
- Rigney, Ann. 2005. "Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory." *Journal of European Studies* 35.1: 11–28.
- Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford University Press.
- Rothberg, Michael und Yasemin Yıldız. "Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany." *Parallax* 17.4: 32–48.
- Şamdereli, Yasemin und Nesrin Şamdereli. 2011. *Almanya – Willkommen in Deutschland*. Roxy Film.

- Sandoval, Ashlie. 2023. "Engaging with the Failures of Racial Empathy." *Hypatia* 38: 316–329.
- Schulz-Ojala, Jan. 2011. "Almanya: Migranten wie wir." *Tagesspiegel*, 10.03.2011. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/migranten-wie-wir-1896073.html>. Letzter Zugriff 8.8.2024.
- Spiegel. 1982. "Türkisch lernen mit 'Ideal'." *Der Spiegel* 46, 14.11.1982. <https://www.spiegel.de/kultur/tuerkisch-lernen-mit-ideal-a-233380ac-0002-00010000-000014355088>. Letzter Zugriff 30.08.2024.
- Staas, Christian. 2024. "Im kollektiven Gedächtnis ist viel Platz." *Zeit Online*, 10. April 2024. <https://www.zeit.de/kultur/2024-04/erinnerungskultur-deutschland-claudia-roth-kulturststaatsministerium>. Letzter Zugriff 8.8.2024.
- Tello, Verónica. 2019. "Counter-memory and and-and: Aesthetics and temporalities for living together." *Memory Studies* 15.2: 390–401.
- Thomas, Tanja. 2023. "Der Auftrag, der sich daraus ergibt... Von der Notwendigkeit eines interventionistischen Erinnerns an den Solinger Brandanschlag." In *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigt Aufarbeitung*, hgg. von Birgül Demirtaş et al. Bielefeld: transcript, 329–341.

Isabell Diekmann

Islamfeindlichkeit, Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus

Differenzierende und integrative Ansätze zur Konzeptionalisierung

Abstract: Dieser Beitrag fokussiert unterschiedliche Begriffe und Konzepte im Zusammenhang mit Vorurteilen und Diskriminierung gegenüber Muslim*innen und dem Islam. Die Differenzierung in diesem Kapitel bezieht sich vor allem auf unterschiedliche Adressat*innen von Feindlichkeit. Dabei geht es um die Frage, inwiefern feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams identisch sind mit feindlichen Einstellungen gegenüber muslimischen Menschen. Gleichzeitig sensibilisiert dieser Beitrag für die unterschiedlichen Ebenen, auf denen Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit als individuelle Einstellungen und antimuslimischer Rassismus als Strukturmerkmal verortet sind. Er zeigt die unterschiedlichen Paradigmen der beiden Forschungstraditionen (Rassismus- und Vorurteilsforschung) auf, argumentiert aber auch für ein integratives Verständnis der Konzepte, da die individuelle und strukturelle Ebene eng miteinander verwoben sind. Der Beitrag schließt mit einer breiten Diskussion um theoretische, methodologische und insbesondere handlungspraktische Implikationen im Umgang mit Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus.

Keywords: Islamfeindlichkeit, Muslim*innenfeindlichkeit, Antimuslimischer Rassismus, Vorurteile, Diskriminierung, Religion, Individuum, Struktur

Einleitung: Konzeptionelle Herausforderungen

Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sowie antimuslimischer Rassismus sind spätestens seit dem 11. September 2001 zunehmend Bestandteil sozialwissenschaftlicher Forschung. Diese zeigt, dass Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sowie antimuslimischer Rassismus nach wie vor große Probleme in Deutschland darstellen. Dies manifestiert sich unter anderem in weit verbreiteten Vorurteilen gegenüber Muslim*innen und dem Islam in der nicht-muslimischen Dominanzgesellschaft (Zick 2021; Diekmann & Janzen 2024), in der Diskriminierung von Muslim*innen in vielen gesellschaftlichen Bereichen, etwa auf dem Arbeitsmarkt (Fernández Reino et al. 2022; Weichselbaumer 2020), und in trauriger Regelmäßigkeit auch in Gewalttaten gegenüber Muslim*innen und islamischen Einrichtungen wie etwa Moscheen. Dass Muslim*innen in Deutschland von Marginalisierung und Diskriminierung betroffen sind, ist unbestreitbar. Aushandlungsprozesse um gesellschaftliche Teilhabe manifestieren sich etwa in Diskussionen um die Zugehörigkeit von Muslim*innen und dem Islam zu Deutschland auf politischer Ebene, Moscheebauten, Muezzinrufe, Kopftuchverbote, die Einführung islamischen Religionsunterrichts etc. Forschung im Phänomenbereich zeigt, dass islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungen in bestimmten demographischen Gruppen, etwa unter Ostdeutschen, Älteren oder Niedriggebildeten, besonders ausgeprägt sind (Zick 2021), generell aber ein gesamtgesellschaftliches Problem darstellen. Islam- und muslim*innenfeindliche Einstellungsmuster finden sich beispielsweise auch schon bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen (Janzen & Ahrens 2022).

Das Phänomen wird jedoch oft undifferenziert betrachtet, was sich nicht zuletzt auf terminologischer Ebene widerspiegelt: Im Phänomenbereich hat sich heutzutage eine Vielzahl unterschiedlicher Begriffe (mehr oder weniger stark) etabliert. Im deutschsprachigen Diskurs sind dies Termini wie Islamfeindlichkeit, Islam(o)phobie, Muslim*innenfeindlichkeit, Antimuslimismus oder antimuslimischer Rassismus. Am Beispiel dieses Sammelsuriums an Begrifflichkeiten im Phänomenbereich werden bereits zwei Unschärfen deutlich.

Zum einen werden auf begrifflicher und konzeptioneller Ebene Adressat*innen von Feindlichkeit durcheinandergebracht. Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit¹ werden beispielsweise häufig unter dem Oberbegriff Islamophobie diskutiert, der unter anderem aufgrund seiner sprachlichen

1 In diesem Beitrag spreche ich von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, da diese Begriffe zum einen weit verbreitet sind und zum anderen die unterschiedlichen Adres-

Fokussierung auf den Islam, aber auch aufgrund seines pathologisierenden Charakters unzureichend ist. Durch die Subsumierung zweier Phänomene unter eine Definition kommt es zu Vermischungen und Unschärfen, wie etwa im Fall von Bleichs Definition von Islamophobie als „indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims“ (Bleich 2011, 1582). Und auch die Islamophobie-Definition des Runnymede Trust von 1997 vermischt den Islam und Muslim*innen als Adressat*innen von Feindlichkeit und Diskriminierung, wenn formuliert wird, dass „[t]he term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs.“ (Conway 1997, 4).

Es fehlt also sowohl im öffentlichen als auch im wissenschaftlichen Diskurs eine klare Unterscheidung zwischen Einstellungen gegenüber Menschen, die tatsächlich oder vermutet einer bestimmten Religion angehören (in diesem Fall: Muslim*innen) und Einstellungen gegenüber der Religion als solcher (in diesem Fall: Islam). Konkret geht es folglich um die Frage, ob es empirisch einen Unterschied gibt zwischen *Islamfeindlichkeit*, verstanden als feindliche Haltungen gegenüber der Religion des Islams, und *Muslim*innenfeindlichkeit*, verstanden als feindliche Haltungen gegenüber Muslim*innen bzw. denen, die als Muslim*innen wahrgenommen werden.

Zum anderen können konzeptionelle Unschärfen und unterschiedliche Forschungstraditionen im Zusammenhang mit dem Konzept des antimuslimischen Rassismus konstatiert werden. Die anderen zuvor genannten Begriffe und Konzepte sind, wie bereits in der Definition von Bleich (2011) deutlich wurde, eher auf der individuellen Einstellungsebene verortet und stehen damit wissenschaftlich in der Tradition der Vorurteilsforschung. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Begriffe wie Islamophobie letztendlich als Auskopplungen von Begriffen wie Xenophobie entstanden sind, um neu identifizierte Konfliktlinien auch auf terminologischer Ebene präzise(r) abbilden zu können (Leibold & Kühnel 2003). Forschung zu antimuslimischem Rassismus hingegen fokussiert vor allem die strukturelle Ebene. Die beiden Forschungstraditionen suggerieren mitunter einen Antagonismus zwischen individueller und struktureller Ebene, der nicht selten mit der Nichtbeachtung der jeweils anderen Perspektive einhergeht. Dieser vermeintliche Gegensatz soll zu Gunsten eines integrativen Verständnisses des Phänomens aufgelöst werden.

sat*innen, um die es hier gehen soll, besonders gut sprachlich hervorheben und gegenüberstellen.

Das Ziel dieses Beitrags ist es, die zentralen Konzepte im Phänomenbereich näher zu bestimmen und zu entwirren, um der aktuell herrschenden Unübersichtlichkeit theoretisch und empirisch mit einer Systematisierung zu begegnen. Dieser Anspruch soll über zwei Wege eingelöst werden. Zum einen werde ich darlegen, inwiefern sich Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit mit Blick auf die Adressat*innen der Feindlichkeit unterscheiden bzw. inwiefern diese nicht identisch sind. Dazu präsentiere ich einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse meiner empirischen Analyse zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (vgl. hierzu Diekmann 2023). Des Weiteren werden Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu einem anderen prominenten Konzept im Phänomenbereich – dem antimuslimischen Rassismus – in Beziehung gesetzt. Individuelle und strukturelle Ebene werden in diesem Beitrag allerdings nicht als unversöhnlich und sich diametral entgegengesetzt verstanden. Stattdessen bemühe ich mich um einen konstruktiven, integrativen Zugang, der Rassismusforschung und Vorurteilsforschung miteinander verbindet, denn beide Ansätze liefern wertvolle Impulse und Perspektiven und können voneinander profitieren.

Religion vs. Menschen als Adressat*innen: Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit

Gibt es einen Unterschied zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und wenn ja, wie sieht dieser aus? Wie eingangs bereits erläutert, werden die beiden Begriffe im öffentlichen Diskurs häufig synonym verwendet. Im wissenschaftlichen Diskurs geschieht dies ebenfalls, wie etwa die Definitionen von Bleich (2011) und Conway (1997) gezeigt haben. Auch im Rahmen der Studien zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit von Wilhelm Heitmeyer und Kolleg*innen kann abgelesen werden, dass ein reflektierter und differenzierender Blick auf die verwendete Terminologie lange Zeit Mangelware war: Obwohl explizit Menschenfeindlichkeit erforscht wurde, wurde die Muslim*innen betreffende Facette viele Jahre als Islam(o)phobie oder Islamfeindlichkeit bezeichnet (Heitmeyer 2012). Gleichzeitig gibt es Plädoyers von Wissenschaftler*innen für trennschärfere Konzepte (Pfahl-Traughber 2012) und für eine Differenzierung von Religion und Menschen, etwa aus menschenrechtlicher Perspektive (Bielefeldt 2012). Was zunächst wie Haarspalterei wirken mag, kann weitreichende Folgen haben. So könnten wir uns z.B. fragen, ob Menschen, die Vorurteile gegenüber dem Islam haben, diese auch auf Muslim*innen projizieren und ihnen gegenüber distanzierend oder

diskriminierend auftreten oder ob es eine stärkere Trennung zwischen islam- und muslim*innenbezogenen Vorurteilen gibt und Einstellungen gegenüber der Religion bei dieser verharren und sich nicht weiter auf das Verhalten gegenüber Muslim*innen auswirken.

Der Mangel an Trennschärfe im Kontext von feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen beschränkt sich nicht nur auf terminologische Fragen und theoretische Definitionen, sondern zeigt sich auch bei der Operationalisierung dieser Konzepte in quantitativer empirischer Forschung. Es gab mehrere Versuche, „Islamophobia“-Skalen zu etablieren, aber die meisten Ansätze scheitern daran, Einstellungen gegenüber der Religion des Islams und gegenüber Muslim*innen zu entwirren – beispielsweise die Skala zu *Islamoprejudice* (Imhoff & Recker 2012), die *Islamophobia Scale* (Lee et al. 2013), der *Attitude toward Muslim Proximity Index* (Brockett et al. 2009) oder aus der Perspektive der Betroffenen die *Perceived Islamophobia Scale* (Kunst et al. 2013). Die *Tripartite Islamophobia Scale* ist eines der wenigen Messinstrumente, das explizit zwischen feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen unterscheidet (Uenal et al. 2021).

Es ist überraschend, dass sozialwissenschaftliche Forschung, die darauf abzielt, soziale Probleme zu verstehen, weitgehend auf eher ungenaue, un-differenzierte und unzureichende Messinstrumente für ein so bedeutsames Phänomen wie Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit zurückgreift, ohne sich genauer auf die tatsächlichen Adressat*innen der Feindlichkeit zu konzentrieren. Dieser unzureichend differenzierte Ansatz führt nicht nur zu Problemen beim Vergleich empirischer Studien, sondern behindert auch ein umfassendes Verständnis des Phänomens und seiner Auswirkungen. Letzteres ist besonders problematisch, weil frühere Forschungen bereits die negativen Folgen wahrgenommener Diskriminierung für die Betroffenen gezeigt haben, z. B. für ihre geistige und körperliche Gesundheit (Pascoe & Smart Richman 2009).

Empirisch gibt es bisher nur wenige Studien, die eine Differenzierung der Adressat*innen (Islam, Muslim*innen) im Kontext feindlicher Einstellungen untersucht haben (Diekmann 2020; Uenal 2016). Meine Studie ist die erste systematische empirische Analyse zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit (zur ausführlichen Beschreibung der Studie und ihrer Methodik vgl. Diekmann 2023). An dieser Stelle werden daher die Ergebnisse dieser empirischen Untersuchung überblicksartig wiedergegeben.

Orientiert habe ich mich in meiner Forschung an den folgenden drei Leitfragen:

1. *Differenzierung*: Können wir statistisch zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unterscheiden?
2. *Prävalenz*: Gibt es Unterschiede in der Verbreitung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit?
3. *Assoziationen*: Unterscheiden sich Deutungsrahmen zu den Begriffen Islam und Muslim*innen bei den Respondent*innen?

Meine Daten basieren auf einem Onlinesurvey unter Nicht-Muslim*innen (n = 497). Das Forschungsdesign folgt dabei einer experimentellen Logik (faktorieller Survey): Die Befragten wurden randomisiert einer von drei unterschiedlichen Fragebogenversionen zugeteilt. Fragebogenversion A enthält Fragen zum Islam. In Fragebogenversion B sind inhaltlich dieselben Fragen und Items enthalten, jedoch mit verändertem Wording. Nun beziehen sich die Fragen und Items auf Muslim*innen. Da den Respondent*innen in beiden Fragebogenversionen nicht bewusst war, dass es eine alternative Version gibt, kann dieses Design als Experimental-Kontrollgruppen-Design verstanden werden. Die dritte Fragebogenversion C enthält schließlich alle Items sowohl mit dem Wording *Islam* (C-I) als auch mit dem Wording *Muslim*innen* (C-M), sodass die Befragten bewusst entscheiden können, ob sie identische oder unterschiedliche Bewertungen vornehmen, den Islam und Muslim*innen also beispielsweise als gleichermaßen bedrohlich einschätzen. Dieses innovative Design ermöglicht erstmals einen direkten Vergleich des Ausmaßes feindlicher Einstellungen gegenüber dem Islam einerseits und gegenüber Muslim*innen andererseits. Die Arbeit lässt sich entlang der dreiteiligen Fragestellung in drei Analyseschritte gliedern:

1. *Differenzierung*: Mit Hilfe einer Hauptkomponentenanalyse und einer konfirmatorischen Faktorenanalyse wurden zunächst unterschiedliche Dimensionen ermittelt und es wurde überprüft, ob eine zweifaktorielle Lösung mit den Dimensionen *Islamfeindlichkeit* und *Muslim*innenfeindlichkeit* die vorliegenden Daten besser abbildet als eine einfaktorielle Lösung. Darüber hinaus wurden anhand unterschiedlicher Regressionsmodelle variierende Prädiktoren und Effekte von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit ermittelt.
2. *Prävalenz*: Anhand von Mittelwertvergleichen wurde untersucht, ob die Zustimmungswerte zu islam- und muslim*innenbezogenen Items signifikant voneinander abweichen. Mit anderen Worten: Unterscheidet sich das Ausmaß der Islamfeindlichkeit vom Ausmaß der Muslim*innenfeindlichkeit?

3. **Assoziationen:** Im dritten Analyseschritt wurden Assoziationen zum Islam und zu Muslim*innen frequenz- und valenzanalytisch ausgewertet. Dabei ging es um die Auswertung von Assoziationen und die Identifikation von divergierenden oder überlappenden Themenfeldern.

Die Ergebnisse der Studie sind vielschichtig. Die Hauptkomponentenanalyse ergibt eine zweifaktorielle Lösung. Sie legt nahe, dass die islambezogenen Items sich unter dem einen, die muslim*innenbezogenen Items unter dem anderen ‚Sammelbegriff‘ – das heißt *Islam*- und *Muslim*innenfeindlichkeit* – zusammenfassen lassen. *Islam*- und *Muslim*innenfeindlichkeit* sind demnach als unterschiedliche Komponenten zu begreifen. Gleichzeitig korrelieren diese beiden Komponenten erwartungsgemäß miteinander. Die konfirmatorische Faktorenanalyse bestätigt diesen ersten Eindruck. Das zweifaktorielle Modell bildet die vorliegenden Daten besser ab als das einfaktorielle Modell. Auch die Analyse der unterschiedlichen Prädiktoren kann als Indikator für eine notwendige Differenzierung von *Islam*- und *Muslim*innenfeindlichkeit* angesehen werden, denn hier zeigen sich sowohl mit Blick auf die Prädiktoren Kontakt, allgemeine Religionskritik und Geschlecht als auch mit Blick auf die Korrelationen zwischen feindlichen Einstellungen und Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen unterschiedliche Muster für *Islam*- und *Muslim*innenfeindlichkeit*: Im Fall der *Islamfeindlichkeit* stellt die allgemeine Religionskritik einen wichtigeren Prädiktor dar als Kontakt zu Muslim*innen. Dies liegt nahe, da es sich beim *Islam*, anders als bei Muslim*innen, um eine Religion handelt. Für *Muslim*innenfeindlichkeit* hingegen sind beide Prädiktoren – Kontakt zu Muslim*innen und allgemeine Religionskritik – ähnlich relevant. Die zwischenmenschliche Ebene in Form von Kontakt gewinnt hier also an Bedeutung. Des Weiteren hängt *Muslim*innenfeindlichkeit* stärker mit Verhaltensintentionen gegenüber Muslim*innen zusammen als *Islamfeindlichkeit* dies tut. Auch die Variable Geschlecht unterstützt eine differenzierte Betrachtung von *Islam*- und *Muslim*innenfeindlichkeit*: Das Geschlecht der Befragten spielt für islamfeindliche Einstellungen überhaupt keine Rolle, wohingegen der Zusammenhang zwischen Geschlecht und muslim*innenfeindlichen Einstellungen durchweg hochsignifikant ist. Frauen sind in signifikant geringerem Maße als Männer muslim*innenfeindlich eingestellt. Erklärt werden könnten diese divergierenden Zusammenhänge möglicherweise durch die Rolle patriarchaler Strukturen in Religionen im Allgemeinen und im *Islam* im Speziellen oder durch die geschlechterspezifische Qualität von Kontakten zu Muslim*innen. Dies sind jedoch nur erste Spekulationen, die weitere Forschung in diesem Bereich anregen können.

Der Vergleich des Ausmaßes islam- und muslim*innenfeindlicher Einstellungen im zweiten Analyseschritt zeigt für nahezu alle 18 Items (sowohl im Vergleich A und B als auch im Vergleich C-I und C-M), dass der Islam signifikant negativer bewertet wird als Muslim*innen. Das heißt, der Islam wird beispielsweise als bedrohlicher, frauenfeindlicher oder rückständiger wahrgenommen als Muslim*innen. Meine Studie konnte erstmals einen solchen direkten Vergleich vornehmen und zeigen, dass das Wording (Islam/Muslim*innen) eine enorme Bedeutung für das Ausmaß der Zustimmung zu einem Item hat. Dass der Islam negativer bewertet wird als Muslim*innen, ist wenig verwunderlich, denn bekannte Vorurteilsreduzierungsstrategien beziehen sich auf Menschen und funktionieren über Kontakte oder Verschiebungen von Kategorisierungen. Entsprechende Mechanismen sind in dieser Form für den Islam kaum möglich; er bleibt als Religion abstrakt. Auch negativere mediale Bilder des Islams könnten als Ursache für seine negativere Bewertung infrage kommen.

Die Auswertung der Assoziationen schließlich zeigt, dass unterschiedliche Themenfelder, Referenzobjekte und Evaluationen mit dem Islam und mit Muslim*innen einhergehen. Während mit dem Islam primär religions- und konfliktbezogene Aspekte assoziiert werden, beziehen sich die Deutungsrahmen bei Muslim*innen u. a. auf Aspekte der Migration/Integration und (Nicht-)Zugehörigkeit, auf persönliche Erfahrungen und Kontakte und auf positive Aspekte wie Gastfreundschaft und Offenheit. Selbstverständlich gibt es Überlappungen; tendenziell lässt sich allerdings beobachten, dass es für Muslim*innen vielfältigere Assoziationen gibt als für den Islam und dass diese über religionsbezogene Aspekte hinausgehen. Auch sind die Assoziationen zu Muslim*innen deutlich positiver und stehen weniger im Zusammenhang mit Gewalt und Bedrohung. Muslim*innen scheinen den Befragten überdies näher zu sein als der Islam, denn trotz der expliziten Frage nach dem Islam bzw. Muslim*innen *in Deutschland* finden sich für den Islam auffällig häufig internationale Referenzen, wohingegen Muslim*innen eher innerhalb Deutschlands verortet werden – auch wenn sie von vielen Befragten als Migrant*innen wahrgenommen werden. Die Begriffe Islam und Muslim*innen können auf manifester Ebene nicht als austauschbar gelten, wenn derart abweichende Assoziationen für diese Begriffe vorliegen und dies potentiell zu den zuvor beschriebenen unterschiedlichen Bewertungen führt.

Alle Ergebnisse meiner Studie sprechen für eine differenzierte Betrachtung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Unterstützung finden diese Ergebnisse auch im aktuellen Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung (Diekmann & Janzen 2024): Die repräsentativen Daten des Religionsmonitors zeigen entsprechende Muster, die die Idee von zwei unterschiedlichen

Phänomene, die miteinander zusammenhängen, aber eben nicht identisch sind, stärken.

Feindlichkeit vs. Rassismus: Überwindung des Dualismus von individueller und struktureller Ebene

Nachdem gezeigt wurde, dass eine synonome Nutzung der Begriffe bzw. die Austauschbarkeit der Konzepte Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit empirisch nicht haltbar ist, geht es nun um eine weitere Differenzierung. Diese bezieht sich jedoch weniger auf die Adressat*innen, sondern vielmehr auf die Betrachtungsebene², genauer: Inwiefern sind Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus mit Blick auf die individuelle und die strukturelle Ebene voneinander abzugrenzen? Vorurteile und Feindlichkeit beziehen sich in der Regel auf die individuelle Einstellungsebene. Die Genese und Prävalenz individueller Einstellungen zu untersuchen ist wichtig, allerdings ist ein Verhaften auf der individuellen Ebene oftmals nicht ausreichend, denn Vorurteile sind eng verwoben mit strukturellem Rassismus. Sie beziehen sich auf kollektive (rassistische) Wissensbestände, welche wiederum gekoppelt sind mit der Sozialstruktur und so stabilisiert werden (El-Mafaalani 2021). Schauen wir uns dies für den antimuslimischen Rassismus einmal genauer an.

Antimuslimischer Rassismus steht anders als Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit nicht in der Tradition der Vorurteilsforschung, sondern nimmt eine andere Perspektive ein und steht damit gewissermaßen für eine andere „Schule“ (Hafez 2017). Während Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zumeist als Einstellungen auf individueller Ebene verstanden werden, beziehen sich Vertreter*innen des Konzepts des antimuslimischen Rassismus wie Iman Attia oder Yasemin Shooman in Anlehnung an die kritische Rassismusforschung und die postkoloniale Theorie auf die strukturelle Ebene. Antimuslimischer Rassismus wird nicht verstanden als ein individuelles „Bewusstseinsproblem, sondern als ein diskursiv konstituiertes soziales Verhältnis“ (Biskamp 2016, 57). Im Gegensatz zu feindseligen Einstellungen, die als individuelle Reaktionen auf gesellschaftliche Umstände betrachtet werden

2 Allerdings fällt auch im Diskurs zu antimuslimischem Rassismus eine Vermischung von Adressat*innen auf, die sich in der gelegentlichen Verwendung des Begriffs antiislamischer Rassismus äußert. In Originalzitaten wird dieser Terminus beibehalten. Es ist aber davon auszugehen, dass jeweils antimuslimischer Rassismus gemeint ist.

können, wird antimuslimischer Rassismus selbst als Strukturmerkmal aufgefasst (Attia 2013), genauer gesagt als Ausdruck eines sozialen Dominanzverhältnisses.

„Beim Rassismus handelt es sich [...] nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein gesellschaftliches Verhältnis.“ (Rommelspacher 2009, 29)

Im Zentrum von (antimuslimischem) Rassismus stehen also Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft, die bestimmte Gruppen bevorzugen und andere benachteiligen. Rassistische Praktiken dienen der Legitimierung und Fortführung dieser Machtstrukturen. Dabei spielen Prozesse wie Naturalisierung, Homogenisierung, Polarisierung und Hierarchisierung eine zentrale Rolle (Rommelspacher 2009, 29). Der Fokus liegt weniger auf individuellen Vorurteilen, sondern vielmehr auf der Rechtfertigung gesellschaftlicher Hierarchien basierend auf sozial konstruierten Gruppen (ebd.). Diese Gruppen werden entlang eines tatsächlich vorhandenen oder angenommenen Merkmals, etwa der Religionszugehörigkeit, definiert und als natürliche Entitäten betrachtet, die anderen Gruppen diametral gegenüberstehen. Die Darstellung dieser Gruppen als natürlich gegeben und unumstößlich dient der Legitimierung von Privilegien, sodass bestehende Machtverhältnisse weiterhin aufrechterhalten werden (Dominanz) (Attia 2013):

„In essenzialisierender Weise wird der Islam also als unterscheidendes Merkmal betont, indem verschiedenste Phänomene, Verhaltensweisen und Verhältnisse mit dem Islam begründet werden in einer Weise, die Beziehungen zwischen den dichotomisierten Gruppen und die Komplexität der Situation insgesamt ignoriert werden. Diese Simplifizierung hat eine Funktion, nämlich sich aus der Verantwortung zu ziehen, um weiterhin von jenen Privilegien, die mit der Essenzialisierung einhergehen, zu profitieren.“ (ebd., 11)

Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit (Einstellungen) und antimuslimischer Rassismus (gesellschaftliches Verhältnis) sind auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt, jedoch eng miteinander verflochten. Die individuelle und die strukturelle Ebene können nicht völlig unabhängig voneinander betrachtet werden, da es durchaus Berührungspunkte und wechselseitige Einflüsse gibt. Individuelle Einstellungen entstehen nicht im luftleeren Raum ohne Bezug

zu vorherrschenden rassistischen und diskriminierenden Strukturen. Vorurteile können zu Stigmatisierung und Diskriminierung führen bzw. eine maßgebliche Vorbedingung für Diskriminierung darstellen, da sie Ungleichwertigkeitsvorstellungen manifestieren und Machtverhältnisse legitimieren (Zick et al. 2011). Gleichzeitig haben Diskriminierungspraxen und struktureller Rassismus das Potential, bestehende Vorurteile weiter zu verfestigen und zu reproduzieren. Aktuelle Forschung zum Thema zeigt beispielsweise, dass antirassistische Narrative das Potential haben, muslim*innenfeindliche Einstellungen und Verhaltensintentionen zu reduzieren (Diekmann & Janzen 2024).

Die Bezeichnung antimuslimischer Rassismus ist nicht unumstritten. Kritiker*innen fragen nach der Legitimität der Verwendung des Rassismus-Begriffs im Zusammenhang mit Muslim*innen, da das konstituierende Merkmal hier Religion und kein (vermeintlich) biologisches Merkmal (‘Rasse’) ist. In dieser Argumentation basiert Rassismus auf vermeintlich biologisch determinierten, das heißt ‚naturgegebenen‘ und ‚unumstößlichen‘ Unterschieden zwischen Gruppen. Aufgrund dieser Verengung des Rassismuskonzepts, das in Deutschland historisch sehr aufgeladen ist, wurde der Rassismusbegriff – anders als das englische *race* – lange Zeit vermieden. Stattdessen wurde mit Begriffen wie Fremdenfeindlichkeit gearbeitet (Sinanoğlu & Polat 2023). Fremdenfeindlichkeit ist allerdings erneut ein Begriff aus der Vorurteilsforschung, der vor allem ein individuelles Feindschaftsverhältnis betont. Ein solches Verständnis greift für Rassismus als Strukturmerkmal zu kurz:

„[...] racism should not be seen as about individuals with bad attitudes [...], not because such individuals do not exist (they do) but because such a way of thinking underestimates the scope and scale of racism, thus leaving us without an account of how racism gets reproduced“ (Ahmed 2012, 44).

Die aktuellere Rassismusforschung hat ein breiteres Verständnis von Rassismus und bezieht sich auf das Zusammenleben von Angehörigen der Dominanzgesellschaft und Marginalisierten mit besonderem Fokus auf die Macht- und Ressourcenverteilung (Mecheril & Scherschel 2009). In der Rassismusforschung geht es also vor allem um das hierarchisch strukturierte Verhältnis von dominanter und marginalisierter Gruppe und um die Legitimierung eines unterschiedlichen Zugangs zu ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Ressourcen. Rassismus ist dann als soziale Praxis zu verstehen, welche sich immer wieder auf ‚natürliche‘ Begebenhei-

ten beruft, letztendlich aber das Resultat von Definitionsprozessen und sozial konstruierten Kategorien ist (ebd.). Als Indikator für die vorangeschrittene Etablierung eines breiteren Verständnisses von Rassismus in der Bevölkerung in Deutschland können die Ergebnisse der Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (NaDiRa) des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) interpretiert werden: Etwa 90 Prozent der Befragten stimmen der Aussage zu, dass es Rassismus in Deutschland gibt (DeZIM 2022). In diesem breiteren, nicht ausschließlich biologistischen Verständnis von Rassismus können dann auch Muslim*innen oder als muslimisch Markierte von Rassismus betroffen sein. Shooman (2014) schreibt dazu:

„Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden sie unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen; es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ‚identifizierbar‘.“ (Shooman 2014, 64f.)

Begriffe wie Kultur oder Religion haben in heutigen rassistischen Weltbildern also eine ähnliche Funktion wie der biologistische ‚Rasse‘-Begriff:

„Auch der gegenwärtige antiislamische Rassismus funktioniert nach der altbekannten rassistischen ‚Logik‘, nutzt aber vermehrt kulturalistische Argumentationen. ‚Ethnie‘ oder ‚Kultur‘ dienen als Ersatzbegriffe für einen diffamierten genetischen ‚Rasse‘-begriff und versuchen, den darin zugrunde liegenden Macht- und Herrschaftsanspruch zu verschleiern.“ (Merz 2015, 372)

Aus diesem Grund wird auch von einer „Rassifizierung“ von Muslim*innen gesprochen (Shooman 2014, 81). Dieser Prozess bezieht sich auf Differenzkonstruktionen, die entlang von Differenzlinien wie Kultur oder Religion ein ‚Wir vs. die Anderen‘ herstellen und festigen (auch verhandelt unter dem Begriff *Othering*, vgl. hierzu Logeswaran 2023). Oftmals ist im Kontext dieses kulturellen Rassismus auch die Rede von „Neo-Racism“ (Balibar 1991, 17) oder einem „Rassismus ohne ‚Rassen‘“ (Hall 1989, 913). Die Forschung zu antimuslimischem Rassismus kann somit im Bereich der rassismuskritischen Forschung verortet werden. Dass (auch) Muslim*innen von Rassismus betroffen sein können, scheint sich mittlerweile auch als kollektives Wissen

in größeren Teilen der deutschen Gesellschaft etabliert zu haben, wie die NaDiRa-Auftaktstudie zeigt (DeZIM 2022).

Es wurde deutlich, dass Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit wie auch antimuslimischer Rassismus weit verbreitete Begriffe sind, die jedoch für unterschiedliche Konzepte und Forschungstraditionen stehen und nicht verwechselt werden sollten. Ich plädiere dafür, beide Forschungsstrände zusammenzudenken und nicht von sich diametral und unvereinbar gegenüberstehenden Ansätzen auszugehen, sondern vielmehr von einem Zusammenspiel feindlicher Einstellungen und rassistischer Gesellschaftsstrukturen. Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit hängen eng mit antimuslimischem Rassismus zusammen, sind ein elementarer Bestandteil desselben, stehen jedoch für eine andere Perspektive: Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit sind auf der individuellen Einstellungsebene zu verorten und nehmen eher weniger gesamtgesellschaftliche Strukturen und Machtverhältnisse in den Blick. Letztendlich manifestiert sich an diesem Beispiel die in der Soziologie bekannte Problematik der Verbindung von Mikro- und Makroebene:

„Es muß [sic!] für die Lösung der Aufgaben der Soziologie – die Erklärung sozialer Zusammenhänge und Prozesse – eine Verbindung zwischen den Strukturen der Gesellschaft und dem Handeln der Menschen geben“ (Esser 1999, 5).

Was hier als Handeln bezeichnet wird, lässt sich in der Ungleichheitsforschung auch als Identitätskonstruktionen beschreiben (Winker & Degele 2009, 18). Beide hier diskutierten Forschungstraditionen sind wichtige Ansätze und Impulse für die Erforschung von religionsbezogener Diskriminierung und Ungleichheit. Die unterschiedlichen Ebenen – individuell und strukturell – wirken wechselseitig aufeinander ein. Konkret versteht dieser Beitrag antimuslimischen Rassismus als ein System, rassistische Strukturen und Diskurse, in denen Muslim*innen oder als solche Wahrgenommene diskriminiert und als ‚anders‘ markiert werden. Ein entscheidendes Zahnrad in diesem Gefüge (neben anderen) stellen gegen Muslim*innen und den Islam gerichtete Vorurteile dar. Diese wirken auf individueller Ebene an der Legitimation und Reproduktion bestehender Hierarchien und Ungleichheiten mit. Gleichzeitig sind gegen den Islam und gegen Muslim*innen gerichtete feindliche Einstellungen in ihrer Genese nicht unabhängig von rassistischen Strukturen (z.B. Wissensbeständen) zu verstehen, denn sie werden innerhalb dieser reproduziert. Dieser Argumentation folgend können Islamfeindlichkeit, verstanden als feindliche Einstellungen gegenüber der Religion des Islams, und Muslim*innenfeindlichkeit, verstanden als feindliche Einstellun-

gen gegenüber Menschen aufgrund ihres tatsächlichen oder zugeschriebenen muslimischen Glaubens, als zwei Säulen im Rahmen des antimuslimischen Rassismus verstanden werden, der hier als gesellschaftliches Verhältnis gedacht wird. Beide Perspektiven schließen sich nicht aus, sondern können sich für ein tiefergehendes Verständnis des Phänomens sinnvoll ergänzen.

Diskussion: Theoretische, methodologische und handlungspraktische Implikationen

Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sind nach wie vor weit verbreitet in der deutschen Gesellschaft. Ziel einer Gesellschaft, die von Vielfalt und Interkulturalität geprägt ist, sollte es sein, Vorurteile und Rassismen zu erkennen und abzubauen. Ein erster Schritt auf diesem Weg ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit entsprechenden Phänomenen. Elaborierte Konzepte und präzise Messinstrumente sind essentiell, um den Status Quo zu erfassen und bearbeiten zu können. Trennscharfe Definitionen und angemessene Operationalisierungen sind „[r]elevant [...] für die verstehende Sozialwissenschaft und Präventionsarbeit, die sich zum Ziel setzen, Aussagen über die Qualität sozialer Konflikte zu treffen und Lösungsvorschläge anzubieten“ (Logvinov 2017, 3). Dieser Beitrag hat gezeigt, dass zukünftig an einer differenzierteren wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus sowie an der Anerkennung ihrer Verwobenheit und Mehrdimensionalität kein Weg vorbeiführt.

Schauen wir zunächst auf die Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Die Ergebnisse sprechen für eine konzeptionelle Nachjustierung in dem Sinne, dass Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen nicht als identisch verstanden und beide nicht in unauflösbarer Abhängigkeit zueinander konstruiert werden sollten. Eine undifferenzierte parallele Benennung von feindlichen Einstellungen gegenüber dem Islam und gegenüber Muslim*innen, die mitunter bereits an eine synonime Verwendung bzw. an eine vollständige Austauschbarkeit der Begriffe grenzt, greift vor dem Hintergrund der offengelegten Mehrdimensionalität des Phänomens zu kurz. Um das Phänomen in all seinen Dimensionen zu verstehen und zu erfassen, ist es notwendig, anzuerkennen, dass die Adressat*innen von Feindlichkeit im Phänomenbereich variieren können: Vorurteile können sich sowohl auf den Islam als Religion als auch auf Menschen mit tatsächlichem oder zugeschriebenem muslimischen Glauben beziehen. Beides hängt zusammen, ist jedoch nicht identisch.

Aus dieser Erkenntnis ergibt sich die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit methodologischen Konsequenzen. Die Ergebnisse zeigen deutlich, dass Items unterschiedlich bewertet werden, je nachdem ob sie sich wörtlich auf den Islam oder auf Muslim*innen beziehen. Dieses Wissen erfordert eine erhöhte Sensibilität bei der Auswahl der Items zur Messung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit. Muslim*innenbezogene Items zu nutzen und das zu messende Konstrukt Islamfeindlichkeit zu nennen (oder umgekehrt), ignoriert, dass es einen feinen Unterschied zwischen Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit gibt, der sich nicht zuletzt im Ausmaß der Einstellungen manifestiert. Aus methodologischer Perspektive ist eine Überarbeitung bestehender Messinstrumente notwendig.

Schließlich ergeben sich handlungspraktische Konsequenzen. Die Erkenntnisse dieser Arbeit können helfen, eine Sensibilität für die Mehrdimensionalität des Phänomens zu fördern und auf dieser Basis passgenaue Präventionsansätze zu entwickeln. Sie können für die sozialpädagogische Praxis relevant sein, da durch eine Sensibilisierung für diese Thematik unter Praktiker*innen differenzierter herausgearbeitet werden kann, gegen wen oder was sich die feindlichen Einstellungen potentieller Klient*innen richten, und entsprechend darauf zugeschnittene Präventions- und Interventionsangebote entwickelt werden können. Die nachgewiesenen Unterschiede bei gleichzeitigen Korrelationen und Überschneidungen können als wichtiger Hinweis auf die Notwendigkeit der parallelen Betrachtung und Bearbeitung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit gewertet werden. Ansätze in der politischen Bildung oder der pädagogischen Praxis, die sich lediglich auf die Reduzierung von Vorurteilen gegenüber *entweder* der Religion des Islams *oder* Menschen muslimischen Glaubens fokussieren, bearbeiten das Phänomen immer nur partiell. Denkbar wäre eine Verbindung von Maßnahmen, die auf unterschiedliche Wissensbestände und Heterogenitäten in Bezug auf den Islam einerseits und Muslim*innen anderseits abzielen. Dies könnte beispielsweise im Rahmen von Moscheeführungen stattfinden, von denen wir wissen, dass sie ein vorurteilsreduzierendes Potential besitzen (Janzen et al. 2024). Solche Führungen, wie sie bereits massenhaft etwa von Schulklassen gebucht werden, bieten die Möglichkeit, Wissen sowohl über die verschiedenen Lehren des Islams als auch über die Lebensrealitäten von Muslim*innen zu erlangen. Sie bieten Möglichkeiten des direkten Austauschs und des Kontakts zu Muslim*innen und machen gleichzeitig die Religion des Islams direkt erfahrbar. Wichtig ist jedoch zu reflektieren, dass hier unterschiedliche, wenn auch zusammenhängende Vorurteilsstrukturen angesprochen werden: zum einen Vorurteile gegenüber dem Islam als Religion, zum anderen gegenüber Menschen, die als Muslim*innen wahrgenommen werden.

Die herausgearbeitete notwendige Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit stellt jedoch keine Legitimation für eine vollkommen unabhängige Betrachtung von (feindlichen Einstellungen gegenüber) Islam und Muslim*innen dar, wie es beispielsweise durch den im deutschen politischen Diskurs oft gehörten Satz „Muslim*innen gehören zu Deutschland, der Islam jedoch nicht.“ suggeriert wird. Eine vollständige Entkopplung ist empirisch ebenso wenig haltbar wie eine vollständige Gleichsetzung. Stattdessen soll eine Differenzierung dazu beitragen, das Phänomen in seine Einzelteile zu zerlegen und in all seinen Dimensionen zu verstehen. Denn nur durch solche *Entflechtungen* können Verflechtungen von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit erforscht und bearbeitet werden.

Zudem wurde in diesem Beitrag eine Abgrenzung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit zu antimuslimischem Rassismus unternommen. Durch die Verortung auf der individuellen Einstellungsebene (Feindlichkeit) einerseits und dem Verständnis als Strukturmerkmal (Rassismus) andererseits sollte deutlich geworden sein, dass eine Vermischung oder gar Gleichsetzung der Konzepte nicht nur unzureichend und unpräzise ist, sondern auch unterschiedliche Forschungstraditionen und damit verbundene Ideen ignoriert. Stattdessen habe ich vorgeschlagen, beides in wechselseitigem Bezug aufeinander zu verstehen, Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit also als zwei Säulen des antimuslimischen Rassismus zu begreifen. Feindliche Einstellungen finden innerhalb einer rassistisch strukturierten Gesellschaft ihren Platz, indem sie zum Beispiel rassistische Praktiken und Diskurse legitimieren und gleichzeitig durch diese verstärkt oder erzeugt werden können.

Die genaue Bestimmung und Abgrenzung der Konzepte Muslim*innen- bzw. Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus ist sowohl aus wissenschaftlicher Perspektive äußerst wichtig und eine notwendige Voraussetzung zur Adressierung des Phänomens (Shooman 2019) als auch für die Praxis zur Ableitung von Handlungsempfehlungen von nicht zu unterschätzender Relevanz (Attia 2013; Güvercin & Karahan 2019). In Abhängigkeit der genauen konzeptionellen Fassung des Phänomens können sich unterschiedliche Implikationen für die Praxis ergeben. Ein Beispiel: Wenn Präventionsarbeit auf die individuelle Einstellungsebene (Islam-/Muslim*innenfeindlichkeit) abzielt, bietet sich eine Veränderung ebendieser Einstellungen durch gezielte Wissensvermittlung, das heißt Bildungs- und Aufklärungsarbeit an. Soll jedoch strukturellem Rassismus begegnet werden und sollen Machtverhältnisse herausgefordert werden, bedarf es zusätzlicher Maßnahmen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Institutionen, wie etwa den Medien, dem Bildungswesen, der Polizei, der Justiz, der Politik und der Wirtschaft (ebd.).

Präventionsmaßnahmen wie der Präventionszirkel von Kaddor et al. (2020) berücksichtigen bereits sowohl die individuelle als auch die strukturelle Dimension des Phänomens. Eines der fünf in diesem Zusammenhang entwickelten Module bezieht sich beispielsweise auf das Wissen über die Vielfalt im Islam, ein anderes auf muslimisches Leben in Deutschland, ein weiteres auf die Reflexion von *Othering*-Prozessen. Die Autorinnen betonen, dass die fünf Module für eine pädagogische präventive und effektive Arbeit als ganzheitliches Konzept verstanden werden müssen. Ein solcher Ansatz bietet die Chance, Einstellungen zu kontextualisieren und eine strukturelle Ebene bei der Präventionsarbeit mitzudenken, also beispielsweise Macht-asymmetrien zu reflektieren. Würde er dies nicht tun, blieben

„[b]eide Perspektiven [...] isoliert voneinander beschränkt, weil sie das Wirken gesellschaftlicher Strukturen auf das Denken des Individuums und andersherum, die Verankerung des Denkens des Individuums innerhalb gesellschaftlicher Strukturen, jeweils nur in Ansätzen abbilden.“
(Kaddor et al. 2020, 3)

Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit sowie antimuslimischen Rassismus in praktischen Kontexten gleichermaßen zu berücksichtigen, bedeutet aber auch, nicht nur Wissen zu vermitteln und zu kontextualisieren, sondern pädagogische Praxen rassismuskritisch zu gestalten. Anspruchshaltungen auf Teilhabe sollte beispielsweise nicht mit einer „Senk deine Erwartungen-Haltung“ begegnet werden, z.B. durch Legitimierung rassistischer Praxen (El-Mafaalani 2021). Eine umfangreiche, wissenschaftlich begleitete Evaluation etwaiger Präventionsmaßnahmen wäre ein wichtiges Forschungsdesiderat für zukünftige Forschung im Phänomenbereich. Der vorliegende Beitrag konnte die Grundlage hierfür schaffen, indem verschiedene Konzepte differenziert und präzisiert wurden und damit die mitunter chaotische terminologische Landschaft im Phänomenbereich systematisiert wurde.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2012): *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham/London: Duke University Press.
- Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: *Journal für Psychologie*, 21(1), S. 1–31.
- Balibar, Étienne (1991): Is there a ‚Neo-Racism‘? In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.): *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, New York: Verso, S. 17–28.
- Bielefeldt, Heiner (2012): Muslimfeindlichkeit. Ausgrenzungsmuster und ihre Überwindung. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hg.): *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien*. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012. Berlin, S. 22–34.
- Biskamp, Floris. *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit*. Postcolonial Studies, Band 27. Bielefeld: transcript, 2016.
- Bleich, Erik (2011): What is Islamophobia and How Much Is there? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. In: *American Behavioral Scientist*, 55(12), S. 1581–1600.
- Brockett, Adrian/Village, Andrew/Francis, Leslie J. (2009): Internal Consistency Reliability and Construct Validity of the Attitude toward Muslim Proximity Index (AMPI): a Measure of Social Distance. In: *British Journal of Religious Education*, 31(3), S. 241–249.
- Conway, Gordon (1997) *Islamophobia – A challenge for Us All*. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London, UK.
- DeZIM – Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (2022). *Rassistische Realitäten: Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander?* Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (NaDiRa). Berlin.
- Diekmann, Isabell (2020): Differentiation between Religion and Individuals? Measuring Hostile Attitudes towards Islam and Muslims in Germany. In: Kindström Dahlin, Moa/Larsson, Oscar/Winell, Anneli (Hg.): *Religion, Migration and Existential Wellbeing. Theorizing the Role of Religion in Contemporary Migration and Integration Governance*. London: Routledge, S. 53–68.
- Diekmann, Isabell (2023): *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit. Zur differenzierteren Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion*. Wiesbaden: Springer VS.

- Diekmann, Isabell/Janzen, Olga (2024): *Zwischen Pauschalisierung und Differenzierung: Einstellungen gegenüber Muslim*innen und dem Islam in Deutschland. Religionsmonitor*. Gütersloh: Bertelsmann.
- El-Mafaalani, Aladin (2021): *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 1: Situationslogik und Handeln. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Fernández-Reino, Mariña, Valentina Di Stasio und Susanne Veit (2022). Discrimination Unveiled: A Field Experiment on the Barriers Faced by Muslim Women in Germany, the Netherlands, and Spain. In: *European Sociological Review*, (39)3, S. 479–497.
- Güvercin, Eren/Karahan, Engin (2019): *Aktiv gegen Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus. Akteure und Herausforderungen*. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. Berlin.
- Hafez, Farid (2017): Schulen der Islamophobieforschung: Vorurteil, Rassismus und dekoloniales Denken. In: Hafez, Farid (Hg.): *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, 8. Wien: New Academic Press, S. 9–28.
- Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 31(178), S. 913–921.
- Heitmeyer, Wilhelm (2012): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 15–41.
- Imhoff, Roland/Recker, Julia (2012): Differentiating Islamophobia: Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. In: *Political Psychology*, 33(6), S. 811–824.
- Janzen, Olga/Ahrens, Petra-Angela (2022): Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Deutschland: Eine Frage der religiösen Selbstverortung? In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6, S. 463–490.
- Janzen, Olga/Diekmann, Isabell/Tsolak, Dorian/Salentin, Kurt (2024): Do Guided Mosque Tours Alleviate the Prejudice of Non-Muslims against Islam and Muslims? Evidence from a Quasi-Experimental Panel Study from Germany. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 8, S. 129–159.
- Kaddor, Lamya/Fischer, Henriette/Pfaff, Nicolle (2020): *Präventionsansätze gegen Antimuslimischen Rassismus und Islamfeindlichkeit für Schule und außerschulische Jugendarbeit*. URL: <https://islam-feindlichkeit.de/publikationen/>.
- Kunst, Jonas R./Sam, David L./Ulleberg, Pål (2013): Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 37(2), S. 225–237.

- Lee, Sherman A./Reid, Chelsea A./Short, Stephen D./Gibbons, Jeffrey A./Yeh, Ruth/ Campbell, Matthew L. (2013): Fear of Muslims: Psychometric Evaluation of the Islamophobia Scale. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(3), S. 157–171.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2003): Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 100–119.
- Logeswaran, Araththy (2023): Othering. In: Pertsch, Sebastian (Hg.): *Vielfalt. Das andere Wörterbuch*. DUEDEN, S. 170–171.
- Logvinov, Michail (2017): *Muslim- und Islamfeindlichkeit in Deutschland. Begriffe und Befunde im europäischen Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2009): Rassismus und „Rasse“. In: Melter, Claus/ Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik*. Band 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 39–58.
- Merz, Sibille (2015): Islam. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: UNRAST-Verlag, S. 365–377.
- Pascoe, Elizabeth A./Smart Richman, Laura (2009): Perceived Discrimination and Health: A Meta-Analytic Review. In: *Psychological Bulletin*, 135(4), S. 531–554.
- Pfahl-Traughber, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des „Islamophobie“- Konzepts für die Vorurteilsforschung. Ein Plädoyer für das Alternativ-Konzept „Antimuslimismus“ bzw. „Muslimenfeindlichkeit“. In: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.): *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*. Berlin: De Gruyter, S. 11–28.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, Claus/ Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik*. Band 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach am Taunus: Wochenschau-Verlag.
- Shooman, Yasemin (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Sinanoglu, Cihan/Polat, Serpil (2023): Rassismusforschung in Bewegung: Rassismus – ein neues altes Thema? In: Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (Hg.): *Rassismusforschung I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 7–22.
- Uenal, Fatih (2016): Disentangling Islamophobia: The Differential Effects of Symbolic, Realistic, and Terroristic Threat Perceptions as Mediators between Social Dominance Orientation and Islamophobia. In: *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1), S. 66–90.
- Uenal, Fatih/Bergh, Robin/Sidanius, Jim/Zick, Andreas/Kimel, Sasha/Kunst, Jonas R. (2021): The Nature of Islamophobia: A Test of a Tripartite View in Five Countries. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 47(2), S. 275–292.

- Weichselbaumer, Doris (2020). Multiple Discrimination against Female Immigrants Wearing Headscarves. In: *Industrial & Labor Relations Review*, (73)3, S. 600–627.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.
- Zick, Andreas (2021): Herabwürdigungen und Respekt gegenüber Gruppen in der Mitte. In: Zick, Andreas/Küpper, Beate (Hg.): *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Hg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J. H. W. Dietz Nachf. GmbH, S. 181–212.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Heitmeyer, Wilhelm (2011): Vorurteile als Elemente Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit – eine Sichtung der Vorurteilsforschung und ein theoretischer Entwurf. In: Pelinka, Anton (Hg.): *Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung*. Berlin: de Gruyter, S. 287–316.

Isabell Diekmann

Tercüme: Ezgi Nisli

İslam düşmanlığı, Müslüman düşmanlığı ve Müslüman karşıtı ırkçılık

Kavramsallaştırmaya yönelik farklılaştırıcı ve bütünlendirici yaklaşımlar

Özet: Bu makale, Müslümanlara ve İslam'a karşı önyargı ve ayrımcılıkla ilgili farklı terim ve kavamlara odaklanmaktadır. Bu bölümdeki farklılaştırma öncelikle bu düşmanlığın farklı muhataplarıyla ilgildir. Buradaki soru, İslam dinine yönelik düşmanca tutumların, Müslümanlara yönelik düşmanca tutumlarla ne ölçüde aynı olduğunu sorar. Aynı zamanda bu makale, bireysel tutum olarak İslam/Musliman düşmanlığının ve yapısal bir özellik olarak Müslüman karşıtı ırkçılığın farklı düzeylerde konumlandığı konusunda farkındalık yaratır. Makale iki araştırma geleneğinin (ırkçılık ve önyargı araştırmaları) farklı paradigmalarını göstermekte, fakat aynı zamanda bireysel ve yapısal düzeyler yoğun bir şekilde iç içe geçtiği için kavamların bütünlendirici bir şekilde anlaşılmasını savunmaktadır. Çalışma, İslam/Musliman düşmanlığı ve Müslüman karşıtı ırkçılıkla mücadeleye yönelik teorik, metodolojik ve özellikle pratik çıkarımların geniş bir tartışmasıyla sonuçlanır.

Anahtar Kelimeler: İslam düşmanlığı, Müslüman düşmanlığı, Müslüman karşıtı ırkçılık, Önyargı, Ayrımcılık, Din, Birey, Yapı

Giriş: Kavramsal Zorluklar

İslam düşmanlığı, Müslüman düşmanlığı ve Müslüman karşıtı ırkçılık, en geç 11 Eylül 2001'den bu yana giderek artan bir şekilde sosyal bilim araştırmalarının bir parçası haline gelmiştir. Bu araştırmalar, Almanya'da İslam ve Müslüman düşmanlığı ile Müslüman karşıtı ırkçılığın hâlâ büyük sorunlar teşkil ettiğini göstermektedir. Bu durum, Müslüman olmayanların egemen olduğu toplumda Müslümanlara ve İslam'a karşı yaygın önyargılarda (Zick 2021; Diekmann & Janzen 2024), iş piyasası gibi toplumun birçok alanında Müslümanlara karşı ayrımcılıkta (Fernández Reino et al. 2022; Weichselbaumer 2020) ve ne yazık ki sıklıkla Müslümanlara ve camiler gibi İslami kurumlara yönelik şiddet eylemlerinde kendini göstermektedir. Almanya'daki Müslümanların ötekileştirme ve ayrımcılığa maruz kaldığı yadsınamaz. Toplumsal katılım üzerine müzakere süreçleri, siyasi düzeyde Müslümanların ve İslam'ın Almanya'ya ait olup olmadığına dair tartışmalar, cami inşaatları, ezan okunması, başörtüsü yasakları, İslami din derslerinin müfredata dahil edilmesi gibi konularla kendini göstermektedir. Bu olguya ilişkin araştırmalar, İslam ve Müslüman karşıtı tutumların özellikle Doğu Almanlar, yaşıllar veya düşük eğitimli insanlar gibi belirli demografik gruplarda daha belirgin olduğunu (Zick 2021), ancak genel olarak toplumun geneli için bir sorun teşkil ettiğini göstermektedir. İslam ve Müslüman karşıtı tutumlar, örneğin gençler ve genç yetişkinler arasında da görülebilmektedir (Janzen & Ahrens 2022).

Bununla birlikte, bu olgu genellikle farklılaştırılmamış bir şekilde ele alınmakta ve bu da nihayetinde terminolojik düzeyde kendini göstermektedir: Günümüzde, bu olgu alanında çok sayıda farklı terim (az ya da çok güçlü bir şekilde) kendini kabul ettirmiştir. Almanca konuşulan söylemde bunlar arasında İslam düşmanlığı, İslam(o)fobi, Müslüman düşmanlığı, Müslüman karşılığı veya Müslüman karşıtı ırkçılık gibi terimler yer almaktadır. Bu olgu alanındaki terimler yiğini örneğinde iki belirsizlik açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bir yandan, düşmanlığa maruz kalan muhataplar terimsel ve kavramsal düzeyde karıştırılmaktadır. Örneğin, Müslümanlara ve İslam'a yönelik düşmanlık genellikle İslamofobi şemsiye terimi altında tartışılmaktadır ki bu terim hem dilsel olarak İslam'a odaklanması hem de patolojikleştirici doğası nedeniyle yetersizdir¹. Tıpkı Bleich'in Islamofobi'yi "indiscriminate negative

1 Bu makalede İslam düşmanlığı ve Müslüman düşmanlığından bahsediyorum, çünkü bu terimler bir yandan yaygın olarak kullanılırken diğer yandan da bu makalenin konusu olan farklı hedef gruplarını doğru vurgulamakta ve karşılaştırmaktadır.

attitudes or emotions directed at Islam or Muslims” (Bleich 2011: 1582)² olarak tanımlamasında olduğu gibi, iki olguyu tek bir tanım altında toplamak kafa karışıklığına ve bulanıklığa yol açmaktadır. Runnymede Vakfı’ın 1997’deki İslamofobi tanımı da İslam ve Müslümanları düşmanlık ve ayrımcılığın hedefi olarak birbiriyle karıştırmaktadır:

„[t]he term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs.” (Conway 1997: 4).³

Hem kamusal hem de akademik söylemde gerçekten belirli bir dine mensup olan veya öyle olduğu düşünülen insanlara (bu örnekte: Müslümanlara) yönelik tutum ile söz konusu dinin kendisine (bu örnekte: İslam'a) yönelik tutumlar arasında net bir ayırm yapılmamaktadır. Dolayısıyla soracağımız soru, *İslam düşmanlığı* yani İslam dinine yönelik düşmanca olan tutumlar ile Müslümanlara veya Müslüman olarak algılananlara yönelik düşmanca tutumlar yani *Musliman düşmanlığı* arasında empirik bir fark olup olmadığıdır.

Öte yandan, Müslüman karşıtı ırkçılık kavramıyla bağlantılı olarak kavramsal belirsizlik ve farklı araştırma gelenekleri tespit edilebilmektedir. Yukarıda bahsedilen diğer terim ve kavramlar, Bleich'in (2011) tanımında da açıkça belirtildiği üzere, daha çok bireysel tutum düzeyinde yer almaktır ve dolayısıyla bilimsel olarak önyargı araştırmaları geleneği içinde bulunmaktadır. Bu durum, yeni tanımlanan çatışma noktalarını terminolojik düzeyde daha detaylı tasvir edebilmek için, İslamofobi gibi terimlerin xenofobi gibi terimlerin türevlerinden ortaya çıktığını göstermektedir (Leibold & Kühnel 2003). Öte yandan, Müslüman karşıtı ırkçılık üzerine yapılan araştırmalar öncelikle yapısal düzeye odaklanmaktadır. Bu iki araştırma geleneği bireysel ve yapısal düzeyler arasında bir karşılık olduğunu öne sürmekte, bu da çoğu zaman diğer perspektifin göz ardı edilmesine eşlik etmektedir. Bu sözde karşılık, olgunun bütünlendirici anlayışının lehine çözülmelidir.

2 “İslam'a veya Müslümanlara yönelik ayırm gözetmeyen olumsuz tutumlar veya duygular” (Bleich 2011: 1582).

3 “İslamofobi terimi, İslam'a yönelik asılsız düşmanlığı ifade eder. Aynı zamanda bu terim, Müslüman bireylere ve topluluklara yönelik adil olmayan ayrımcılıkta bu düşmanlığın pratik sonuçlarına ve Müslümanların ana akım politik ve toplumsal olaylardan dışlanmasına işaret eder.” (Conway 1997: 4).

Bu makalenin amacı, teorik ve ampirik bir sistemleştirme ile mevcut belirsizliğe karşı koymak için olguların merkezi kavramlarını tanımlamak ve çözmektir. Bu beklenti iki şekilde gerçekleştirilecektir. İlk olarak, İslam ve Müslüman düşmanlığının hedef grupları açısından ne ölçüde farklılık gösterdiğini ve ne ölçüde özdeş olmadıklarını açıklayacağım. Bu doğrultuda, İslam'a yönelik düşmanlık ile Müslümanlara yönelik düşmanlık arasındaki farklılaşmaya ilişkin ampirik analizimin sonuçlarına özet bir bakış sunacağım (bkz. Diekmann 2023). Ek olarak, İslam ve Müslümanlara yönelik düşmanlık, bu olguda öne çıkan bir diğer kavram olan Müslüman karşıtı ırkçılıkla da ilişkilidir. Ancak bu makalede, bireysel ve yapısal düzeyler birbiriyle uzlaşmaz ve birbirine taban tabana zıt olarak anlaşılmamaktadır. Bunun aksine, ırkçılık araştırmaları ile önyargı araştırmalarını birleştiren yapıçı ve bütünlendirici bir yaklaşım benimsemeye çalışıyorum, zira her iki yaklaşım da değerli esin ve perspektifler sunmakta ve birbirlерinden faydalananıbilmektedir.

Din vs. Muhatap olarak insanlar: İslam'a ve Müslümanlara Yönelik Düşmanlık Arasındaki Fark

İslam ve Müslüman düşmanlığı arasında bir fark var mıdır ve eğer varsa, bu fark nasıl görünür? Girişte de belirtildiği gibi, bu iki terim genellikle kamusal söylemde eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Bilimsel söylemde de benzer bir durum söz konusudur. Bleich (2011) ve Conway'in (1997) kullandığı terimler de bunu göstermektedir. Wilhelm Heitmeyer ve meslektaşlarının Gruplara Yönelik İnsan Düşmanlığı çalışmaları çerçevesinde, kullanılan terminolojiye yönelik yansıtıcı ve ayırıcı bir bakışın uzun süre eksik kaldığı da görülebilir: *İnsan* düşmanlığı açıkça araştırılmasına rağmen, Müslümanlara yönelik olan bu boyut yıllarca İslam(o)fobi veya İslam karşılığı olarak adlandırılmıştır (Heitmeyer 2012). Aynı zamanda, akademisyenlerden daha ayırt edici kavramlar (Pfahl-Traughber 2012) geliştirilmesi ve din ile insanlar arasında, örneğin insan hakları perspektifinden bir ayırm yapılması gerektiği yönünde talepler gelmektedir (Bielefeldt 2012). İlk bakışta kılık kırk yarmak gibi görünen bu ayırmın aslında geniş kapsamlı sonuçları olabilir. Örneğin, İslam'a karşı önyargıları olan kişilerin bu önyargıları Müslümanlara da yansıtıp yansıtmadığını ve onlara karşı mesafeli veya ayırmacı davranışın davranışmadığını ya da İslam ve Müslümanlara yönelik önyargılar arasında daha güçlü bir ayırm olup olmadığını ve bu önyargıların sadece dine yönelik kalıp Müslümanlara yönelik davranışları etkileyip etkilemediğini sorgulayabiliriz.

İslam'a ve Müslümanlara yönelik düşmanca tutumlar bağlamında bir ayırt edebilme eksikliği sadece terminolojik sorular ve teorik tanımlarla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda bu kavramların niceliksel ampirik araştırmalardaki işlevselleştirilmesinde de görülmektedir. "İslamofobi" ölçekleri oluşturma açısından birçok girişimler olmuştur, ancak çoğu yaklaşım, İslam dini ve Müslümanlara yönelik tutumları birbirinden ayırmada başarısız olmuştur – Örneğin, *İslamofobi Önyargı Ölçeği Islamoprejudice Scale* (Imhoff & Recker 2012), *İslamofobi Ölçeği Islamophobia Scale* (Lee et al. 2013), *Musliman Yakınlığı Yönelik Tutum Endeksi Attitude toward Muslim Proximity Index* (Brockett et al. 2009) veya mağdurların perspektifinden *Algılanan Islamofobi Ölçeği Perceived Islamophobia Scale* (Kunst et al. 2013). *Üçlü İslamofobi Ölçeği Tripartite Islamophobia*, İslam ve Müslümanlara yönelik düşmanca tutumlar arasında açıkça ayırmayan az sayıda ölçüm aracından biridir (Uenal et al. 2021).

Sosyal sorunları anlamayı amaçlayan sosyal bilimsel araştırmalarının, İslam/Musliman düşmanlığı gibi önemli bir olgu için büyük ölçüde belirsiz, ayırt edici olmayan ve yetersiz ölçüm araçlarına başvurması ve düşmanlığın asıl muhataplarına daha yakından odaklanmaması şaşırtıcıdır. Bu yetersiz ayırt edici yaklaşım, ampirik çalışmaların karşılaştırılmasında sorunlara yol açmakla kalmaz, aynı zamanda bu olgunun ve etkilerinin kapsamlı bir şekilde anlaşılmamasını da engeller. İkincisi özellikle problematiktir çünkü önceki araştırmalar, algılanan ayrımcılığın mağdurlar için olumsuz sonuçlarını, örneğin ruhsal ve fiziksel sağlığı üzerinde, göstermektedir (Pascoe & Smart Richman 2009).

Bugüne kadar düşmanca tutumlar bağlamında muhatapların (İslam, Müslümanlar) ayrimını inceleyen sadece birkaç ampirik çalışma mevcuttur (Diekmann 2020; Uenal 2016). Benim çalışmam, İslam karşıtı ve Müslüman karşıtı düşmanlığı birbirinden ayıran ilk sistematik ampirik analizdir (çalışmanın ve metodolojisinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Diekmann 2023). Bu noktada, bu ampirik çalışmanın sonuçları genel bir bakış şeklinde sunulmaktadır.

Araştırmam aşağıdaki üç temel soru tarafından yönlendirilmiştir:

1. *Farklılaştırma*: İslam'a yönelik düşmanlık ile Müslümanlara yönelik düşmanlığı istatistiksel olarak ayırt edebilir miyiz?
2. *Yaygınlık*: İslam düşmanlığı ve Müslüman düşmanlığının yaygınlığında farklılıklar var mı?
3. *Çağrışımalar*: Katılımcıların İslam ve Müslüman terimlerine ilişkin yorumları farklılık gösteriyor mu?

Verilerim, Müslüman olmayanlar arasında yapılan bir çevrimiçi ankete dayanmaktadır ($n = 497$). Araştırma tasarımlı deneysel bir mantık izlemektedir (faktöriyel anket): Katılımcılar anketin üç farklı versiyonundan birine rastgele atanmıştır. Anketin A versiyonu İslam'a dair sorular içerir. B versiyonu aynı soruları ve maddeleri içermektedir, ancak farklı ifadeler kullanılmıştır. Bu kez sorular ve maddeler Müslümanlara atıfta bulunmaktadır. Anketin her iki versiyonunda da katılımcılar alternatif bir versiyon olduğunun farkında olmadığından, bu tasarım deneysel bir kontrol grubu tasarımlı olarak değerlendirilebilir. Son olarak, üçüncü anket versiyonu C, hem *Islam* (C-I), hem de *Musliman* (C-M) ifadesini içeren tüm maddeleri içermektedir, böylece katılımcılar aynı veya farklı değerlendirmeler yapıp yapmadıklarına, örneğin İslam ve Müslümanları eşit derecede tehdit edici olarak değerlendirdip değerlendirmediklerine bilinçli olarak karar verebilirler. Bu yenilikçi tasarım, bir yandan İslam'a diğer yandan da Müslümanlara yönelik düşmanca tutumların boyutunu ilk kez doğrudan karşılaştırmayı mümkün kılmaktadır. Çalışma, üç bölümlü soru doğrultusunda üç analiz adımlına ayrılabilir:

1. *Farklılaştırma*: Temel bileşenler analizi ve doğrulayıcı faktör analizi kullanılarak öncelikle farklı boyutlar belirlenmiş ve *Islam düşmanlığı* ile *Musliman düşmanlığı* boyutlarını içeren iki faktörlü bir çözümün, mevcut verileri tek faktörlü bir çözümden daha iyi temsil edip etmediği incelenmiştir. Ayrıca, İslam ve Müslüman düşmanlığının değişken belirleyicileri ve etkileri incelemek için farklı regresyon modelleri kullanılmıştır.
2. *Yaygınlık*: Ortalama değer karşılaştırmaları kullanılarak, İslam ve Müslümanlarla ilgili maddelere verilen onay oranlarının birbirinden anlamlı ölçüde farklı olup olmadığı incelenmiştir. Başka bir deyişle, İslam düşmanlığının boyutu Müslüman düşmanlığının boyutundan farklı mıdır?
3. *Çağrışımalar*: Analizin üçüncü adımda, İslam ve Müslümanlarla ilgili çağrımlar sıklık ve değer analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. Burada, ilişkilerin değerlendirilmesi ve farklı veya örtüsehen konu alanlarının belirlenmesi söz konusudur.

Çalışmanın sonuçları çok yönlüdür. Temel bileşenler analizi iki faktörlü bir çözüm sunmaktadır. Bu, İslam'la ilgili maddelerin bir "ortak terim" altında, Müslümanlarla ilgili maddelerin ise başka bir "ortak terim" altında toplanabileceğini göstermektedir –yani *Islam* ve *Musliman* düşmanlığı. Bu durumda, İslam ve Müslüman düşmanlığı farklı bileşenler olarak anlaşılmalıdır. Aynı zamanda, bu iki bileşen beklenildiği gibi birbirleriyle korelasyon göstermektedir. Doğrulayıcı faktör analizi, bu ilk izlenimi doğrulamaktadır. İki faktörlü model, mevcut verileri tek faktörlü modelden daha iyi açıklamaktadır.

Farklı belirleyicilerin analizi de İslam ve Müslüman düşmanlığının ayrimının gerekli olduğuna dair bir gösterge olarak değerlendirilebilir, zira İslam ve Müslüman düşmanlığında hem belirleyici faktörler temas, genel din eleştirisi ve cinsiyet hem de Müslümanlara yönelik düşmanca tutumlar ve davranış niyetleri arasındaki korelasyonlar açısından farklı örüntüler ortaya çıkmaktadır: İslam düşmanlığı söz konusu olduğu durumunda, genel din eleştirisi Müslümanlarla temastan daha önemli bir belirleyicidir. Bu, İslam'ın bir din, Müslümanların ise bir grup insan olmasıyla açıklanabilir. Müslüman düşmanlığında ise her iki belirleyici de -Muslimanlarla temas ve dine yönelik genel eleştiri- benzer şekilde etkilidir. Bu durumda kişiler arası düzey, temas formunda daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca, Müslüman düşmanlığı, Müslümanlara yönelik davranış niyetleriyle İslam düşmanlığından daha güçlü bir şekilde bağlantılıdır. Cinsiyet değişkeni de İslam ve Müslüman düşmanlığının ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını desteklemektedir: Katılımcıların cinsiyeti, İslam karşıtı tutumlar için hiçbir rol oynamazken, cinsiyet ve Müslüman karşıtı tutumlar arasındaki ilişki oldukça anlamlıdır. Kadınlar, erkeklerle kıyasla Müslüman düşmanı olma olasılığı konusunda daha az eğilimlidirler. Bu farklı ilişkiler, muhtemelen genel olarak dinlerdeki, özellikle de İslam'daki ataerkil yapıların rolü veya Müslümanlarla olan ilişkilerin cinsiyete özgü niteliğiyle açıklanabilir. Ancak bunlar, bu alanda daha fazla araştırma yapılmasını teşvik edebilecek yalnızca başlangıç spekülasyonlarıdır.

İslam ve Müslümanlara yönelik düşmanca tutumların boyutlarının karşılaştırıldığı ikinci analiz adımı, 18 maddenin neredeyse tamamında (hem A ve B karşılaştırmasında, hem de C-I ve C-M karşılaştırmasında), İslam'ın Müslümanlardan önemli ölçüde daha olumsuz değerlendirildiğini göstermektedir. Bu demek oluyor ki, İslam dini örneğin daha tehditkâr, kadın düşmanı veya geri kalmış olarak algılanmaktadır. Çalışmam, ilk kez böyle doğrudan bir karşılaştırmayı gerçekleştirmiştir ve kelime seçiminin (İslam/Muslimanlar) bir maddenin onaylanma derecesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. İslam'ın Müslümanlardan daha olumsuz değerlendirilmesi pek şaşırtıcı değildir; çünkü bilinen önyargı azaltma stratejileri insanlara odaklanır ve temaslar veya kategorilerin kaydırılması yoluyla işler. Bu tür mekanizmalar İslam için bu şekilde pek mümkün değildir; çünkü İslam din olarak soyut kalır. Ayrıca, İslam'a yönelik olumsuz medya görüntüleri de onun daha olumsuz değerlendirilmesinin sebebi olabilir.

Son olarak, bu çağrımlar sonucu, farklı konu alanların, referans nesnelerin ve değerlendirmelerin İslam ve Müslümanlar ile ilgili ilişkilendiği görülmektedir. İslam genellikle din ve çalışma ile ilgili unsurlarla ilişkilendirilirken, Müslümanlar için kullanılan yorum çerçeveleri göç/entegrasyon ve aidiyet (veya aidiyet eksikliği), kişisel deneyimler ve temaslar ile

misafirperverlik ve samimiyet gibi olumlu yönlerde odaklanmaktadır. Elbette bazı örtüşmeler vardır; ancak genel olarak Müslümanlarla ilgili çağrımların İslam'dan daha çeşitli olduğu ve dini unsurların ötesine geçtiği gözlemlenmektedir. Ayrıca Müslümanlarla ilgili çağrımlar belirgin şekilde daha pozitif olup, şiddet ve tehdit ile daha az ilişkilidir. Müslümanlar katılımcılara İslam'dan daha yakın görünmektedir; çünkü *Almanya'da* İslam veya Müslümanlar hakkında soru sorulduğunda, İslam'la ilgili çağrımların sıkılıkla uluslararası referanslara dayandığı, Müslümanların ise –birçok katılımcı tarafından göçmen olarak algılanmalarına rağmen daha çok Almanya içinde konumlandırıldığı fark edilmektedir. İslam ve Müslümanlar terimleri, bu terimlerle ilgili mevcut olan farklı çağrımlar ve bunun potansiyel olarak farklı değerlendirmelere yol açması durumunda, açık bir şekilde birbirlerinin yerine kullanılabilir olarak kabul edilemez.

Çalışmamın tüm sonuçları, İslam düşmanlığı ve Müslüman düşmanlığına farklı bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu sonuçlar, Bertelsmann Vakfı'nın güncel Din Monitörü'nde (Diekmann & Janzen 2024) de desteklenmektedir: Din Monitörü'nün temsili verileri, birbirleriyle ilişkili ancak aynı olmayan iki farklı olgunun varlığı fikrini güçlendiren ilgili kalıpları göstermektedir.

Düşmanlık vs. İrkçılık: Bireysel ve Yapısal Düzeylerin İkiliğini Aşmak

İslam ve Müslüman düşmanlığı terimlerinin eş anlamlı kullanımı veya bu kavramların birbirinin yerine kullanılabilirliği açısından empirik olarak savunulamaz olduğu gösterildikten sonra, şimdi daha ileri bir ayrim yapılması gerekmektedir. Bu ayrim, daha az muhataplara yönelik olup, daha çok değerlendirme düzeyi ile ilgilidir⁴: Bireysel ve yapısal düzey açısından İslam ve Müslüman düşmanlığı ile Müslüman karşıtı ırkçılık ne ölçüde ve nasıl ayırtılabilir? Önyargılar ve düşmanlık genellikle bireysel tutum düzeyine atıfta bulunur. Bireysel tutumların oluşumu ve yaygınlığını incelemek önemlidir, ancak bireysel düzeyde kalmak genellikle yeterli değildir çünkü önyargılar yapısal ırkçılıkla iç içe geçmiştir. Bu önyargılar, toplumsal yapı ile bağlantılı olan ve böylece istikrar kazanan kolektif (ırkçı) bilgi birikimlerine

4 Ancak, Müslüman karşıtı ırkçılık söyleminde, muhatapların karşıtırılması dikkat çekiyor ve bu, bazen anti-İslam ırkçılığı teriminin kullanılmasıyla ortaya çıkarıyor. Orijinal alıntılarda bu terim korunmuştur. Ancak, her seferinde Müslüman karşıtı ırkçılığın kastedildiği varsayılmalıdır.

dayanır (El-Mafaalani 2021). Bunun için müslüman karşıtı ırkçılığı daha yakından inceleyelim.

Müslüman karşıtı ırkçılık, İslam ve Müslüman düşmanlığından farklı olarak önyargı araştırmaları geleneğinde yer almaz, aksine farklı bir perspektif benimser ve böylece bir anlamda başka bir “ekol”ü temsil eder (Hafez 2017). İslam ve Müslüman düşmanlığı genellikle bireysel düzeydeki tutumlar olarak anlaşılrken, Müslüman karşıtı ırkçılık kavramının temsilcileri olan Iman Attia veya Yasemin Shooman, eleştirel ırkçılık araştırmaları ve postkoloniyal teoriye dayanarak yapısal düzeye odaklanırlar. Müslüman karşıtı ırkçılık, bireysel bir “bilinç sorunu” olarak değil, “söylenmesel olarak kurulmuş bir toplumsal ilişki” olarak anlaşılr (Biskamp 2016: 57). Düşmanlık dolu tutumların toplumsal koşullara bireysel tepkiler olarak görülebileceği durumların aksine, Müslüman karşıtı ırkçılık, bir yapısal özellik olarak değerlendirilir ve daha spesifik olarak toplumsal bir tahakküm ilişkisi olarak ele alınır (Attia 2013).

“Beim Rassismus handelt es sich [...] nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein gesellschaftliches Verhältnis.” (Rommelspacher 2009: 29).⁵

Bu nedenle, (Müslüman karşıtı) ırkçılığın merkezinde, toplum içindeki belirli grupları kayıran ve diğerlerini dezavantajlı duruma düşüren güç ilişkileri yer alır. İrkçı uygulamalar, bu güç yapılarını meşrulaştırma ve sürdürme amacıyla hizmet eder. Bu süreçte doğallaştırma, homojenleştirme, kutuplaştırma ve hiyerarşikleştirme gibi süreçler merkezi bir rol oynar (Rommelspacher 2009: 29). Burada odak, bireysel önyargılardan ziyade, toplumsal hiyerarşilerin sosyal olarak inşa edilmiş gruplar temelinde meşrulaştırılmasıdır (a. g. e.). Bu gruplar, gerçekten var olan veya varsayılan bir özellikle, örneğin dinî aidiyet etrafında tanımlanır ve diğer gruplara karşı tamamen zıt doğal varlıklar olarak görülür. Bu grupların doğal ve değişmez olarak sunulması, ayrıcalıkların meşrulaştırılmasına ve dolayısıyla mevcut güç ilişkilerinin (tahakkümün) sürdürülmesine hizmet eder (Attia 2013):

5 “İrkçılık, sadece bireysel önyargılardan ibaret olmayıp, toplumsal hiyerarşilerin meşrulaştırılmasıdır. Bu hiyerarşiler, inşa edilen grupların ayrımcılığına dayanmaktadır. Bu anlamda ırkçılık her zaman toplumsal bir ilişkidir.” (Rommelspacher 2009: 29).

“In essenzialisierender Weise wird der Islam also als unterscheidendes Merkmal betont, indem verschiedenste Phänomene, Verhaltensweisen und Verhältnisse mit dem Islam begründet werden in einer Weise, die Beziehungen zwischen den dichotomisierten Gruppen und die Komplexität der Situation insgesamt ignoriert werden. Diese Simplifizierung hat eine Funktion, nämlich sich aus der Verantwortung zu ziehen, um weiterhin von jenen Privilegien, die mit der Essenzialisierung einhergehen, zu profitieren.” (ebd.: 11).⁶

İslam/Müslüman düşmanlığı (tutumlar) ve müslüman karşıtı ırkçılık (toplumsal ilişki) farklı düzeylerde yer alsalar da birbirleriyle yakından ilişkili dirler. Bireysel ve yapısal düzeyler birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ele alınamaz, çünkü aralarında temas noktaları ve karşılıklı etkiler vardır. Bireysel tutumlar, mevcut ırkçı ve ayırmacı yapılardan bağımsız olarak ortaya çıkmaz. Önyargılar, eşitsizlik düşüncelerini somutlaştırır ve güç ilişkilerini meşrulaştırır, böylece damgalama ve ayırmılığa yol açabilir veya bunlar için önemli bir ön koşul olabilir (Zick et al. 2011). Aynı zamanda, ayırmıcılık uygulamaları ve yapısal ırkçılık, mevcut önyargıların daha da pekiştirilmesi ve yeniden üretilmesi potansiyeline sahiptir. Örneğin, güncel araştırmalar, ırkçılık karşıtı anlatıların Müslüman karşıtı tutumları ve davranış niyetlerini azaltma potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir (Diekmann & Janzen 2024).

Müslüman karşıtı ırkçılık terimi tartışmalı bir kavramdır. Eleştirmenler, ırkçılık teriminin Müslümanlarla ilişkilendirilmesinin meşruiyetini sorgularlar, çünkü burada belirleyici özellik din olup, (sözde) biyolojik bir özellik ('ırk') değildir. Bu argümana göre ırkçılık, gruplar arasındaki sözde biyolojik olarak belirlenmiş, yani 'doğal' ve 'değiştirilemez' farklara dayanır. Almanya'da tarihsel olarak oldukça yüklü olan ırkçılık kavramının bu şekilde daraltılması nedeniyle, ırkçılık terimi -İngilizcedeki 'race' kelimesinin aksine- uzun süre kullanılmamıştır. Bunun yerine, yabancı düşmanlığı gibi terimler tercih edilmiştir (Sinanoğlu & Polat 2023). Ancak yabancı düşmanlığı da, önyargı araştırmalarından türetilmiş bir terim olup, bireysel düşmanlık ilişkisini ön plana çıkarır. Bu tür bir anlayış, ırkçılığın bir yapısal özellik olarak ele alınması açısından yetersiz kalır:

6 “Islam, özcülük yaklaşımıyla, çeşitli olgular, davranışlar ve ilişkiler İslam’la gerekçelendirilerek ayırt edici bir özellik olarak vurgulanır. Bu süreçte, ikiye ayrılmış gruplar arasındaki ilişkiler ve durumun genel karmaşılığı göz arı edilmektedir. Bu basitleştirme, bir amaca hizmet eder: Özcülüğün getirdiği ayrıcalıklardan yararlanmaya devam edebilmek için sorumluluktan kaçınmak.” (a. g. e.: 11).

“[...] racism should not be seen as about individuals with bad attitudes [...], not because such individuals do not exist (they do) but because such a way of thinking underestimates the scope and scale of racism, thus leaving us without an account of how racism gets reproduced” (Ahmed 2012: 44).⁷

Güncel ırkçılık araştırmaları, daha geniş bir ırkçılık anlayışına sahiptir ve özellikle güç ve kaynak dağılımına odaklanarak, egemen toplum üyeleri ile marginalleştirilmiş kişiler arasındaki yaşam birlaklığını ele alır (Mecheril & Scherschel 2009). ırkçılık araştırmalarında asıl mesele, egemen ve marginal gruplar arasındaki hiyerarsık yapı ve ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel kaynaklara farklı erişimlerin meşrulaştırılmasıdır. Bu durumda ırkçılık, sürekli olarak ‘doğal’ koşullara atıfta bulunan, ancak nihayetinde tanım süreçlerinin ve sosyal olarak inşa edilmiş kategorilerin bir sonucu olan bir sosyal pratik olarak anlaşılmalıdır (a. g. e.). Almanya'daki nüfus arasında daha geniş bir ırkçılık anlayışının yerleştiğinin bir göstergesi olarak, Alman Entegrasyon ve Göç Araştırmaları Merkezi (DeZIM) tarafından yapılan Ulusal Ayırmıcılık ve ırkçılık Monitörü (NaDiRa) ön çalışmasının sonuçları değerlendirilebilir: Katılımcıların yaklaşık yüzde 90'ı, Almanya'da ırkçılık olduğu görüşünü desteklemektedir (DeZIM 2022). Bu daha geniş, sadece biyolojik olmayan ırkçılık anlayışında, Müslümanlar veya Müslüman olarak işaretlenen kişiler de ırkçılıktan etkilenebilirler. Shooman (2014) bununla ilgili olarak şunları yazar:

“Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden sie unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen; es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ‘identifizierbar’.” (Shooman 2014: 64f.).⁸

7 “[...] ırkçılık kötü tutumlara sahip bireylerle ilgili olarak görülmelidir [...], bu tür bireyler var olmadığı için değil (varlar), fakat bu tür bir düşünce biçimi, ırkçılığın kapsamını ve ölçğini hafife aldığı için bizi ırkçılığın nasıl yeniden üretildiğine dair bir açıklamadan mahrum bırakır.” (Ahmed 2012: 44).

8 “Toplumda baskın bir konumdan, bireysel bir inanç beyanından bağımsız olarak, beyaz Hristiyan/ateist Almanlar veya Avrupalılarla ikili bir düzenlemede homojen ve adeta doğal bir grup olarak inşa edilirler ve kolektif niteliklerle donatılırlar; onlar hakkında bir bilgi ve grup olarak onların doğası hakkında bir anlayış üretilir ve çeşitli özellikler temelinde ‘tanımlanabilir’ olarak kabul edilirler.” (Shooman 2014: 64f.).

Kültür veya din gibi terimler, günümüz ırkçı dünya görüşlerinde biyolojik ‘ırk’ terimi ile benzer bir işlev görmektedir:

“Auch der gegenwärtige antiislamische Rassismus funktioniert nach der altbekannten rassistischen ‘Logik’, nutzt aber vermehrt kulturalistische Argumentationen. ‘Ethnie’ oder ‘Kultur’ dienen als Ersatzbegriffe für einen diffamierten genetischen ‘Rasse’begriff und versuchen, den darin zugrunde liegenden Macht- und Herrschaftsanspruch zu verschleiern.” (Merz 2015: 372).⁹

Bu nedenle, Müslümanların “ırklaştırılması”ndan da bahsedilmektedir (Shooman 2014: 81). Bu süreç, kültür veya din gibi farklılık noktaları üzerinden ‘biz ve ötekiler’ algısını yaratan ve pekiştiren farklılık inşalarına atıfta bulunmaktadır (bu konu, ‘Ötekileştirme’ (Othering) terimiyle de ele alınmaktadır: bkz. Logeswaran (2023)). Bu kültürel ırkçılık bağlamında sıkılıkla “Yeni ırkçılık” (Balibar 1991: 17) veya “Irksız ırkçılık” (Rassismus ohne ‘Rassen’) (Hall 1989: 913) terimlerine de rastlanmaktadır. Müslüman karşıtı ırkçılık araştırmaları, bu nedenle, ırkçılık karşıtı araştırma alanında yer almaktadır. Müslümanların da ırkçılıktan etkilenebileceği, Almanya’daki toplumun büyük kesimlerinde kolektif bir bilgi olarak kabul edilmeye başlanmıştır; bu, NaDiRa başlangıç çalışmasıyla gösterilmektedir (DeZIM 2022).

İslam/Musliman düşmanlığı ile Müslüman karşıtı ırkçılığın yaygın kullanılan terimler oldukları, ancak farklı kavramlar ve araştırma geleneklerini temsil ettikleri ve karıştırılmamaları gerektiği netleşmiştir. Her iki araştırma dalının birlikte düşünülmesi gerektiğini, zıt ve uyumsuz yaklaşım yerine, düşmanca tutumlar ve ırkçı toplumsal yapılar arasındaki etkileşimden bahsedilmesi gerektiğini savunuyorum. İslam ve Müslüman düşmanlığı, Müslüman karşıtı ırkçılıkla yakından ilişkilidir ve bunun temel bir parçasıdır, ancak farklı bir bakış açısını temsil eder: İslam/Musliman düşmanlığı bireysel tutum düzeyinde değerlendirilir ve genellikle toplumsal yapılar ve güç ilişkilerini göz ardı eder. Sonuçta, bu örnekte sosyolojide bilinen mikro ve makro düzeyler arasındaki bağlantı sorununu görmek mümkündür:

“Es muß [sic!] für die Lösung der Aufgaben der Soziologie – die Erklärung sozialer Zusammenhänge und Prozesse – eine Verbindung zwischen

9 “Günümüzdeki İslam karşıtı ırkçılık da eskiden beri bilinen ırkçı ‘mantıkla’ çalışır, ancak giderek daha fazla kültürelci argümanlar kullanır. ‘Etnisite’ veya ‘kültür’, genetik ‘ırk’ kavramının yerine geçen terimler olarak kullanılır ve bu kavramın altında yatan iktidar ve hakimiyet iddiasını gizlemeye çalışır.” (Merz 2015: 372).

den Strukturen der Gesellschaft und dem Handeln der Menschen geben” (Esser 1999: 5).¹⁰

Burada eylem olarak adlandırılan durum, eşitsizlik araştırmalarında kimlik inşası olarak da tanımlanabilir (Winker & Degele 2009: 18). Burada tartışılan her iki araştırma geleneği, din ile ilgili ayrımcılık ve eşitsizlik konularında önemli yaklaşımlar ve itici güçlerdir. Farklı düzeyler –bireysel ve yapısal– karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir. Bu bağlamda, bu makale Müslüman karşıtı ırkçılığı, Müslümanların veya Müslüman olarak algılanan kişilerin ayrımcılığa uğradığı ve ‘farklı’ olarak algılandığı ırkçı yapılar ve söylemler olarak anlamaktadır. Bu yapının önemli bir parçası (diğerlerinin yanı sıra) Müslümanlara ve İslam'a karşı önyargılardır. Bu önyargılar, mevcut hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin meşrulaştırılması ve yeniden üretilmesinde bireysel düzeyde etkili olmaktadır. Aynı zamanda, İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanca tutumlar, kökenlerinde ırkçı yapılardan (örneğin, bilgi birikimlerinden) bağımsız olarak anlaşılamaz; çünkü bu yapılar içinde yeniden üretilirler. Bu argümana göre, İslam düşmanlığı, İslam dinine karşı düşmanlık eğilimleri olarak anlaşılrken, Müslüman düşmanlığı, kişilerin gerçek veya atfedilen Müslüman inancı nedeniyle insanlara karşı düşmanlık olarak anlaşılabılır ve bu iki anlayış, toplumsal bir ilişki olarak ele alınan Müslüman karşıtı ırkçılığın iki sütunu olarak düşünülebilir. Her iki perspektif birbirini dışlamaz, aksine bu olgunun daha derin bir şekilde anlaşılması için anlamlı bir şekilde tamamlayıcı olabilirler.

Tartışma: Teorik, metodolojik ve pratik uygulamaya yönelik çıkarımlar

İslam ve Müslüman düşmanlığı, Alman toplumunda hâlâ yaygın bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Çeşitlilik ve kültürlerarasılık ile şekeitenen bir toplumun hedefi, önyargıları ve ırkçılıkları tanımak ve ortadan kaldırmak olmalıdır. Bu yolda ilk adım, bu olguları bilimsel olarak ele almak ve incelemektir. Mevcut durumu anlayabilmek ve üzerinde çalışmak için ayrıntılı kavramlar ve hassas ölçüm araçları gereklidir. Kesin tanımlar ve uygun operasyonelleştirilmeler, sosyal çatışmaların kalitesi hakkında açıklamalar yapmayı ve çözüm önerileri sunmayı amaçlayan anlama odaklı sosyal bilimler ve önleme

10 “Sosyolojinin görevlerini –toplumsal bağamların ve süreçlerin açıklanmasını– çözmek için, toplumun yapıları ile insanların eylemleri arasında bir bağlantı olmalıdır.” (Esser 1999: 5).

çalışmalarında önemlidir (Logvinov 2017: 3). Bu makale, gelecekte İslam ve Müslüman düşmanlığı ile Müslüman karşıtı ırkçılığın daha ayrıntılı bilimsel bir incelemesinin ve bu kavramların karmaşıklığının ve çok boyutluluğunun tanınmasının kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

Öncelikle, İslam ve Müslüman düşmanlığının ayrimini inceleyelim. Sonuçlar, İslam'a ve Müslümanlara yönelik tutumların birbirinden farklı anlaşılması gerektiği ve bu iki kavramın ayrılmaz bir bütün olarak ele alınmaması gerektiği yönünde bir kavramsal düzenleme gerektiğini göstermektedir. İslam'a karşı ve Müslümanlara karşı düşmanca tutumların, aynı anda adlandırılması, bu olgunun çok boyutluluğu göz önüne alındığında yetersiz kalmaktadır. Bu olguya tüm boyutlarıyla anlamak için, düşmanlığın muhataplarının farklı olabileceğini kabul etmek gerekmektedir: Önyargılar, hem bir din olarak İslam'a hem de gerçek ya da atfedilen Müslüman kimliğine sahip bireylere yönelik olabilir. Her ikisi birbirleriyle bağlılıdır, ancak aynı değildir.

Bu bulgulardan, metodolojik sonuçlarla ilgili bir tartışmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Sonuçlar, öğelerin İslam'a veya Müslümanlara yönelik ifade edilmesine bağlı olarak farklı değerlendirmelere tabi tutulduğunu açıkça göstermektedir. Bu bilgi, İslam ve Müslüman düşmanlığını ölçmek için kullanılacak öğelerin seçiminde daha fazla hassasiyet gerektirmektedir. Müslümanlara yönelik öğelerin kullanılması ve ölçülen yapının İslam düşmanlığı olarak adlandırılması (veya tam tersi), İslam ve Müslüman düşmanlığı arasında ince bir fark olduğunu göz ardı etmektedir. Metodolojik açıdan, mevcut ölçüm araçlarının gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, pratik uygulamayla bazı çıkarımlar ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın bulguları, bu olgunun çok boyutluluğuna dair bir farklılık yaratmaya ve bu temele dayalı olarak uygun önleme yaklaşımlarının geliştirilmesinde yardımcı olabilir. Bu bulgular, sosyal pedagojik uygulamalarda önemli olabilir çünkü bu konudaki farkındalığın artırılması sayesinde, uygulayıcılar potansiyel temsil edilen kişilerin düşmanca tutumlarının kime veya neye yönelik olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde analiz edebilir ve buna uygun önleme ve müdahale önerileri geliştirebilirler. Aynı anda var olan farklılıklar ile korelasyonlar ve örtüşmeler, İslam ve Müslüman düşmanlığının paralel olarak ele alınması ve incelenmesi gerektiğine dair önemli bir göstergе olarak değerlendirilebilir. Sadece İslam dinine veya Müslüman insanlara yönelik önyargıları azaltmaya odaklanan siyasi eğitim veya pedagojik uygulamalar, bu olguya her zaman sadece kısmi olarak ele alır. Örneğin, İslam ve Müslümanlar hakkında farklı bilgi kaynaklarına ve heterojenliklere yönelik önlemlerin birleştirilmesi düşünülebilir. Bu, örneğin, önyargı azaltma potansiyeline sahip olduğunu bildiğimiz, cami ziyaretleri

çerçeveinde gerçekleştirilebilir (Janzen et al. 2024). Zaten okul sınıfları tarafından yaygın olarak yapılan bu tür ziyaretler hem İslam'ın çeşitli öğretmenleri hem de Müslümanların yaşam gerçeklikleri hakkında bilgi edinme imkânı sunar. Bu ziyaretler Müslümanlarla doğrudan etkileşim ve temas imkânı sağlar ve aynı zamanda İslam dinini doğrudan deneyimlemeyi mümkün kılar. Ancak burada birbiriyle ilişkili önyargı yapılarına degenildiğini anlamak önemlidir: bir yandan din olarak İslam'a karşı önyargılar, diğer yandan Müslüman olarak algılanan insanlara karşı önyargılar.

Ortaya konulan İslam ve Müslüman düşmanlığının arasındaki gereklî ayrimi, Almanya'daki siyasi söylemde sıkça duyulan "Müslümanlar Almanya'ya aittir, ancak İslam değildir" gibi bir ifadeyle ima edildiği şekliyle ele alınması bu ayrimi haklı çıkarmaz. Tam bir ayrışma, tam bir eşdeğerlik gibi ampirik olarak da sürdürülebilir değildir. Bunun yerine, bir ayrim, bu olguya bileşenlerine ayırmaya ve tüm boyutlarıyla anlamaya katkıda bulunmalıdır. Ancak bu tür ayırmalar yoluyla İslam ve Müslüman düşmanlığı arasındaki bağlantılar araştırılıp ele alınabilir.

Bu çalışmada ayrıca, İslam ve Müslüman düşmanlığı ile Müslüman karşıtı ırkçılığın ayrimi yapılmıştır. Makale, bir yanda kavramları bireysel tutum düzeyinde (düşmanlık) konumlandırdıken, diğer yandan onları bir yapı özgüllüğü olarak (ırkçılık) anılar kavramların karıştırılmasının veya eşitlenmesinin yalnızca yetersiz ve kesin olmadığını, aynı zamanda farklı araştırma tekniklerini ve bunlarla ilgili fikirleri de göz ardı ettiğini gösterir. Bunun yerine, iki düşmanlığın karşılıklı ilişkisini anlamayı önerir; yani İslam ve Müslüman düşmanlığını Müslüman karşıtı ırkçılığın iki sütunu olarak kavramayı öne sürer. Düşmanlık duyguları, ırkçı bir şekilde yapılandırılmış bir toplumda yerlerini bulur; örneğin, ırkçı uygulamaları ve söylemleri meşrulaştırarak ve aynı zamanda bunlar tarafından güçlendirilerek veya üretilerek.

Musliman ve İslam düşmanlığı ile Müslüman karşıtı ırkçılığın kavramsal olarak doğru bir şekilde belirlenmesi ve ayrılması bilimsel açıdan oldukça önemlidir, ve bu olgunun ele alınabilmesi için gereklî bir ön koşuldur (Shooman 2019), ayrıca bu ayrimın pratikte eylem önerilerinin türetilmesi açısından da büyük bir önem bulunmaktadır (Attia 2013; Güvercin & Karahan 2019). Bu olgunun tam kavramsal tanımına bağlı olarak, pratikte farklı çıkarımlar yapılabilir. Örneğin, eğer önleme çalışmaları bireysel tutum düzeyine (İslam/Musliman düşmanlığı) odaklanıyorsa, bu tutumların değişimi hedeflenebilir ve bu da bilgi aktarımı yoluyla, yani eğitim ve bilinçlenendirme çalışmaları ile sağlanabilir. Ancak yapısal ırkçılıkla mücadele edilmek isteniyorsa ve güç ilişkileri sorgulanacaksa, medya, eğitim, polis, adalet, siyaset ve ekonomi gibi çeşitli toplumsal alanlarda ve kurumlarda ek önlemler alınması gerekmektedir (a. g. e.).

Kaddor ve meslektaşlarının (2020) geliştirdiği Önleme Çemberi (Präventionszirkel) gibi önleme tedbirleri, bu olgunun hem bireysel hem de yapısal boyutlarını dikkate almaktadır. Bu bağlamda geliştirilen beş modülden biri, örneğin, İslam'daki çeşitliliklarındaki bilgiye odaklanırken, bir diğer Almanya'daki Müslüman yaşamına ve bir diğer de ötekileştirme süreçlerinin yansımmasına odaklanmaktadır. Yazarlar, bu beş modülün pedagojik olarak önleyici ve etkili bir çalışma için bütünsel bir konsept olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böyle bir yaklaşım, tutumları bağlamsallaştırmaya ve önleme çalışmalarında yapısal bir boyutu düşünme, yani örneğin güç asimetrlilerini yansıtma fırsatı sunar. Eğer bu yapılmazsa, etkisiz kalınabilir:

„[wären] [b]eide Perspektiven [...] isoliert voneinander beschränkt, weil sie das Wirken gesellschaftlicher Strukturen auf das Denken des Individuums und andersherum, die Verankerung des Denkens des Individuums innerhalb gesellschaftlicher Strukturen, jeweils nur in Ansätzen abbilden.“ (Kaddor et al. 2020: 3).¹¹

İslam ve Müslüman düşmalığı ile Müslüman karşıtı ırkçılığı pratik bağlamlarda eşit şekilde ele almak, sadece bilgi aktarmak ve bağlamsallaştırmak anlamına gelmez, aynı zamanda pedagojik uygulamaları ırkçılık karşıtı bir şekilde şekillendirmek demektir. Örneğin, katılım talepleriyle ilgili olarak, “Beklentilerini düşür” yaklaşımıyla, ırkçı uygulamaları meşrulaştıracak karşılık verilmemelidir (El-Mafaalani 2021). Olası önleme tedbirlerinin kapsamlı ve bilimsel olarak izlenen bir değerlendirmesi, bu olgu alanındaki gelecekteki araştırmalar için önemli bir araştırma arzusudur. Bu makale, çeşitli kavramları farklılaştırarak ve netleştirerek, ve böylece olgu alanındaki bazen kaotik olan terminolojik manzarayı sistematize ederek bunun için bir temel oluşturmuştur.

11 “Her iki perspektif de [...] birbirinden izole edildiğinde sınırlı kalır, çünkü toplumsal yapıların bireyin düşüncesi üzerindeki etkisini ve tersine, bireyin düşüncesinin toplumsal yapılar içindeki yerini yalnızca kısmen yansıtırlar.” (Kaddor et al. 2020: 3).

Kaynakça

- Ahmed, Sara (2012): *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham/London: Duke University Press.
- Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: *Journal für Psychologie*, 21(1), S. 1–31.
- Balibar, Étienne (1991): Is there a ‘Neo-Racism’? In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.): *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, New York: Verso, S. 17–28.
- Bielefeldt, Heiner (2012): Muslimfeindlichkeit. Ausgrenzungsmuster und ihre Überwindung. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hg.): *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien*. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012. Berlin, S. 22–34.
- Biskamp, Floris. *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit*. Postcolonial Studies, Band 27. Bielefeld: transcript, 2016.
- Bleich, Erik (2011): What is Islamophobia and How Much Is there? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. In: *American Behavioral Scientist*, 55(12), S. 1581–1600.
- Brockett, Adrian/Village, Andrew/Francis, Leslie J. (2009): Internal Consistency Reliability and Construct Validity of the Attitude toward Muslim Proximity Index (AMPI): a Measure of Social Distance. In: *British Journal of Religious Education*, 31(3), S. 241–249.
- Conway, Gordon (1997) *Islamophobia – A challenge for Us All*. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London, UK.
- DeZIM – Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (2022). *Rassistische Realitäten: Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander?* Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (NaDiRa). Berlin.
- Diekmann, Isabell (2020): Differentiation between Religion and Individuals? Measuring Hostile Attitudes towards Islam and Muslims in Germany. In: Kindström Dahlin, Moa/Larsson, Oscar/Winell, Anneli (Hg.): *Religion, Migration and Existential Wellbeing. Theorizing the Role of Religion in Contemporary Migration and Integration Governance*. London: Routledge, S. 53–68.
- Diekmann, Isabell (2023): *Muslim*innen- und Islamfeindlichkeit. Zur differenzierten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion*. Wiesbaden: Springer VS.

- Diekmann, Isabell/Janzen, Olga (2024): *Zwischen Pauschalisierung und Differenzierung: Einstellungen gegenüber Muslim*innen und dem Islam in Deutschland. Religionsmonitor*. Gütersloh: Bertelsmann.
- El-Mafaalani, Aladin (2021): *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 1: Situationslogik und Handeln. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Fernández-Reino, Mariña, Valentina Di Stasio und Susanne Veit (2022). Discrimination Unveiled: A Field Experiment on the Barriers Faced by Muslim Women in Germany, the Netherlands, and Spain. In: *European Sociological Review*, (39)3, S. 479–497.
- Güvercin, Eren/Karahan, Engin (2019): *Aktiv gegen Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus. Akteure und Herausforderungen*. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. Berlin.
- Hafez, Farid (2017): Schulen der Islamophobieforschung: Vorurteil, Rassismus und dekoloniales Denken. In: Hafez, Farid (Hg.): *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, 8. Wien: New Academic Press, S. 9–28.
- Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 31(178), S. 913–921.
- Heitmeyer, Wilhelm (2012): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 15–41.
- Imhoff, Roland/Recker, Julia (2012): Differentiating Islamophobia: Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. In: *Political Psychology*, 33(6), S. 811–824.
- Janzen, Olga/Ahrens, Petra-Angela (2022): Islam- und Muslim:innenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Deutschland: Eine Frage der religiösen Selbstverortung? In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6, S. 463–490.
- Janzen, Olga/Diekmann, Isabell/Tsolak, Dorian/Salentin, Kurt (2024): Do Guided Mosque Tours Alleviate the Prejudice of Non-Muslims against Islam and Muslims? Evidence from a Quasi-Experimental Panel Study from Germany. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 8, 129–159.
- Kaddor, Lamya/Fischer, Henriette/Pfaff, Nicolle (2020): *Präventionsansätze gegen Antimuslimischen Rassismus und Islamfeindlichkeit für Schule und außerschulische Jugendarbeit*. URL: <https://islam-feindlichkeit.de/publikationen/>.
- Kunst, Jonas R./Sam, David L./Ulleberg, Pål (2013): Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 37(2), S. 225–237.

- Lee, Sherman A./Reid, Chelsea A./Short, Stephen D./Gibbons, Jeffrey A./Yeh, Ruth/ Campbell, Matthew L. (2013): Fear of Muslims: Psychometric Evaluation of the Islamophobia Scale. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(3), S. 157–171.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2003): Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 100–119.
- Logeswaran, Araththy (2023): Othering. In: Pertsch, Sebastian (Hg.): *Vielfalt. Das andere Wörterbuch*. DUEDEN, S. 170–171.
- Logvinov, Michail (2017): *Muslim- und Islamfeindlichkeit in Deutschland. Begriffe und Befunde im europäischen Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2009): Rassismus und “Rasse”. In: Melter, Claus/ Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik*. Band 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 39–58.
- Merz, Sibille (2015): Islam. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: UNRAST-Verlag, S. 365–377.
- Pascoe, Elizabeth A./Smart Richman, Laura (2009): Perceived Discrimination and Health: A Meta-Analytic Review. In: *Psychological Bulletin*, 135(4), S. 531–554.
- Pfahl-Traughber, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des “Islamophobie”-Konzepts für die Vorurteilsforschung. Ein Plädoyer für das Alternativ-Konzept “Antimuslimismus” bzw. “Muslimenfeindlichkeit”. In: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.): *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*. Berlin: De Gruyter, S. 11–28.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, Claus/ Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik*. Band 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach am Taunus: Wochenschau-Verlag.
- Shooman, Yasemin (2014): “...weil ihre Kultur so ist”. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Sinanoğlu, Cihan/Polat, Serpil (2023): Rassismusforschung in Bewegung: Rassismus – ein neues altes Thema? In: Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (Hg.): *Rassismusforschung I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 7–22.
- Uenal, Fatih (2016): Disentangling Islamophobia: The Differential Effects of Symbolic, Realistic, and Terroristic Threat Perceptions as Mediators between Social Dominance Orientation and Islamophobia. In: *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1), S. 66–90.
- Uenal, Fatih/Bergh, Robin/Sidanius, Jim/Zick, Andreas/Kimel, Sasha/Kunst, Jonas R. (2021): The Nature of Islamophobia: A Test of a Tripartite View in Five Countries. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 47(2), S. 275–292.

- Weichselbaumer, Doris (2020). Multiple Discrimination against Female Immigrants Wearing Headscarves. In: *Industrial & Labor Relations Review*, (73)3, S. 600–627.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.
- Zick, Andreas (2021): Herabwürdigungen und Respekt gegenüber Gruppen in der Mitte. In: Zick, Andreas/Küpper, Beate (Hg.): *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Hg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J. H. W. Dietz Nachf. GmbH, S. 181–212.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Heitmeyer, Wilhelm (2011): Vorurteile als Elemente Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit – eine Sichtung der Vorurteilsforschung und ein theoretischer Entwurf. In: Pelinka, Anton (Hg.): *Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung*. Berlin: de Gruyter, S. 287–316.

F. Güzin Ağca Varoğlu, Galip Varoğlu

Die Berliner Şehitlik Moschee als transnationaler migrantischer Erinnerungsraum

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

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

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

Einleitung: Den transnationalen Raum überdenken

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das transnationale Erbe des Islam in Berlin

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

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

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

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

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

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

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

Zum historischen Kontext

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

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

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

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

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

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

7 HR_ID_01592_00050_001

8 HR_ID_01592_00059

9 HR_ID_01592_00052_002 ve HR_ID_01592_00052_003

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

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

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

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

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

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

10 HR_ID_01592_00055_001

11 HR_ID_01592_00059_001

12 HR_ID_01592_00059_003

13 HR_ID_01592_00059_004

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Debatte: Transnationale Moschee als Raum der Möglichkeiten?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literaturverzeichnis

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

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

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

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

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

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

F. Güzin Ağca Varoğlu, Galip Varoğlu

Uluslararası Göçmen Hafıza Mekânı olarak Berlin Şehitlik Camii

Özet: Makale, Berlin Şehitlik Cami'nin bir uluslararası göçmen mekânı olarak konumuna odaklanmaktadır. Camide toplumunun çeşitli kesimlerine hitap eden etkinliklerin yanı sıra mekânın 19.yy Osmanlı-Alman ilişkilerine uza-nan tarihi, Berlin kent imgesi için bu uluslararası mekânın önemini pekiştirmektedir. Bu doğrultuda caminin tarihsel arka planı yeni kuşaklara sadece kültürel kimliğe değil, kente de aidiyet imkânı sunmaktadır. Cami, göçmenler ve kuşaklarının kültürel hafıza aktarımındaki ve gündelik pratiklerindeki rolü ile ön plana çıkmaktadır. Bu çalışma, Almanya'da kültür sosyolojik mekân ve göç araştırmalarına bir katkı niteliğindedir.¹

Anahtar Kelimeler: Almanya'da İslam, kent imgesi, kültürel hafıza, uluslararası hafıza mekânı, uluslararası cami.

¹ Kütahya Ulusal Sosyoloji Sempozyumunda 2023 yılında sunulan Ulusötesi Mekân ve Göç Hafızasına Bakış: Berlin Şehitlik Camii başlıklı bildiri özetinden yola çıkılarak üretilmiştir.

Giriş: Ulusötesi Mekâni Düşünmek

Türkiye-Almanya arası göç dalgaları 1961 İşgücü Antlaşmasından günümüze sürekliliğini ve güncellliğini korumuştur. Uluslararası emek göçünün önemli örneklerinden kabul edilen Almanya deneyimi, yeni kuşakların toplumdaki aktif görünürlükleriyle katmanlı boyutlarda tartışılmaktadır. Misafir işçi (*Gastarbeiter*) kuşak yerini Almanya'da sosyalizasyonlarını geçiren kuşaklara ve dönemin dalgalarla göç eden farklı göçmen gruplarına bırakmıştır.² Küreselleşmenin ekonomik, politik ve sosyal etkileriyle göçmenler kendi içlerinde çeşitlenmiştir. Göçmenlerin homojen bir bütün olarak durağan ve pasif konumlandırılmışının yerine, mikro ölçekte failliği, makro ölçekte de küresel denklemlerle ilişkisi önem kazanmıştır (Schiller, Basch & Blanc 1995; Faist 2000 a/b; Pries 1996). Göçmenlerin köken ülkeleri ve geldikleri ülkedeki süregelen çoklu ağlarına odaklanan ulusötesi göç literatürü bu bağlamda göç çalışmalarının seyrini değiştirmiştir (Schiller, Basch & Blanc 1995). Bu perspektife göre göç, ulus devletlerle ilişkisellik içinde ulusötesi süreçlerin bir parçası olarak anlaşıldığında katmanlı bağamlarla tartışılabilir (Schiller 2010, 110). Ulus devletin dışına taşan ilişkiler, göçmenin ulusötesi kimliğini oluşturur. Faist'a göre, ulusötesi göç, kişilerin kendi kültüründen mutlak bir kopuş değildir. Göç, birden fazla ulus devletteki organizasyon ağlarının, sosyal ve sembolik bağların takibiyle anlaşılabılır. Göçmenler ulusötesi sosyal mekânlarda bu bağları devam ettirirler (Faist 2000 a). Ulusötesi sosyal mekân, devletler ve sivil toplum (bunların göç, entegrasyon ve diaspora politikasındaki tutumları vb.), köken ülkedeki hareketsiz bağlantı grupları (akrabalalar vb.) ve göçmenler arasındaki ilişkiler bütünüdür (Faist 2000 b, 200). Bu ilişkiler, göçmenin gündelik hayatındaki etkileşim örüntüleri ve mekânsal pratikleri, ulus devlet(ler)le ilişkileri, sivil toplumla temasları ile bağlantılı olarak aidiyet mekanizmaları ve göç hafızasında etki sahibidir. Farklı coğrafi lokasyonlardaki etkileşimlerinin ilişkiselliği, yani ulusötesi sosyal mekânlar, göçmen yaşamını da şekillendirir, göç alan toplumdaki konumunu dinamik kılar.

Etkileşim ve kimliğe dair sahnelemeler göçmenin sosyal mekânlarda (kültür merkezleri, iş yerleri, ibadethaneler vb.) gerçekleşir. Bu yönyle mekân tartışmalarında çokça vurgulanan, mekânın toplumsal olarak üretildiği (Lefebvre 1991) kabulü ulusötesi göçmen mekânları için de geçerlidir. Göçmenin geldiği yer ile çoklu bağı göç ettiği toplumdaki mekânsal

2 Örneğin yüksek nitelikli göçmenler (*new wave*) güncel göç çalışmalarında dikkat çekici bir konumdadır. Almanya-Türkiye hattındaki yüksek nitelikli göçmenlere dair ayrıntılı değerlendirme yazıları için bkz. Danış 2024; Filiz 2024.

pratiklerinde görünürleşir. Dolayısıyla ulusötesi mekânlar ilişkiseldir ve gündelik hayatın mekânsal pratiklerini makro-mikro ilişkisellikte düşünmeye olanak sunar. Mekân, gündelik hayat ve kimlik ilişkisinin analizi, göçmenlerin ve kuşaklarının toplumda varlık gösterme biçimlerinin gözlemlenmesiyle mümkün olabilir.

Göçmenin gittiği ülkeye gündelik hayatının unsurlarını (değerler, gelenekler, yaşam tarzı vb.) beraberinde götürmesi ve orada yeniden yaşatması, hafızayı canlı tutmasını ve kültürel aktarımı da gerçekleştirmesini sağlar (Gogos 2021). Çünkü farklı kuşaklara sosyalizasyon yoluyla bu kodlar devredilir ve onlar tarafından kendi bağamlarında yeniden yazılır. Göç hafızası bu şekilde oluşur ve tek yönlü bir süreç değildir, aksine kuşaklar arası alışveriş ve ulusötesi sosyal alanın tüm bağamlarıyla birlikte oluşur. Göçmen topluluklar, yeni kuşaklarına kültürel aktarımı gerçekleştirebilmek için çeşitli hafıza teknikleri geliştirirler, anlatılar ve ritüeller bu aktarımında önemli rol oynar (Gogos 2021, 60). Kültürel ögeler (anlatılar, eserler, ritüeller vb.) göçmenler ve yerellerin kaynaklarla ilişkilerini ve kendilerini, köken ülkelerini, ailelerinin geldikleri yeri anlamlandırmalarında belirleyicidir (Tweed 2020, 27). Ayrıca bütün bunlar hafıza ve mekânsallaştımanın zorunlu ilişkisini kurar. Çünkü hafıza mekânsallaştırmaya gereksinim duyar (Assmann 2000, 39). Ulusötesi hafıza süreçleri yeni ulusötesi hafıza mekânları ortaya çıkartır (Wüstenberg 2020). Bu makalenenin odağı olan Berlin Şehitlik Camii de bunlardan biridir.

Uluslararası hafıza mekânının inşası bu aktarımın günümüzdeki bağlamıyla tekrar yorumlanmasıyla mümkünür. Bu da pratiklerin aracılık ettiği fail ve yapı yolu ile olur (Wüstenberg 2020). Kolektif hafıza bir süreçtir; eylem, yapı ve bu süreci ortaya çıkartan pratikler onu şekillendirir. Bu üçlü, yeni hafıza mekânların oluşumunda rol oynar (Sierp 2020, 338). Bu mekânlarda, uluslararası bağların güç ilişkilerindeki konumu, yapılar ve failler arası ilişkiler, stratejiler, kuşaklar arası farklılaşma, aidiyet örüntüleri sahnelenir ve hafıza aktarımının dönüşümü gözlemlenebilir. Müslüman göçmenlerin kendi imkânları ile oluşturdukları mescitlerden (*Hinterhofmoschee*) bugüne gelindiğinde, inşa edilen uluslararası camiler, göçmenler ve kuşaklarının birer aktör olarak içinde bulundukları ekonomik, sosyal, politik uluslararası ağları gösterektedir. Bunun yanı sıra onların kamusal alan görünürliklerindeki değişimini de ortaya koymaktadır (Korkmaz 2019). Misafir işçiden uluslararası aktörlere (Abadan-Unat 2002) uzanan bu yolculuk bir tür kendini sahneleme, aidiyet ve kaynaklarla ilişkilenme değişimidir. Ulusötesi mekânlar –bu makalede bir dini mekân olan cami- kültürel aktarımın önemli imkânları oldukları kadar çatışmalı mekânlardır. Çünkü yeni kuşaklar bu mekânlarda bir yandan önceki kuşakların kültürel aktarımı dolayımındaki beklenilerini öte yandan da bulundukları toplumun taleplerini müzakere ederler

(Vásquez & Knott 2014, 338). Nitekim Schiffauer (2015, 13) ilk kuşağın çocukların yabancılışmasına karşı dini toplulukları bir korunma mekânı olarak gördüğünü, ikinci ve üçüncü kuşağın ise toplumda ayırmcılık ve kültürel kökenlerinin degersizleştirilmesiyle yüzleştiğini belirtmektedir.

Uluslararası mekân, farklı sosyal grupların ve aktörlerin yoğun etkileşimi ile oluşur (Bruneau 2010, 44). Farklı toplumsal kesimlerin uluslararası dini mekânlarda aktif olmadığı düşünülse de bu mekânlar homojen değildir. Mekânsal etkileşim imkânı göçmenin toplumla ilişkilerinin, paralel toplumlar tartışmasında altı çizilen siyah-beyaz alanlar üzerinden değerlendirilmesine eleştiri getirmektedir.³ Ulusötesi mekânlara katmanlı bakış, göçü göç veren-göç alan ikiliği üzerinden görmeye alternatif sunar. Bu doğrultuda çalışmada Berlin Şehitlik Cami'nin bir uluslararası dini mekân olarak göçmenler ve kuşaklarının hafızası ve pratiklerindeki rolü ele alınacaktır.

İslam'ın Berlin'deki Ulusötesi Mirası

Uluslararası İslam'ın küresel kamusal alandaki varlığının göç ve uluslararası dini hareketlere indirgenemeyeceğini ifade eden Bowen (2004), İslam'ın tarihsel olarak ve ümmet anlayışı itibarıyla ulusal sınırlar içinde olma iddiasında olmadığını ifade etmektedir. Bu durum Müslüman azınlıklar için uluslararası göç fenomeninden bağımsızlaştırır. Öte yandan Schiffauer'e göre (2010), diasporada yaşamın koşulları din ve toplum arasında yeni, uluslararası bir ilişkinin oluşumuna temel oluşturur. Avrupa'ya ekonomik ya da sosyal sebeplerle göç eden Müslümanlar dini pratikleriyle İslam'ın uluslararası kamusal alanında varlık gösterirler (Bowen 2004, 891) ve dini organizasyonlara katılan Müslümanlar uluslararası ağılarına dahil olmaktadır. Bu bağlamda uluslararası pratiklerin dini pratiklerle ilişkisi ve ortaya çıkan dini mekânlar uluslararası İslam perspektifi için önemlidir.

Metcalf'a göre, toplulukların "Müslüman mekân"ı sahnelemeleri, mekânsal kullanım, mekânsal iddia, mimari formlar, mekânın yaratımı ile olur ve gündelik örüntülerde ve dini tahayyülerde görünürleşir (Metcalf 1996, 21–22). Camiler, ritüeller, pratikler, semboller ve ilişkilerle tesis edilir (Metcalf 1996, 3). Tweed, kültürün figüratif araçlarının (*figurative tools*) özel önemini vurgular. Topluluklar, bu araçlarla (cenaze merasimleri gibi sembolik eylemler

3 Almanya'daki paralel toplumlar tartışmasına yönelik ayrıntılı eleştirel bir değerlendirme için bkz. Schiffauer 2011.

ve ibadethaneler gibi yapılar) yerel ekolojiyi dönüştürür (Tweed 2020, 25). Dini anlatılar ve performanslar, diaspora politikalarıyla çok katmanlı uluslararası alanlarda temellendirilir. Dini sahnelemeler zaman ve mekâni aşan bağlantılarla sahiptir (Garbin 2014, 363–364). Örneğin, McMurray (2021), Şehitlik'teki mezarlık ziyaretlerindeki sessel pratikleri (*sonic practices*) ve onlarla bağlantılı normları, mezarlık poetikası (*cemetery poetics*) olarak adlandırmaktadır. Mezarlık poetikası, paylaşılan miras ve kültürel kimliğin oluşumunda, geçmiş ve geleceğin iç içeliğini göstermede önemli bir rol oynar. Özellikle Avrupa'daki görünürüğyle miras ve kültürel hafızanın İslam ile bağlantılı farklı mekân ve zamansallıklardaki oluşumunu düşünme imkânı verir. Kisaca, kültürel hafızanın aktarımında mezarlık poetikası belirleyicidir (McMurray 2021, 51–52). Mekânsallaştırılmış dinin pratiklerle vücut bulması, kolektif ya da bireysel bir inanma eyleminin yanı sıra kent toplumıyla fiziki, duygusal ve manevi bir ilişkisellik de kurar (Garbin 2012, 402; Klapetek 2019). Bu sebeple uluslararası dini organizasyonlar ve mekânlar göç çalışmaları için özel bir konumdadır. Çünkü tarihsel olarak İslami bir geleneğin olmadığı Batı'da yeni bir bağlam ortaya çıkmaktadır.

Batı'daki bu yeni bağlam, bütün örüntülerle birlikte uluslararası cami mimarilerinde kendisini göstermektedir (Becker 2017; Rizvi 2015; Metcalf 1996). Batuman'a (2018, 17) göre İslam'ın küresel etkileri tarihselciliğin rolüyle cami mimarisinde değişime yol açmış, uluslararası kombinasyonlar ortaya çıkmıştır. Kimlik mekânları haline gelen bu mekânlar –bu makale özelinde uluslararası camiler– kent imgesi⁴ üzerindeki olası etkileriyle de tartışılmaktadır (Kuppingen 2014a; Kuppingen 2014b). Camiler fiziki varlıklarıyla ortaya koydukları sembolik anımlarıyla Müslümanların kamusal alandaki etkilerini (Becker 2017, 1073; Ehrkamp 2005), dolayısıyla kent imgesi için anımlarını açığa vurmaktadır. Mimari eserler böylece kent hafızasına kazınır ve kent imgesi oluşumunda etkilidir (Löw 2010, 164). Kentler geliştirdikleri iç mantıklarıyla, içinde yaşayanların deneyimine etki eder (Löw 2010, 241). Kent imgesiyle örtüşmeyen mimari, istenmeyen bir öğe haline gelerek, kentteki farklı grupları ayırt etmede bir yorumlama örüntüsü haline gelir (Löw 2010, 112). Bu bağlamda dini mekânlar –özellikle minareller– Berlin'in iç mantığına bağlanarak standartlaştırılan kent imgesine karşı bir inşa olarak da değerlendirilebilmektedir. Başka bir ifadeyle, caminin içi ve dışıyla ilişkisellikte Müslümanların yaşam dünyasını besleyen tüm öğeler caminin dini işlevinin ta kendisidir. Çünkü ibadetler İslam inancında mekân ya da ritüellerden

4 Almanya'da kent imgesi üzerine karşılaştırmalı genel bir değerlendirme için bkz. Löw 2010.

ibaret görülmez. Caminin tesis ettiği bir aradalık bir sosyal düzen ortaya koyar (Schiffauer 2010). Bu sosyal düzenin cami dışı dünyadan kopuk olduğu düşüncesi Berlin kent imgesindeki sekülerlik vurgusuyla paraleldir.

Avrupa'da İslam'ın mirası farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan, yeniden kullanılan dinamik ve ilişkisel bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple de altyapılar, pratikler ve süreçlerin miras olarak kabul edilebilecek İslami öğeleri (müze tasnifleri, mimari yapılar, sergiler, ritüeller vb.) nasıl somutlaştırdığı araştırmacılar için merak konusudur (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021; Ağca-Varoğlu 2020; Quintern 2023). Şehitlik Camii, Almanya'da İslam varlığına dair kurulduğu yer itibarıyla tarihsel bağlamı olan ender yapılardandır ve İslam'ın Batı Avrupa'daki miraslaşmasında rol oynamaktadır.

Tarihsel Bağlama Dair

Şehitlik Camii esas olarak Osmanlı Devleti tebaasına tahsis edilmiş bir mezarlık arazisine kurulmuştur. Osmanlı Devleti'ndeki yenileşme çabaları ile beraber Batılı devletlerle diplomatik ilişkiler modern manada şekillenmeye başlamıştır. Daha önce Avrupa'ya geçici olarak gönderilen elçiler artık daimi olmuş, bu durum Hristiyan topraklarında vefat eden Osmanlı tebaasının defni gibi yeni durumları ortaya çıkarmıştır.

Bu vakanın ilk örneği ise Berlin'de elçi olarak görev yapan Aziz Efendidir. Babasının görevi sebebi ile Girit'te doğan Aziz Efendi, babasının vefatı sebebiyle İstanbul'a taşınmıştır. Burada Silahşoran-ı Hassa gibi çeşitli yüksek görevlerde bulunduktan sonra III. Selim tarafından 1796 senesinde Prusya Devleti'ne Fevkalade Elçi olarak atanır (Uysal 2006; Tietze 1948, 249; Aziz Efendi). Aziz Efendi sefirliği dışında, Batılı tarzda yazdığı Muhayyelat kitabı, Farsça ve Fransızçayı hâkimiyeti, mutasavvif kişiliği, felsefe ve doğa bilimlerine ilgisi ve nüktedan mızacı (Schmiede a) ile yenileşme döneminde olan Osmanlı İmparatorluğunun ilginç bir kişiliğidir (Tietze 1948, 250). Berlin seyahati sırasında portresini yaptırması bu kişiliğine bir örnektir.

30 Ekim 1798 tarihinde vefat etmiş olan Aziz Efendi, hemen Hallesches Tor yakınlarındaki bir yerde Kont von Podewils'e ait olan toprağın Prusya Kralı Wilhelm tarafından satın alınmasıyla oraya defnedilmiştir (Koloğlu 2018, 87). Ahmed Schmiede'nin 31 Ekim 1800 tarihli Prusya polis raporlarından aktardığına göre mezar daha sonraki süreçte kırılmış merhumun kalan vücut parçalarından bazıları dışarı çıkmıştır. Buna cevaben, Prusya Bakanlar Kurulu hızlı bir tamir ve bakım istemiştir (Schmiede b). Aziz Efendi'yi takiben 1804'de elçilikte maslahatgûzlar olarak çalışan Mehmet Esad Efendi

(Uca & Can 2019, 1245), 1839 yılında kâtip Rahmi, 1853'te Rahmi Efendi ve 1854'te Aziz Ağa'nın naaşları da bu alana defnedilmiştir.⁵ Zamanla eklenen yeni kişilerle büyüyen mezarlık resmi olarak Müslüman mezarlığı olarak tanınmıştır. Dönemin Osmanlı Berlin elçisi Yeni Fenerli olarak bilinen Rum ailelerden Aristarki Bey⁶, peyderpey başkent İstanbul'a bekçi masraflarının dokümanlarını paylaşımıştır.⁷ Buradan Osmanlı Devleti'nin mezarlığın bakımı ile yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır.

1866 yılında eski arazinin "İmparator Franz Garde" birlik arazisinde kalmasından dolayı Şehitlik Cami'nin inşa edildiği alana Osmanlı Devleti'nin izni alınarak Halle Tor mevkindeki defnedilmiş naaşlar taşınmıştır (Schmiede a).⁸ Elçi Aristarki Bey, Bismarck ile yaptığı yazışmalarda iki tarafın da mezarlığın taşınması konusunda karşılıklı memnuniyet duyduklarını belirtir.⁹ Diplomasi konusunda bu tür jestlerin önemini iyi bilen tecrübeli siyasetçi Bismarck, belgelerden anladığımız kadarıyla Aristarki Bey ile süreçle ilgili iyi ilişkiler kurmaya önem vermiştir. Manevi anlamı olan mezarların taşınmasında Bab-ı Ali rahatsız olmadan sürecin üst düzeyden takip edilmesi sağlanmıştır. Taşınma konusunda iki taraf da anlaştıktan sonra, Sultan Abdülaziz yeni mezarlığa bir mermer anıt dikilmesini istemiş ve anıt ile beraber taşınma işlemlerinin 3 500 liraya mal olacağı hesaplanmıştır.¹⁰ Şu anda cami bahçesinde bulunan anıt 1988 yılında Batı Berlin Senatosu tarafından ciddi bir meblağ ile onarılmış ve vefatının 190. yılı sebebiyle ilk metfun Aziz Efendi hakkında bir bilgilendirme levhası da konulmuştur (Schmiede a).

29 Aralık 1866 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Berlin temsilcileri yanı sıra Prusya tarafından General Stosch (Graubhom 2013), Prusya Savaş Bakanı General Roon'un yaveri Hartrott (Harttott), yine bakanın şahsi danışmanı Krienes gibi üst düzeyin katılımıyla düzenlenen askeri törenle, Osmanlı mezarları şu anki Şehitlik Camii bahçesine taşınmıştır. Törende General Stosch ve Aristarki Bey arasında karşılıklı iyi niyet konuşmaları yapılmıştır. Daha sonra memnuniyet göstergesi olarak büyüğelçi Aristarki Bey yukarıda

5 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi: HR_ID_01592_00059_004

6 Aristarki Bey ve ailenin diğer diplomat üyeleri ve ailenin kökenleri hakkında bzk. Kılıç 2023.

7 HR_ID_01592_00050_001

8 HR_ID_01592_00059

9 HR_ID_01592_00052_002 ve HR_ID_01592_00052_003

10 HR_ID_01592_00055_001

ismi geçen Prusya komutanlarına nişan verilmesinin uygun olacağını İstanbul'a bildirmiştir.¹¹

Aristarki Bey'in İstanbul ile paylaştığı Fransızca gazete haberinde mezarlığın Alman mimar Voigtel'in (Voigtel) Mağribi tarzında tasarlandığı ve mimarın törene bizzat katıldığı söylemekteki. Gazete, törenin çok ciddi bir düzende yapıldığını ve Rum-Ortodoks inancına sahip olduğunu özellikle belirttiği Osmanlı elçisi Aristarki Bey'in konuşması sonrası dualarla törenin bittiğini yazar.¹² Rum Ortodoks Büyükelçi tarafından Müslüman elçilik çalışanları için yaptığı çeşitli dini yaklaşımları da kapsayan dua oldukça dikkat çekicidir: "Ebedi olan (*éternel*), gelecekte de bu ölülere her ruhun hararetle arzuladığı huzuru bahşetsin."¹³

Mezarlık, Birinci Dünya Savaşında tekrar önem kazanmış ve müttefik Osmanlı askerlerinin çeşitli cephelerden Berlin'e tedavi için gelmesi; akabinde orada vefat eden askerlerin defnedilmesi sonucunda Şehitlik ismini almıştır (Uca & Can 2019, 1246).

1921 ve 1922 yıllarında Ermeni komitacılar tarafından suikasta uğrayan Talat Paşa, Cemal Azmi ve Bahaddin Şakir Beyler şehitlige defnedilmiştir. Talat Paşa'nın naaşı daha sonra 1943 yılında İstanbul'a nakledilmiştir.

Mezarlık içinde cami yapım düşünceleri olsa da Almanya'daki ilk cami azınlıkta bulunan Müslümanlar için değil ancak Birinci Dünya Savaşında esir düşmüş Müslüman askerlerin Zossen/Wünsdorf'ta bulunduğu kampa yapılmıştır. (Koloğlu 2018, 162; Gussone 2016, 179). Şehitlik arazisinin Milli Savunma Bakanlığından Diyanet İşlerine devrinden sonra Şehitlik Cami'nin yapımı için çalışmalar başlamıştır. 1999 yılında temeli atılan cami klasik Osmanlı mimarisinde tasarlanmış ve 2004 yılında tamamlanmıştır. Cami yapısının yanı sıra alanda klasik Türk evi mimarisini yansitan kültür merkezi de bulunmaktadır.¹⁴

Klasik Osmanlı ögelerinin kullanıldığı bu cami mimarisini, Türkiye'nin Osmanlı geçimiyle ulusötesi konumlanışından ve güç ilişkilerinden bağımsız değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Batuman'a göre (2018) 16. yy Osmanlısının güçlü devlet temsili, Türk şirketler tarafından inşa edilen neo-Osmanlı camiler yoluyla ulusal sınırların ötesine taşınmaktadır ve mimari burada araçsallaşmaktadır. Şehitlik Cami'nin tarihsel arka planı Osmanlı'dan devralınan bir mekânsal uzanışı meşrulaştırmaktadır. Bu

11 HR_ID_01592_00059_001

12 HR_ID_01592_00059_003

13 HR_ID_01592_00059_004

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

yönüyle ulusötesi dini organizasyonlar aracılığıyla Türkiye'den transfer edilen mimari politik bağlamda bir kurulum olmasının yanında, cami alanının tarihsel bağlamı onu Müslüman azınlık için Almanya'da İslam'ın varlığına dair önemli bir hafıza mekâni kılardı.

Göçmenler ve kuşaklarının Almanya'da kendilerine ait bir konumları ve kamusal tartışma ortamları vardır. Başlangıçta organize olmayan bir şekilde dinle ilişkilerini kurmaya çalışan göçmenler, zamanla Almanya'da Türkiye ile yoğun ilişkisi olan kimi dini organizasyonlar kurmuşlardır (Amelina & Faist 2008). Bu sene kuruluşunun 40. yılını kutlayan DİTİB (Diyabet İşleri Türk İslam Birliği) de bunlardan biridir. DİTİB'in Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilişkileri, cami imamlarının belirli süre için Türkiye'den gelen memurlar olması ve özellikle yönetici gruptan kimselerin Türkiye ile bağları tehdit olarak algılanmaktadır (Öcal & Gökarıksel 2022, 153). Aynı şüpheci tutumla DİTİB, Türkiye kökenli azınlığın entegrasyonuna olumsuz etkilerine dair Alman kamuoyundaki tartışmalara sıkılıkla konu olmaktadır (Amelina & Faist 2008, 113; Öcal 2020, 639; Ceylan 2017, 86). Amelina ve Faist (2008), DİTİB gibi uluslararası dini organizasyonların Türkiye'yi temsil eden bir devlet otoritesi değil, Almanya'da kurulan bağımsız bir dernek olduklarının altını çizdikleri bir politik konumda durma çabasında olduklarını belirtmektedirler. 11 Eylül sonrası oluşan küresel İslam'ın tehdit olarak algılanması ve Alman politik atmosferinde din ve politika arasındaki ilişkinin şüphe uyandırması sebebiyle, DİTİB kamusal tartışma alanında uluslararası bağlarının entegrasyona bir engel teşkil etmediğini vurgulama çabasındadır ve bu doğrultuda çalışmalar yapmaktadır (Ameila&Faist 2008). Bu noktada Batuman'ın (2018) 11 Eylül sonrası oluşan küresel İslam trendinin güçlendirdiğini düşündüğü uluslararası ideolojik uzanış, Almanya üzerinde göçmenler ve nesilleri için başka bir bağlama da karşılık gelmektedir.

Müslüman topluluklar sosyal kaynaklı olarak önemli olan sosyoekonomik imkanlarını, topluluklar arası ilişkilerin ve sosyal sermayenin güçlendirilmesi, politik katılımın ve aktif vatandaşlığın desteklenmesi gibi boyutlarda oldukça proaktif bir tutum sergileyebilirler (Peucker 2017, 47). Amelina ve Faist (2008) da bu dini organizasyonların "ikincil sosyalizasyon" yoluyla göçmen katılımını desteklediklerini ve ekonomi, politika, sağlık ve eğitim konusunda seminerleriyle kurumsal uygulamaları göçmenlere aktardıklarını belirtmektedirler. Devlet kurumları da azınlık politikalarını meşrulaştırmak için göçmen organizasyonlarıyla iş birliği yapmaktadır (Amelina & Faist 2008, 94).¹⁵ Ulusötesi pratikler üzerinde etkili olan DİTİB, bu yönüyle

15 Devletin Müslüman gruplarla ilişkisinin kurumsallaşmış bir örneği olarak Alman İslam Konferansı'na dair bkz. Engler 2014.

İslam'ın Avrupa'daki varlığında makro ve mikro boyutta rolü olan bir organizasyondur. Şehitlik de DİTİB'in bu konumlanışının Müslüman azınlık yaşamındaki mekânsal görünüşüdür. Bu yönüyle ulusötesi camiler İslam'ın görünen yüzleri olarak dini topluluklar için kendini ifade etme imkânıdır ve güç ilişkilerinde önemli sembolik öğelerdir (bkz. Hütterman, 2006). Yeni miras oluşturma (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021) olarak ifade edilen çaba, ulusötesi topluluğun kendine alan açma stratejisidir. Bu bağlamda Şehitlik'in ulusötesi cami olarak yeniden miraslaştırılması, Müslüman azınlığın mekânsal müzakeresi anlamına da gelir.

Mimaride tercih edilen neo-Osmanlı form, İslam sanatı ve maddi kültür öğeleri, hâlihazırda cami alanında bulunan Osmanlı mirasının Türkiye'den yeniden transferi ve pekiştirilmesi anlamına gelmektedir. Şehitlik'teki açık kapı günleri ve cami rehberliğiyle yeni kuşaktan rehberlerin kente aidiyetlerini kuran mekân, Müslümanların kendilerinden olanı anlatmaları işlevini görür ve bu turlar "dindar yer oluşturma pratiği"¹⁶dir (Becker 2018). Bu, İslam mirasının kent toplumuyla paylaşılması anlamına gelirken aynı zamanda da miras, turist gözüne hitap etmektedir. Şehitlik bölgesi Batı Avrupa'da İslam mirasının bir mevkisi olmasının yanında, cami inşasıyla yeniden miraslaştırma ve yerinde koruma örneğidir. Bu özellikle camii alanı içindeki tüm öğelerle –buna içindeki Türk Evi, çay evi gibi maddi kültür öğeleri ve dini pratikler/gündelik yaşam İslam'ı da dâhil– bir tür mimari açık hava müzesi işlevi de görmektedir.

Tarihsel olarak hâlihazırda var olanı yaşayan, dinamik bir miras haline getiren cami, hem Müslüman kuşakları kent yaşamında aktif ve görünür kilar hem de kent toplumunu yaşam dünyalarına deneyim üzerinden dahil etmelerine imkân verir. Yaşanan mekânda, yaşanan deneyimler/anılar birikir. Bu anılar 19–21.yy arası zamansal bir aksıla mekânsal pratiklerle tekrar üretilir. Berlin kent hafızası ve yaşamı için kolektif nitelik kazanır.¹⁷ Miraslaştırılmış mekân Avrupa'da "öteki" olarak konumlandırılmış Müslümanların (Schiffauer 2006) yeni varlık gösterme şekillerinden biri olur. Bir ulusötesi hafıza mekânı olarak cami, azınlık kimliği ve miras arasında bir ilişki sunar ve İslam Avrupa mirasının parçası haline gelir (Shatanawi, Macdonald & Puzon 2021, 7). Bu mekânlar kent toplumuyla etkileşime zemin oluşturmaktır ve azınlığın "aktarılmış dini pratikleri" (Tweed 2020, 12) ve diğer kültürel öğelerinin hitap ettiği kitleyi genişletebilmektedir. Böylelikle miras, tarihsel

16 Tur rehberlerinin bu rehberliği bir yer oluşturma olarak nasıl kurduklarına dair öncü çalışma için bkz. Becker 2018.

17 Kent tarihi ve göç tarihi ilişkisine dair çalışma için bkz. Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration 2011.

bağlamin yanısıra günümüz bağamlarıyla da bir bütün olarak uluslararası özellikle kavuşur.

Tartışma: İmkânlar Mekâni Olarak Ulusötesi Cami?

Dini maddeselliği farklı zaman ve mekânlara taşıyanın ne olduğu ve dinin kent toplumuyla ilişkisi dikkat çekicidir. Kentsel dini mekân oluşturma yoluyla benliği sürdürme, kendini ifade etme, yeniden kurma yeni kuşaklarda kent aidiyetini sağlar (Garbin 2012, 402). Kentte dini mekân yoluyla miraslaştırma dediğimiz süreç bir tür yurtlaştırmadır. Sinir çizme süreçlerine ikili bakış –içerdekiler ve dışardakiler, kamusal ve özel, kutsal ve profan vb.– aynı göç fenomeninde olduğu gibi, aidiyet ve kimlik ile ilişkisini değerlendirmek için yeterli değildir. Bu doğrultuda, uluslararası bağlamıyla “aktif mücadele edilebilen dinamik bir tatmin mekâni ve pazarlık isteyen ve edilebilen değişken yapı haline gelen” yurt (Şahin 2023, 105), homojenleştirici bağamlarının eleştirisiyle yeniden yorumlanmalı, kavram dinamik ve esnek bir boyut kazanmalıdır. Artık yurt anlayışı akültürasyon-asimilasyon döngüsünden farklı yorumlara açılmıştır (Şahin 2023). Yeni kuşakların kendilerini Berlinli olarak tanımlamaları (Kaya 2001; Schiffauer 2004; Schiffauer 2011, 99–105), kenti Alman ve/veya Türk kimliklerinin dışında bir üçüncü kimlik mekânı olarak algılamaları, köken ülkedense kentsel aidiyete işaret etmektedir. Her ne kadar Tweed (2020, 30), Şehitlik mimarisinin ve organizasyon bağlarının yeni kuşakların köken ülkeleriyle bağlarına dair mesaj verdiği ifade etse de, Becker (2019/2023) cami cemaatlerinin yerel ve uluslararası mekânsal pratiklerinin diasporada kolektif kimliği ve aidiyeti nasıl yeniden kurduğunu incelediği dikkat çekici etnografik çalışmasında, göç sonrası kuşakların Şehitlik’i Berlin’deki bir Türk camisi olmaktan çok, bir “Berlinli cami”, kendilerini de “Berlinli Müslümanlar” olarak gördüklerini ve bu yönleriyle birinci kuşaktan ayırtıklarını ifade etmektedir. Her kuşaktan göçmenler, tarihsel olarak “vatan toprağı” kabul edilen fiziki bir toprak parçasında, sembolik anımlarıyla kuvvetli mesajlar veren iki minareli bir camide buluşarak Berlin’in yurt¹⁸ olmasına her kuşağa özgü algılarla¹⁹ şahit ve destek olurlar.

18 Yurt tartışmalarındaki muğlak alanlar ve bu alanların netleştirilme zorluklarına dair bkz. Şahin 2023.

19 Şehitlik Camii mimarisine kuşaklararası bakış açısı farklılıklarına dair bkz. Ergün 2024.

Dinamik bir yurt edinme sürecine eşlik eden ulusötesi cami, bir yandan da kentteki dini deneyimlerin ve pratiklerin mekâni olarak ‘farklılığı’ ortaya koyar (Garbin 2012). Mimari eserler, sesler, anıtsallıklar figüratif araçlar (Tweed 2020) olarak bedenselleşmiş görünürlük öğeleridir ve ötekileştirme süreçlerinde rol oynar (Garbin 2012, 401–402). Bu bağlamda mekânsallaşma çoğunluk toplumuna özgü şekillerde kutsal olanın göçmenlerin yaşamındaki konumunu şekillendirir (Garbin 2014, 371). Fiziki görünürlükle somutlaşan ‘biz ve onlar ayrimi’, camilerin anti-Müslüman ırkçılığın hedefi haline gelmelerinde de rol sahibidir. Nitekim Şehitlik farklı zamanlarda çok sayıda cami saldırısına ve tehdit mektubuna maruz kalmıştır. Camiye yönelik saldırular, salt fiziki bir mekâna yönelik ırkçı eylemler olarak algılanmaktadır. Çünkü “Müslüman mekân” olarak cami fiziki mekândan fazlasıdır. Sosyal ağlar, etkileşimler ve kimlikler de bu Müslüman mekânın sosyokültürel öğelerindendir (Metcalf 1996). Camiye yönelik fiziki ya da sözlü şiddet eylemleri de tekrarlayan anti-Müslüman ırkçı eylemler olarak ulusötesi hafiza mekânına kazınmaktadır. Ulusötesi hafıza mekânında göçmenler yapısal olarak farklı katmanlarda sınır çizme süreçlerinden etkilendikleri gibi bunları şekillendiren, bunlarla etkileşim halinde bir faillik de gösterirler. ırkçı saldırularla cami, Almanya’nın değişik kentlerinde saldırıyla uğrayan diğer camilerle travmada ortaklaşarak bağlar kurmaktadır. Bu bağlamda cami “kapsayıcı bir hatırlama kültürüyle ırkçı cinayetlerin yakın tarihinin dışında bırakılmasına” işlev görmektedir (Quintern 2023, 23). Bu durum, anti-Müslüman ırkçı tutumlarla mücadeleye dönük ortak bir bilincin inşasının imkânıdır ve mekânsal müzakerenin parçasıdır.

Alman sivil idealleri (*civic ideals*) ile kurulan görünürlük siyaseti de toplumda camilere yönelik yaklaşımı şekillendirir (Becker 2017, 1059). Bu makalede Osmanlı mirasıyla altı çizilen yerel sosyokültürel bağlamdaki tarihsel özgüllükler de bu yaklaşım üzerinde etkilidir. Cami inşaatı ve camilerin görünürlüğü üzerine kentsel ve politik dinamiklerle bağlantılı olarak Almanya’da farklı mücadeleler söz konusudur (Jonker 2005; Kuppingen 2011). Minareli bir cami yapmak belediyeler ve komşularla çatışmaya sebep olduğundan, yurtlaşırma genelde yapının içindeki tasarımda mümkün olabilmektedir (Kuppingen 2011, 81–82). Camileri tehdit olarak görme eğilimi İslam'a karşı önyargılarla çerçevesi çizilen kimlik merkezli çatışmaların yanı sıra kentsel dönüşüm ve mekânsal ayrılaşma bağlamında da gerçekleşir. Ulusötesi camiler ibadethane olmalarının yanı sıra yaşam alanı olarak da işlev görür. Camilerin bu işlevi, kentteki Müslümanları kendine çeker. Bu durum da, göçmenlerin yoğunlaşmadığı mahallelerdeki halkta kimi kaygı ve karşı duruşa sebep olmaktadır. Camilerin çekim gücü, mahallelerin ghetto haline gelme tehdidi olarak algılanabilmektedir (Astor 2012, 338–340). Kent

imgesinde minarelerin görünürlüğünü dair tartışmaların tarihsel ve politik bağlamlarının yanında bu gettolaşma korkusu da, gündelik hayatı göçmenler ve yereller arası mekânsal ayrışmanın ne denli meşru olduğuna dair fikir vermektedir. Bu bağlamda da din, gündelik hayatı bu gibi mekânsal rejimlerinin müzakere edildiği bir araçtır (Vásquez & Knott 2014, 327) ve aidiyet tartışmalarında başat rol oynar. Bütün bunlar doğrultusunda görünürlük siyaseti, aidiyet eksenli kimlik politikaları ve mekânsal rejimler birliktelik arz eder.

Şehitlik Camii, Kreuzberg ve Neukölln hattında (Columbiadamm) çok kültürlü imajı ön planda olan bir yerdedir. Osmanlı –Alman ilişkileriyle bağlantılı olarak tarihsel hak iddia edilebilen bir arazide, Müslümanların yoğunlaştığı bir mahallede inşa edilmesi onun faydasına olmuştur. Yanı sıra cami yönetiminin olumlu görünürlük politikası yönündeki çabaları, farklı sosyal gruplarla işbirliği ve radikalleşme karşıtı söylemi Şehitlik'i, 11 Eylül'e dayanan iyi Müslüman – kötü Müslüman ikiliğiyle (Mamdani 2004) paralel kurulan iyi cami-kötü camii algısında Becker'in tasnifiyle "iyi camiler" arasına sokmuştur (Becker 2017, 1076–1077). Olumlu görünürlük stratejileri kimi zaman skandallaştırma süreçlerinin sonucunda negatif görünürlüğe temel oluşturursa (Çetin 2018, 174–176) da cami cemaati çeşitli şekillerde bu çabalarına devam etmektedir.

Etkinlikler ve farklı kurum ve STK'larla koordineli çalışmalar caminin ve topluluğun kent toplumu ile etkileşiminde transparan bir görünüm sergilemesinde önemli rol oynamaktadır. DİTİB'in bu girişimleri çok önemsiyor olması, onun Almanya ile kurduğu ilişkide topluma dönük stratejik yüzünü simgelemektedir. Örneğin; DİTİB her ne kadar imamlarını Türkiye'den getiriyor olsa da, aktivitelerinde yoğunlukla yerel insan sermayesini değerlendirmektedir. Almanya'da sosyalizasyonunu geçirmiş yeni kuşağın rehberlik eğitimi alması DİTİB tarafından desteklenmektedir. Rehberlik yapan gençler belirli aralıklarla tekrar eğitimlere ve kontrollere tabi tutulmaktadır. Schiffauer'in (2010) "köprü işlevlerinden" bahsettiği yeni kuşaklar sermayeleriyle toplumun Müslüman olmayan üyeleriyle iletişim kurma rahatlığına sahiptirler ve politik tartışma ortamındaki ana konulardan haberdardırlar. Rehberler özellikle toplumda merak uyandıran çatışmalı konulara açıklamalar getirmek üzere donatılmaktadırlar. Bu vesile ile de İslam'ın yeni kuşak üzerinden anlatılması, mekânın dışa kapalı bir görünümden çok iletişim'e açık, durağanlıktan çok dinamik bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu şekilde uluslararası hafıza mekânında yeni kuşak Müslüman gençlerin sahip oldukları sosyal, kültürel ve linguistik sermayeleri işleme konulmakta ve beslenmektedir. Aynı zamanda da mekân bu sermayelerin köken ülkeyle kurulan bağlarla güçlenerek çeşitlenmesine alan açmaktadır.

Yeni kuşaklara yönelik eğitimler ve cami rehberliği programları bir tür kültürel sermaye ve hafıza aktarımı olarak değerlendirilebilir. Camide sunulan Osmanlıca eğitimler, entelektüel tartışma ortamları ve düzenlenen gezipler de bu aktarımı örnektir. Şehitlik, Müslüman çoğunluk toplumlarındaki camilerden farklı anıtlara sahiptir. Burada yeni kuşaklar, 'bir azınlık dini olarak İslam'a' yönelik soruları ve genel kanıtları düşünme imkânı bulurlar, inanç sistemlerine dış gözlerden de bakmayı öğrenirler. Bu da Türkiye'de cami cemaatlerinin merkezinde olmayan konulara (terör ve cihat, iklim değişikliği, toplumsal cinsiyet vb.) dair cevaplar bulmalarına temel oluşturur. Bu durumun rehberlik hizmetini veren özellikle yeni kuşak için bireysel ve kolektif birçok boyutu vardır (Becker 2019). Anti-Müslümanırkçılıkla mücadele cami turlarında rehberlere yöneltilen provokatif sorularda görünürlür (Becker 2018, 88). Rehberler eğitimlerinde edindikleri donanım ve sosyalizasyonlarında edindiklerini birleştirerek, bu mekânda, İslam'ın ana kaynaklarını (Kuran, hadis, siyer) referans aldıları yeni bir sahneleme tarzı edinirler. Bu melez dağarcıkları ve iletişim becerileri, onların birer azınlık üyesi olarak toplumla ilişkilerinde profesyonelleştiklerini de göstermektedir (Becker 2018). Cami turlarının dışında, Almanca düzenlenen seminerler ve paneller İslam dininin ve geleneğin entelektüel boyutta Müslüman olan ve olmayan herkesle paylaşılabildiği bir alan açar. Böylece mekân, yeni neslin dini topluluk/cami, aile, okul üçgeninde (Schiffauer 2015) edindiklerini gündelik hayatlarında performe ettikleri bir karşılaşma/deneyim/ öğrenme mekânına dönüşür. Yeni kuşaklar artık kent toplumuyla –aynı Almanca ile olduğu gibi– önceki kuşaklardan farklı ilişkiler kurmaktadır. Aynı şekilde din ile ilişkileri de din yorumları da çeşitlenmiştir. Hem bilgi ile ilişkilenmeleri hem de yaşadıkları toplumdaki güncel tartışmalardaki konumlanışları ve reaksiyonları farklıdır.

Göçmenlerin ve yeni kuşaklarının ulusötesi mekândaki aktiviteler aracılığıyla sadece dinin temel kaidelerine ve köken ülkenin kültür öğelerine, tarihsel politik süreçlerine aşınlıklarını değil, aynı zamanda dinin sosyal inşasında rol almaları mümkün olmaktadır. Özellikle kadınlar için Şehitlik, bir sosyalleşme mekânıdır. Caminin kadınlar bölümündeki buluşmaları, organizasyonda kimi hizmetlerde bulunmaları, camiye finansal destek sağlayacak kermesler düzenlemeleri, mukabele buluşmaları vs. Türkiye'deki camilerde de olan uygulamalardır. Ancak konu ulusaşırı göç mekân olunca, Berlin'deki yaşamı anlamlandırma ve kadının sosyal yaşamda güçlenmesiyle bağlantılı olarak da değerlendirilmelidir. Caminin diğer ulusötesi mekânsallıklardan ve pratiklerden farklı olarak manevi boyutu vardır. Dindarlığın gündelik pratiklerdeki karşılığını bulabildikleri, Müslüman olmayan bir coğrafyada Müslüman bir yer oluşturmada aktif özne olmalarını sağlar. Torunlarıyla/

çocuklarıyla katıldıkları kandil programları veya iftar/bayram buluşmaları gibi “aktarılmış dini pratiklerle” kadınlar, nesillerarası köprüleri de bu uluslararası hafıza mekânında kurarlar. Yeni kuşak kadınlar, sahip oldukları sosyo-kültürel sermayeleri camide yukarıda da anlatılan entelektüel etkinliklerle güçlendirirler. Bunun yanı sıra camide düzenlenen etkinliklerde kendileri gibi genç kadınlarla bir araya gelerek yeni nesil din yorumları, aile dinamikleri, çalışma hayatı vb. konularda paylaşılarda bulunurlar. “Toplumda Yönetici Kadın Profili” gibi seminerler entelektüel dinamiklerinin ve topluma katılımlarının cami tarafından desteklendiğinin mesajını verir. Bu cinsiyete bürünmüş mekânsal pratiklerin kuşakları takiben farklılaşlığına²⁰ dair de önemli bir örnektir. Aynı şekilde eğitimli yeni kuşak kadınların camideki aktif konumu, “camide hizmet etme”yi kadına yüklenen evin uzamı sorumlulukları üzerinden tanımlamaktan uzaktır. Aksine farklı sosyal gruplardan kimselerle etkileşime girdikleri entelektüel bir alanda “camiye/İslam'a” hizmet etmektedirler.

Göçmenler bulundukları toplumla etkileşimörntülerini, kimlik inşalarını, uluslararası mekânlarını ve kültürel öğelerini yeni kuşaklara aktarırlar. Bu aktarım göçmen hafızasının devamlılığına, her yeni koşul ve dönemde eklenen bakış açıları ve deneyimlerle çeşitlenmesine temel oluşturur. Topluluklar ve özelde aileler için birer hatırlama teknigi olarak ritüellerin hafıza aktarımındaki rolü (Assmann 2000), özellikle dini mekânarda daha da belirginleşmektedir. Çünkü dini topluluklar tekrarlanan dini pratiklerle her yaş grubuna hitap eden, çocukları “sokağın etkilerinden” uzaklaştıran ve bu sebeple önceki kuşaklarca arzulanan birer eğitim ve sosyalizasyon merkezi işlevi görür (Schiffauer 2015; Schiffauer 2010). Camide sıkılıkla yapılan gençlik buluşmaları, sohbet halkaları, festivaller, sanat sergileri, etkileşimli çalıştaylar, akademik seminerler, iş bulma vb. konulardaki bilgilendirmeler bu kuşakları hedefleyen girişimlerdir. Örneğin; okula başlama festivaliyle çocuklar eğitim sisteminin dini topluluk tarafından da desteklendiği bir ortamda sosyalleşirler. Ayrıca eğitim sisteminde ileriki aşamaya geçmiş, yüksekokretimde olan genç kuşağı rol model alabilecekleri bir etkileşim ortamı oluşturur. Bu etkileşim ortamı, işçi kuşağı çocukları ve torunları için toplumsal yeniden üretim döngüsünün kırılmasında önemli rol oynar. Çocuklara yönelik aktivitelerde kullanılan kültür elementlerinin seçimi de dikkat çekicidir. Nasreddin Hoca kıyafetli animatörler, Hacivat ve Karagöz kukla tiyatrosu, şekerleme ikramı, mehteran gösterisi, çocuklara özel iftar buluşmaları gibi öğeler şenlik kültürünün –özellikle Ramazanlarda– ana

20 Şehitlik Cami'deki kuşakların farklılaşmalarına dair ayrıntılı değerlendirme için bkz. Becker 2018; Becker 2019.

ögeleridir. Öte yandan bu figürler Türkiye'deki yaşam tarzı ve kültür çatışmaları merkezli politik kutuplaşmada temsiliyeti olan öğeleridir. Bunların bir yanıyla ulusötesi mekânda çocukların buluşması kültürel hafızanın ulusötesi bağlarla kurulumuna örnek teşkil eder. Bir yanıyla da aynı öğelerin, hangi gruptan olursa olsun tüm bireyleri birleştiren yanları da vardır. Bu özellikleri ile kutuplaşmaya karşı kolektif kimliğin ulusötesi inşasına dönük işlevlilikle de değerlendirilebilir. Örneğin; özel gereksinimli bireylere yönelik "Ben de varım" projesi kapsamında bu çocukların camide gündelik hayatı dahil olmaları için düzenlenen etkinliklerde bu kültürel öğeler kişilerin yaşam dünyalarında kesişimsel olarak bambaşka anıtlara da gelmektedir. Burada mekân, grupların sınır belirleme süreçlerinde önemli bir konuma sahiptir. Ulusötesi hafiza mekânındaki bütün bu çabalar toplumla söylemsel alanda kolektif bir denge arayışı ve girişimine örnek teşkil eder. Cami, aktiviteler ve ritüeller yoluyla yaşam ve ölüm, geçmiş ve bugün arasında bulunan bir iç içe geçme-müsterekleşme mekânıdır. Bu, kent toplumuna aidiyeti dönüştürücü işlev gördüğü kadar göç sonrası toplum inşasının imkânına dair tartışmalara da yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Kaynakça

- Abadan-Unat, N. (2002): Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus Ötesi Yurttaşlığı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ağca-Varoğlu, F. G. (2020): Trebbus Meylevihanesi'nde Yolculuk: Bir Kutsal Mekânın Yeniden Kuruluşuna Etnografik bir Bakış. In: ViraVerita E-Dergi, (12), 146–166.
- Amelina, A. & Faist, F. (2008): Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressure and Transnational Linkages. In: Revue européenne des migrations internationales [Online]. 24(2), 91–120.
- Assmann, J. (2000): Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München.
- Astor, A. (2012): Memory, community, and opposition to mosques: the case of Badalona. In: Theor Soc, 41, 325–349.
- Aziz Ali Efendi, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd128509406.html>
- Batuman, B. (2018): New Islamist Architecture and Urbanism Negotiating Nation and Islam through Built Environment in Turkey. Routledge, New York.
- Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration (Hg) (2011): Stadt ist Migration. Die Berliner Route der Migration – Grundlagen, Kommentare, Skizzen.

- Becker, E. (2017): Good Mosque, Bad Mosque: Boundaries to Belonging in Contemporary Germany. In *Journal of the American Academy of Religion*. 85(4), 1050–1088.
- Becker, E. (2018): Tour-guiding as a pious place-making practice: The case of the Şehitlik Mosque, Berlin. In: *Annals of Tourism Research*. 73, 81–90.
- Becker, E. (2019): Reconstructing the Muslim Self in Diaspora: Socio-Spatial Practices in Urban European Mosques. In: *International Journal of Islamic Architecture*. 8(2), 389–414.
- Becker, E. (2023): Enlivening the ‘open city’: from a politics of divisibility to the making of Muslim cityzens in Berlin. In: *Patterns of Prejudice*. 57(1–2), 17–37.
- Bowen, J.R. (2004): Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 30(5), 879–894.
- Bruneau, M. (2010): *Diasporas, Transnational Spaces and Communities*. In: Bauböck R. & Faist T. (Hg.): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, 35–50. Amsterdam University Press.
- Ceylan, R. (2017): From guest workers to Muslim immigrants: The history of Muslims and their organizations in Germany. In: Peucker M. & Ceylan R. (Hg.): *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, 75–93. Springer.
- Çetin, Z. (2018): The Dynamics of Queer Politics and Gentrification in Berlin. In: Sweetapple C. (Hg.): *The Queer Intersectional in Contemporary Germany: Essays on Racism, Capitalism and Sexual Politics*, 141–181. Psychosozial-Verlag.
- Danış, D. (Hg.) (2024): *Gitmekle Dönmek Arasında: Türkiye'de Yeni Nesil Beyin Göçü*. Nika, İstanbul.
- Ehrkamp, P. (2005): Placing identities: Transnational practices and local attachments of Turkish immigrants in Germany. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31(2), 345–364.
- Engler, F. (2014): Vertagte Anerkennung Teilwerdung des Islams und die Grenzen der Zugehörigkeit im politischen Dialog der Deutschen Islam Konferenz. In: Adam J. & Vonderau A. (Hg.): *Formationen des Politischen: Anthropologie politischer Felder*, 67–94. transcript Verlag, Bielefeld.
- Ergün, A.F. (2024): Almanya'daki cami mimarisinin azınlık kimliğinin üzerindeki etkisi. In: *Güncel Sosyoloji*, 2(1), 20–32.
- Faist, T. (2000 a): Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture. In: *Ethnic and Racial Studies*, 23(2), 189–222.
- Faist, T. (2000 b): *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford Academic, Oxford.

- Filiz, A. (2024): Ambivalent presents, open futures: Affective constructions of the future among highly qualified Turkish migrants in Germany. In: *Journal of Sociology*, 0(0), Online First.
- Garbin, D. (2012): Introduction: Believing in the city. In: *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 13(4), 401–404.
- Garbin, D. (2014): Regrounding the sacred: transnational religion, place making and the politics of diaspora among the Congolese in London and Atlanta. In: *Global Networks*, 14, 363–382.
- Gogos, M. (2021): Das Gedächtnis der Migrationsgesellschaft DOMiD – Ein Verein schreibt Geschichte(n). transcript Verlag, Bielefeld.
- Graubohm, H. (2013): Stosch, Albrecht von. In: *Neue Deutsche Biographie*. 25, 454–455.
- Gussone, M. (2016): 8 Architectural Jihad: The “Halbmondlager” Mosque of Wündorf as an Instrument of Propaganda. In: Zürcher E. (Hg.): *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad at the centenary of Snouck Hurgronje’s “Holy War Made in Germany”*, 179–222. Leiden University Press, Amsterdam.
- Hartrott, Ludwig von, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd129079278.html>
- Hüttermann, J. (2006): Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole. Juventa, Weinheim & München.
- Jonker, G. (2005): The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict, In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 31(6), 1067–1081.
- Kaya, A. (2001): Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas; Turkish Hip-Hop Youth in Berlin. transcript Verlag, Bielefeld.
- Kılıç, M. (2023): Osmanlı Diplomasisi Hizmetinde Yeni Fenerliler. In: Dönmez A. & Kaya Y. (Hg.): *Türk Diplomasisine Yön Verenler*, Osmanlı Dönemi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, Konya, 2023.
- Klapetek, M. (2019): Şehitlik Mosque and the Islamic Cemetery at Columbiadamm: Islam in Public Space. In: *Studia Religiologica*. 52(1), 63–77.
- Koloğlu, O. (2018): Prusya'dan Enverland'a ve Günümüze Türk-Alman Tarihi. Tarihçi Kitabevi, İstanbul.
- Korkmaz, E. E. (2019): Kamusal Alan ve Göç Almanya'daki Türkiyeli Göçmenlerin Ulusötesi Alanı Üzerine Bir İnceleme. In: *Göç Dergisi* 6 (2), 151–72.
- Kuppinger, P. (2011): Vibrant Mosques: Space, Planning and Informality in Germany. In: *Built Environment* (1978–). 37 (1), 78–91.
- Kuppinger, P. (2014a): Flexible topographies: Muslim spaces in a German cityscape. In: *Social & Cultural Geography*, 15(6), 627–644.
- Kuppinger, P. (2014b): Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities. In: *Anthropological Quarterly*. 87(3), 793–818.

- Lefebvre, H. (1991): *The Production of Space*. Wiley-Blackwell.
- Löw, M. (2010): *Soziologie der Städte*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Mamdani, M. (2004): *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Three Leaves Press, Doubleday, New York.
- McMurray, P. (2021): *Cemetery poetics The sonic life of cemeteries in Muslim Europe*. In: Puzon K., Macdonald S. & Shatanawi M. (Hg.): *Islam and Heritage in Europe: Pasts, Presents and Future Possibilities*, 51–67. Routledge.
- Metcalf, B. (1996): Introduction: Sacred words, Sanctioned Practice, New Communities. In: Metcalf B. (Hg.): *Making Muslim Space in North America and Europe*, 1–27. University of California Press, Berkeley.
- Öcal, D. K. (2020): Mosques as Spaces of Everyday Geopolitical Tensions. In: *Geopolitics*. 27(2), 629–654.
- Öcal, D. K. & Gökarıksel, B. (2022): Grounding religious geopolitics: The everyday counter-geopolitical practices of Turkish mosque communities in Germany. In: *Geoforum*. 129, 151–160.
- Peucker, M. (2017): Muslim community organisations as agents of social inclusion, cohesion and active citizenship? A cross-national overview. In: Peucker M. & Ceylan R. (Hg.): *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, 35–61. Springer.
- Pries, L. (1996): Transnationale Soziale Räume: Theoretisch-Empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico – USA. In: *Zeitschrift für Soziologie*. (25)6, 456–472.
- Quintern, D. (2023): Inklusive als dekoloniale Erinnerungskultur Published. In: Şahin E. & Struck E. (Hg.): *Türkisch-Deutsche Perspektiven*. 1, 13–32.
- Rizvi K. (2015): *The Transnational Mosque Architecture and Historical Memory in the Contemporary Middle East*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Schiffauer, W. (2004): Cosmopolitans are Cosmopolitans: On the Relevance of Local Identification in Globalizing Society. In: Friedman J. & Randeria S. (Hg.): *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*, 91–103. London: Tauris.
- Schiffauer, W. (2006): Enemies within the gates – The debate about the citizenship of Muslims in Germany. In: Modood T., Triandafyllidou A. & Zapata Barrero R. (Hg.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*, 94–117. London: Routledge.
- Schiffauer, W. (2010): *Nach dem Islamismus – Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Schiffauer, W. (2011): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. transcript, Bielefeld.

- Schiffauer, W. (2015): Einleitung. In: Schiffauer, W., Uçan, M., Schwalgin, S. & Kurt, N. (Hg.): Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention, 13–50. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schiller, N. G. (2010): A Global Perspective on Transnational Migration: Theorising Migration without Methodological Nationalism. In: Bauböck R. & Faist T. (Hg.): Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods, 109–30. Amsterdam University Press, 2010.
- Schiller, N. G., Basch, L. & Blanc, C. S. (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: Anthropological Quarterly. 68(1), 48–63.
- Schmiede, H. A. (a): Osmanlı ve Prusya Kaynaklarına göre Giritli Ali Aziz Efendi'nin Berlin Sefareti. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Schmiede, H. A. (b): Ali Aziz Efendi in <https://www.diegeschichteberlins.de/geschichteberlins/persoenlichkeiten/persoenlichkeiteag/872-efendi-ali-aziz.html>
- Shatanawi M., Macdonald S. & Puzon K. (2021): Heritage, Islam, Europe: Entanglements and directions. An introduction. In: Puzon K., Macdonald S. & Shatanawi M. (Hg.): Islam and Heritage in Europe: Pasts, Presents and Future Possibilities, 51–67. Routledge.
- Sierp A. (2020): Conclusions. Agency in Transnational Memory Politics. In: Wüstenberg J. & Sierp A. (Hg.): Agency in Transnational Memory Politics, 331. Bergahn, New York and Oxford.
- Şahin, E. (2023): Heimat und Identität der “Deutschturen” im transkulturellen Raum. In: Şahin E. & Struck E. (Hg.): Türkisch-Deutsche Perspektiven. 1, 99–123.
- Tietze, A. (1948): ‘Aziz Efendis Muhayyelat. In: Oriens. 1(2), 248–329.
- Tweed, A. T. (2020): 2 Flows and Dams: Rethinking Categories for the Study of Transnationalism. In: Clart P. & Jones A. (Hg.): Transnational Religious Spaces: Religious Organizations and Interactions in Africa, East Asia, and Beyond. De Gruyter Oldenbourg, Berlin, Boston.
- Uca, A. & Can, A. H. (2019): Berlin Türk Şehitliği ve Mezar Taşları. In: Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 6(3), 1236–1308.
- Uysal, Z. (2006): Olağanüstü Masaldan Çağdaş Anlatıya: Muhayyelat-ı Aziz Efendi. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Vasquez, M. A. & Knott, K. (2014): Three dimensions of religious place making in diaspora. In: Global Networks. 14, 326–347.
- Voigtel, Karl Eduard Richard, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117478075.html>
- Wüstenberg, J. (2020): Introduction: agency and practice in the making of transnational memory spaces. In: Wüstenberg J. & Sierp A. (Hg.): Agency in Transnational Memory Politics, 3–23. Berghahn, New York and Oxford.

Rüdiger Lohlker

Astrolabe: ein Beispiel globalen Wissens

*Er betrachtete das Astrolab mit Wehmut.
Es war schön gelungen und landete in der Hand eines Tölpels.
(Wunnicke, Die Dame mit der bemalten Hand)*

Abstract: Astrolabe können als wichtige Kristallisierungspunkte oder Verknüpfungen des menschlichen, astronomischen Wissens im globalen Zusammenhang verstanden werden. Die aktive Rolle dieser Instrumente wird genau betrachtet und jenseits der üblichen Betrachtungsweise werden andere Weltregionen wie Süd- und Ostasien in die Darstellung integriert. Die Welt der Astrolabe erscheint einem weniger eurozentrischen Blick als genuin globales Phänomen.

Keywords: Astrolab, Wissenszirkulation, Astronomie, islamische Welt, Akteur-Netzwerk-Theorie

Einleitung

Der Austausch von Wissen in der islamischen Welt (und natürlich darüber hinaus) wurde in seiner vielfach zusammengesetzten Form in einer angemessenen, nicht eurozentrisch und modernistisch geprägten Metapher mit Teppichen verglichen (Lohlker 2022):

„Wenn diese zusammengesetzte Form als Teppich betrachtet wird, ist es unabdingbar, die Gesamtheit dieses Teppichs zu verstehen, die einzelnen Fäden, die aus den Tiefen der Zeit herführen, und die Knoten, die diese Fäden zusammenhalten, zu analysieren und zu bestimmen, wo diese Form gewoven wurde und auch die Geschichte der Menschen, die sie gewoven haben. Das Wichtigste aber ist, die konzeptuelle Grundlage zu verstehen, aus der dieser Teppich seine charakteristischen Eigenschaften gewinnt, die ihn zu eben diesem Teppich in seinem historischen Kontext machen.“ (Fazlıoğlu 2008, 4; alle Übersetzungen, R.L.) Indem wir den Teppich als imaginative Idee nehmen, können wir den Fäden der miteinander verwobenen Globalgeschichte der Wissenschaften besser folgen (Lohlker 2019, Lohlker 2020). Diese Fäden bündeln sich z.B. in Astrolabien, die als wesentliche Akteure in der vormodernen Astronomie wirken. Astrolabien sind bereits in vorchristlicher und vorislamischer Zeit bekannt. Als herausragendes Beispiel sei hier der Kürze halber nur die Schrift *De usu astrolabii* des Johannes Philoponos aus Alexandria (gest. ca. 575 n. Chr.) mit seiner Beschreibung des Astrolabs und seiner Handhabung genannt (Philoponus 2015).

Astrolabien

Es gibt eine etwas schiefe und irreführende Bezeichnung von Astrolabien als ‚frühe Computer‘. Der Vergleich wäre nur tragfähig, wenn ‚Computer‘ schlicht etwas wie ‚Berechnungsgerät‘ heißt. Treffender ist die Übersetzung als ‚Sternenfinder‘.

Grundsätzlich handelt es sich um ein zweidimensionales Modell des Himmels. Die Himmelsphäre wird auf eine Ebene bzw. Scheibe projiziert, mit der als drehbare Sternenkarte die Bewegungen der Himmelskörper vorhergesagt und dargestellt werden können. Es gibt äußerst vielfältige Anwendungsweisen, von denen hier nur eine kleine Auswahl genannt sei: Winkelmessung am Himmel, Bestimmung von Datum und Uhrzeit, Position von Himmelskörpern sowie die geographische Breite und den Auf- und Untergang von Gestirnen; manche Autoren nennen noch viele weitere Funktionen.

Astrolabe sind allerdings tatsächlich eines der wichtigsten Instrumente der Produktion von astronomischen Erkenntnissen und der transkulturellen Begegnung (Schreier 2014, Winterburn 2005). Astrolabe werden so als Portal zum Universum und als Ausdruck des Erfindungsgeistes über die Zivilisationen hinweg bezeichnet (Safiei 2017).

„Als eine Art Schweizer Taschenmesser unter den astronomischen Instrumenten des Mittelalters erlaubte das Astrolab auf der Grundlage einer Projektion des Kosmos auf eine Scheibe nicht nur die Abbildung des Kosmos, sondern durch einen beweglichen Mechanismus auch die Kalkulation astronomischer Phänomene zur exakten Bestimmung der Zeit. Gerade das Astrolab verdeutlicht aber auch die Grenzen solcher Kategorisierungen von Wissen. Zwar diente es primär der konkreten Anwendung, gleichzeitig konnte aus dieser Anwendung durchaus epistemisches Wissen über den Kosmos gewonnen und vermittelt werden. Wissensbestände lassen sich daher nicht immer eindeutig in einer der genannten Kategorien fixieren, sondern oszillieren zuweilen zwischen einer epistemischen und instrumentellen Funktion.“ (Schonhardt 2022, 26) Astrolabe seien hier als Aktanten, also menschliche und auch nicht-menschliche Handlungsträger, verstanden, die in Netzwerken von Akteur*innen und Aktanten agieren und eine globale Welt schaffen. Astrolabien seien hier also im Rahmen der Akteur-Netzwerk-Theorie als Teil einer Globalgeschichte astronomischen Wissens betrachtet. Astrolabe sind allerdings keine Navigationsinstrumente. Dies sei mit David A. King gegen zahlreiche Aussagen in der Sekundär- und insbesondere Tertiärliteratur betont (King 2005, 347). Wiederum mit King ist die Wichtigkeit der Analyse der tatsächlichen Instrumente zu betonen, eben die Instrumente selber sprechen zu lassen (King 19995) und nicht nur wie in der älteren Forschung nur die Texte. Astronomische Instrumente lassen sich einteilen in „1. Transportable Instrumente, wie das Astrolab, der Quadrant, die zarqalische Scheibe, die auch zur nomographischen Lösung von Aufgaben dienten. 2. Instrumente, die in Sternwarten aufgestellt waren.“ (Wiedemann 1926/27, 380) Für unsere Untersuchung wurden die Astrolabe als Gegenstand gewählt.

Mit King können wir auch die Geschichte des Astrolabs einteilen: 1. Die Erfindung und der früheste Gebrauch des Instruments in der Spätantike (wenig schriftliche Quellen, von denen die meisten publiziert sind. Gleichwohl sind keine Instrumente erhalten, nur ein byzantinisches Stück von 1062 hat überlebt); 2. Die Übernahme des Astrolabs durch die Muslime im 8. Jahrhundert und die Entwicklung bis zum 14. Jahrhundert (mehrere noch meist unerforschte schriftliche Quellen sowie zahlreiche Instrumente, von denen meist nur unbefriedigende Beschreibungen vorliegen); 3. Die Übernahme des Astrolabs durch die Europäer, etwa im 10. Jahrhundert, und die frühesten euro-

päischen Traktate darüber (einige wenige meist schon erforschte schriftliche Quellen; nur ein Instrument ist erhalten, das wir aber noch nicht verstehen); 4. Die mittelalterliche europäische Tradition zwischen 1300 und 1500 (viele schriftliche, meist noch unerforschte Quellen aus dem 12. Jahrhundert sowie zahlreiche Instrumente seit ca. 1300, von denen bisher nur wenige untersucht wurden); 5. Die europäische Tradition der Renaissance-Zeit zwischen 1500 und 1650 (zahlreiche Abhandlungen und Instrumente; beide sind besser dokumentiert als die der vorigen Abschnitte); 6. Die späte islamische Periode zwischen 1550 und 1900 (mehrere meist unerforschte Abhandlungen sowie Hunderte von Instrumenten, von denen nur wenige angemessen untersucht wurden).“ (King 1992, 105–106; King 1995, 77)

Wenn man noch die Entwicklungen in Südasien bis Ostasien hinzufügt, erhalten wir ein differenziertes Bild der Geschichte des Astrolabs, das wirklich global genannt werden kann. Wenn wir auch zugeben müssen, dass die sub-saharisch-afrikanische und die amerikanische Dimension fehlen.

Globale Akteur-Netzwerk-Theorie

Globalgeschichte ist an sich ein nicht unproblematischer Begriff, der hier aber nicht als Analyserahmen verwendet wird, da die Astrolabia tatsächlich ein global verbreitetes Phänomen sind, das auch nur global verstanden werden kann. Der Begriff des Globalen kann also nicht aufgegeben werden. Das Globale ist aber als schwach zu verstehen; er muss von den Akteuren und den Aktanten mühsam aufgebaut, *globalisiert* werden.

Mit Bruno Latours Ansatz der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) sind in jüngerer Zeit Vorschläge aufgekommen, „das Globale nicht als Triebkraft von Prozessen ins Visier zu nehmen, sondern als ein Ergebnis menschlichen Handelns. Einer der für die Globalgeschichte interessantesten Grundsätze der ANT ist, dass es keine dunklen verborgenen Kräfte ‚hinter‘ Prozessen gibt. Erst recht ist keine Kraft stark genug, dass sie, einmal angestoßen, durch alle Gesellschaften der Welt hindurchwirken kann. Die ANT erteilt dem Diffusionsmodell eine klare Absage und spricht stattdessen von Übertragung: Keine Nachricht, kein Produkt, kein Wert wird einfach so ‚verbreitet‘. Wenn etwas transportiert wird, wird es stets gleichzeitig transformiert. Der Rückgriff auf große Abstrakta bei der Erklärung der ‚Verbreitung‘ eines Phänomens wird von Latour dezidiert abgelehnt. Zu vermeiden ist ihm zu folge eine ‚freie Reise auf Allzweck-Geländewagen wie Gesellschaft, Kapitalismus, Imperium, Normen, Individualismus, Felder und so weiter.‘ Wenn

Verbindungen zwischen zwei Orten hergestellt werden, so geschieht dies durch konkrete Handlungen konkreter Akteure. Und diese können und sollen von Sozialwissenschaftlern und Historikern so genau und so ausführlich wie möglich beschrieben werden. Nicht um Reduktion geht es Latour, sondern um ‚Irreduktion‘“ (Gerstenberger/Glasmann 2016, 25)

Nehmen wir die Formulierung „Verbindungen zwischen zwei Orten“ auf, erhalten wir eine wichtige funktionale Beschreibung von Astrolabien. Durch die Verschmelzung astronomischen Wissens mit den Instrumenten konnten die menschlichen Akteure dieses Wissen im Astrolab anwenden, transportieren und dabei transformieren, den Teppich des Wissens weiterknüpfen. Astrolabien sind wichtige Akteure und in der vormodernen Zeit weltweit verbreitet. Sie sind zurecht als „tragbare Kosmologien“ (Tsagaris 2020) bezeichnet worden. Wir können insbesondere feststellen, dass Astrolabien Verkörperungen des astronomischen Wissens sind, die global präsent sind und insbesondere in der islamischen Welt weiterentwickelt wurden.

Astrolabien in der islamischen Welt

Die Entwicklung von Astrolabien erreichte in der islamischen Welt einen Höhepunkt. Ein bemerkenswertes Beispiel eines Astrolabs ist das des transoxanischen Gelehrten Abu Mahmud al-Khujandi (gest. 1000 n. Chr.) (Brummelen 2007), Astronom, Mathematiker und eben auch Instrumentenbauer. Sein Astrolab gilt als Kulminationspunkt des Astrolabbaus in der frühen Periode der islamischen Naturphilosophie (bis 1250 n. Chr.) (King 1995, 83–89).

Für einen größeren Überblick konzentrieren wir uns auf die Textzeugnisse in Form von Handbüchern. Als erstes seien die Werke von al-Biruni (gest. 1048 n. Chr.), Universalgelehrter, der auch für sein Werk über Indien bekannt ist, genannt, der mehrere Handbücher über Astrolabe verfasst hat (Rezvani 2009). Erwähnt sei auch die *summa* des Astronomen aus dem Maghreb Abu 'Ali al-Marrakushi, die um 1280 n. Chr. in Kairo verfasst wurde. Bemerkenswert ist auch die Abhandlung des Najm al-din al-Misri, die ca. 1325 n. Chr. verfasst wurde und über 100 Instrumente beschrieb, die ihm bekannt oder von ihm entwickelt wurden. Ansonsten sind diese Instrumente nicht bekannt (Charette 2003). Außerdem sei noch das Werk *Risala fi'l-Asturlab* des Kushyar ibn Labban Gilani (aktiv im 10. und 11. n. Chr.) genannt, das jetzt in persischer (und japanischer) Übersetzung mit arabischem Text vorliegt. In der Einleitung benennt er die Wichtigkeit des Umgangs mit dem Astrolab. Im ersten Kapitel erklärt er die grundlegenden Operationen mit dem

Astrolab, im zweiten Kapitel werden Operationen genannt, die weniger benutzt werden, im dritten die Pflege des Instruments und schließlich im vierten Kapitel die Methoden, mit denen man Linien und Kreise zieht (Kusyar 2014).

Als weitere Werke können im Anschluss an Fuat Sezgin genannt werden (Sezgin 1978): 'Ali b. 'Isa al-Asturlabi (Sezgin 1978, 143–144), Ibrahim b. Sinan (Sezgin 1978, 193–194), Masha'allah (Sezgin 1978, 129), Ibn al-Samh (Sezgin 1978, 249), al-Sijzi (Sezgin 1978, 224–226), Muhammad b. 'Umar b. Al-Farrukhan (Sezgin 1978, 137–138), und weitere sowie anonyme Autoren (Sezgin 1978, 285–286). Handbücher über und Beschreibungen von Astrolabien waren also ein wichtiger Teil der astronomischen Literatur der islamischen Welt.

Die ganze Vielfalt der existierenden Astrolabe, also der Instrumente, die ein essentieller Bestandteil des Phänomens Astrolab sind, zu beschreiben, ist hier nicht möglich. Es sei dafür global auf die Werke von David A. King verwiesen. Als Beispiele sei neben Khujandi besonders Ibn al-Sarraj genannt. Er ist bekannt für seinen universalen Astrolab, ein weiterer Höhepunkt der islamischen Astrolabproduktion, von dem ein Exemplar vorhanden ist, das auf 1328/1329 datiert wird (King 2004).

Ein berühmter Astrolabmacher war auch 'Abd al-A'imma, der um 1700 n. Chr. in Isfahan arbeitete und für seine eleganten Astrolabe bekannt war und auch andere astronomische Instrumente herstellte (King 2004, 245–246).

Eine Verknüpfung europäischer, südasiatischer und islamischer Vorstellungen findet sich in einem Epos des persophonen Autoren Amīr Khosrau (gest. 1325 n. Chr.) mit dem Titel *Āyina-ye Iskandarī*, in dem Alexander als persischer Herrscher beschrieben wird, der aus den materiellen Kulturen der Welt Erfindungen produziert wie den Spiegel oder das Astrolab (Cornwall 2020). Verfolgen wir die nichtislamischen Fäden weiter.

Astrolabien im Rest der Welt

Für Europa wie für andere Regionen der Welt ist an Borellis Bemerkung (Borelli 2008, 21) anzuknüpfen, dass zwar das geschriebene Wort zur Verbreitung der Kenntnis über Astrolabe im 10. und 11. Jahrhundert beigetragen hat. Andere Methoden der Wissensvermittlung spielten aber ebenfalls eine Rolle im Transfer, der Diffusion und Assimilation der Kenntnis über Astrolabe und der mit ihnen verbundenen astronomischen Erkenntnisse. Zu diesen Methoden zählten mündlicher Unterricht, Diskussionen, das Zeichnen

von Modellen, wiederholtes Üben der Fertigkeiten, geometrische Strukturen anzuwenden, das Beobachten und Durchführen von Versuchen mit Modellen, diese Modelle auseinanderzunehmen und wieder zusammenzusetzen, Auswendiglernen von Sätzen, Strukturen und Prozeduren. Texte seien nicht einmal näher betrachtet:

„In dem Maße wie die griechischen und arabischen Werke ins Lateinische übersetzt werden nimmt das Abendland im Zuge vermehrter Handelsbeziehungen und wissenschaftlicher Kontakte diese Arbeiten auf. Einer der bedeutendsten dieser Kreise, die nach längerer Reise durch die arabische Welt nach Europa zurückgekehrt sind, ist vielleicht das Astrolab, das [...] zur Berechnung der Himmelbewegungen diente und, gestützt auf Ptolemäische Beschreibungen, von arabischen Wissenschaftlern konstruiert wurde. Die Verwendung dieses Instruments und vergleichbarer Instrumente breitete sich in Europa parallel zur Aufnahme älterer astronomischer Werke aus; es entstehen Traktate, welche die Funktionsweise dieser Apparate lehren und dabei die geometrischen Resultate vermitteln, die zu ihrem Verständnis erforderlich sind.“ (Goldstein 1998, 249–250)

Diese vielfach zusammengesetzten Transformationen und Transmissionen lassen sich auch für andere Weltregionen neben der islamischen Welt beobachten. Ein bekanntes europäisches Beispiel ist die Abhandlung über das Astrolab von Geoffrey Chaucer, dem Verfasser der *Canterbury Tales*, verfasst in den 1390ern n. Chr. (Chaucer 2017). Für unseren Zusammenhang sei nur darauf verwiesen, dass es als erstes technisches Handbuch dieser Art in englischer Sprache gilt und eben nicht lateinisch, griechisch oder arabisch. Seine Popularität bezeugen zahlreiche Handschriften.

Chaucers Werk kann nicht als eine einfache Übersetzung astrolabischen Wissens verstanden werden. Es ist eine vielfältige Verknüpfung mit einer Multitude von kulturellen Anknüpfungspunkten, die insbesondere durch die Welt des Islams verläuft.

„Astrolabisches Wissen in islamischen wie christlichen Kulturen wird durch eine miteinander verwobene Erforschung des Astrolabs selbst produziert, das bestimmte Arten des Erforschens bestimmt (dadurch, dass Benutzer lernen seine Kapazitäten zu erfassen und auszuschöpfen) und neue regionale und kulturelle Adaptierungen erlaubt. Dadurch werden die vorhandenen Astrolabien zu Archiven verschiedener kultureller Praktiken und Werte. [...].“ (Chism 2016, 85–86)

Es sind eine Reihe von Astrolaben bekannt, die als solche des Chaucer-Typus benannt und auf frühe Handschriften des Werkes zurückgeführt werden (Bennett 2014). Diese Handschriften dienen als Aktanten zur Produktion von Astrolaben, mit denen wiederum Handbücher produziert wurden.

Eine Verknüpfung gibt es auch in den arabischen Raum. Der Bezug auf den Pseudo-Masha’allah, ein häufig kopiertes Handbuch, das auch in das Lateinische übersetzt wurde, markiert diese Verknüpfung (Pseudo Masha’allah 2020; Burnett/Greenbaum 2015); auch jüdische Diskussionen beziehen sich auf diesen Autor. Aber schauen wir jetzt in frühere Zeiten nach Süddeutschland!

Im Südosten Deutschlands in Regensburg wurde die neue, islamische Astronomie in der Form des Astrolabs fasziniert aufgenommen. Das zeigt sich bis zum Ende des 12. Jahrhunderts in mindestens fünf Handschriften über das Astrolab in der Benediktinerabtei St. Emmeran. In Handschriften, die bereits in den fünfziger Jahren des elften Jahrhunderts entstanden sein müssen, in denen von der Arbeit mit dem Astrolab berichtet wird. Es müssen also Handschriften oder Kommentare bereits früher vorhanden gewesen sein. Verbindungen bestanden nach Lothringen und Chartres, aber auch nach Córdoba (Schonhardt 2022, 137). Die Rezeption der Astrolabliteratur in Regensburg ging besonders von der Bodenseeregion um Reichenau aus. „Belehrte um 1030 berichtete der von seinen Reisen zurückgekehrte Hartwig von dem exotischen Gerät, das er bei seinem Lehrer Fulbert kennengelernt und von dem man in St. Emmeram vielleicht auch schon über die Kontakte nach Lothringen gehört hatte.“ (Schonhardt 2022, 144)

Es findet sich also ein Verknüpfen am klösterlichen Ort mit denen islamischer Art in al-Andalus, das vermittelt wird über das Astrolab als Aktanten. Die ersten noch anonymen lateinischen Übersetzungen arabischer Astrolabtraktate stammen aus dem 9./10. Jahrhundert n. Chr. (Philoponus 2015, 84). Eine der ältesten Schriften, die ursprünglich aus Fleury stammte, findet sich in der Burgerbibliothek Bern (Schramm 2006/2007). Eine um 1000 n. Chr. im Kloster Reichenau kopierte noch ältere Handschrift, die im Fragment vorliegt, verweist durch zahlreiche latinisierte arabische Ausdrücke auf weitere Verknüpfungen aus dem arabischen Raum (Philoponus 2015, 84–85; vgl. Caiazzo/Burnett 2011).

Diese Verknüpfungen lassen sich ergänzen durch Astrolabe aus italienischen Sammlungen in Verona, die arabische und hebräische Inschriften aufweisen und damit in sich zu Aktanten des kulturellen Kontaktes wurden (Gigante 2024). Dabei können weitere Verknüpfungen zu einem hebräisch geschriebenen Traktat über Astroblabe, das in Verona geschrieben wurde,

verfolgt werden (Rodriguez Arribas 2014). Generell spielten jüdische Astrolabe eine wichtige Rolle in der Verknüpfung von Wissen.

Im chinesischen Raum wurde das plansphärische und das sphärische Astrolab in frühmongolischer Zeit in der Hauptstadt Dadu im Astronomischen Büro von islamischen Astronomen eingeführt (van Dalen/Pourjavady 2004).¹ Der Astronom und Instrumentenbauer aus dem kaukasischen Observatorium vom Marāgha, Cha-ma-lu-ting, der Name wird unterschiedlich gedeutet (Hartner 1950)² führte diese Instrument ein. In mehreren Verzeichnissen finden sich ebenfalls Hinweise auf Astrolabe. Jedoch wurden diese Instrumente von Chinesen wenig genutzt (Kam-Wing 2001, 448).³ Spuren dieser Astrolabe finden sich auch in Korea; tatsächliche Beispiele sind erst später in Korea zu finden.

Eine Verknüpfung von islamischem Wissen über das Astrolab findet sich auch in Südasien. Astrolabe mit Inschriften in Sanskrit wurden von David Pingree beschrieben (Pingree 2009). Die islamische Astronomie wurde im 14. Jahrhundert n. Chr. verstärkt in Südasien rezipiert und mit ihr auch der Gebrauch des Astrolabs, die durch persische Reisende in die Region gebracht wurden. Die entsprechenden Astrolabe konnten aber auch von Jain- oder Hindu-Astrolabmachern produziert werden. In verschiedener Weise wurden traditionelle südasiatische und islamische Astronomie und Astrolabtechnik verbunden – nicht immer erfolgreich, da die trigonometrischen Grundlagen nicht immer verstanden wurden. Spätere Astrolabhandbücher aus dem 18. Jahrhundert n. Chr. widmeten sich eher technischen Details der Geräte und weniger den genannten Grundlagen (Plofker 2000). Astrolabien nach persischem Muster wurden auch mit Inschriften in Sanskrit versehen.

Islamische Astrolabe aus Südasien bilden einen kleinen, aber wichtigen Teil der überlieferten Instrumente. Der Herrscher des Delhi-Sultanats Firuz Tughluq Shah gilt als großer Förderer der Wissenschaften. Für ihn wurden

1 Die Schriften wurden wohl aus dem Persischen übersetzt (s. Benno van Dalen und Nasrollah Pourjavady, „The Activities of Iranian Astronomers in Mongol China“, in *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (X^e–XIX^e siècle)*, hg. v. Nasrollah Pourjavady und Ž. Vesel (Teheran, Presses Universitaires d’Iran/Institut Français de Recherche en Iran, 2004), 17–28).

2 Es gibt mehrere Versuche, den Namen als persisch/arabischen zu deuten. Vgl. dazu Willy Hartner, „The Astronomical Instruments of Cha-ma-lu-ting, their Identification, and their Relations to the Instruments of the Observatory of Maragha“, *Isis* 41 (1950): 184–194.

3 Fun Kam-Wing, „Mapping the Universe: Two Planispheric Astrolabes in the Early Qing Court“, in *Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine*, hg. v. Alan K. L. Chan u. a., (Singapur: Singapore University Press/World Scientific, 2001), 448.

fünf Astrolabe gebaut, die leider verloren gegangen sind (Sarma 2000). Genaue Untersuchungen an Astrolaben aus einer Instrumentenbauerschule in Lahore (Mubashir Ul-Haq/Sarma 2014) aus dem 16. und 17. Jahrhundert zeigen die hochentwickelte Schmiedekunst und wie daraus Astrolabe entstanden (Newbury 2006, Sarma 1994). Die Astrolabe als Aktanten sind so das Produkt einer technisch ausgefeilten Handwerkskultur mit ihren Akteuren und Aktanten.

Eine wichtige scheinbare Randbemerkung ist der Verweis auf die Rolle von Frauen als Astrolabmacherinnen. Im *Fihrist* des Ibn al-Nadīm (gest. 995/996 n. Chr.) (s.u.) wird im Abschnitt über die Instrumentenmacher (*sunnā*) wird ein al-‘Ijlī, der Astrolabmacher (*al-usturlābī*) erwähnt, ein Sklave eines Bitūlis, „sowie al-‘Ijlīya (Ikhlas 2019), seine Tochter, die [am Hofe] des [Hamdanidenherrschers] Sayf al-dawla (gest. 967 n. Chr.; Canard 1934) tätig war, eine Schülerin des Bitūlis.“ (Ibn al-Nadīm s.d.; vgl. Hassani 2020) Dies zeigt die Weitergabe des handwerklichen Wissens nicht nur vom Vater auf den Sohn, sondern auch vom Vater auf die Tochter. An diesem Beispiel können wir die zusätzliche Verknüpfung über die – scheinbaren – absoluten Gendergrenzen hinweg erkennen. Dies lässt annehmen, dass weitere solche Verknüpfungen vorhanden waren, die in den von männlichen Autoren verfassten Quellen und gleichfalls in der männlich dominierten Forschung nicht aufscheinen.

Astrolabien: eine Schlussbetrachtung

Astrolabe sind ein Punkt, an dem astronomisches Wissen, Handwerkskultur und eine hoch entwickelte Anwendung sich verbinden und ein globales Instrument, einen Aktanten produzieren, der global angewandt werden kann, der auch modern re-produziert wird (Alsari 2023). Die noch vorhandenen Astrolabien markieren vielfache Verknüpfungen zwischen Regionen und Kulturen, die diese Aktanten zu paradigmatischen Beispielen kultureller Verschmelzungen und Verknüpfungen machen. Damit wird ein Messinstrument zu einem Symbol des Zirkulierens von Wissen.

Bibliographie

- Alsari^c, M. Majd. „Design and Manufacture of the New Astrolabe.“ In *The 2nd International Prof. Dr. Fuat Sezgin Symposium on History of Science in Islam Proceedings Book*, hg. v. M. C. Kaya, N. Özdemir, and G. Aksoy, 217–226. Istanbul: Istanbul University Press, 2023.
- Bennett, Jim. „The So-Called ‚Chaucer Astrolabe‘ from the Koelliker Collection, Milan: An Account of the Instrument and Its Place in the Tradition of Chaucer Type Astrolabes.“ *Nuncius* 29 (2014): 179–229.
- Borelli, Arianna. *Aspects of the Astrolabe: ‚architectonica ratio‘ in tenth and eleventh Century Europe*. Stuttgart: Franz Steiner, 2008.
- Glen van Brummelen, Khujandī: Abū Maḥmūd Ḥāmid ibn al-Khidr al-Khujandī, in Thomas Hockey u. a. (Hg.). *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference. New York: Springer, 2007, 630–631.
- van Brummelen, Glen. „Khujandī: Abū Maḥmūd Ḥāmid ibn al-Khidr al-Khujandī.“ In *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, hg. v. Thomas Hockey, 630–631. New York: Springer, 2007.
- Burnett, Charles, and Dorian Gieseler Greenbaum, eds. *From Māshā’ allāh to Kepler: Theory and Practice in Medieval and Renaissance Astrology*. Ceredigion: Sophia Centre Press, 2015.
- Caiazzo, Irene und Charles Burnett, New Manuscripts of *On the Astrolabe* of Raymond de Marseille, in *Scriptorium* 65, no. 2 (2011), 338–349.
- Canard, Marius. *Sayf al Daula: recueil de textes relatifs à l’émir Sayf al Daula le Hamdanide*. Algier: Carbonel, 1934.
- Charette, François. *Mathematical Instrumentation in Fourteenth-Century Egypt and Syria: The Illustrated Treatise of Najm al-Din al-Misri*. Leiden & Boston: Brill, 2003.
- Chaucer, Geoffrey. *Treatise on the Astrolabe: The Complete Works of Geoffrey Chaucer Parts Edition*, Vol. 11. Hastings: Delphi Publishing, 2017.
- Chism, Christine. „Transmitting the Astrolabe: Chaucer, Islamic Astronomy, and the Astrolabic Text.“ In *Medieval Textual Cultures: Agents of Transmission, Translation and Transformation*, edited by Faith Wallis, and Robert Wisnovsky, 85–120. Berlin u. a.: De Gruyter, 2016.
- Cornwall, Owen T. A. „Alexander and the Astrolabe in Persianate India: Imagining Empire in the Delhi Sultanate.“ *The Indian Social and Economic History Review* 57, no. 2 (2020): 229–259.
- van Dalen, Benno, and Nasrollah Pourjavady. „The Activities of Iranian Astronomers in Mongol China.“ In *Sciences, techniques, et instruments dans le monde iranien (X^e–XIX^e siècle)*, hg. v Nastrollah Pourjavady, and Ž. Vesel, 17–28. Teheran: Presses Universitaires d’Iran/Institut Français de Recherche en Iran, 2004.

- Fazlioğlu, İhsan. „The Samarkand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science.“ *Journal for the History of Arab Science* 14 (2008), 3–68.
- Gerstenberger, Deborah, and Joël Glasman. „Globalgeschichte mit Maß: Was Globalhistoriker von der Akteur-Netzwerk-Theorie lernen können.“ In *Techniken der Globalisierung: Globalgeschichte meets Akteur-Netzwerk-Theorie*, hg. v. Deborah Gerstenberger, and Joël Glasman, 11–40. Bielefeld: Transcript, 2016.
- Gigante, Ferderica. „A Medieval Islamic Astrolabe with Hebrew Inscriptions in Verona: The Seventeenth-century Collection of Ludovico Moscardo.“ *Nuncius* 39 (2024), 163–192.
- Goldstein, Catherine. „Das Eine ist das Andere: Eine Geschichte des Kreises.“ In *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, hg. v. Michel Serres, 229–268. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Hartnet, Willy. „The Astronomical Instruments of Cha-ma-lu-ting, their Identification, and their Relations to the Instruments of the Observatory of Maragha.“ *Isis* 41 (1950): 184–194.
- al-Hassani, Salim, Women's Contribution to Classical Islamic Civilisation: Science, Medicine and Politics, posted 2020, <https://muslimheritage.com/womens-contribution-to-classical-islamic-civilisation-science-medicine-and-politics/> (letzter Zugriff: 27.12.2024).
- Hejazi Tsagaris, Alexandria. „Portable Cosmologies: 15–16th Century Italian-Islamic Exchanges of the Astrolabe and Effects on Visual Culture.“ *Muslim Heritage*, posted 2020, <https://muslimheritage.com/portable-cosmologies/> (letzter Zugriff: 08.07.2024).
- Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*. Beirut: Dār al-ma'rifa, s. d.
- Ikhlas, Nuir. „Reposisi Perempuan Islam dalam Bingkai Historiografi.“ *Ishlah: Journal of Ushuluddin, Adab and Dakwah Studies* 1, no. 1 (2019): 101–117.
- Fun Kam-Wing, Mapping the Universe: Two Planispheric Astrolabes in the Early Qing Court, in Alan K. L. Chan u. a. (Hg.), *Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine*, Singapur: Singapore University Press/World Scientific, 2001, 448–462.
- Fun Kam-Wing. „Mapping the Universe: Two Planispheric Astrolabes in the Early Qing Court.“ In *Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine*, edited by Alan K. L. Chan u. a., 448–462. Singapore: Singapore University Press/World Scientific, 2001.
- King, David A. *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization, Studies I–IX. Volume One: The Call of the Muezzin*. Leiden & Boston: Brill, 2004.

- King, David A. *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization, Studies I–IX. Volume Two: Instruments of Mass Calculation*. Leiden & Boston: Brill, 2005.
- King, David A. „Making Instruments Talk: Some Medieval Astronomical Instruments and their Secrets.“ *Bulletin of the Scientific Instrument Society* 44 (1995): 5–12.
- King, David A. „Early Islamic Astronomical Instruments in Kuwaiti Collections.“ In *Kuwait Arts and Architecture: A Collection of Essays*, hg. v. Arlene Fullerton, and Géza Fehérvári, 76–96. Kuwait: Oriental Press, 1995.
- King, David A. „Die Astrolabiensammlung des Germanischen Nationalmuseums,“ translated by Kurt Maier. In *Focus Behaim Globus*. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, 1992.
- Risalah-I Usturlab.i Kushyar Gilani*, hg. v. Muhammad Baqeri Teheran: Mirath-e Maktub, 2014.
- Lohlker, Rüdiger. „Reflexionen zur Wissenschaftsgeschichte der islamischen Welt.“ *Research Paper on Islam* No. 6, posted 2022, <https://phaidra.univie.ac.at/o:1586537> (letzter Zugriff: 23.07.2024).
- Lohlker, Rüdiger. „Astronomy as a Global Science: The Case of Islamic Astronomy.“ *Muslim Heritage*, posted 2020, <https://muslimheritage.com/astronomy-as-a-global-science/> (letzter Zugriff: 06.06.2024).
- Lohlker, Rüdiger. „Global History, Understanding Islamic Astronomy.“ *Acta Via Serica* 4, no. 2 (2019): 97–118.
- Newbury, B.D. „The Astrolabe Craftsmen of Lahore and Early Brass Metallurgy.“ *Annals of Science* 63, no. 2 (2006): 201–213.
- Philoponus, Ioannes, *De usu astrolabii eiusque constructione – Über die Anwendung des Astrolabs und seine Anfertigung*, hg. v. Alfred Stückelberger. Berlin u. a.: De Gruyter, 2015.
- Pingree, David. *Eastern Astrolabes*. Chicago: Adler Planetarium and Astronomy Museum, 2009.
- Pseudo-Masha’allah, On the Astrolabe, hrsg. v. Ron B. Thomson, Version 1.7 (Toronto, 2022), <https://shareok.org/handle/11244/14221.3> (letzter Zugriff: 06.07.2024).
- Plofker, Kim. „The Astrolabe and Spherical Trigonometry in Medieval India.“ *Journal for the History of Astronomy* 31 (2000): 37–54.
- Rezvani, Pouyan, *Two Treatises on the Astrolabe by Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad Biruni (973–1048 A.D.)*. Diss. phil. Universität Utrecht, 2019.
- Rodríguez Arribas, Josefina. „Medieval Jews and Medieval Astrolabes: Where, Why, How, and What For?“ In *Time, Astronomy, and Calendars in the Jewish Tradition*, hg. v. Sacha Stern und Charles Burnett, 221–272. Leiden: Brill, 2014.

- Safiei, Mohd Hafiz et al. „Astrolabes as Portal to the Universe, Inventions across Civilizations.“ *International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET)* 8, no. 11 (2017): 609–619.
- Sarma, Sreeramula Rajeswara. „Sultān, Sūri and the Astrolabe.“ *Indian Journal of History of Science* 35, no. 2 (2000): 129–147.
- Sarma, Sreeramula Rajeswara. „Kaṭapayādi Notation on a Sanskrit Astrolabe.“ *Indian Journal of History of Science* 34, no. 4 (1999): 273–287.
- Sarma, Sreeramula Rajeswara. „The Lahore Family of Astrolabists and their Ouvrage.“ *Proceedings of the Indian History Congress* 55 (1994): 287–302.
- Schonhardt, Michael. *Mit Sphaera und Astrolab: Die Entdeckung der Natur in südostdeutschen Klöstern im hohen Mittelalter*. Turnhout: Brepols, 2022.
- Schramm, Martin. „Der Astrolabtext aus der Handschrift Codex 196, Burgerbibliothek Bern – Spuren arabischer Wissenschaft im mittelalterlichen Abendland.“ *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 17 (2006/2007): 199–300.
- Sezgin, Fuat. *Geschichtes des Arabischen Schrifttums Band VI: Astronomie bis ca. 430 H.* Leiden: Brill, 1978.
- Ul-Haq, Mubashir, and Sreeramula Rajeswara Sarma. „An Astrolabe by Muḥammad Muqīm of Lahore Dated 1047 AH (1637–38 CE).“ *Islamic Studies* 53, no. 2 (2014): 37–65.
- Wiedemann, Eilhard. „Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. LXVVI. Über arabische astronomische Instrumente.“ *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen* 58/59 (1926/1927)
- Winterburn, Emily. „Using an Astrolabe.“ *Muslim Heritage*, posted 2005, <https://muslimheritage.com/using-an-astrolabe/> (letzter Zugriff: 06.06.2024).
- Wolfschmidt, Gudrun. „Tycho Brahe – Instrumentenbauer und Meister der Beobachtungstechnik.“ In *Florilegium Astronomicum: Festschrift für Felix Schmeidler*, hg. v. Menso Folkerts, Stefan Kirschner, und Theodor Schmidt-Kaler, 293–323. München: Institut für Geschichte der Naturwissenschaften, 2001.

Moritz Kinzel

Fehlstellen, Leere und der Mut zur Lücke

Von Wissens- und Erinnerungslücken oder was wir im Umgang mit Kulturerbe und Erinnerungskultur von der Archäologie lernen könnten

Abstract: Existiert Kulturerbe aus sich selbst heraus? Bedarf es nicht Reflexionsflächen, Widerspruch und Anerkennung, um aus dem Dialog heraus Narrative und Werte, die einem den möglichen Verlust desselben bewusst machen, entstehen zu lassen? Kulturerbe wird letztlich erst geschätzt, wenn eine gefühlte Gefahr des Verlustes vorliegt. Archäologie ist grundlegend eine Beschäftigung mit dem konstanten Verlust von Substanz und Wissen. Unser Wissen um die Vergangenheit ist so lückenhaft, wie ein archäologischer Befund. Jede archäologische Forschung versucht zwar die Lücken kleiner werden zu lassen, aber mit jeder Ausgrabung etc. wird die Zerstörung von Befunden billigend in Kauf genommen. Der Beitrag diskutiert das Spannungsfeld zwischen Wissensschaffung und Wissensverlust sowie der Rolle von Archäologie zur Schaffung und Bewahrung von Kulturerbe.

Keywords: Archäologie, Kulturerbe, Erinnerungskultur, Architektur, Narrative

Kulturerbe und kulturelles Gedächtnis

Die Erkenntnis kein vollumfassendes Wissen zu besitzen, ist eine grundlegende Voraussetzung für Forschungen und Erkenntnisgewinn¹. Das Bestreben eine Wissenslücke zuschließen und Antworten auf noch offene Fragen zu finden, ist die Treibfeder jedweder Beschäftigung mit wissenschaftlicher Forschung. Nicht zu wissen, macht uns zu Menschen. Nach (mehr) Wissen zu streben, auch. Sich Wissen anzueignen, heißt sich zu erinnern. Sein Gedächtnis mit Informationen und deren Verknüpfungen zu befüllen und neue Zusammenhänge herzustellen. Gesellschaften versuchen mit der „Schaffung“ eines kulturellen Gedächtnisses, die Wissenslücken des Individuums zu überwinden (Assmann 2013). Doch kein Gedächtnis, keine Erinnerung, kein Archiv ist vollumfassend. In jedem Netz gibt es Löcher. Keine Erinnerung, die nicht eine Lücke aufweist oder später hinzugefügten, aus dritter Hand erlernte Aspekte eingewoben hat. Wer gibt schon gerne zu, dass es Erinnerungslücken – gewissermaßen einen Filmriss – gibt. Ja, bei politischen Skandalen, scheint es normal zu sein, sich nicht zu erinnern. Bei aktuellen Roman- und Filmhandlungen, sieht es schon schwieriger aus. Liedtexte sollte man doch auswendig können, oder? Die Fähigkeit sich Dinge, Worte, ganze Legendenzyklen und dazugehörige Bewegungen zu merken, zu verinnerlichen, zu wiederholen und strukturiert wieder von sich zu geben, ist ein grundlegendes Merkmal schriftloser Kulturen (Teron 2014). Heute haben wir diese Fähigkeiten, im Gegensatz zu mancher Behauptung, zwar nicht verloren, aber oft nicht mehr entsprechend trainiert und zur Anwendung gebracht. Wie erinnert man sich richtig? Wie trainiert man sein Gedächtnis? Wie lässt man sich manipulieren und was erinnert man? Erlerne ich Fakten oder Methoden, um mir damit Daten zu erschließen?

Der Begriff *Kulturerbe* ist heutzutage weit verbreitet und scheint eine gewichtige Autorität zu besitzen – als wäre es *uralt* (Kinzel 2021b). Mein alter „Duden“ aus dem Jahr 1986 sowie das spätere „Wörterbuch der Deutschen Sprache“ aus dem Jahr 2004 enthalten jedoch den Begriff *Kulturerbe* überhaupt nicht. Der Begriff *Kulturerbe* hat sich erst in den letzten zwanzig Jahren als deutsche Entsprechung zum englischen Terminus „*heritage*“ hierzulande etabliert. Der Duden definiert *Kulturerbe* derzeit als „überliefer-

1 Diese Erkenntnis wird in den Texten von Platon Sokrates zugeschrieben und bildet seither eine Grundlage zur Diskussion, ob auch das Wissen und das Nicht-Wissen eine Kenntnis ist oder nicht. Negation könnte damit als eine aufklärerische Haltung verstanden werden.

tes Kulturgut einer Gemeinschaft, eines Volkes“ (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Kulturerbe> [07.11.2015]).

Schauen wir uns die Wortschöpfung *Kulturerbe* genauer an: es kann vom Begriff *kulturelles Erbe* hergeleitet werden. Obwohl in beiden dieselben Wörter beinhaltet und dieselbe Bedeutungen impliziert sind, liegt der Fokus bei letzterem eindeutig auf *Erbe* und nicht auf *Kultur* sowie etwas *Wertvollem*, das es zu bewahren gilt.

Das Wortkonstrukt *Kulturerbe* wurde im Rahmen der Einrichtung des UNESCO-Programms zum Schutz des *immateriellen Kulturerbes* im Jahr 2001 in die deutsche Sprache eingeführt. Mit der Ratifizierung des Memorandums im Jahr 2006 wurde der Begriff auch offiziell und hat sich seither weit verbreitet. Mittlerweile gibt es ganze Bibliotheken, die den Begriff *Kulturerbe* im Titel führen (u. a. Schmidt 2008; Meier et al. 2013; Tauschek 2013). Zahlreiche dieser Beiträge versuchen dabei den Begriff zu fassen und zu definieren – die meisten scheitern jedoch, da der Diskussionsgegenstand zu komplex und ambivalent ist, um tatsächlich klar definiert zu werden.

***Kulturerbe* existiert nicht per se.**

Auch wenn oft so getan wird, als wäre es so, *Kulturerbe* existiert nicht aus sich selbst heraus. Es ist kein Lebewesen. Es muss von uns Menschen als solches erkannt werden. Nicht alles, was wir tun und schaffen, ist unmittelbar *Kulturerbe*. Oder doch? Es bedarf Reflexionsflächen, Widerspruch oder Anerkennung (Kinzel et al. 2018; Kinzel 2018). Nur aus dem Dialog heraus, entstehen Werte, die bewusst machen, dass Etwas, sei es Handlung, Gebrauchsgegenstand, Bauwerk oder Naturraum, möglicherweise gefährdet ist, von der Bildfläche zu verschwinden. *Kulturerbe* wird letztlich erst geschätzt und wahrgenommen, wenn eine gefühlte, potentielle Gefahr des Verlustes vorliegt: materieller Verfall z. B. durch natürliche Alterung und klimatische Einflüsse, Schädigung durch kriegerische Handlungen und unsachgemäße Nutzung, Außerbetriebnahme wegen Modernisierung, usw.

Kulturerbe ist die Summe einer Reihe von Faktoren, die ein überzeugendes *Narrativ* bilden, das für eine bestimmte Gruppe oder Gemeinschaft einen *Wert* definiert, der zu einem unbestimmten Zeitpunkt verloren gehen könnte (Meier et al. 2013). Dieser *Wert* gewinnt erst dann an Bedeutung, wenn sich genügend Unterstützer mit dem angebotenen *Narrativ* auseinandersetzen und sich mit der Geschichte identifizieren können, die mit einem Objekt, einem Denkmal, einer bestimmten Handlungsweise, einem Gebäude

oder Personen verknüpft worden ist. Die Gruppe von Anhängern wird dann die *Botschaft* in die Welt tragen, um weitere Anhänger für ihre Version der Geschichte, ihr *Narrativ* und letztlich ihre Interpretation zu gewinnen. In den meisten Fällen wird der *Wert* jedoch erst dann erkannt, wenn eine (vermeintliche) Bedrohung durch Verlust in die Erzählung mit aufgenommen wird und somit eine Verlustangst einschließt, ohne sie ausdrücklich auszusprechen (Kila & Zeidler 2013; Kinzel 2018).

Archäologie und Kulturerbe

Archäologie ist grundlegend die Beschäftigung mit einem konstanten Verlustgefühl. Unser Wissen um die Vergangenheit ist lückenhaft. Jede archäologische Feldforschung versucht zwar die Lücken kleiner werden zu lassen, aber mit Ausgrabungen etc. wird die Zerstörung von Befunden letztlich billigend in Kauf genommen (Renfrew & Bahn 2012, 105; Calugay 2015). Die archäologische Grabung ist letztlich eine kontrollierte Zerstörung des Befundes². Was freigelegt worden ist, kann nicht nochmals freigelegt werden. Die Sedimente, die zur Seite geschaufelt, gesiebt und geschlämmt worden sind, können nicht wieder in gleicherweise wiederhergestellt, nochmals ausgegraben und verstanden werden. Die akribische Dokumentation derselben ist also oberstes Gebot, aber dabei immer nur eine Interpretation und nicht der Befund. Doch was wird dokumentiert? Schichten, Verfärbungen, Funde, Auffälligkeiten, die zusammen den Befund bilden (Kinne 2019). Wir können nur das dokumentieren, was wir sehen. Wir sehen letztlich nur, was wir kennen, oder glauben zu kennen und gerade bei einer Rechnung mit mehreren Unbekannten müssen wir uns immer wieder selbst fragen, ob die gewählte Methode, die Interpretation und das vermeintliche Narrativ wirklich zielführend ist (Marchetti & Thuesen 2008).

Der Verlust von Wissen, der trotz bestem Forschungsdatenmanagement auch innerhalb von Projekten auftreten kann, gehört leider mehr zum Tagesgeschäft, als es sein sollte: In der sommerlichen Hitze im Grabungsschnitt wird ein Eintrag ins Grabungstagebuch nicht vervollständigt (Abb. 1); die Höhenmessung wird falsch abgetragen oder unleserlich ins Tagebuch notiert, und zuletzt fällt die Festplatte mit der Grabungsdokumentation vom Tisch und zerlegt sich in Einzelstücke und kann nicht mehr ausgelesen wer-

² https://bodenDenkmalpflege.lvr.de/de/ueber_uns/methoden/ausgrabung/ausgrabung_1.html



Abb. 1 Der Einfluss des Wetters auf die Qualität der Dokumentation. Szene aus FUCHS.

den. All dies bevor sie gesichert worden war. Die Mitarbeitenden verlassen aus unterschiedlichsten Gründen ein Projekt oder das Fach. Wissen – auch um die Forschungsgeschichte – geht damit sehr konkret verloren. Aber auch die alternative Deutung von Befunden bzw. die Missachtung von Befunden und wissenschaftlichen Publikationen, kann zu einem alles in Frage stellenden Pseudowissen führen. Aus dem Zusammenhang gelöste, ungeklärte Fragen werden mythologisiert und einseitig als Problem thematisiert. Alternative Narrative erleben in den Social Media einen enormen Zulauf, da sie vermeintlich einfache Lösungen präsentieren oder aber nur Fragen stellen, ohne ernsthaft Antworten anzubieten.

Archäologie oder archäologische Forschung besteht nicht daraus, antike Ruinen und Kunstobjekte schnellst möglich vom Schutt zu befreien, um sie

dann museal zu präsentieren³. Ruinen und Fundstücke sind letztlich sich gegenseitig verortende Indizien, um vergangenes Leben – ähnlich einem Kriminalfall – nachzuvollziehen und miteinander in Beziehung zu setzen – sprich, den zeitlichen Ablauf von Prozessen und Ereignissen im räumlichen Kontext (fiktional) wieder aufleben zu lassen. Anhand von Bauresten, Ablagerungen, Abfällen und Müll, Werkzeugen sowie Speiseresten lassen sich die Lebensbedingungen von Menschen in der Vergangenheit manchmal unmittelbar, manchmal nur indirekt ablesen. Gebrauchsspuren geben Hinweise auf Nutzungen und Produktionsprozesse und gewähren somit Einblicke, um die wechselhaften Mensch-Umwelt-Beziehungen über die Zeit hinweg zu verstehen. Das Ziel ist dabei immer eine möglichst lückenlose Argumentationskette. Dem widersetzt sich der archäologische Befund gerne und bleibt i. d. R. lückenhaft. Es lassen sich selten alle Details eindeutig und lückenlos klären. Hinzu kommen andere menschliche Faktoren: wie geschult ist das Auge der Ausgrabenden? Wir sehen nur, was wir kennen. Wir sehen nur das, was wir gelernt haben zu erkennen. Wir erkennen nur das, was wir uns zuvor genau angesehen, beschrieben und analysiert haben. Oft fehlen die Zeit und die Ressource dazu, wirklich genau hinzusehen. Und manche Erkenntnis kommt erst nach der Bearbeitung, wenn alle Daten auf dem Tisch liegen. Vorläufige Grabungsberichte verfestigen schnell Forschungsmeinungen, anstatt tatsächlich die Befunde zu präsentieren und zu diskutieren. Welche Forschungsmethoden und Dokumentationsstandards wenden wir an, um unsere wissenschaftlichen Fragestellungen zu beantworten? Sind es aufs Minimale reduzierte Standardprozeduren oder maximal mögliche Informationsdichte? Sind es Prozesse, die nur auf das jetzt gerichtete sind oder auch zukünftige Forschungen möglichmachende Daten? Diese Fragen sind nicht nur abhängig von den zur Verfügung stehenden Finanzmitteln. Nein, es ist auch die Wahl der Methodik, um eine Frage zu beantworten. Eine Technik oder Methodik sollte nicht nur zur Anwendung kommen, weil man die finanziellen Mittel zur Verfügung hat oder weil es gerade Mode ist und man es halt kann, sondern weil sie überhaupt erst bestimmte Aussagen ermöglicht oder zur Beantwortung einer konkreten Forschungsfrage dient.

Je höher die Detaildichte, desto eklatanter fallen die Lücken auf. Vergleichbar mit einem auf Bilddaten basierenden hochauflösenden 3D-Modell, das aus der im Structure-from-Motion Verfahren generierten Punktwolke entwickelt worden ist und dennoch Schatten und Leerstellen aufweist. Dies ist auch bei einem 3D-Laserscan möglich. Trotz hohen (technischen und

3 Siehe dazu auch https://www.dainst.blog/category/archaeological_research_more_than_digging/

zeitlichen) Aufwands, können nicht alle Informationen rekonstruiert werden (Kinzel 2021c; Arnold 2023). Für die archäologische Forschung bedarf es daher immer einer Quellenkritik und eines Datenqualitätsmanagements. Nicht alle Forschungsfragen lassen sich hier und jetzt beantworten. In manchen Fällen wäre es wohl besser, die archäologischen Arbeiten einzustellen und fünf Jahre oder zwei Jahrzehnte zu warten und dann erst wieder mit frischem Blick einen Fundplatz und die Befunde neu zu bewerten bzw. überhaupt erst freizulegen. Der Erhalt und die Präsentation von freiliegenden archäologischen Funden ist immer eine Herausforderung (Brandi 1977; Marchetti & Thuesen 2008; Müller et al. 2011; Steudtner 2022). Im Zusammenhang von kulturellem Gedächtnis einer „Gesellschaft“ entstehen mit den „Schatten und Leerstellen“ des 3D-Modells vergleichbare Gedächtnislücken oder Leere durch bewusste sowie unbewusste Verdrängungsprozesse, aber auch Vernichtung des „Anderen“. Als Versinnbildlichung könnte hier der Bau des jüdischen Museums in Berlin von Daniel Liebeskind mit seinen so genannten „Leerstellen/voids“ stehen, die auf sehr eindrückliche Weise, die Brüche und Vernichtung von Wissen bzw. der Verdrängung von Kultur und das Wissen darum vermitteln.

Ganz allgemein hilft archäologische Forschung dabei, mehr über das Leben, Umwelt und Alltag von Menschen und Gesellschaften in der Vergangenheit herauszufinden. Dieses Wissen kann dabei helfen, unseren eigenen Alltag zu bewältigen, und dazu beitragen, wie wir Gegenwart und Zukunft gestalten. Mit der Erforschung vielfältiger Lebensverhältnisse menschlicher Gemeinschaften über lange Zeiträume hinweg, ergründet die Archäologie auch den historischen Hintergrund unserer modernen Welt – und der Herausforderungen, die unser eigener Lebensalltag bereithält. Welche dieser Probleme hatten schon frühere Kulturen? Wie sind diese mit knappen Rohstoffen und Klimawandel umgegangen, wie haben frühere Gesellschaften Krisen und Konflikte gelöst? Zu verstehen, wie Gemeinschaften sich an neue Situationen anpassten, ihr Zusammenleben organisierten und die Welt formten, erweitert nicht nur unseren eigenen Erfahrungshorizont, sondern auch die sich daraus ergebenden Handlungsoptionen. In der eingehenden Auseinandersetzung mit den materiellen Hinterlassenschaften, mit Schrift- und Bildquellen und der naturwissenschaftlichen Untersuchung auf Ausgrabungen gewonnener Umweltdaten können u. a. die lokalen und globalen Auswirkungen früherer Entscheidungen und Entwicklungen über die Zeit hinweg verfolgt werden. Daraus lassen sich sinnvolle Lösungsansätze und erfolgreiche Bewältigungsstrategien ablesen, von denen wir auch heute noch immer oder erneut profitieren können. Die archäologischen und alttumswissenschaftlichen Disziplinen sind somit ein Schlüssel zum Verständnis mensch-

licher Geschichte und Erinnerungskultur. Lücken sind immer eine Aufforderung weiter Antworten zu finden.

Kulturell geprägte (Raum-)Wahrnehmung

Wie Kinzel und Renger (im Druck) feststellen, sind (architektonische) Räume im Neolithikum – wie auch später – nicht zwangsläufig über physikalische Grenzen definiert. Territorien können durchaus nur durch Übereinkunft und Imagination definiert sein. Aber sie sind den verschiedenen Gruppen von Menschen in der Region bekannt und sind dabei – nach unserem heutigen Verständnis – Bestandteil ihrer Gruppenidentität. Ob dies tatsächlich so verbalisiert wurde, ist schwer nachzuweisen. Vielleicht wurden die Grenzen der Territorien auch verklausuliert in Geschichten und Mythen verpackt tradiert. Der bauliche Rahmen ist dabei als materielle Manifestation von Raum die wohl eindeutigste Definition eines Territoriums.

Die Wahrnehmung von Architektur ist geprägt von seiner jeweiligen Baukultur (Arnold 2023). Dabei spielen aber auch Aspekte von Bauwerken als Erinnerungsräume eine Rolle (Assmann 2006). Die Wahrnehmung von antiken Bauten heute ist geprägt von der Wahrnehmung der Bauwerke als Ruine. Unsere Wahrnehmung von antiken Bauten ist davon geprägt, dass wir Mauern im Zustand einer Ruine sehen und verinnerlicht haben. Kaum eine Oberfläche ist original erhalten (Abb. 2); meist finden sich nur rohe Steinsichtigkeit statt verputzter Wandflächen, Ornamenten und Flächenaufteilungen. Möblierungen und alles Bewegliche fehlen in der Regel teilweise oder ganz. Dies hat auch erheblichen Einfluss auf unsere Interpretation, Rekonstruktion und Vermittlung dieser Bauwerke. Die Wahrnehmung der gestalteten Räume ist dabei vom kulturellen Hintergrundwissen geprägt und nicht ohne weiteres von diesem gelöst zu betrachten. Der Mensch beeinflusst das Bauwerk, indem es geplant, gebaut und genutzt wird. Das Bauwerk prägt bzw. beeinflusst aber im Gegenzug genauso den Menschen durch seine Gestalt, Materialität und Atmosphäre; bewusst und unbewusst. Oft merken wir dies erst viel später, manchmal können wir uns der unmittelbaren Wirkung und Wirkmacht gar nicht entziehen.

Gebauten Umwelten und ihre Nutzer stehen in einem direkten und unmittelbaren Wechselspiel. Bauwerke können dabei identitätsstiftend wirken für das Individuum – eine Gemeinschaft – die Gesellschaft (Darlington 2020). Aber sie können natürlich auch genau das Gegenteil bewirken und beabsichtigen. Menschen zu erniedrigen, zu spalten und zu demoralisieren. Die



Abb. 2 Der angewöhnte Blick: steinsichtige Ruine, der jungsteinzeitliche Fundplatz Shkarat Msaid in Jordanien.

(vom Bauherren) beabsichtigte Wirkung bestimmt auch den Maßstab und die Proportion eines Bauwerks. Das menschliche Streben über den eigenen Maßstab hinaus zu bauen, manifestiert sich in den frühen Großbauten. Aber die Proportionen von Räumen und die Dimensionen von Bauteilen basieren auf menschlichen Proportionen und Maßen. Sind die verwendeten Maßsysteme ein Spiegel der Gesellschaft? Für das Neolithikum ist festzuhalten, dass zwar Maßsysteme zum Einsatz kommen, aber die Größen am individuellen Körper des Bauenden abgegriffen werden und noch keinen Standard darstellen. Die Verwendung von menschlichen Körperteilen als Bezugsgröße bestimmt somit den Menschen zum Maßstab dieser Bauten, aber die individuelle Verwendung des „eigenen/individuellen“ Maßes deutet im Gegensatz zu nachfolgenden Epochen auf die Nichtexistenz eines idealen, normierten Menschenbildes hin. Das Individuum wird so angenommen, wie es ist. Als beredtes Beispiel dafür könnte man die Statuen von 'Ain Ghazal anführen, die möglicherweise unterschiedliche Krankheitssymptome zeigen. Neolithische Architektur folgt zwar oft einer zugrundeliegenden, gleichartigen

Konzeption, aber durch die fehlenden Standards und individuellen Abweichen kommt eine Monotonie nie auf. Neolithische Architektur spiegelt in diesem Sinne die Menschlichkeit von Architektur wider, die Aufmerksamkeit und Wahrnehmung herausfordert und schult. Diese Bauten, die am Beginn des menschlichen Bauens stehen, könnten somit auch heute für ein architektonisches Manifest stehen, dass den Menschen mit seinen Bedürfnissen und Sinnen wieder ins Zentrum von Planung und Ausführung stellt.

Unbequemes, umstrittenes und unerwünschtes Kulturerbe

Wie eingangs erläutert existiert Kulturerbe nicht ohne Kontext und einfach aus sich heraus. Es ist eng mit Gruppen und deren Identitäten und Handlungen verbunden. Somit unterliegt es auch einer steten Gefahr verloren zu gehen. Aber welche Kultur verändert sich nicht im Laufe der Zeit? Nach wem und nach welchen Kriterien werden Straßen und Orte benannt, umbenannt und vollkommen umgestaltet? An wen möchte man damit erinnern? Oder welche Erinnerung möchte man mit einer Umbenennung tilgen? Welche Erinnerungen „stören“ oder „verstören“? Wie mit solchen Orten umgehen (Böhler et al. 2024)?

Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, die Komplexität des Begriffs „Kultur“ klären zu wollen. Dasselbe gilt für den sehr komplexen Begriff des „Erbes“ und seine Auslegung in der Rechtsprechung. *Erbe* umfasst jedoch nicht nur angenehme Aspekte. Man kann sowohl Schulden und Hypotheken als auch „schlechte bzw. unangenehme“ Erinnerungen oder Assoziationen erben. Das bedeutet, dass der Begriff *Erbe* immer auch das Unbequeme, das Umstrittene und Unerwünschte in der Erinnerung und Geschichte beinhaltet (Huse 1997; Tunzelmann 2023). Aufgrund u. a. der deutschen Geschichte und den Verlusten von Menschen, Gebäuden und anderen Kulturgütern, nicht nur in den letzten 150 Jahren, ist dies ein wesentlicher Bestandteil der Kulturerbe-Debatte und stellt möglicherweise einen großen Unterschied zu den Begriffen *patrimoine* im Französischen, *heritage* im Englischen, dem italienischen *patrimonio* (Brandi 1977) und dem arabischen تراث / *turath*, oder auch dem dänischen *Kulturarv* (Auken 2021:218–225) und damit einhergehenden Debatten in diesen Ländern dar.

Vor sechs Jahren wurde auf der Sitzung des UNESCO-Welterbekomitees in Bahrain im Juli 2018 kontrovers darüber diskutiert, ob „negativ belastete“ Kulturerbestätten in die Welterbeliste aufgenommen werden sollten oder nicht (ICOMOS 2018). Die Eintragung des KZ Auschwitz-Birkenau in



Abb. 3 Unbequemes und negatives Kulturerbe: Das Konzentrationslager von Auschwitz-Birkenau.

die Welterbeliste, stellte dabei für das Komitee eine Ausnahme dar (Abb. 3). Aber genau dieses Wissen, um die dunklen Ereignisse der Geschichte benötigen wir, um daraus Lehren ziehen zu können. Erst ein Besuch eines Konzentrationslagers lässt den Besucher begreifen, was dort wirklich vorgefallen ist und warum das deutsche Grundgesetz als erstes Grundrecht im Artikel 1, (1) „*Die Würde des Menschen ist unantastbar*“⁴ festschreibt. Denn an die Monstrosität der menschenverachtenden, der bis ins Detail ausgeklügelten Vernichtungsmaschinerie der Nationalsozialisten (1933–1945) muss man sich erinnern, um solche Vorgänge nie wieder in Gang zu setzen⁵.

Die Debatte zeigte aber auch sehr deutlich, die unterschiedliche Konnotation des Begriffs *Erbe* und unser sehr unterschiedliches Verständnis des Be-

4 Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. 5. 1949, in der Fassung vom 19. 12. 2022.

5 Beispielsweise: <https://www.erinnern.at/lernmaterialien/lernmaterialien/unterrichtsmaterialien-zum-besuchder-gedenkstaette-auschwitz-birkenau-und-der-oesterreichischen-laenderausstellung> oder <https://www.auschwitz.info/de/aktuelles.html>

griffs. Es wäre sicherlich falsch, *Erbe* nur als etwas Positives zu begreifen, an das man sich gerne und ohne Widersprüche erinnert. Die Erinnerung und das Gedenken an schreckliche, gewalttätige Ereignisse und damit verbundene Stätten – die in jeder Hinsicht unangenehm sind, sein müssen – dürfen nicht unterdrückt werden, nur weil sie nicht zu einem positiv wahrgenommenen Tourismusziel führen oder gerade nicht in das Narrativ einer politischen Gesinnung passen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein wirklich negativ belastetes Erbe sich nicht dennoch in positive, neue Traditionen der Kommunikation und der gemeinsamen Pflege von Denkmälern wandeln kann, wofür z. B. der französisch-belgische Vorschlag für die Friedhöfe und Gedenkstätten des Ersten Weltkriegs entlang der „Westfront“ steht, der 2018 während der Sitzung des UNESCO-Welterbekomitees kontrovers diskutiert wurde.

Da Geschichtsschreibung ein durchaus politischer Prozess ist und oft politisch motivierte Narrative dafür verantwortlich sind, Identitäten und Nationen zu schaffen – also Gruppen zu definieren und in der Regel voneinander abzugrenzen – ist das kulturelle Erbe unbestreitbar ein wichtiger Teil der Definition von nationalen Narrativen.

Die UNESCO-Konzepte für das Weltkulturerbe wurden mit der Zeit seit ihrer Einführung 1972 zu einem universell anwendbaren System, das flexibel genug ist, um all die verschiedenen Konnotationen materieller Kulturen und damit verbundener Aktivitäten und Traditionen zu berücksichtigen (UNESCO 1972). Obwohl es, wie oben erläutert, dazu tendiert, unbequemes und umstrittenes Erbe auszuklammern und zu vermeiden, da ein Ziel darin besteht, das Erbe zu schützen, indem der Tourismus gefördert und die Stätten weltweit als ein primär positiver Aspekt eines globalen gemeinsamen Erbes bekannt gemacht werden. Archäologie kann dabei eine bedeutende Rolle in der Vermittlung dieser Orte spielen (Falser & Juneja 2013; Kinzel 2021a).

Doch welches Bild von Archäologie wird vermittelt? Entweder werden Schatzjäger à la Indiana Jones präsentiert, denen es nur um das Finden spektakulärer Kunstobjekte geht, oder es werden verwirrte „Professoren“, die sich in ihrem eigenen Museum verirren, gezeigt (Notroff 2023). Zudem werden selten die Arbeitsumstände, Finanzierung, Personalbedarf etc. thematisiert.

Archäologie ist weit mehr als nur Ausgraben und Finden von Kunstobjekten, die ins Museum kommen. Die Auswertung von archäologischen Daten ist ein multidisziplinärer Prozess. Ein vielsprachiger Dialog, der dazu dient, anhand der Befunde einem möglichen Ablauf der Ereignisse am untersuchten Ort so nah wie möglich zu kommen. Im Falle der Prähistorie zu meist nur gestützt auf die Grabungsbefunde, da Schriftquellen (weitestgehend) fehlen, in späteren Epochen mit einem kritischen Abgleich zu den nicht zwangsläufig vertrauenswürdigen schriftlichen Quellen. Nur im Zusammenspiel aus

Befund, naturwissenschaftlichen Analysen und Quellenkritik findet man Antworten auf seine Forschungsfragen. Diese Antworten fließen dann letztlich in die Endscheidungen ein, die bei der Ausarbeitung von Fundplatzpräsentationen und Site Management Konzepten benötigt werden, um ein für den Fundplatz stimmiges Gesamtkonzept und Narrativ ausarbeiten zu können. Der Umgang mit archäologischen Denkmälern ist letztlich ein „vom Ende her denken!“ (Fless & Wulf-Rheidt 2016).

Axiologie oder Erinnerungsbrüche

Erinnerungen bauen sich in der Regel linear auf: axial. Ein Moment folgt dem anderen, wird weitergegeben und verfestigt sich durch Wiederholung. Doch wie Nicolaus Rambu und Kollegen gezeigt haben, verlaufen Erinnerungen und Narrative nicht nur linear (Rambu 2016; Rambu & Zaitev 2018; Onu 2018). Sie sind vielmehr durch die Bruchlinien und Brüche bestimmt. Oft wiegen wir uns dabei nur in einer vermeintlichen Unendlichkeit unserer Wertesysteme und Kriterien (Onu 2018). Diese können durch gewalttätige, zerstörerische Ereignisse erzeugt worden sein, die als Erinnerungsmarker, sprich Traumata und deren Bewältigung, als kollektiv wahrgenommene Brüche identitätsstiftend wirken. Sie sind Ergebnis der schieren Ohnmacht auf Terroranschläge, Naturkatastrophen (Erdbeben, Fluten etc.), Kriege oder Unfälle adäquat zu reagieren. Können aber manchmal auch ganz unvorhergesehene Reaktionen bewirken, die eben nicht in Gewalt und Zerstörung, sondern in Schutz und im Bewahren enden. Unser Gedächtnis ist dabei leicht zu manipulieren. Wir setzen uns unsere Wahrheiten oft aus Bruchstücken zusammen, die in vielen Fällen von den Erzählungen anderer oder den Medien stammen und nicht von uns selbst erzeugt worden sind. Gewalt ist dabei als gestalterische Kraft zu verstehen. Darunter fallen, die Denkmalstürze und die Demontage von Bauwerken (Kinzel 2018), wie z.B. der Rückbau der Berliner Mauer durch die Einwohner der Stadt Berlin (Abb. 4), aber auch Attentate, Terrorangriffe etc., die sich ins kollektive Gedächtnis als ein Zeitmarker für Veränderung einprägen; beispielsweise die Anschläge auf das World Trade Center in New York am 9.11.2001, die Zerstörung des Bel-Temples von Palmyra oder der Krieg Russlands gegen die Ukraine etc. Brüche dieser Art verschieben die Wahrnehmung von Geschichte, von Zugehörigkeiten und Narrativen und damit auch Identitäten. Plötzlich ändern sich Gruppenzugehörigkeiten, muss man sich zu einer Seite bekennen oder sitzt unverhofft zwischen den Stühlen. Selbiges gilt nicht nur für die zur Flucht genötig-



Abb. 4 Nieder mit den Denkmälern!, hier der Abbau der Berliner Mauer durch „Mauerspechte“ 1989/1990.

ten Bevölkerungen in Konfliktgebieten, sondern auch für die Gesellschaften, die Flüchtende aufnehmen. Neue Menschen sind gleichbedeutend mit neuen Perspektiven auf bestehendes und zurückgelassenes Kulturerbe, aber damit auch gleichbedeutend mit neuen Narrativen und einer Verschiebung von Wertschätzung. Dies kann durchaus mit Verlustängsten aller einhergehen. Sprich, dass vermeintlich „eigene“ steht höher im Kurs, da eine potentielle Gefahr des Verlustes bestehen könnte (Cuno 2008). Warum werden in solchen Situationen so wenig die Gemeinsamkeiten gesehen? Wem gehört Kulturerbe? Oder kann man was nicht per se existiert, überhaupt wirklich besitzen?

Doch Gewalt kann auf einer viel subtileren und niederschwelligen Ebene stattfinden: Im Kontext des Zweiten Weltkrieges wurden Häftlingen ihre persönlichen Gegenstände bei Ankunft in den Gefängnissen und Konzentrationslagern abgenommen. Das Projekt #StolenMemory der Arolsen Archive des Internationalen Zentrums für NS-Verfolgung mit Unterstützung der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien sowie des Auswärtigen Amtes versucht diese Gegenstände an frühere Besitzer zurückzugeben und somit Erinnerungen und Bezüge wiederherzustellen. Kleine Gegen-



Abb. 5 Temporäre Ausstellung im Container, #StolenMemory 2024.

stände, wie Photographien oder Taschenuhren, die als Träger von persönlichen und familiären Erinnerungen dienen, bieten somit oft direkte Einblicke in Lebensbiographien und das Alltagsleben (Abb. 5).

Doch letztlich, sehen wir nie das ganze Bild. Erinnern uns nur an Teilsaspekte eines Ganzen. Gerüche (Essen, Parfüm, etc.) und Geräusch (Musik, Maschinen, etc.) dienen dabei als Hilfsgerüst, um uns zu erinnern und Assoziationsketten in Gang zu setzen. Die Installation SoundYard im Hafen von Belfast gestaltet von Hannah Wilson, Matthew Kernan und Eunan Deeney simuliert das Hämmern, Schleifen und Quietschen der vergangenen Klanglandschaft der Belfaster Schiffswerften (Abb. 6). Natürlich ist die simulierte Klanglandschaft nur eine Nachempfindung, eine Reminiszenz der Vergangenheit, aber es ermöglicht eine, wenn auch sehr nostalgisch angehauchte Möglichkeit hier eine Sinneserfahrung zu machen, die eine bewusste Annäherung darstellt und dies auch klar vermittelt. Dies ist nicht der Klang der Werft, es ist eine Kunstinstallation, die auf spielerische Weise den Klang einer Werft nachempfindet. Was man daraus als Individuum macht, ist einem selbst überlassen. Dennoch stellt dieses Projekt einen durchaus bemerkenswerten Beitrag dar, da oft die immateriellen Aspekte – Geruch, Klang,



Abb. 6 SOUNDYARD im Hafen von Belfast

Bewegung – immer noch nur sehr zögerlich bedacht werden. Die Gefahr besteht immer, dass eine vormalige Tradition, mit klaren Funktionen und Beweggrund, schnell zu einer reinen Folklore und funktionslosen Abfolge von Handlungen verkommt. Wann und wie wird etwas erhaltenswert?

Wertschätzung und Bewertungskriterien

Das Aushandeln von Werten und die Akzeptanz von Werten, die einem Bauwerk, einem Kunstobjekt, einer Handlungsweise zugewiesen werden, ist einem sich stetig wandelnden Prozess unterworfen (Riegl 1903; 1995). Mitunter kann dabei die Übereinkunft oder Uneinigkeit auch als Wertschöpfung angesehen werden. Wie es etwa im deutschen Begriff Streitwert, der zwar in erster Linie als Streit um eine Preishöhe gesehen werden kann, aber auch – gerade in der Denkmaldebatte – als Streit über den Wert und die



Abb. 7 Original oder Kopie, das Dilemma der industriellen Replikation:
Veränderte Wahrnehmung und Wertschätzung einer Kaffeetasse in und außerhalb
einer Vitrine.

Denkmalwürdigkeit eines Objekts verstanden werden muss (Abb. 7). Der Streit darüber, ist dabei bereits als Wert anzusehen!

Dieser Diskussionswert wird viel zu selten als tatsächlicher Wert erkannt. Viel stärker wirken dafür andere Werte: u. a. der Ästhetische Wert, der Alterswert, der Bildwert, der Erinnerungswert, der erzieherische Wert, die Identität oder der Kultwert, die Originalität (DLAM2014) bzw. der Urkundenwert (zur Definition der Begriffe siehe u. a. Meier et al. 2013; Bogner et al. 2018; Kinzel 2021b). Die hinter den Werten stehenden Faktoren zur Bewertung und Wichtung sind je nach kulturellem Hintergrund durchaus sehr verschieden. Aber letztlich können fast alle Formen der Wertschätzung in allen Teilen der Welt gefunden werden. Es ist ein Irrglaube, dass bestimmte Konzepte in bestimmten Regionen nicht vorhanden wären. Sie werden lediglich anders gewichtet und angewendet. Dies hat sowohl klimatische als auch z. T. kultische Gründe und lässt sich nicht (global) verallgemeinern. Dennoch steht hinter vielen Erhaltungskonzepten, z. B. am japanischen Ise-Schrein, eine Tradition der Wissensvermittlung, die es verschiedenen Generationen erlaubt,

gemeinsam an einem (Herstellungs-)Prozess teilzuhaben und Erfahrungen weiterzugeben bzw. zu sammeln (Scheid 2001).

Die Bestimmung des Wertes ist notwendig, um die Höhe des Verlusts zu definieren, der eintritt, wenn Wissen um dieses Kulturerbe verloren geht. Es ist also im gewissen Sinne der Versicherungswert des Kulturguts (engl. *cultural property*). Denn nur, wie eingangs festgestellt, mit dem Gefühl des Verlusts entstehen die Wertschätzung und das Bedürfnis für den Schutz von Kulturerbe und der aktiven Erinnerung daran. Archäologie ist aus dieser Wertschöpfungskette schwer wegzudenken, da sie ein tiefergehendes Narrativ liefern kann (Kinzel 2016). Ein interessantes Beispiel für die Auseinandersetzung mit dem kulturellen Gedächtnis einer Gemeinschaft bietet das Projekt des syrischen Archäologen Hasan Ali, der mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung als Teilprojekt der Stewards of Cultural Heritage Initiative (Piesker & Miznazi 2021) die Geschichte Palmyras im 20. Jahrhundert bis heute aus der Perspektive der aus ihrem Heimatort geflohenen Bewohner betrachtet (Ali 2023). Was bleibt? Wie können wir unser Erbe und unsere Traditionen trotz Translozierung an die nächste Generation weitergeben? Welche Traditionen würden selbst dann verloren gehen, wenn alle Flüchtlinge nach Palmyra zurückkehren würden? Das Sammeln der Erzählungen und Erinnerungen ist ein Schritt, um die Verlustangst nicht über groß werden zu lassen. Aber mit jedem Tag schwinden die Erinnerungen, werden blasser und was bleibt, sind die mantrahhaft wiederholten Bruchstücke, die Bezüge zu den antiken Ruinen, weil diese von der internationalen Gemeinschaft gesehen werden. Für die Ruinen gibt es Interesse. Für die Geschichten der Menschen, die vor Ort gewohnt, gelebt und gearbeitet haben, ist das Interesse weniger groß. Hasan Alis Initiative ist eine spannende Fallstudie, da sie aus der Gemeinschaft der Geflüchteten heraus entstanden ist und der Verlust real, viel zu real ist.

In der heutigen schnelllebigen (digitalen) Medienwelt geraten Konflikte, die betroffenen Regionen und ihr Kulturerbe allzu schnell unter die Räder der nächsten Empörung bzw. des nächsten Konflikts (Fless & Haspel 2019). Die Aufmerksamkeit lässt schnell nach. Die Wiederholung „nervt“. Die immer gleichen Bilder langweilen. Die Sachverhalte sind zu vielschichtig, um sie schnell zu erfassen oder erklären zu können. Das geschichtliche Hintergrundwissen ist stark vom gelehrt Geschichtsbild und dem eigenen nationalen und politischen Interesse abhängig. Populistische, einfache Schlagworte lassen sich da einfacher merken und wiederholen. Wir haben als Gesellschaften womöglich verlernt, uns an komplexe Zusammenhänge und Verknüpfungen zu erinnern, dieses Wissen wieder abzurufen und dann entsprechend in unsere Handlungen einfließen zu lassen.

Zusammen Erinnern

Der Besuch einer archäologischen Grabung eröffnet dem Besucher die einmalige Chance Archäologen direkt bei der Arbeit zu zusehen und möglicherweise ins Gespräch zu kommen. Je größer der Platz und je mehr Besucher, desto seltener passiert dieser Austausch. Aber dennoch ist das rein visuelle Aufeinandertreffen ein Ereignis, das der Besucher im Kopf behalten wird. Im Gegensatz dazu, ist ein „fertig ausgegrabener“, in einen archäologischen Park umgewandelter, archäologischer Fundplatz, womöglich der langweiligste Ort, den man sich vorstellen kann, wenn er nicht bespielt und erforscht wird. Denn selten spricht ein Ruinenfeld für sich (Piesker et al. 2018; Kinzel et al. 2022; Steudtner 2022). Ohne die vom Archäologen gesammelten Informationen, ist der Platz tot und öde. Da nützen ehrlicherweise auch die schönsten Informationstafeln nichts. Zum Schutz dieses archäologischen Kulturerbes hätte man möglicherweise besser auf die Freilegung verzichtet. Nicht jeder Fundplatz eignet sich als touristisches Reiseziel. Was für den Archäologen eine Sensation ist, mag für den Laien nur ein unansehnlicher Erdhaufen sein. Doch in der Vermittlung der Befunde liegt der Schlüssel zum Verständnis und dem Entstehen einer Erinnerungskultur, die anerkennt, dass Fehlstellen und Lücken existieren. Und dass diese Lücken, nicht als Verdrängung, sondern vielmehr als Ansporn begriffen werden müssen, Fragen zu stellen, um diese Lücken kleiner werden zu lassen. Gleichzeitig kann ruhig auch etwas mehr „Mut zur Lücke“ bewiesen werden, denn vollumfängliches Wissen und Erinnern ist schlicht weg unmöglich. Erinnern ist letztlich wie eine archäologische Grabung, je mehr man freilegt und je tiefer man gräbt, kommen zu möglichen Antworten immer neue Fragen hinzu. Und solange wir Fragen haben und diese an unser Kulturerbe stellen, solange bleibt dieses dem kulturellen Gedächtnis erhalten und wird weitergetragen. Gemeinsames Erinnern beinhaltet aber auch – und dies insbesondere im Falle von UNESCO Weltkulturerbe – dass jede und jeder sich seine Sichtweise darauf bilden darf, unabhängig davon, wie ungewöhnlich oder abstrus diese erscheinen mag. Geteiltes Erbe bedeutet auch, andere Sichtweisen zu tolerieren, zu diskutieren und zu ertragen. Ein einseitiger Anspruch auf Deutungshoheit besteht bei einem Weltkulturerbe nicht mehr. Aber letztlich trägt dies dazu bei, dass der Ort, das Objekt, die Handlung Teil eines kulturellen Gedächtnisses bleibt. Wissensverluste sind dabei eingepreist.

Bildnachweise

- Abb. 1 N. K. Godtfredesen & M. Kinzel 2020
Abb. 2 M. Kinzel 2015
Abb. 3 M. Kinzel 2024
Abb. 4 Wikimedia Commons, CC0
Abb. 5 M. Kinzel 2024
Abb. 6 M. Kinzel 2023
Abb. 7 M. Kinzel 2017

Literatur

- Ali, H. M. 2023. *Palmyra in the 20th century and the present. A historical and community archaeological Study*. Istanbul: Ege Yayınları.
- Arnold, F. 2023. *Vom Fragment zum Bauwerk. Architektur in der Archäologie*. Madrid: Ediciones Asimétricas.
- Assmann, A. 2006. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. 3. Auflage. München: Beck.
- Assmann, J. 2013. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 7. Auflage. München: Beck.
- Auken, S. 2021. *Heritage and Kulturarv*. In: Z. Xihua & I. Thuesen (eds.) *Dialogue between China and Denmark. Studies on Cultural Heritage*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Science Press. 2021: 218–225.
- Böhler, I., Harrasser, K., Rupnow, D., Sommer, M. und Strobl., H. (Hrsg.) 2024 *Ver/störende Orte. Zum Umgang mit NS-kontaminierten Gebäuden*. Wien/Berlin: mandelbaum.
- Bogner, S., Franz, B., Meier, H.-R., & Steiner, M. (eds.). 2018. *Denkmal – Erbe – Heritage: Begriffshorizonte am Beispiel der Industriekultur*, Heidelberg: arthistoricum.net (Veröffentlichungen des Arbeitskreises Theorie und Lehre der Denkmalpflege e. V., Band 27). <https://doi.org/10.11588/arthistoricum.374.531>; <https://books.ub.uni-heidelberg.de/arthistoricum/catalog/book/374> [letzter Zugriff: 04.01.2019]
- Brandi, C. 1977. *Teoria del restauro*. Torino: Einaudi.
- Calugay, S. 2015. *The destructive nature of archaeology*. www.theposthole.org
- Cuno, J. 2008. *Who owns Antiquity? Museums and the battle over our ancient heritage*. New Jersey: Princeton Univeristy Press.
- Darlington, J. 2020. *Fake Heritage. Why we rebuild Monuments*. New Haven: Yale University Press.

- Deutsches Literaturarchiv Marbach (DLAM), eds. *Der Wert des Originals*, Marbachermagazin 148. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 2014.
- Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, ed. *Denkmalschutz – Texte zum Denkmalschutz und zur Denkmalpflege*. Schriften des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz Band 52. Bonn: Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, 2007.
- Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, ed. *Quo vadis Denkmalrecht? Kulturerbe zwischen Pflege und Recht. Dokumentation der Tagung in Münster/Westfalen, 15.–17. Juli 2015*, Schriften des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz Band 90. Berlin: Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, 2017.
- Falser, M. & M. Juneja, eds. 2013. *Archaeologizing Heritage? Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities*. Heidelberg: Springer. 2013.
- Fless, F. & U. Wulf-Rheidt. 2016. „Vom Ende her denken! Ziele und Konzepte des Deutschen Archäologischen Instituts im Umgang mit archäologischen Denkmälern.“ In *Vom Ende her denken?! Archäologie, Denkmalpflege, Planen und Bauen*, edited by ICOMOS, Kolloquium des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS und des Deutschen Archäologischen Instituts in Kooperation mit der Bundesarchitektenkammer, dem Verband der Landesarchäologen in der Bundesrepublik Deutschland und dem Niedersächsischen Landesamt für Denkmalpflege Leipzig 7. November 2014. Berlin: ICOMOS, 2016.
- Fless, F. & J. Haspel, eds. 2019. *Nach der Stunde Null. Aus Nachkriegserfahrungen für Syrien lernen?* Berlin: DAI, 2019. <https://publications.dainst.org/books/index.php/dai/catalog/book/64>, urn:nbn:de:0048-books-ebd-v64.6. Zenon-ID:001560676.
- Huse, N. 1997. *Unbequeme Baudenkmale. Entsorgen? Schützen? Pflegen?* München: Beck.
- Huse, N. 1996. *Denkmalpflege – Deutsche Texte aus drei Jahrhunderten*. München: Beck.
- ICOMOS. 2018. *2018 Evaluations of Nominations of Cultural and Mixed Properties. ICOMOS report for the World Heritage Committee*; 42nd ordinary session, Manama, 24 June–4 July 2018 – WHC-18/42.COM/INF.8B1. <https://whc.unesco.org/archive/2018/whc18-42com-inf8B1-en.pdf> [letzter Zugriff: 09.01.2019].
- Kiesow, G. 2000. *Denkmalpflege in Deutschland – Eine Einführung*. Stuttgart: Theiss.
- Kila, J. D. & J. A. Zeitler (eds.) 2013. *Cultural Heritage in the Crosshairs. Protecting Cultural Property during Conflict*. Leiden: Brill 2013.
- Kinne, A. 2019. *TABELLEN und TAFELN zur Grabungstechnik. Ein Hilfsmittel für die archäologische Geländearbeit*. Books on Demand.

- Kinzel, M. 2016. *Von der Zerstörung von Kulturerbe: der Versuch einer Annäherung.* In: AIV Forum, Vol. 2016, No. 1, p. 6–15.
- Kinzel, M. 2018. ,Once Upon A Time...‘ Constructing Narratives to Destruct Heritage. In: M. Kinzel; M. Thuesen; & I. Thuesen (eds.): *Conflict and Culture: Understanding threats to heritage*. Copenhagen: Forlaget Orbis, 2018, p. 14–19.
- Kinzel, M. 2021a. „Gobekli Tepe – World Sensation between Scientific Research and Media Demands.“ In *Archaeological World Heritage Sites – Transnational. Conservation, Communication, Cooperation*, edited by Alexandra Riedel and Stefan Winghart, 102–107. Berlin: ICOMOS, 2021.
- Kinzel, M. 2021b. Kulturerbe [kʊltu:χ̥ərbə] In: Z. Xihua & I. Thuesen (eds.): *Dialogue between China and Denmark: Studies on Cultural Heritage*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences, 2021. 252–260.
- Kinzel, M. 2021c. *Documenting Near Eastern Neolithic Architecture: Aspects of 2D and 3D Recording of Built Environments*. arkeoloji bilimleri dergisi/turkish journal of archaeological sciences – 2021/1: 22–41.
- Kinzel, M., I. Thuesen, & M. Bangsborg Thuesen, eds. 2018. *Conflict and Culture – Understanding Threats to Heritage*. Copenhagen: Orbis.
- Kinzel, M., Clare, L., Mania, U., Schachner, A., Tezer Altay, S., & Pirson, F. 2022. German Archaeological Institute: Past, present, and future heritage conservation strategies. In: N. Öz – C. Luke (eds.): *Heritage, world heritage, and future: perspectives on scale, conservation and dialogue*. Istanbul: Koç University Press, 2022, 111–164.
- Marchetti, N., & I. Thuesen, eds. 2008. *ARCHAIA – Case Studies on Research Planning, Characterisation, Conservation and Management of Archaeological Sites*, BAR International Series 1877. Oxford: Archaeopress.
- Meier, H. R., Scheurmann I., & Sonne W. (eds.). 2013. *Werte. Begründungen der Denkmalpflege in Geschichte und Gegenwart*. Berlin: Jovis.
- Müller, M., T. Otten, & U. Wulf-Rheidt, eds. 2011. *Schutzbauten und Rekonstruktionen in der Archäologie. Von der Ausgrabung zur Präsentation*. Xantener Berichte 19. Mainz: Von Zabern.
- Notroff, J. 2023. *Staub – Steine – Scherben. Wie Archäologen in der Vergangenheit graben und die Gegenwart finden*. München: Hanser.
- Onu, M. 2018. Spurious Infinity and axiological remembrance. Philosophical approaches on threats to cultural heritage. In: Kinzel, Thuesen & Thuesen (eds.): *Conflict and Culture*. Copenhagen: forlaget orbis. 2018: 56–61.
- Piesker, K., B. Akan, D. Gocmen & S. Tezer Altay, eds. 2018. *Heritage In Context 2, MIRAS 4*. Istanbul: Ege Yayınlari.
- Piesker, K., & D. Mıznazi, ed. 2019. *Stewards of Cultural Heritage (SoCH)*. Istanbul: Deutsches Archäologisches Institut Istanbul.

- Rambu, N. 2016. *The Axiology of Friedrich Nietzsche*. Lausanne: Peter Lang
- Rambu, N. & Zaitev E. 2018. Destruction and Creation. The case of the people's palace in Bucharest. In: Kinzel – Thuesen – Thuesen (eds.): *Conflict and Culture*. Copenhagen: forlaget orbis. 2018:52–55.
- Renfrew, C. & Bahn, P. 2012. *Archaeology Theories Methods and Practice Theories Methods and Practice*. 6th edition. London: Thames & Hudson.
- Riegl, A. 1903. *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung*. Wien/Leipzig.
- Riegl, A. 1995. *Kunstwerk oder Denkmal? Alois Riegls Schriften zur Denkmalpflege*. Bacher E. (ed.). Studien zu Denkmalschutz und Denkmalpflege Bd. 15. Wien/Köln/Weimar.
- Scheid, B. 2001. *Die Schreinanlage von Ise*. In: *Religion in Japan. Ein digitales Handbuch*. Universität Wien. [abgerufen 22.07.2024] https://religion-in-japan.univie.ac.at/Handbuch/Bauten/Bekannte_Schreine/Ise
- Schmidt, L. 2008. *Einführung in die Denkmalpflege*. Stuttgart: Theiss.
- Steudtner, K. (ed.) 2022. „.... die Reste noch eindrucksvoller gestalten“ und erhalten. *Erfahrungen aus 150 Jahren archäologischer Denkmalpflege in der Türkei*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tauschek, M. 2013. *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Teron, D. 2014. Charhepi's song: Karbi women's funeral lament. In: M. Heneise (ed.) *Passing Things On. Ancestors and Genealogies in Northeast India*. Dimapur: Heritage Publishing House, 2014, 103–110.
- Tunzelmann, A. v. 2023 *Heldendämmerung. Wie moderne Gesellschaften mit umstrittenen Denkmälern umgehen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- UNESCO. 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Adopted by the General Conference at its seventeenth Session Paris, 16 November 1972 <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf> [letzter Zugriff: 03.10.2018].

Moritz Kinzel

Tercüme: Hülya Catak ve Burcu Akan

Eksik alanlar, boşluklar ve boşluk bırakabilme cesareti

Bilgi ve hafıza boşlukları ya da kültür mirası ve hatırlama kültürü ile uğraşırken arkeolojiden öğrenebileceklerimiz

Ozet: Kültür mirası kendiliğinden var olabilir mi? Kültür mirasının kaybının farkına varmamızı sağlayan anlatıların ve değerlerin diyaloglarla ortaya çıkmasına izin vermek için düşünme, çelişki ve farkındalık alanlarına ihtiyacımız yok mu? Sonuç itibarıyla kültür mirasına yalnızca kayıp riski söz konusu olduğunda değer verilmektedir. Arkeoloji, temelde sürekli malzeme ve bilgi kaybıyla ilgilenen bir bilim dalıdır. Geçmişe dair bilgimiz, arkeolojik bir bulgu kadar eksik ve yetersizdir. Her arkeolojik araştırma bu eksiklikleri azaltmaya çalışır; ancak her kazı vb. ile bulguların yok olduğu da bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Bu makalede; bilgi kazanımı ve kaybı arasındaki çelişkinin yanı sıra arkeolojinin, kültür mirasının yaratılması ve korunmasındaki rolü tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: arkeoloji, kültür mirası, hatırlama kültürü, mimari, anlatılar

Kültür mirası ve kültürel bellek

Mutlak bilgiye sahip olmadığımızı kabul etmek, araştırmalar ve bilgi kazanımı için temel bir ön koşuldur¹. Bilgi açığını kapatma ve cevaplanmamış sorulara yanıt bulma çabası, tüm bilimsel araştırmaların arkasındaki itici güçtür. Bilmemek bizi insan yapar, (daha fazla) bilgi için çabalamak da. Bilgi edinmek hatırlamak anlamına gelmektedir. Hafızanızı bilgiyle ve bu bilgiler arasındaki bağlantılarla güçlendirmek ve yeni ilişkilendirmeler yaratmaktadır. "Oluşturdukları" kültürel bellek sayesinde toplumlar, bireyin bilgi birikimindeki boşlukların aşılmasına çalışırlar (Assmann 2013). Ancak hiçbir bellek, hiçbir anı, hiçbir arşiv her şeyi kapsayamaz. Hepsinde eksiklikler vardır. Hiçbir anı yoktur ki bir kopukluğu ya da sonradan eklenen ve üçüncü bir taraftan öğrenilen yönleri olmasın. Kim hafızasında bir film şeridindeki kopukluklar benzeri birtakım boşluklar olduğunu kabul etmek ister ki? Evet, siyasi skandallar söz konusu olduğunda hatırlamamak normal görünmektedir. Güncel roman ve film olay örgüllerinde ise hatırlamamak daha zordur. Şarkı sözlerini ezberleyebilmelisiniz, değil mi? Nesneleri, kelimeleri, tüm efsane döngülerini ve bunlarla ilişkili olan akımları akılda tutma, bunları içselleştirme, tekrarlama ve belirli bir düzen içinde dile getirme becerisi, okur-yazar olmayan kültürlerin temel bir Özelliğidir (Teron 2014). Bazı iddiaların aksine, bugün bu becerilerimizi kaybetmiş değiliz; ancak artık bu becerilerimiz çoğunlukla uygun şekilde geliştirilip kullanılmamaktadır. Nasıl doğru hatırlarsınız? Hafızanızı nasıl çalıştırırsınız? Nasıl manipüle edilebilirsiniz ve neyi hatırlarsınız? Bir bilgiye erişmek için olayları mı, yoksa yöntemleri mi öğrenmeliyim?

Kültür mirası kavramı günümüzde yaygın olarak kullanılmakta ve sanki geçmişten gelen ağır bir otoriteye sahipmiş gibi görülmektedir (Kinzel 2021b). Ancak 1986 tarihli eski "Duden" ve 2004 tarihli "Wörterbuch der Deutschen Sprache" adlı sözlüklerimde *kültür mirası* kavramına hiç yer verilmemiştir. "Kulturerbe" (kültür mirası) kavramı, İngilizce "heritage" teriminin Almanca karşılığı olarak Almanya'da ancak son yirmi yılda yerleşmiştir. Duden sözlüğü şu anda kültür mirasını "bir topluluğun, bir halkın geleneksel kültür varlığı" olarak tanımlamaktadır (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Kulturerbe> [07.11.2015]).

Kulturerbe (kültür mirası) kavramının neolojisine daha yakından bakalım: bu kavram *kulturelles Erbe* (kültürel miras) teriminden türetilabilir. Her

1 Mutlak bilgiye sahip olmadığımızı kabul etmek, araştırma yapmak ve bilgi edinmek için temel bir ön koşuldur. Bu farkındalık Platon'un metinlerinde Sokrates'e atfedilir ve o zamandan beri bilmenin de bilmemenin de bilgi olup olmadığı tartışmasının temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla olumsuzlama aydınlanmacı bir tutum olarak anlaşılabılır.

ikisi de aynı kelimeleri içermesine ve aynı anlamlara gelmesine rağmen, ikincisinin odak noktası açıkça *kültür* ve korunması gereken *değerli* bir şey değil, *mirastır*.

Somut olmayan kültür mirasının korunmasına yönelik UNESCO programının hayatı geçirilmesi kapsamında, *Kulturerbe* (kültür mirası) kelimesi 2001 yılında Almanca diline kazandırılmıştır. *Memorandumun* 2006 yılında onaylanmasıyla birlikte bu kavram de resmiyet kazanmıştır ve o zamandan beri yaygınlaşmaktadır. Günümüzde çok sayıda kütüphane, başlıklarında “kültür mirası” kavramının kullanıldığı pek çok kitap barındırmaktadır (Schmidt 2008 vd.; Meier vd. 2013; Tauschek 2013). Bu kitapların birçoğu kavramı özetlemeye ve tanımlamaya çalışmaktadır; ancak tartışılan konu net bir şekilde tanımlanamayacak kadar karmaşık ve ikircikli olduğu için çoğu bunu başaramamaktadır.

Kültür mirası kendi başına var olmaz

Çoğu zaman öyle olduğu iddia edilse bile, kültür mirası kendi başına var olmaz. Yaşayan bir varlık değildir. Bunun biz insanlar tarafından böyle algılanması gerekmektedir. Yaptığımız ve yarattığımız her şey doğrudan *kültür mirası* değildir. Yoksa öyle midir? Bu; düşünme, çelişki veya farkındalık alanları gerektirmektedir (Kinzel vd. 2018; Kinzel 2018). İster bir eylem, ister günlük kullanım nesnesi, bir yapı veya doğal bir alan olsun, bir şeyin ortadan kaybolma riski altında olabileceğinin farkına varmamızı sağlayan değerler sadece diyalog yoluyla ortaya çıkabilir. *Kültür mirasına* ancak potansiyel bir kayıp riski söz konusu olduğunda değer verilir ve algılanır: örneğin doğal yıpranma ve iklimsel etkiler nedeniyle fiziki bozulma, savaşlar ve yanlış kullanım nedeniyle hasar, modernizasyon nedeniyle hizmet dışı bırakma vb.

Kültür mirası, belirli bir grup veya topluluk için, zamanın belirsiz bir noktasında kaybolabilecek bir *değeri* tanımlayan ve ikna edici bir *anlatı* oluşturan bir dizi faktörün toplamıdır (Meier vd. 2013). Bu *değer* ancak yeterli sayıda destekçinin sunulan anlatıya katılmasıyla ve bir nesne, anıt, davranış, yapı veya insanla ilişkilendirilen hikâyeyle özdeşleşebilmesiyle anlam kazanır. Bu destekçi grup daha sonra *mesajı* dünyaya yayarak hikâyenin kendi versiyonu, kendi *anlatısı* ve nihayetinde kendi yorumu için daha fazla destekçi kazanacaktır. Ancak çoğu durumda, *değer* ancak (varsayılan) bir kayıp tehdidi *anlatıya* dahil edildiğinde, dolayısıyla açıkça ifade edilmeden bir kayıp korkusu içerisinde fark edilir (Kila & Zeidler 2013; Kinzel 2018).

Arkeoloji ve kültür mirası

Arkeolojide temel olarak sürekli bir yitirilmişlik duygusuyla meşguliyet söz konusudur. Geçmiş hakkındaki bilgilerimiz eksiktir. Tüm arkeolojik saha araştırmaları bu eksiklikleri azaltmaya çalışsa da, kazilar vs. nihayetinde bulguların tahribatına yol açmaktadır (Renfrew & Bahn 2012:105; Calugay 2015). Arkeolojik kazı, neticede bulguların kontrollü bir şekilde tahrif edilmesidir². Açığa çıkarılan şey bir daha tekrar ortaya çıkarılamaz. Bir kenara itilen, elekten geçirilen ve bulamaç haline getirilen çökeltiler yeniden oluşturulamaz, yeniden kazılamaz ve aynı şekilde anlaşılamaz. Bu nedenle titiz bir belgeleme en önemli önceliktir; ancak bu her zaman sadece bir yorumdur, bulgu değildir. Peki belgelenen nedir? Katmanlar, renk değişimleri, buluntular, anomaliler, hepsi birlikte bulguyu oluşturur (Kinne 2019). Sadece gördüklerimizi belgeleyebiliriz. Nihayetinde sadece bildiklerimizi ya da bildiğimizi sandığımız şeyleri görürüz ve özellikle çok bilinmeyenli bir denklemde her zaman kendimize; seçilen yöntemin, yorumun ve varsayılan anlatının gerçekten uygun olup olmadığını sormalıyız (Marchetti & Thuesen 2008).

Araştırma verilerinin en iyi şekilde yönetilmesine rağmen projelerde de ortaya çıkabilecek bilgi kaybı, ne yazık ki olması gerekenden daha fazla günlük işlerin bir parçasıdır: Kazı günlüğündeki bir kayıt, yaz sığlığında kazı açması içindeyken tamamlanmamıştır (Res. 1); yükseklik ölçümü yanlış alınmış ya da okunaksız bir şekilde günlüğe not edilmiştir; ayrıca kazı dokümantasyonunun bulunduğu sabit disk masadan düşüp parçalara ayrılmıştır ve artık okunamaz hale gelmiştir; üstelik tüm bunlar, yedeklenmeden önce gerçekleşmiştir. Çalışanlar bir projeden ya da disiplinden çeşitli nedenlerle ayrırlar. Araştırma tarihçesi de dahil olmak üzere bilgi böylece çok somut bir şekilde kaybolmaktadır. Bununla birlikte bulgulara dair alternatif yorumlar ya da bulguların ve bilimsel yayınların göz arı edilmesi de her şeyi sorgulatan “sözde bilgi”ye yol açabilir. Çözülmemiş sorular, bağlamından koparılarak adeta mitleştirilir ve tek taraflı bir şekilde, problem olarak tematize edilir. Alternatif anlatılar, sözde basit çözümler sundukları ya da ciddi cevaplar vermeden sadece soru sordukları için sosyal medyada büyük bir popülerlik kazanmaktadır.

Arkeoloji ya da arkeolojik araştırma, antik kalıntıları ve eserleri müzelerde sergilemek için mümkün olan en kısa sürede molozlardan temizlemekten

² https://bodenDenkmalpflege.lvr.de/de/ueber_uns/methoden/ausgrabung/ausgrabung_1.html



Res. 1 Hava durumunun belgeleme kalitesi üzerindeki etkisi. TILKÌ'den bir sahne.

ibaret değildir³. Sonuçta kalıntılar ve buluntular, tipki bir kriminal vakada olduğu gibi, geçmiş yaşamın izini sürdürmek ve bunları birbirleriyle ilişkilendirmek, yani süreçlerin ve olayların kronolojik sırasını mekânsal bir bağlamda (kurgusal olarak) yeniden canlandırmak için karşılıklı olarak ipuçlarının yerini tespit etmektir. İnsanların geçmişteki yaşam koşulları bazen doğrudan, bazen de sadece dolaylı olarak yapı kalıntılarından, tortulardan, atık ve çöplerden, aletlerden ve yemek artıklarından anlaşılabilimektedir. Kullanım izleri, kullanım ve üretim süreçleriyle ilgili fikir vermektedir ve böylece zaman içinde değişen insan-çevre ilişkilerine dair bilgiler sağlamaktedir. Amaç her zaman mümkün olduğunca bütünlüklü bir mantık zinciri

3 Ayrıca bkz. https://www.dainst.blog/category/archaeological_research_more_than_digging/

oluşturmaktadır. Arkeolojik bulgu buna ters düşme eğilimindedir ve genellikle bütünlükten yoksundur. Tüm ayrıntıların açık ve eksiksiz bir şekilde açıklığa kavuşturulması nadiren mümkündür. Bunun dışında insan faktörü de vardır: Kazı yapan kişi gördüğünü hemen anlayacak eğitimli bir göze sahip midir? Biz sadece bildiğimiz şeyleri görürüz. Biz sadece tanımayı öğrendiğimiz şeyleri görürüz. Sadece daha önce detaylı olarak incelediğimiz, tanımladığımız ve analiz ettiğimiz şeyleri teşhis ederiz. Gerçekten yakından bakmak için genellikle zamanımız ya da kaynaklarımız yoktur. Ve bazı şeyleri ancak çalışma bittikten sonra, tüm veriler ortaya çıktığında idrak edebiliriz. Ön kazı raporlarında, bulguların gerçekten sunulması ve tartışılmaması yerine, araştırma ile ilgili görüşler hızla kesinleştirilmektedir. Bilimsel sorularımızı yanıtlamak için hangi araştırma yöntemlerini ve dokümantasyon standartlarını kullanıyoruz? Bunlar mümkün olan minimum veya maksimum bilgi yoğunluğuna indirgenmiş standart prosedürler mi? Bunlar sadece bugüne odaklanan süreçler mi, yoksa gelecekteki araştırmaları da mümkün kılacak veriler mi? Bu sorular sadece mevcut mali kaynaklara bağlı değildir. Hayır, bu aynı zamanda bir soruyu cevaplamak için seçilen metodoloji ile ilgili bir sorudur. Bir teknik ya da metodoloji sadece mali imkânlar mevcut olduğu için ya da moda olduğu ve kullanılabilirliği için değil, belirli tespitlerin yapılmasını sağladığı ya da belirli bir araştırma sorusunu yanıtlamaya hizmet ettiği için kullanılmalıdır.

Ayrıntı yoğunluğu arttıkça, boşluklar daha belirgin hale gelir. Bu, *Structure-from-Motion* yöntemi kullanılarak oluşturulan nokta bulutundan geliştirilen ve bununla birlikte gölgeler ve boş alanlar içeren görüntü verilerine dayalı yüksek çözünürlüklü bir üç boyutlu modelle karşılaştırılabilir. Bu modelin oluşturulması, üç boyutlu lazer taramasıyla da mümkündür. Yoğun (teknik ve zamansal) çabaya rağmen, her bilginin yeniden oluşturulması olası değildir (Kinzel 2021c; Arnold 2023). Bu nedenle arkeolojik araştırmalar her zaman için kaynağın eleştirilmesini ve veri kalitesi yönetimini gerektirir. Her araştırma sorusu hemen orada ve o anda yanıtlanamaz. Bazı durumlarda, arkeolojik çalışmaları durdurmak ve beş yıl ya da yirmi yıl beklemek ve ancak o zaman bir buluntu alanını ve bulgularını yeni bir gözle yeniden değerlendirmek ya da bu aşamada ilk kez ortaya çıkarmak muhtemelen daha iyi olacaktır. Açıkta arkeolojik buluntuların korunması ve sunumu her zaman için bir sınavdır (Brandi 1977; Marchetti & Thuesen 2008; Müller vd. 2011; Steudtner 2022). Bir “toplumun” kültürel belleği bağlamında, üç boyutlu modelin “gölgeleri ve boşlukları” ile karşılaşabilecek bellekteki eksik noktalar veya boşluklar, bilinçli ve bilinçsiz bastırma süreçlerinin yanı sıra “ötekinin” yok edilmesiyle de ortaya çıkmaktadır. Daniel Liebeskind’ın Berlin’deki Yahudi Müzesi binasının, bilgi kopmalarını ve bilginin yok edilişini

ya da kültürün ve onunlarındaki bilginin bastırılmasını çok etkileyici bir şekilde aktaran “boşlukları”, burada bir alegori olarak kabul edilebilir.

Genel olarak arkeolojik araştırmalar, geçmişteki insanların ve toplumların yaşamları, çevreleri ve gündelik hayatları hakkında daha fazla bilgi edinmeye yardımcı olur. Bu bilgi, kendi gündelik hayatlarımıza başa çıkmamıza yardımcı olabilir ve bugünü ve geleceği nasıl şekillendireceğimize katkıda bulunabilir. Arkeoloji, insan topluluklarının uzun zaman aralıkları boyunca sürdürdükleri çeşitli yaşam koşullarını araştırarak, modern dünyamızın tarihsel arka planını ve kendi gündelik yaşamamızın karşı karşıya olduğu zorlukları da incelemektedir. Geçmiş kültürler bu sorunlardan hangilerine daha önce de sahipti? Kısıtlı kaynak ve iklim değişikliği ile nasıl başa çıktılar, daha önceki toplumlar kriz ve çatışmaları nasıl çözdüler? Toplulukların yeni durumlara nasıl uyum sağladıklarını, birlikte yaşamalarını nasıl organize ettiklerini ve dünyayı nasıl şekillendirdiklerini anlamak sadece kendi deneyim ufumuzu genişletmekle kalmaz, aynı zamanda eylem için ortaya çıkan seçenekleri de genişletir. Somut kalıntıların, yazılı ve resimli kaynakların derinlemesine incelenmesi ve kazılardan elde edilen çevresel verilerin bilimsel analizi, daha önceki kararların ve gelişmelerin zaman içindeki yerel ve küresel etkilerinin izini sürdürmemizi sağlar. Bu da bugün hala faydalanaabileceğimiz ya da yeniden yararlanabileceğimiz mantıklı çözümleri ve baş etmeye yönelik başarılı stratejileri görmemizi sağlar. Bu nedenle arkeoloji ve Eski Çağ bilimleri gibi disiplinler, insanlık tarihini ve hatırlama kültürünü anlamak için bir çözüm aracıdır. Bu alandaki boşluklar her zaman daha fazla yanıt ullaşmak için bir çağrı niteliğindedir.

Kültürel etkenli (mekânsal) algı

Kinzel ve Renger'in tespit ettiği gibi (baskıda), Neolitik Çağ'daki (mimari) mekânlar –ve daha sonrakiler– fiziksel sınırlarla tanımlanmak zorunda değildir. Territoryalar pekâlâ sadece uzlaşma ve imgelem ile tanımlanabilir. Ancak bunlar bölgedeki çeşitli insan grupları tarafından bilinmektedir ve –gündümüzdeki anlayışa göre– grup kimliklerinin bir parçasıdır. Bunun gerçekten bu şekilde dile getirilip getirilmediğini kanıtlamak ise oldukça zordur. Belki de territoryaların sınırları, hikâyeler ve mitlerle de aktarılmıştır. Mekânın maddi bir tezahürü olarak, yapısal çerçevesi muhtemelen bir territoryanın en net tanımıdır.

Mimarlık algısı, kendi yapı kültürü ile karakterize edilir (Arnold 2023). Bununla birlikte, yapıların hafıza mekânları olma özellikleri de bir rol



Res. 2 Alışıldık görüntü: taş yüzeyli yıkıntı.

oynamaktadır (Assmann 2006). Günümüzde antik yapıların algılanışı, yapıların harabe olarak algılanması ile şekillenmektedir. Antik yapılara ilişkin algımız, yıkıntı halindeki duvarları görmemiz ve içselleştirmiş olmamızla şekillenmektedir. Orijinal yüzeylerin neredeyse hiçbiri günümüze kadar korunamamıştır (Res. 2); çoğu durumda sıvalı duvar yüzeyleri, süslemeler ve duvar yüzeyi bölüntüleri yerine sadece kaba taş yüzeyler görülmektedir. Tefrişler ve taşınabilir her şey genellikle kısmen ya da tamamen eksiktir. Bu da bu yapıları yorumlamamızı, rekonstrüksiyonunu ve aktarımını önemli ölçüde etkilemektedir. Yaratılan mekânların algılanması geçmişten gelen kültürel bilgi ile belirlenmektedir ve bu bilgiden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Yapıları planlayarak, inşa ederek ve kullanarak insanlar yapıları etkilemektedir. Ancak bunun karşılığında yapı da tasarımlı, maddeselliği ve atmosferi aracılığıyla insanları şekillendirmekte ve etkilemektedir; bilinçli ya da bilinçsiz olarak. Bunu genellikle çok daha sonra fark ederiz, bazen de anlık etki ve tesir gücünden kaçamayız.

Yapılaştırılmış çevreler ve bunların kullanıcıları doğrudan ve anında birbirile etkileşime girmektedir. Yapılar birey, topluluk ve toplum için kimlik

oluşturucu bir etkiye sahip olabilmektedir (Darlington 2020). Ancak elbette tam tersi bir etkiye ve niyete de sahip olabilmektedirler. Bu da insanları aşağılamak, bölmek ve morallerini bozmak şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Amaçlanan etki –yapı sahibi tarafından– bir binanın ölçüğünü ve oranını da belirlemektedir. İnsanın kendi boyutlarının ötesinde bir şeyler inşa etme çabası erken dönem büyük yapılarda kendini göstermektedir. Ancak mekânların oranları ve yapı bileşenlerinin boyutları insan oran ve ölçümülerine dayanmaktadır. Kullanılan ölçüm sistemleri toplumun bir yansıması mıdır? Neolitik Çağ'da ölçüm sistemleri kullanılmış olsa da, boyutların inşaatçının bireysel bedeninden alındığı ve henüz bir standart temsil etmediği unutulmamalıdır. İnsan vücutu parçalarının dayanak noktası olarak kullanılması, insanı bu yapıların ölçüyü olarak belirler; ancak "kendi/bireysel" ölçü biriminin bireysel kullanımını, sonraki dönemlerin aksine ideal, standart hale getirilmiş bir insan imgesinin var olmadığını işaret eder. Her birey, olduğu gibi kabul edilir. Bunun belirgin bir örneği, farklı hastalık belirtilerini gösterdikleri düşünülen "Ayn Gazal" heykelleri olabilir. Neolitik mimari genellikle temelde yatan benzer bir konsepti takip eder; ancak standartların ve bireysel sapmaların olmaması nedeniyle asla bir tekdüzelik ortaya çıkmamaktadır. Bu anlamda Neolitik Dönem mimari, dikkat ve algıyı zorlayan ve eğiten mimarinin insanlığını yansıtmaktadır. İnsan eliyle inşa edilen yapıların başlangıç noktasında yer alan bu yapılar; bugün de insanı ihtiyaçları ve duyularıyla, planlanmanın ve uygulanmanın tekrar merkezine yerleştirilen bir mimari manifestoyu temsil edebilmektedir.

Rahatsız edici, tartışmalı ve istenmeyen kültür mirası

Metnin başında da açıklandığı üzere, kültür mirası bağılamsız ve kendi başına var olmaz. Gruplarla ve onların kimlikleri ve eylemleriyle yakından bağlanılıdır. Bu nedenle sürekli olarak kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ama hangi kültür zaman içinde değişmez ki? Sokaklar ve mekânlar kimin adına ve hangi kriterlere göre adlandırılır, yeniden adlandırılır ve tamamen yeniden şekillendirilir? Burada kimin hatırlanmasını istiyoruz? Ya da yeniden adlandırmayla hangi anının silinmesi isteniyor? Hangi anılar "rahatsız edici" ya da "huzursuz edici"? Bu tür alanlarla nasıl başa çıkılır (Böhler vd. 2024)?

"Kültür" teriminin karmaşıklığına açıklık getirmeye çalışmak bu makalenin kapsamını aşan bir girişim olacaktır. Aynı durum çok karmaşık olan "miras" kavramı ve bu kavramın ilgili kanunlardaki yorumu için de geçerlidir. Bununla birlikte, miras sadece hoş hususları içermez. Borçlar ve



Res. 3 Rahatsız edici ve olumsuz nitelikteki bir kültür mirası: Ausschwitz-Birkenau toplama kampı.

İpoteklerin yanı sıra “kötü veya nahoş” anılar veya çağrımlar da miras olarak kalabilmektedir. Dolayısıyla miras terimi, hafızada ve tarihte her zaman rahatsız edici, tartışmalı ve istenmeyen şeyleri de içermektedir (Huse 1997; Tunzelmann 2023). Bu, diğer hususların yanı sıra hem Almanya’nın tarihi nedeniyle hem de insanların, binaların ve diğer kültür varlıklarının kaybı nedeniyle –sadece son 150 yilda değil– kültür mirası tartışmasının önemli bir parçasıdır ve büyük olasılıkla Fransızca *patrimoine*, İngilizce *heritage*, İtalyanca *patrimonio* (Brandi 1977) ve Arapça تراث /*turath* veya Danca *Kulturarv* (Auken 2021: 218–225) terimlerinden ve bu ülkelerdeki ilgili tartışmalar açısından önemli bir fark oluşturmaktadır.

Altı yıl önce, UNESCO Dünya Mirası Komitesi’nin Temmuz 2018’de Bahreyn’de yapılan toplantısında, “olumsuz etkilenen” kültür mirası alanlarının Dünya Mirası Listesi’ne dahil edilip edilmemesi gerektiği konusunda tartışmalı bir oturum yapılmıştır (ICOMOS 2018). Ausschwitz-Birkenau toplama kampının Dünya Mirası Listesi’ne alınması, komite için bir istisnayı teşkil etmiştir (Res. 3). Bir ziyaretçi ancak bir toplama kampını ziyaret ederek

orada gerçekten neler yaşandığını ve Alman Anayasası'nın 1. maddesinde ilk temel hak olarak yer alan “İnsan onuru dokunulmazdır” (“*Die Würde des Menschen ist unantastbar*”⁴) ifadesinin nedenini anlamlandıır. Çünkü en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş olan Nasyonal Sosyalistlerin (1933–1945) insanlık dışı imha mekanizmasının vahşeti, bu tür süreçlerin bir daha asla harekete geçirilmemesi için hatırlanmalıdır⁵.

Ancak tartışma aynı zamanda *miras* kavramının farklı çağrımlarını ve bizim bu kavramı ne kadar farklı anladığımızı da açıkça ortaya çıkarmıştır. *Miras* kavramını sadece sevgiyle ve căelişkisiz bir şekilde hatırladığımız olumlu bir şey olarak anlamak kuşkusuz yanlış olacaktır. Her açıdan tatsız olan ve tatsız olması gereken korkunç, şiddet içeren olayların ve bunlarla bağlantılı mekânların hatırlanması ve anılması, srf olumlu algılanan bir turist destinasyonuna yöneldirmediği veya siyasi bir zihniyetin anlatısına uymadığı için bastırılmamalıdır. Ancak bu durum, UNESCO Dünya Mirası Komitesi'nin 2018 oturumunda tartışılan, 'Batı Cephesi' boyunca uzanan Birinci Dünya Savaşı mezarlıklarını ve anıtları için Fransa-Belçika önerisinde örnekendiği gibi, gerçekten birtakım olumsuz duygular yüklü bir miras için yine de, iletişime ve anıtların ortak bakımına yönelik olumlu ve yeni gelecekler oluşturulamayacağı anlamına gelmemektedir.

Tarih yazımı tamamen siyasi bir süreç olduğundan ve siyasi motivasyonu olan anlatılar genellikle kimliklerin ve ulusların yaratılmasından –yani grupların tanımlanmasından ve genellikle birbirlerinden ayrıştırılmasından– sorumlu olduğundan, kültürel miras inkar edilemez bir şekilde ulusal anlatıların tanımlanmasının önemli bir parçasıdır.

UNESCO'nun Dünya Mirası ile ilgili konseptleri, 1972'deki başlangıcından bu yana geçen zaman içinde, somut kültürel ve ilgili faaliyet ve geleneklerin tüm farklı çağrımlarını dikkate alacak kadar esnek ve evrensel olarak uygulanabilir bir sistem haline gelmiştir (UNESCO 1972). Her ne kadar yukarıda açıklandığı üzere, bir amacı da turizmi teşvik ederek mirası korumak ve küresel ortak mirasın birincil olumlu yönü olarak dünya çapındaki alanları tanıtmak olsa da, rahatsız edici ve tartışmalı mirası dışlama ve bunlardan kaçınma eğilimindedir. Bu gibi yerlerin tanıtılmasında arkeoloji önemli bir katkı sağlayabilir (Falser & Juneja 2013; Kinzel 2021a).

4 Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası, 23.5.1949, 19.12.2022 tarihli değişiklige göre.

5 Örneğin: <https://www.erinnern.at/lernmaterialien/lernmaterialien/unterrichtsmaterialien-zum-besuchder-gedenkstaette-auschwitz-birkenau-und-der-oesterreichischen-laenderausstellung> veya <https://www.auschwitz.info/de/aktuelles.html>

Peki ama arkeolojiye dair nasıl bir imaj aktarılmaktadır? Ya sadece görkemli sanat eserleri bulmakla ilgilenen *Indiana Jones* gibi hazine avcıları sunulmakta ya da kendi müzelerinde kaybolan kafası karışık “profesörler” gösterilmektedir (Notroff 2023). Buna ek olarak, çalışma koşulları, finansman, personel gereksinimleri vb. nadiren konu edilmektedir.

Aslında arkeoloji, kazı yapmak ve müzelere girecek eserler bulmaktan çok daha fazlasıdır. Arkeolojik verilerin değerlendirilmesi disiplinler arası bir süreçtir. Bu çok dilli diyaloğun amacı, bulgulara dayanarak incelenen alanındaki olası olaylar akışına mümkün olduğunca yaklaşmaktadır. Örneğin prehistorya söz konusu olduğunda, yazılı kaynaklar (büyük ölçüde) eksik olduğu için bu yalnızca kazı bulgularına dayanmaktadır; daha sonraki çağlarda ise, çoğu güvenilir olmayan yazılı kaynaklarla eleştirel bir karşılaştırma gerekmektedir. Araştırma sorularına yanıtlar ancak bulguların, bilimsel analizlerin ve kaynak eleştirilerinin bir araya getirilmesiyle bulunabilir. Bu yanıtlar daha sonra, buluntu alanı için tutarlı bir genel konsept ve anlatı geliştirebilmek amacıyla buluntu alanı sunumları ve Alan Yönetimi konseptleri geliştirilirken gerekli olan nihai kararlara dahil edilmektedir. Arkeolojik anıtlarla ilgili çalışmalarında en nihayetinde “sondan düşünmek” gereklidir! (Fless & Wulf-Rheidt 2016).

Aksiyoloji ve hafıza kayıpları

Anılar genellikle doğrusal olarak oluşur: Eksenel. Bir an, diğerini takip eder. Tekrarlar yoluyla aktarılır ve sağlamlaştırılırlar. Ancak Nicolaus Rambu ve meslektaşlarının gösterdiği gibi, anılar ve anlatılar sadece doğrusal değildir (Rambu 2016; Rambu & Zaitev 2018; Onu 2018). Aksine bunlar, kesintiler ve kırılmalar ile belirlenmektedir. Sıklıkla değer sistemlerimizin ve kriterlerimizin sözde sonsuzluğuna kendimizi inandırırız (Onu 2018). Bunlar, hafıza markörleri olarak, şiddet içeren yıkıcı olaylar, yani travmalar ve bunların üstesinden gelinmesi, kimlik oluşturan kolektif algı kırılmaları olarak ortaya çıkmış olabilir. Bu tip olaylar terörist saldırılara, doğal afetlere (depremler, seller vs.), savaşlara ya da kazalara karşı gereğince tepki verememenin bir sonucudur. Ancak bazen şiddet ve yıkımla değil, koruma ve muhafaza ile sonuçlanan tamamen öngörülemeyen tepkilere de yol açabilirler. Hafızamızın manipüle edilmesi kolaydır. Gerçeklerimizi çoğu zaman başkalarının ya da medyada yer alan ve kendimiz tarafından yaratılmamış olan parçalardan bir araya getiririz. Bu noktada şiddet, yaratıcı bir güç olarak anlaşılmalıdır. Bunlar arasında Berlin Duvarı'nın Berlin kenti sakinleri tarafından yıkılması



Res. 4 Yıkılsın anıtlar! Berlin Duvarı'nın 1989/1990 yıllarında "duvar ağaçkakanları" tarafından sökülmesi.

(Res. 4) gibi anıtların kaldırılması ve tarihi eser niteliğindeki yapıların yerlerinden sökülmesinin (Kinzel 2018) yanı sıra, kolektif hafızadaki değişimin zamansal göstergesi olarak yer eden suikastlar, terörist saldırılar vb. de yer almaktadır. Örneğin 11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırılar, Palmira'daki Bel Tapınağı'nın yıkılması veya Rusya'nın Ukrayna'ya karşı savaşı vb. Bu tür altüst oluşlar; tarihe, aidiyetlere ve anlatılara dair algıyı, dolayısıyla da kimlikleri değiştirmektedir. Birden-bire grup aidiyetlerinde farklılıklar oluşur, bir tarafa bağlılığını bildirmek zorunda kalırsınız ya da kendinizi aniden iki arada bir derede bulursunuz. Aynı durum sadece çatışma bölgelerinden kaçmak zorunda kalan toplumlar için değil, aynı zamanda mültecileri kabul eden diğer toplumlar için de geçerlidir. Yeni insanlar; geride bırakılan mevcut kültür mirasına yönelik yeni bakış açılarını, aynı zamanda yeni anlatılar ve değer yargılarındaki değişimi yansıtır. Bu durum elbette herkesin kaybetme korkusuyla bağlantılıdır. Başka bir deyişle, potansiyel bir kayıp riski söz konusu olabileceğinden, "kişinin kendisine ait" olduğu varsayılan şeylere daha fazla değer verilir (Cuno 2008). Neden böyle durumlarda ortak paydalar bu kadar azdır? Kültür mirasının sahibi kimdir? Ya da kendi başına var olmayan bir şeye gerçekten sahip olunabilir mi?



Res. 5 Konteynerde geçici sergi, #StolenMemory 2024.

Oysaki şiddet çok daha incelikli ve düşük seviyede gerçekleşebilir: İkinci Dünya Savaşı bağlamında, mahkumlar hapishanelere ve toplama kamplarına vardıklarında kişisel eşyaları ellerinden alınıyordu. Arolsen Arşivleri, Uluslararası Nazi Zulmü Merkezi'nin *#StolenMemory* (Çalınan Hafıza) projesi, Dışişleri Bakanlığı ve Federal Alman Hükümeti Kültür ve Medya'dan sorumlu yetkililerinin desteğiyle, bu nesneleri eski sahiplerine iade etmeye ve böylece anıları ve bağlantıları yeniden kurmaya çalışmaktadır. Kişisel ve ailevi anıların aktarıcısı olan fotoğraf ya da cep saatı gibi küçük nesneler, çoğu zaman biyografilere ve gündelik yaşama dair doğrudan bilgiler sunmaktadır (Res. 5).

Ancak sonuçta resmin tamamını asla göremiyoruz. Bir bütününe yalnızca kısmi yönlerini hatırlayabiliyoruz. Kokular (yemek, parfüm, vb.) ve sesler (muzik, makineler, vb.) hatırlamamıza ve çağrışim zincirleri oluşturmamıza yardımcı olacak bir çerçeve görevi görmektedir. Örneğin Hannah Wilson, Matthew Kernan ve Eunan Deeney tarafından tasarlanan Belfast Limanı'ndaki *SoundYard* enstalasyonu, Belfast tersanelerinin geçmişteki çekiçleme, perçinleme ve gıcırdama seslerini simüle etmektedir (Res. 6). Elbette simüle edilen



Res. 6 Belfast'taki SOUNDYARD

ses ortamı sadece bir öykünme, geçmişi yeniden anımsamadır; ancak çok nostaljik de olsa, burada bilinçli bir yaklaşımı temsil eden ve aynı zamanda bunu açıkça aktaran duyusal bir deneyim yaşama fırsatı sunmaktadır. Bu bir tersane sesi değil, tersane sesini eğlenceli bir şekilde yeniden yansitan bir sanat enstalasyonudur. Birey olarak bundan ne çıkaracağınız size bırakılmıştır. Ancak yine de bu oldukça dikkate değer bir yaklaşımdır; çünkü somut olmayan unsurlar –koku, ses, hareket– genellikle hala çok tereddütlü bir şekilde ele alınmaktadır. Açık bir işlevi ve gereklisi olan eski bir geleneğin, hızla saf folklorik ve işlevsiz bir dizi eyleme dönüşme tehlikesi bulunmakta- dir. Bir şey ne zaman ve nasıl korunmaya değer hale gelmektedir?

Değer biçme ve değerlendirme kriterleri

Değerlerin müzakere edilmesi ve bir yapıya, bir sanat objesine ya da bir iş yapma biçimine atfedilen değerlerin kabul edilmesi sürekli değişen bir



Res. 7 Orijinal ya da kopya, endüstriyel replikasyon ikilemi: vitrindeki kahve fincanı

süreçtir. Bazen anlaşma ya da anlaşmazlık, değerin yaratılması olarak da görülebilir (Riegl 1903; 1995). Almanca *Streitwert* (davanın değeri) teriminde olduğu gibi, bu terim öncelikle bir bedel üzerindeki anlaşmazlık olarak görülebilir, ancak aynı zamanda –özellikle anıt tartışmasında– bir nesnenin değeri ve anıtsal değeri üzerindeki bir anlaşmazlık olarak da anlaşılmalıdır (Res. 7). Bu konuda tartışmak zaten başlibaşına bir değer olarak görülmelidir!

Tartışmanın değeri, çok nadiren gerçek bir değer olarak kabul edilmektedir. Diğer değerler çok daha güçlü bir etkiye sahiptir: estetik değer, zamansal değer, görsel değer, hatırlama değer, eğitsel değer, kimlik veya kült değer, özgünlük (DLAM2014) veya belge değeri (terimlerin tanımları için bkz. Meier vd. 2013; Bogner vd. 2018; Kinzel 2021b). Değerlendirme ve derecelendirme değerlerinin arkasındaki faktörler kültürel geçmişe bağlı olarak çok farklıdır. Ancak sonuçta, neredeyse tüm değer biçimleri dünyanın her yerinde bulunmaktadır. Belirli kavramların belirli bölgelerde var olmadığı yanlış bir kanıdır. Bu kavramlar sadece farklı şekilde değerlendirilir ve tatlilik edilir. Bunun hem iklimsel hem de bazı durumlarda kültürel nedenleri

vardır ve (küresel olarak) genelleştirilemez. Bununla birlikte, birçok koruma konseptinin temelinde, örneğin Ise Tapınağı'nda, farklı nesillerin bir (üretim) sürecine birlikte katılmasına ve deneyimleri paylaşmasına veya toplamasına olanak tanıyan bir bilgi aktarımı geleneği bulunmaktadır (Scheid 2001).

Değer belirlemek, bu kültür mirasına ilişkin bilginin kaybedilmesi halinde ortaya çıkacak kaybın boyutunu tanımlamak için gereklidir. Bu bir anlamda kültür varlıklarının sigorta değeridir (İng. *cultural property*). Çünkü başta da belirtildiği gibi, kültür mirasının değerinin bilinmesi, korunması ve onun aktif bir şekilde hatırlanması ihtiyacı, ancak kayıp duygusuyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu değer zincirini arkeoloji olmadan hayal etmek zordur; çünkü arkeoloji daha etraflı bir anlatı sağlamaktadır (Kinzel 2016). Bir toplumun kültür belleğinin incelenmesine ilginç bir örnek, Gerda Henkel Vakfı'nın desteğiyle Palmira'nın 20. yüzyıldan günümüze kadar olan tarihini, memleketlerinden kaçan sakinlerin perspektifinden inceleyen Suriyeli arkeolog Hasan Ali'nin projesidir (Piesker & Miznazi 2019; Ali 2023). Geriye ne kalmaktadır? Göç ettirilmemize rağmen mirasımızı ve geleneklerimizi gelecek nesillere nasıl aktarabiliriz? Tüm mülteciler Palmira'ya dönce bile hangi gelenekler kaybolmuş olacaktır? Hikâyeleri ve anıları toplamak, kayıp korkusunun çok büyük hale gelmesini önlemeye yönelik bir adımdır. Ancak her geçen gün anılar solmakta, solgunlaşmakta ve geriye mantra gibi tekrarlanan parçalar, antik kalıntılar yapılan atıflar kalmaktadır; çünkü bunlar uluslararası toplum tarafından görülmektedir. Kalıntılara ilgi duyulmaktadır. Orada yaşamış ve çalışmış insanların hikâyelerine ise daha az ilgi gösterilmektedir. Bu nedenle H. Ali'nin girişi çok etkileyici bir vaka çalışmasıdır; çünkü mülteci topluluğundan ortaya çıkmıştır ve yaşanan kayıp gerçekten. Hem de fazlasıyla gerçekten.

Günümüzün hızlı (dijital) medya dünyasında, tartışmalar, etkilenen bölgeler ve kültür mirasları çok hızlı bir şekilde bir sonraki öfkenin veya bir sonraki çatışmanın hedefinde yer almaktadır (Fless & Haspel 2019). İlgi hızla azalmaktadır. Tekrarlar can sıkıcı olmaktadır. Aynı eski görüntüler insanı sıkmaktadır. Sorunlar hızlıca kavranamayacak ya da açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Tarihsel bilgi büyük ölçüde, öğretilen tarih görüşüne ve kişinin kendi ulusal ve siyasi çıkarlarına bağlıdır. Popülist, basit sözcükleri ezberlemek ve tekrarlamak daha kolaydır. Bizler toplum olarak karmaşık bağlantıları ve karşılıklı ilişkileri nasıl hatırlayacağımızı, bu bilgiyi nasıl yeniden akla getireceğimizi ve sonra da eylemlerimize nasıl dahil edeceğimizi unutmuş olabiliriz.

Birlikte hatırlamak

Arkeolojik bir kazıyı ziyaret etmek, ziyaretçiler açısından arkeologları iş başında görmek ve muhemelen sohbet etmek için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Kazı alanı ne kadar büyük ve ziyaretçi sayısı ne kadar fazlaysa, bu etkileşim o kadar az gerçekleşir. Fakat yine de, bu salt görsel deneyim ziyaretçinin hatırlayacağı bir olaydır. Bunun aksine, bir arkeolojik parka dönüştürülmüş “kazısı tamamlanmış” bir arkeolojik buluntu alanı, kullanılmadığı ve araştırılmadığı takdirde muhemelen hayal edilebilecek en sıkıcı yerdir. Sonuçta, bir kalıntı alanı nadiren kendi kendini anlatabilmektedir (Piesker vd. 2018; Kinzel vd. 2022; Steudtner 2022). Arkeolog tarafından toplanan bilgiler olmadan, alan ölü ve issızdır. Dürüst olmak gereklirse, en güzel bilgi panoları bile faydasızdır. Böyle bir arkeolojik kültür mirasını korumak için, onu açığa çıkarmaktan kaçınmak belki de daha iyi bir yaklaşım olurdu. Her buluntu alanı turistik bir yer olmaya uygun değildir. Arkeologlar için sansasyon kaynağı olan bir şey, konunun uzmanı olmayanlar için sadece çirkin bir toprak yiğini olabilir. Bu nedenle, bulguların topluma aktarılmasıyla, eksikliklerin ve boşlukların var olduğunu kabul edildiği bir hatırlama kültürü oluşturulabilir. Buradaki boşluklar bir tür baskı olarak değil, aksine bu boşlukları daha küçük hale getirmek için soru sormaya teşvik olarak algılanmalıdır. Ancak aynı zamanda, biraz daha “boşluk bırakma cesareti” de gösterebiliriz, çünkü mutlak bilgi ve hatırlama kesinlikle mümkün değildir. Hatırlamak nihayetinde arkeolojik bir kazı gibidir, ne kadar çok şey açığa çıkarırsınız ve ne kadar derine inerseniz, olası cevaplara o kadar çok yeni soru daha eklenecektir. Bizler kültür mirasımızla ilgili sorular sorduğumuz sürece, bu miras kültür belleğimizin bir parçası olarak kalacak ve aktarılacaktır. Bu nedenle herkesin, özellikle UNESCO Dünya Mirası Alanları söz konusu olduğunda, ne kadar anlaşılmaz görünürse görünüsün, bu konuda kendi görüşünü oluşturmmasına izin verilmelidir. Aynı zamanda ortak miras, farklı bakiş açılarına tahammül etmek, bunları tartışmak ve bunlara katlanmak anlamına da gelmektedir. Tek taraflı bir yorumlama egemenliği iddiası, artık bir dünya kültür mirası için geçerli değildir. Sonuçta bu yaklaşım; o yerin, nesnenin, eylemin; kültürel belleğin bir parçası olarak kalmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak diğer yandan bilgi kayıpları da hesaba dahildir.

Resim kaynakça

- Res. 1 N. Godtfredesen & M. Kinzel 2020
- Res. 2 M. Kinzel 2015
- Res. 3 M. Kinzel 2024
- Res. 4 Wikimedia Commons, CC0
- Res. 5 M. Kinzel 2024
- Res. 6 M. Kinzel 2023
- Res. 7 M. Kinzel 2017

Kaynakça

- Ali, H. M. 2023. *Palmyra in the 20th century and the present. A historical and community archaeological Study*. Istanbul: Ege Yayınları.
- Arnold, F. 2023. *Vom Fragment zum Bauwerk. Architektur in der Archäologie*. Madrid: Ediciones Asimétricas.
- Assmann, A. 2006. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. 3. Auflage. München: Beck.
- Assmann, J. 2013. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 7. Auflage. München: Beck.
- Auken, S. 2021. Heritage and Kulturarv. In: Z. Xihua & I. Thuesen (eds.) *Dialogue between China and Denmark. Studies on Cultural Heritage*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Science Press. 2021: 218–225.
- Böhler, I., Harrasser, K., Rupnow, D., Sommer, M. und Strobl., H. (Hrsg.) 2024 *Ver/störende Orte. Zum Umgang mit NS-kontaminierten Gebäuden*. Wien/Berlin: mandelbaum.
- Bogner, S., Franz, B., Meier, H.-R., & Steiner, M. (eds.). 2018. *Denkmal – Erbe – Heritage: Begriffshorizonte am Beispiel der Industriekultur*, Heidelberg: arthistoricum.net, (Veröffentlichungen des Arbeitskreises Theorie und Lehre der Denkmalpflege e. V., Band 27). <https://doi.org/10.11588/arthistoricum.374.531>; <https://books.ub.uni-heidelberg.de/arthistoricum/catalog/book/374> [accessed: 04.01. 2019]
- Brandi, C. 1977. *Teoria del restauro*. Torino: Einaudi.
- Calugay, S. 2015. *The destructive nature of archaeology*. www.theposthole.org
- Cuno, J. 2008. Who owns Antiquity? Museums and the battle over our ancient heritage. New Jersey: Princeton Univeristy Press.
- Darlington, J. 2020. *Fake Heritage. Why we rebuild Monuments*. New Haven: Yale University Press.
- Deutsches Literaturarchiv Marbach (DLAM), eds. *Der Wert des Originals*, Marbachermagazin 148. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 2014.

- Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, ed. *Denkmalschutz – Texte zum Denkmalschutz und zur Denkmalpflege. Schriften des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz Band 52.* Bonn: Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, 2007.
- Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, ed. *Quo vadis Denkmalrecht? Kulturerbe zwischen Pflege und Recht. Dokumentation der Tagung in Münster/Westfalen, 15.–17. Juli 2015.* Schriften des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz Band 90. Berlin: Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz, 2017.
- Falser, M. & M. Juneja, eds. 2013. *Archaeologizing Heritage? Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities.* Heidelberg: Springer. 2013.
- Fless, F. & U. Wulf-Rheidt. 2016. "Vom Ende her denken! Ziele und Konzepte des Deutschen Archäologischen Instituts im Umgang mit archäologischen Denkmälern." In *Vom Ende her denken?! Archäologie, Denkmalpflege, Planen und Bauen*, edited by ICOMOS, Kolloquium des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS und des Deutschen Archäologischen Instituts in Kooperation mit der Bundesarchitektenkammer, dem Verband der Landesarchäologen in der Bundesrepublik Deutschland und dem Niedersächsischen Landesamt für Denkmalpflege Leipzig 7. November 2014. Berlin: ICOMOS, 2016.
- Fless, F. & J. Haspel, eds. 2019. *Nach der Stunde Null. Aus Nachkriegserfahrungen für Syrien lernen?* Berlin: DAI, 2019. <https://publications.dainst.org/books/index.php/dai/catalog/book/64>, urn:nbn:de:0048-books-ebd-v64.6. Zenon-ID:001560676.
- Huse, N. 1997. *Unbequeme Baudenkmale. Entsorgen? Schützen? Pflegen?* München: Beck.
- Huse, N. 1996. *Denkmalpflege – Deutsche Texte aus drei Jahrhunderten.* München: Beck.
- ICOMOS. 2018. *2018 Evaluations of Nominations of Cultural and Mixed Properties. ICOMOS report for the World Heritage Committee;* 42nd ordinary session, Manama, 24 June–4 July 2018 – WHC-18/42.COM/INF.8B1. <https://whc.unesco.org/archive/2018/whc18-42com-inf8B1-en.pdf> [accessed: 09.01.2019].
- Kiesow, G. 2000. *Denkmalpflege in Deutschland – Eine Einführung.* Stuttgart: Theiss.
- Kila, J. D. & J. A. Zeitler (eds.) 2013. *Cultural Heritage in the Crosshairs. Protecting Cultural Property during Conflict.* Leiden: Brill 2013.
- Kinne, A. 2019. *TABELLEN und TAFELN zur Grabungstechnik. Ein Hilfsmittel für die archäologische Geländearbeit.* Books on Demand.
- Kinzel, M. 2016. Von der Zerstörung von Kulturerbe: der Versuch einer Annäherung. In: *AIV Forum*, Vol. 2016, No. 1, p. 6–15.

- Kinzel, M. 2018. 'Once Upon A Time...' Constructing Narratives to Destruct Heritage. In: M. Kinzel; M. Thuesen; & I. Thuesen (eds.): *Conflict and Culture: Understanding threats to heritage*. Kopenhagen: Forlaget Orbis, 2018, p. 14–19.
- Kinzel, M. 2021a. "Gobekli Tepe – World Sensation between Scientific Research and Media Demands." In *Archaeological World Heritage Sites – Transnational. Conservation, Communication, Cooperation*, edited by Alexandra Riedel and Stefan Winghart, 102–107. Berlin: ICOMOS, 2021.
- Kinzel, M. 2021b. Kulturerbe [kʊltu:χ̥erbə] In: Z. Xihua & I. Thuesen (eds.) *Dialogue between China and Denmark: Studies on Cultural Heritage*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences, 2021. 252–260.
- Kinzel, M. 2021c. *Documenting Near Eastern Neolithic Architecture: Aspects of 2D and 3D Recording of Built Environments*. arkeoloji bilimleri dergisi/turkish journal of archaeological sciences – 2021/1: 22–41
- Kinzel, M., I.Thuesen, & M. Bangsborg Thuesen, eds. 2018. *Conflict and Culture – Understanding Threats to Heritage*. Kopenhagen: Orbis.
- Kinzel, M. Clare, L.; Mania, U.; Schachner, A., Tezer Altay, S.; & Pirson, F. 2022. German Archaeological Institute: Past, present, and future heritage conservation strategies. In: N. Öz & C. Luke (eds.): *Heritage, world heritage, and future: perspectives on scale, conservation and dialogue*. Istanbul: Koç University Press, 2022, 111–164.
- Marchetti, N., & I. Thuesen, eds. 2008. *ARCHAIA – Case Studies on Research Planning, Characterisation, Conservation and Management of Archaeological Sites*, BAR International Series 1877. Oxford: Archaeopress.
- Meier, H. R., Scheurmann I., and Sonne W. (eds.). 2013. *Werte. Begründungen der Denkmalpflege in Geschichte und Gegenwart*. Berlin: Jovis.
- Müller, M., T. Otten, &U. Wulf-Rheidt, eds. 2011. *Schutzbauten und Rekonstruktionen in der Archäologie. Von der Ausgrabung zur Präsentation*. Xantener Berichte 19. Mainz: Von Zabern.
- Notroff, J. 2023. *Staub – Steine – Scherben. Wie Archäologen in der Vergangenheit graben und die Gegenwart finden*. München: Hanser.
- Onu, M. 2018. Spurious Infinity and axiological remembrance. Philosophical approaches on threats to cultural heritage. In: Kinzel, Thuesen & Thuesen (eds.): *Conflict and Culture*. Copenhagen: forlaget orbis. 2018: 56–61.
- Piesker, K., B. Akan, D. Gocmen & S. Tezer Altay, eds. 2018. *Heritage In Context 2, MIRAS 4*. Istanbul: Ege Yayınları.
- Piesker, K., & D.Miznazi, ed. 2019. *Stewards of Cultural Heritage (SoCH)*. Istanbul: Deutsches Archäologisches Institut Istanbul.
- Rambu, N. 2016. *The Axiology of Friedrich Nietzsche*. Lausanne: Peter Lang

- Rambu, N. & Zaitev E. 2018 Destruction and Creation. The case of the people's palace in Bucharest. In: Kinzel, Thuesen & Thuesen (eds.): *Conflict and Culture*. Copenhagen: forlaget orbis. 2018:52–55.
- Renfrew, C. & Bahn, P. 2012 *Archaeology Theories Methods and Practice Theories Methods and Practice*. 6th edition. London: Thames & Hudson.
- Riegl, A. 1903. *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung*. Wien/Leipzig.
- Riegl, A. 1995. *Kunstwerk oder Denkmal? Alois Riegls Schriften zur Denkmalpflege*. Bacher E. (ed.). Studien zu Denkmalschutz und Denkmalpflege Bd. 15. Wien/Köln/Weimar.
- Scheid, B. 2001. *Die Schreinanlage von Ise*. In: *Religion in Japan. Ein digitales Handbuch*. Universität Wien. [abgerufen 22.07.2024] https://religion-in-japan.univie.ac.at/Handbuch/Bauten/Bekannte_Schreine/Ise
- Schmidt, L. 2008. *Einführung in die Denkmalpflege*. Stuttgart: Theiss.
- Steudtner, K. (ed.) 2022. “... die Reste noch eindrucksvoller gestalten” und erhalten. *Erfahrungen aus 150 Jahren archäologischer Denkmalpflege in der Türkei*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tauschek, M. 2013. *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Teron, D. 2014. Charhepi's song: Karbi women's funeral lament. In: M. Heneise (ed.) *Passing Things On. Ancestors and Genealogies in Northeast India*. Dimapur: Heritage Publishing House, 2014, 103–110.
- Tunzelmann, A. v. 2023 *Heldendämmerung. Wie moderne Gesellschaften mit umstrittenen Denkmälern umgehen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- UNESCO. 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Adopted by the General Conference at its seventeenth Session Paris, 16 November 1972 <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf> [accessed 03.10.2018].

Rainer Schmidt

Erinnerungskultur in der Spannung zwischen Völkermord und Kolonialismus

Abstract: Deutschlands Erinnerungskultur hat sich in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts geformt und hat das Erinnern an die Shoah im Zentrum. Die in jüngster Zeit vorgeschlagene Erweiterung um den Kolonialismus erscheint auf den ersten Blick unproblematisch, erzeugt aber dennoch ein paar interessante Spannungen. Diese röhren von der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Phänomene: Genozid und Kolonialismus. Im politisch-moralischen Verhalten zum Völkermord gibt es keine Uneindeutigkeit, wenn man den zivilen Diskurs nicht verlassen will. Der Kolonialismus dagegen ist, wie Jürgen Osterhammel es genannt hat, ein Phänomen „kolossaler Uneindeutigkeit“. Aus diesen unterschiedlichen Einschätzungen erwachsen Spannungen, wenn Kolonialismus und Genozid in unmittelbare erinnerungspolitische Nähe gerückt werden. Entweder besteht dann die Versuchung, den Kolonialismus zu vereindeutigen oder es entsteht die Gefahr, dass der Genozid in den Sog der „Uneindeutigkeit“ hineingezogen wird. An einem Vergleich der Situationen in Deutschland und Ruanda soll dieser Spannung vergleichend nachgegangen werden.

Keywords: Shoah, Ruanda, Erinnerungskultur, Erinnerungspolitik, Eindeutigkeit

Einleitung

In der deutschen Erinnerungskultur stehen die Zeit des Nationalsozialismus und die Shoah weiterhin unangefochten im Zentrum. Lediglich die Auseinandersetzung mit den Verbrechen des Kommunismus hat es punktuell in die Phalanx des öffentlichen Gedächtnisses geschafft. In diesem Text geht es darum, auszuloten, was es bedeutet, wenn sich Deutschland stärker der eigenen kolonialen Verbrechen annimmt, wie jüngst von Claudia Roth vorgeschlagen. Unter welchen Umständen kann es gelingen, die Erinnerungskultur um das koloniale Element zu erweitern? Wie lassen sich Gedenken an den Holocaust und den Kolonialismus in Beziehung bringen, ohne Relativierung oder Beliebigkeit Vorschub zu leisten? Oder bleibt eine unauflösliche Spannung?

Diese neue Perspektivierung soll im Vergleich mit Ruanda diskutiert werden, das sich – wie Deutschland – einer umfangreichen Aufarbeitung seiner Gewaltgeschichte verschrieben hat. Aus dem Vergleich mit Ruanda, so die Grundannahme, können Erkenntnisse gewonnen werden, die auch für die deutsche Erinnerungslandschaft von Bedeutung sind.

Deutsche Erinnerungskultur

Was wir heute als Erinnerungskultur in Deutschland bezeichnen, ist in den beiden Jahrzehnten zwischen ca. 1980 und 2000 entstanden. Es ist von westdeutschen Erfahrungen angetrieben, die in Auseinandersetzung mit konservativen Strömungen die kritische Selbstreflexion der Verbrechen des Nationalsozialismus: konkreter der Shoah ins Zentrum setzten. Das jüngere Selbstverständnis Deutschlands beruht weitestgehend darauf, sich selbstkritisch, transparent und unnachgiebig mit den Ursachen und den vor allem moralischen Konsequenzen des Nationalsozialismus zu beschäftigen. Im Ausland wird dies weitgehend positiv aufgenommen und bestimmt das Bild, das viele Länder vom jüngeren Deutschland haben. Die Nervosität, die zurzeit in Deutschland zu spüren ist, hat auch damit zu tun, dass die anwachsenden rechten Kräfte dieses Selbstverständnis im Kern angreifen wollen und unabsehbar ist, was dies für die Rolle Deutschlands in Europa und in der Welt bedeuten würde.

Es wäre ja verfehlt, anzunehmen, dass diese erinnerungspolitische Position zwangsläufig entstanden und unumkehrbar sei. Sie war nicht zwangsläufig, sondern Ergebnis eines langen, mühsamen und konfliktgeladenen

Prozesses, der sich als Generationenkonflikt (68er) und als Lagerwettstreit (rechts – links) abbilden lässt. Es war aus der Sicht der ersten Nachkriegsgeneration eine Auseinandersetzung mit den Vätern und es war ein Ergebnis der erfolgreichen Verschiebung des öffentlichen Diskurses von rechts in die linksliberale Mitte in einem Umfeld intensiver Beobachtung von außen. Und unumkehrbar ist sie nicht, weil das politische Klima, in dem die Verbindlichkeit der Erinnerungspolitik entstanden ist, sich mittel- und langfristig ändern kann.

Zweierlei wäre jedoch irreführend. Zum einen anzunehmen, dass andere Länder in ähnlicher Form auf ihre dunklen Seiten in der Geschichte schauen. Sie haben dazu unter Umständen nicht die gleiche Veranlassung, oder werden politisch (innen- wie aussenpolitisch) nicht im gleichen Maße unter Druck gesetzt, wie das in (West-)Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg der Fall war. Dies führt zum zweiten Punkt: aus der Sonderkonstellation, die deutsche Erinnerungskultur möglich oder nötig gemacht hat, lässt sich kein Maßstab für andere Länder entwickeln, vor allem kein moralischer. Es war der vollständige moralische, politische und militärische Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschlands, der dann im geteilten Deutschland (und hier in erster Linie in Westdeutschland) eine besondere Konstellation hervorgebracht hat. Die alten Eliten waren machtpolitisch geschwächt, moralisch diskreditiert und wurden von der nächsten Generation (68er) herausgefordert, Rechenschaft abzulegen. Die Tragödie um Fritz Bauer, den Generalstaatsanwalt in Hessen, kann sehr schön veranschaulichen, zu welchen Widerständen die alten Netzwerke noch in der Lage waren, wenn auch letztlich in langer Sicht erfolglos. Es waren diese einmaligen Sonderbedingungen, die kritischen Stimmen in der bundesrepublikanischen Nachkriegsgeschichte die einmalige Chance gegeben haben, eine selbstreflexive Haltung zum Nationalismus einzunehmen, und Deutschland militär- und machtpolitisch in ein westlich/transatlantisch angebundenes Europa zu integrieren.

Auf diesem Weg war die Erinnerung an den Kolonialismus vollständig aus dem Blick geraten und öffentlich nur von marginalem Interesse. Dies hat sich erst in jüngerer Zeit geändert, in der post-koloniale und globalgeschichtliche Perspektiven aus der Wissenschaft in eine breitere Öffentlichkeit eingewandert sind. Mit dieser Perspektiv-Verschiebung gewann zwangsläufig der Kolonialismus eine neue Bedeutung und erlangte neue Aufmerksamkeit.

Länder, die auch in koloniale Verbrechen verwickelt waren: wie Belgien, Großbritannien, Frankreich, Spanien, die Niederlande oder Japan, haben zwar z. T. begonnen, sich aus ihrer kolonialen Vergangenheit zu befreien (wie Frankreich durch die Rückgabe von Kulturgut), aber haben selbst dort,

wo eine ähnliche Konstellation wie in Deutschland vorlag (s. Japan), einen erinnerungskulturell anderen Weg eingeschlagen. Insofern gibt es tatsächlich einen erinnerungskulturellen deutschen Sonderweg. Keines der eben genannten Länder hat in vergleichbarer Weise zu der in der eigenen Geschichte begangenen Verbrechen eine ähnlich selbstkritische Haltung eingenommen. Abschließend sei nur angemerkt, dass diese spezifische Aufarbeitung das Ergebnis eines Jahrzehntewährenden Kampfes um Deutung darstellt. Diese spezifisch deutsche Perspektive hat sich endgültig erst in den 80er Jahren in West-Deutschland durchgesetzt und ist dann im wiedervereinigten Deutschland zur Staatsräson gereift.¹

Uneindeutigkeit und Eindeutigkeit: Ruanda – der Völkermord und die Erinnerung

Kern der deutschen Erinnerungskultur ist die eindeutige Haltung zur Shoah. Jede Relativierung oder unangemessene In-Beziehung-Setzung wird als Tabubruch verstanden. In dieser Hinsicht ist Deutschland mit Ruanda vergleichbar. Es gibt zwei Elemente in der ruandischen Geschichte, die es für einen Vergleich interessant machen. Seine tragische Gewaltgeschichte von 1994 setzt eine klare Demarkationslinie in die ruandische Geschichte: ein vorher und nachher, dem Holocaust in der deutschen Geschichte vergleichbar. Und gleichzeitig ist Ruanda durch den Kolonialismus mit Deutschland verbunden. Es war zur Kolonialzeit Teil von Deutsch-Ostafrika und wurde in diesem Zeitraum Objekt kolonialer Interessen.

Es sind die sogenannten 100 Tage im Jahr 1994, die Ruanda von heute auf morgen verändert und auch Spuren im internationalen Recht hinterlassen haben.² Noch heute kann man von einem vielfach traumatisierten Land

1 Dazu sei hier nur auf eine der zahlreichen Veröffentlichungen von Aleida Assmann zur Erinnerungskultur in Deutschland hingewiesen. Dies., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München, 2006).

2 Noch heute sind die Schriften, die unmittelbar nach dem Völkermord verfasst wurden, eindrückliche Beschreibungen und zuverlässige Quellen. Hier sei verwiesen auf: Romeo Dallaire, *Shaking Hands with the Devil* (Toronto, 2003); Philip Gourevitch, *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families* (New York, 1999); Alison Des Forges, *Leave None to tell the Story. Genocide in Rwanda* (New York u. a., 1999); oder die literarisch-dokumentarische Verarbeitung in Lukas Bärfuss, *Hundert Tage* (Göttingen, 2008).

sprechen. Das Vertrauen in die Nachbarn, in die politisch Verantwortlichen und die Kirche wurden so nachhaltig erschüttert, dass jede heutige Politik von dort her gedeutet und beurteilt werden muss. Kampagnen zur nationalen Einheitsbildung und Versöhnung auf allen Ebenen, vom Dorf/Hügel bis zur ganzen Nation sollen helfen, das 1994 Geschehene zu verarbeiten.

Ein Element dieses umfangreichen Pakets zur Versöhnung und Aufarbeitung der Geschehnisse ist die Erinnerungswoche (Kwibuka), die jedes Jahr vom 7. bis zum 14. April begangen wird. Das Land konzentriert sich in dieser Zeit auf die Ereignisse von 1994 und versucht in unzähligen lokalen und nationalen Begegnungen zu verstehen, zu heilen und zu versöhnen. Lokale Erinnerungereignisse bestimmen auch noch die Zeit bis Anfang Juli, denn jedes Dorf, jede lokale Gemeinschaft hat noch zusätzlich Ereignisse, die sich in ihrem speziellen Umfeld jähren und die kollektiv aufgearbeitet werden wollen.

Die Erinnerungswoche steht also ganz unter der Überschrift des Genozids an den Tutsi. Wer jedoch diesen Feierlichkeiten schon einmal beigewohnt hat, weiß, dass der Kolonialismus in der nationalen Aufarbeitung und der dominanten Erzählung über die Ursachen und den Hergang des Massenmordens eine zentrale Rolle spielt. Vereinfacht gesagt wird vielfach folgende Geschichte erzählt: Ruanda war in vorkolonialer Zeit (bis Ende des 19. Jh.) ein Staat nationaler Einheit über jede Gruppenidentität hinweg. Dann kamen die Kolonialmächte, die uns Ruander auseinanderdividiert haben und die Etiketten von Tutsi, Hutu und Twa in die Pässe gestempelt haben. Diese Phase, die mit der deutschen Inbesitznahme in den 1890er Jahren (Richard Kandt) begann, dann nach dem Ersten Weltkrieg unter belgischer Kolonialherrschaft weiterging, kulminierte 1994 im Genozid als das Land unter starkem französischem Einfluss stand. Heute sind wir wieder auf dem Weg in Richtung nationale Einheit und arbeiten die Folgen dieser Verwüstungen aus der Zeit von Kolonialismus und Genozid auf.

Ruanda hat damit die Chance, ohne große innere Widersprüche oder Spannungen, die Erinnerung an koloniale Unterdrückung und strukturelle Gewalt mit der Erinnerung an den Genozid zu verbinden. Beide Erzählungen und Deutungsangebote sind aus der Perspektive der Opfer geschrieben. Ruander wurden Opfer von Gewalt und gewaltvoller Politik. Der Umgang mit den Tätern aus diesen beiden Gewalt-Kontexten ist jedoch gänzlich verschieden. Die Täter in dem Kontext kolonialer Gewalt werden benannt und exponiert (Deutsche/Belgier/später auch Franzosen, auch wenn Frankreich nie offiziell Kolonialmacht war). Als Angebot zur nationalen Versöhnung werden in dem Genozid-Kontext allerdings heute die Täter quasi unsichtbar gemacht. Über sie wird nur vage gesprochen. Sie standen in den über zehn

Jahre währenden Gacaca Gerichten im Mittelpunkt. Aber dieser Prozess ist seit Jahren abgeschlossen.³

Aus deutscher Perspektive ergeben sich somit zwei signifikante Unterschiede, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind. Zum einen: Deutsche Erinnerungskultur der letzten vier Jahrzehnte wird aus der Täterperspektive geschrieben. Es ist der Versuch, politische Verantwortung für das zu übernehmen, was in deutschem Namen an Verbrechen und Unrecht im Kontext der Shoah geschehen ist. Darauf sind die Erinnerungskultur und die Erinnerungsorte zentriert. Zweitens, und das ist der Unterschied, der hier im Zentrum stehen soll, fügt sich die deutsche Erinnerung und Aufarbeitung der eigenen Kolonialgeschichte, die ja auch eine Tätergeschichte ist, nicht so einfach in die gegenwärtige und dominante Erinnerungskultur ein. Es ist eher mit Verwerfungen, Konflikten, Kontroversen zu rechnen, wenn es um die Frage geht, wie sich die Erinnerung an die Kolonialzeit mit der Erinnerung an den Völkermord an den Juden in Deutschland verträgt.

Konflikte um Ressourcen, Aufmerksamkeit und Eindeutigkeit sind zu erwarten. Dabei geht es nicht nur um die uniqueness-Theorie des Holocaust, sondern um die Frage der politischen und moralischen Beurteilung der Geschehnisse. Mit dem Historiker Jürgen Osterhammel zu sprechen: der Kolonialismus ist ein Phänomen „kolossaler Uneindeutigkeit“ (Osterhammel & Jansen 2012). Diese Beurteilung als uneindeutig trifft auf die Shoah und die 100 Tage in Ruanda allerdings nicht zu. An dieser Stelle sind sich Deutschland und Ruanda bei der Beurteilung ihrer jeweiligen Völkermord-Erfahrungen einig. Sie würde als Beleidigung der Opfer verstanden, als Relativierungsversuch, ja: in beiden Staaten unter Umständen sogar strafbewehrt verboten als Holocaust Leugnung oder „genocide denial“. Aus diesem Grund haben beide Länder (Deutschland und Ruanda) die Möglichkeiten des Sag- und Denkbaren um die Bewertung der jeweiligen Genozid-Erfahrungen eng gezogen. Darin sind sich beide ähnlich. Was von deutscher Seite, um diesen Punkt abzuschließen, gefürchtet wird ist die Infiltration „kolossaler Uneindeutigkeit“ in den Komplex der Erinnerung an die Shoah. Dies fürchtet

3 Zu den Gacaca (sprich: Gatschatscha) Gerichten: Bei den Gerichten ging es um die Aufarbeitung der Verbrechen aus dem Genozid von 1994. Hundertausende von Verbrechen von Hunderttausenden Tätern wurden durch dieses an das Recht angelehnte Verfahren bearbeitet zwischen 2007 und 2015. Das Charakteristische waren die Dezentralisierung in Tausenden von lokalen Juries und die gerichtsähnlichen Prozeduren ohne professionelle Richter. Aus der umfangreichen Literatur vor allem: Phil Clark, *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda: Justice without Lawyers* (Cambridge: CUP 2010). Überwiegend kritisch: Gerd Hankel, *Leben und Neuaufbau nach dem Völkermord*, (Springer: zu Klampen 2016).

Ruanda zwar auch, allerdings nicht durch das Phänomen des Kolonialismus, der – wie oben argumentiert – sich zwanglos in die dominante Erzählung der Erinnerung einfügt.

Richard Kandts „Caput Nili“

Was Osterhammel mit Uneindeutigkeit meint, lässt sich in einigen Quellen mit Ruanda-Bezug herausarbeiten.⁴ Eine der respektiertesten und am häufigsten zitierten Quellen unseres Wissens über das koloniale Ruanda wurde an der vorletzten Jahrhundertwende von dem oben schon erwähnten Richard Kandt verfasst. Es ist als Reisebericht des späteren Kolonialoffiziers des Deutschen Reichs gehalten. Kandt verfasste das 1904 veröffentlichte Buch als Tagebuch. Es umfasst 40 Briefe aus der Zeit von 1897 bis 1901, die später mit chronologischen Brüchen und Verschiebungen präsentiert wurden. Im Zentrum des Werkes steht auf den ersten Blick der Fluss Nil, dem der Autor jedoch im Laufe seines Schreibens erstaunlich geringe Aufmerksamkeit schenkt. Lediglich ein Brief ist der erschöpfenden Reise durch den Nyungwe Regenwald gewidmet, in dem er sich stromaufwärts durch dichten Regenwald kämpft. Die geringe Aufmerksamkeit, die er dann tatsächlich dem Nil schenkt, legt nahe, dass es sich wohl eher um einen Vorwand handelt. Kandt war kein Geograph, kein Botaniker. Er war Arzt, der eine Gelegenheit sah, sich aus Deutschland abzusetzen, zu fliehen. Zu diesem Fluchtmotiv kommen wir später noch einmal zurück.

Der Nil hat die Vorstellungswelt der westlichen und nordafrikanischen Kulturen mehr als zweieinhalb Jahrtausende fasziniert. Die „mountains of the moon“ erzählen die Geschichte des Ursprungs der Menschheit. Sie erzählen eine Geschichte über die Wankelmütheit des menschlichen Geistes: seine Höhen und Tiefen (S. 2), Sklavenhandel und Wissenschaft (S. 3). Kandt sieht sich in der Tradition derer, die Opferbereitschaft zeigen, die ihre Gesundheit aufs Spiel setzen, die ihre Komfortzone verlassen und sich auf „Mission“ (S. 4) begeben. Anders als die romanischen Sprachen, die zwischen victim und sacrifice unterscheiden können, bleibt diese Unterscheidung im Deutschen unklar. Kandt ist beides: er ist Opfer (victim) und er opfert sich (sacrifice). Er wird Opfer seiner eigenen Geschichten und Vorstellungs-

⁴ Richard Kandt, *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Nachdruck der 6. Aufl. (Berlin: Inktank 1991). Die folgenden in Klammern angegebenen Seiten sind aus dieser Ausgabe.

welten, die die Wiege der Menschheit in den Quellgebieten des Nils verorten. Und gleichzeitig ist er bereit, vieles von dem, was ein modernes Leben so angenehm macht zu opfern. Aber auch andere Leben, z.B. die seiner Träger, ist er bereit zu opfern für eine größere Sache.

Seitenlang beschreibt Kandt Landschaft, Flora und Fauna. Er tut dies ausführlich, bildreich und leidenschaftlich. Die ganze erste Hälfte des Buches ist seiner Reise auf dem alten Karavan-Pfad von Bagamojo nach Tabora gewidmet (durch das heutige Tansania Richtung Burundi). Er folgt einem alten arabischen Handelspfad, bevor er Burundi erreicht. In typischer Manier seiner Zeit ästhetisiert er Land und Leute, um die Bedeutung seiner Eindrücke noch zu verstärken. Vor was er flieht beschreibt er so: „Auch ich fühle mich glücklich unter den glücklichen, unwissenden Kindern, die vom Kampf ums Dasein wenig geplagt werden und nichts von den Wunden ahnen, die uns ‚weisen‘ Europäern das Leben schlägt“ (S. 37). Und wenn er einen Fetzen deutsche Zeitung auf seiner Reise findet, erwähnt er seine Erleichterung, dass er mit den Streitigkeiten der deutschen Alltagspolitik nichts mehr zu tun hat (S. 50).

Das Buch Kandts gibt aus heutiger Perspektive den typischen ambivalenten Text zur Lektüre. Auf der einen Hand ist es die typische Haltung der Zeit. Kandt ist stolz auf das Deutsche Reich. Er glaubt an die Mission zu kultivieren und Afrika zu zivilisieren, um Entwicklung (Züge und Handel) zu garantieren. Aspekte des typischen Stereotypisierens über afrikanische Kultur, Gewohnheiten, Traditionen und Gebräuche – speziell, wenn es um Frauen geht – sind aus heutiger Perspektive nur schwer erträglich. Sie sind voller oberflächlicher Urteile und zu einem gewissen Grad diskriminierend. Andererseits nimmt sich Kandt viel Zeit und Raum, um Landschaften, die Bewohner, ihre Gebräuche und sozialen Beziehungen zu beschreiben. Er beschreibt Uferböschungen, Pflanzen und Tiere in einer naturalistischen Form. Er beschreibt aber auch Stimmungen und wie ihn die Eindrücke anregen. Es geht auch viel um seine eigenen Gefühle und Stimmungen, die nicht der positivistischen Beschreibung unterliegen. Und viele seiner Kommentare zeigen Leidenschaft und Respekt für Afrika und seine Menschen. Er zeigt ernsthaftes Interesse für die Unterschiede der Kulturen und Lebensweisen und schreckt zumeist vor vorschnellen Urteilen zurück. Die Widersprüche, die sich aus dem bisher gesagten ergeben, müssen nicht geglättet werden. Es bleibt bei des: ein sensibles Reisedokument und ein aus dem kolonialen Blick geschriebenes Tagebuch.

Dies führt zu der Frage, warum ein deutscher Arzt jüdischen Glaubens, der sicherlich ein komfortables Leben hätte führen können, warum so jemand Deutschland verlässt und solche Risiken eingeht. Ohne medizinische

Behandlung zieht er sich selber einen Zahn, was insgesamt fünf Tage dauert. Oftmals wandert Kandt klatschnass durch kalte schlammige Flüsse. Er wird ausgeraubt, mehrmals attackiert, um nur die offensichtlichsten Risiken zu benennen. Zudem kostet ihn die Reise sein ganzes Vermögen. Als Motive kommen eine Reihe von Kandidaten in Frage.

Nostalgie: Wir können über die Gründe seiner Reise nur spekulieren. Aber er gibt zumindest Anhaltspunkte in seinem Text. Es ist eine Reise auf der Suche nach der verlorenen Zeit, ein nostalgischer Versuch, verlorene Zeiten wieder zu entdecken: Unabhängigkeit, Freiheit, Unmittelbarkeit. Dies sind alles Elemente einer Gefühlswelt, die im modernen Zivilisationsalltag verdeckt und versteckt sind. Es erinnert an den ersten Absatz in Pierre Noras „Les lieux de mémoire“. Dort schreibt Nora:

„The acceleration of history: let us try to gauge the significance, beyond metaphor, of this phrase. An increasingly rapid slippage of the present into a historical past that is gone for good, a general perception that anything and everything may disappear – these indicate a rupture of equilibrium. The remnants of experience still lived in the warmth of tradition, in the silence of custom, in the repetition of the ancestral, have been displaced under the pressure of a fundamentally historical sensibility“ (Nora 1989: 7)

Kandt reist zu Orten, aber eigentlich macht er eine Zeitreise in die europäische Vergangenheit. Er nennt sein Unterfangen eine „empfindsame Reise“ und lässt sich einfangen vom „Afrikanischen Zauber“ (S. 17) und der „stillen Größe der afrikanischen Landschaft“ (S. 14). Er versucht sensibel zu sein und lässt seine Sinne stimulieren. Er versucht Eindrücke aus einem Teil der Welt zu erhalten, die schon bald von der Modernisierung zerstört werden wird. Sie wird Landschaften zerstören, Lebensformen, Gewohnheiten, Traditionen. „Wie gut ist es dir gegangen, dass Du noch das alte Afrika gekannt hast, und die Zeit vor Eisenbahn und Dampfschiff“ (S. XVI). Auch in einer imaginierten Unterhaltung mit dem ruandischen König Musinga schreibt er: obwohl er (der König von Ruanda) wohl weiß um die Bedeutung, die das Eindringen der roten Männer für die Zukunft der Jahrhunderte alten Herrschaft seines Stammes haben wird“ (S. XVII). Auch an anderer Stelle erinnert er an „längst vergangene Bilder“ (S. 248). Was er also gefunden hat war nicht nur die Quelle des Nils, sondern Energie und Kraft („Afrika gab mir alles wieder“, S. 256).

Jenseits der Nostalgie hat Kandts Reise aber auch instrumentelle Zwecke. Seine Kenntnisse sind auch Herrschaftswissen. „Denn solange wir nicht über

all die Völker, die wir beherrschen, in gründlicher Weise orientiert sind ... tappen wir im Dunkeln (S. 182).

Ethnographie: In Ansätzen betreibt Kandt auch ethnographische Forschung. Es fällt in den Bereich der sogenannten „Rettungs-Ethnographie“. Wir müssen den Gegenstand studieren, bevor er durch westlichen Einfluss verzerrt und schließlich zerstört wird. („Studieren, bevor es vom Einfluss abendländischer Kultur verändert wird“, S. 203). Die kolonialen Akteure waren sich der Folgen bewusst, die ihr Eingreifen zeitigen würden. Das ursprüngliche Afrika würde unter den massiven Eingriffen kultureller und technischer Natur pulverisiert. Aus diesem Grund müsste man so viel Wissen wie möglich über die der Zerstörung preisgegebenen Kulturen retten. Das Wissen um die zerstörerische Kraft der Modernisierung in Gestalt der Kolonialisierung war so präsent, dass die Rettungs-Ethnographie der einzige Weg schien, um das alte Afrika zumindest in den schriftlichen Quellen zu erhalten.

„Ich habe die Erfahrung gemacht, wie schwer es auf flüchtigem Durchmarsch ist, ethnographische Gegenstände zu sammeln“ (S. 46). Diese Episode erwähnt er, als er versucht, einem alten Mann einen Schild abzukaufen. Auch, so schreibt er, Berge von wertvollen Gegenständen konnten den alten Mann nicht zum Verkauf motivieren (S. 46). Aber an anderer Stelle schreibt er: „Ich hoffe aber, dass mir dadurch, dass ich lange Zeit an einem Ort sitzen werde, gelingen wird, etwas Ordentliches zusammen zu bringen, ohne die Verfügungsrechte der Eingeborenen zu schmälern“ (S. 46).

Kolonialismus und Erinnerungskultur

Die Diskussion des Kolonialismus am Beispiel Richard Kandts in Ruanda sollte zeigen, was Osterhammel mit kolossaler Uneindeutigkeit bezeichnet. Gleicher könnte man an dem Proto-Soziologen Jan Czakanowski aufzeigen, der auf der einen Seite Anhänger der Rasseforschung war, gleichzeitig aber der für Ruanda so fatalen Hamiten-These klare Argumente auf Grundlage seiner Forschung entgegensezte. Die Hamiten-These war ein wichtiges Element in der Völkermord-Ideologie. Diese besagte im Kern, dass die Hutu die angestammte Volks-Gruppe in Ruanda war und die Tutsi erst später eingewandert seien. Daraus wurde die Vertreibungs- und Vernichtungspolitik abgeleitet, nach der die Hutu das Recht hätten, die Tutsi (wieder) aus dem Land zu vertreiben.

In Ruanda, der Lage in Deutschland gar nicht so unvertraut, geht es

auch 30 Jahre nach dem Völkermord noch immer darum, der Ambivalenz oder Uneindeutigkeit des Ereignisses keinen Raum zu geben. Der Völkermord war eben kein Ereignis kolossaler Uneindeutigkeit, um den Begriff aus der Kolonialismus-Forschung noch einmal aufzugreifen. Ebenso haben wir uns in Deutschland jede Relativierung oder unangemessene Inbeziehungsetzung verboten. Die moralische und politische Einschätzung des Völkermords in Ruanda und der Shoah in Deutschland sind beide eindeutig und nicht ambivalent. Dies führt zu Spannungen mit der Geschichtsschreibung und ihrem Interesse an möglichst präziser Auslotung von Ursachen und Phänomenen. In Ruanda führt das dazu, dass jede Uneindeutigkeit aus dem Kolonialismus herausgelassen werden muss. Der Kolonialismus – vor allem die Zeit belgischen Einflusses – erscheint als zwingend notwendiger Baustein auf dem Weg in den Völkermord. Dies hat vor allem eine wichtige Funktion für die heutige nationale Einheitsbildung. Die inneren Spannungen in Ruanda – auch in vorkolonialer Zeit – werden dadurch unsichtbar gemacht und überschrieben.

Und in Deutschland besteht die Befürchtung, dass die Shoah ihre zentrale Rolle im erinnerungskulturellen Gefüge verlieren könnte. Was folgt denn genau, wenn neben der Eindeutigkeit der Shoah die Uneindeutigkeit des Kolonialismus tritt? Gerät dann womöglich die Shoah auch in diesen Sog der Uneindeutigkeit, und welche Folgen hat das? Wer das Eindeutigkeits-Gebot von der kolonialen Seite her aufzäumt, landet ebenso in einer Zwickmühle. Der Zusammenhang, der speziell von Jürgen Zimmerer zwischen dem Völkermord an den Herero und Nama im damaligen Deutsch-Südwest-Afrika und der Shoah gezogen wurde, zielt darauf ab, zumindest Elemente des Kolonialismus aus der Uneindeutigkeit herauszulösen (Perraudin & Zimmerer 2011; Zimmerer 2011; ders. 2013). Dies ist auf Kritik gestoßen. Deren Kern scheint zu sein, dass Zimmerer eine direkte Verbindungsleitung zwischen dem Völkermord im heutigen Namibia und der Shoah zieht. Dies, so die Kritiker, lässt aber außer Betracht, dass in anderen Kolonialgebieten, man denke nur an den Kongo, vergleichbare Gewaltverbrechen begangen wurden, die aber nicht im Mutterland zu ähnlichen Gewaltexzessen geführt haben wie in Deutschland. Hier ist es also der Versuch, die Eindeutigkeit der Shoah auf Elemente des Kolonialismus zu übertragen, der zwar nicht scheitern muss, aber zumindest scharfe Kritik auf sich zieht (Gerwarth & Malinowski 2007).

Ist der Holocaust das Menschheitsverbrechen schlechthin, oder lassen sich andere Gewaltverbrechen wie die stalinistische Gewaltherrschaft, der Völkermord an den Tutsi in Ruanda oder z. B. der Mord an den Bosniern in Srebrenica mit dem Holocaust vergleichen? Es ist der Streit um die Singularität des Holocaust (Margalit & Motzkin 1996; Biesler 2024). Interessanterweise

hat sich die Einschätzung dessen, was links und rechts im politischen Sinne ist, in den Geschichtswissenschaften am Beispiel der Einzigartigkeit des Holocaust um 180 Grad gewendet. Zimmerers heutige Position entspricht im weiteren Sinne der aktuellen Tendenz, den Holocaust globalgeschichtlich und postkolonial gewendet einzuordnen. Damit wird die Einzigartigkeit des Holocaust allerdings in Frage gestellt und seine Gewaltförmigkeit mit anderen Gewaltexzessen in Bezug gesetzt. Dies galt lange als Tabu oder als Erkennungsmerkmal rechter Geschichtsschreibung. Der erste Historikerstreit in den 1980er Jahren mit Ernst Nolte und Jürgen Habermas als Hauptprotagonisten entbrannte noch an der These Noltes, dass die Konzentrationslager der Nationalsozialisten eine Antwort auf die Gulags des sowjetischen Regimes seien. Schaut man also auf die These der Einzigartigkeit oder der Präzedenzlosigkeit, so wurde diese in den 1980er Jahren in West-Deutschland von rechts in Frage gestellt. Heute ist es eher der links-codierte Postkolonialismus, der diese Position vertritt. Übertrieben formuliert schrumpft in dieser Perspektive der Holocaust zu einem innereuropäischen Kolonialverbrechen, quasi zur Ost-Kolonialisierung, die als Grundlage der Shoah gilt. Beispielhaft für die neue Einordnung und den von außen als fragwürdig empfundenen Sonderweg sind die Arbeiten von Dirk Moses, einem australischen Historiker (Moses 2008). Für ihn ist – der Position Zimmerers nicht unähnlich – der verbindliche Kontext, in den die Shoah einzuordnen ist, kolonialer Natur. Der Holocaust ist dann eine besonders dramatische und brutale Form imperialer Ausdehnung und Gewaltausübung. Damit wäre die Ausübung von Gewalt des „Weißen Mannes“ in imperialer/kolonialer Gestalt praktisch das über Jahrhunderte weit verbreitete Muster, in dem sich rassistisch codierte Dominanzmuster eingespielt haben, die sich an unterschiedlichen Stellen Bahn brechen. Dies kann dann in Deutsch-Südwest-Afrika zum Völkermord an den Herero und Nama, im Süden Afrikas zur Apartheid oder im Nationalsozialismus zum Völkermord an den europäischen Juden führen. Der größere Kontext würde dann nicht mehr aus der deutschen Geschichte, sondern mindestens aus der europäischen, wenn nicht sogar der Globalgeschichte abgeleitet werden müssen.

Kolonialismus und die Rückgabe von *human remains* nach Ruanda

Die deutsche Erinnerungskultur ist in jüngerer Zeit von zwei Seiten in neue Bezüge gesetzt worden. Der Trend zur Globalgeschichte hat die deutsche Geschichte in neue Verhältnisse zu anderen Gewalterfahrungen gesetzt. Gleich-

zeitig hat der Postkolonialismus die westliche Sichtweise sowohl moralisch als auch historisch in neues Licht gerückt. Dabei sind vor allem die Gewaltexesse des Kolonialismus ins Zentrum der Aufmerksamkeit geraten. Dies betrifft vor allem die Gewalt gegenüber den Herero und Nama, die vom Deutschen Bundestag als Völkermord anerkannt wurde. Aber auch die Gewalt deutscher Kolonialbesatzung im Zusammenhang mit dem Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika wird in diesem Zusammenhang genannt. Das heutige Ruanda gehörte zwar zu Deutsch-Ostafrika, ist aber von vergleichbaren Gewaltexzessen während der deutschen Kolonialverwaltung verschont geblieben. Auch aus diesem Grund hat sich die deutsche Kolonialgeschichte nicht in die Erinnerung der ruandischen Bevölkerung eingebrannt. Dennoch gibt es Belege für das, was gelegentlich als strukturelle oder epistemische Gewalt bezeichnet wird. Deutsche Kolonialexpeditionen haben im Auftrag der „Wissenschaft“ Material gesammelt. Im Zuge der sogenannten Mecklenburg-Expedition sind in etwa 900 Schädel und einige wenige komplett Skelette aus Ruanda nach Deutschland verbracht worden. Es handelte sich um Grabraub im großen Stil. Einige der Schädel waren schon Jahrhunderte alt und stammten z. T. von Exekutionen aus der Zeit der ruandischen Könige. Andere Schädel waren jüngeren Datums und wurden vereinzelt von Kindern gegen geringe Entlohnung gesammelt. Für einige dieser Aktionen wurden auch die sogenannten „Weißen Väter“ (Missionare) mit eingebunden. Sie wussten, wo Ruander ihre Toten hinbrachten, die oft nicht beerdigt, sondern in nahegelegenen Sümpfen, Wäldchen oder Höhlen vulkanischen Ursprungs abgelegt wurden.

Es erscheint in diesem Zusammenhang berechtigt von epistemischer oder struktureller Gewalt zu sprechen, weil in einem Deutungsparadigma des Rassismus die Überlegenheit der „Weißen“ belegt werden sollte. Dass auch ernsthafte wissenschaftliche Zielstellungen in den Blick kamen, soll hier nicht unterschlagen werden. Man hatte auch im Auge, dass sich womöglich durch Vermessung und Untersuchung von Schädeln etwas über den Ursprung und die Evolution der Menschheit in Erfahrung bringen lasse. Dies ist jedoch eine Zielstellung, die sich zunehmend als irrig erwies und nicht weiter verfolgt wurde. Allerdings bleibt es dennoch offensichtlich, dass sich die Gewaltverhältnisse in Ruanda und Namibia doch massiv von einander unterschieden haben.

Zusammenfassung

In der deutschen aktuellen Debatte nimmt die Beschäftigung mit dem Kolonialismus eine zunehmend wachsende, aber noch untergeordnete Rolle ein. Noch gilt es, dass das deutsche nationale Selbstverständnis der letzten Jahrzehnte von der selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem Holocaust getragen wird. Denn hier handelt es sich ja um Diskurse, die schon seit langem den Raum der im engeren Sinne geschichtswissenschaftlichen Forschung verlassen haben und zu identitätspolitischen Debatten geworden sind, in denen die Nation ihr Bild von sich diskutiert. Mit wachsender Nervosität wird deshalb auf wachsende antisemitische Tendenzen und vor allem an Einfluss gewinnenden Rechtspopulismus geschaut. Denn von dort wird das Deutschland-Bild der letzten Jahrzehnte massiv unterlaufen. Deutschland definiert sich als diejenige Nation, die aus den Gewaltverbrechen des 20. Jahrhunderts ihre Lehren gezogen hat. Auch aus wissenschaftlicher Perspektive wird, wie wir oben gesehen haben, das Alleinstellungsmerkmal des Holocaust in Frage gestellt, aus z. T. sehr unterschiedlichen Blickrichtungen und Motiven heraus. In diesem Zusammenhang mag zwar durch globalgeschichtliche und postkoloniale Perspektiven die Einzigartigkeit des Holocaust in Frage gestellt werden. Aber dennoch leidet darunter nicht der klare, zu eindeutigen moralischen Urteilen kommende Blick. Der Holocaust ist eben kein ambivalentes Ereignis, das aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet werden kann.

Erst die Neu-Perspektivierung des Holocaust in einem umfassenden Kolonialismus-Paradigma bringt neue Herausforderungen. Denn hier ist es nicht ein von der politischen Rechten getragener Angriff auf das Selbstverständnis der Nation, sondern aus einem globalgeschichtlich-postkolonial getragenen Blick. Der Grundgedanke ist, dass sich Gewaltverhältnisse innerhalb von ungleichen globalen Machtverhältnissen imperialer Prägung einrichten. Von diesen imperialen Verhältnissen werden rassistische Bilder weißer Überlegenheit (white supremacy) getragen. Und diese dienen dann als Legitimations-Ideologie für Gewalt bis hin zu Vertreibungs- und Ausrottungsphantasien. In diesem neuen Deutungs-Paradigma steht dann der Holocaust neben anderen Gewaltexzessen. Diese erlauben keine ambivalenten moralischen Stellungnahmen, will man nicht die Würde der Opfer und ihrer Nachkommen beschädigen. Die Einordnung in das Kolonialismus-Paradigma als übergeordnete Rahmen-Erzählung eröffnet aber eben eine solche Uneindeutigkeit. Aus dem von Jürgen Osterhammel betonten Phänomen „kolossaler Uneindeutigkeit“ wird dann plötzlich etwas schlachtweg Eindeutiges. Sieht man den Kolonialismus als Vorbereitung des Genozids, das sollte das Beispiel

Ruanda zeigen, muss man jenen erst seiner Uneindeutigkeit berauben. Auch hier zahlt man einen hohen Preis.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.
- Bärfuss, Lukas (2000): *Hundert Tage*. Göttingen: Wallstein.
- Biesler, Jörg (2024): Holocaust und Kolonialismus. Warum es einen neuen Historikerstreit gibt, <https://www.deutschlandfunk.de/holocaust-und-kolonialismus-warum-es-einen-neuen-historikerstreit-gibt-dlf-93937222-100.html>
- Bloxham, Donald und A. Dirk Moses (2010): *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Oxford University Press.
- Clark, Phil (2010): *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda: Justice without Lawyers*. Cambridge: CUP.
- Dallaire, Romeo (2003): *Shake Hands with the Devil*. Toronto: Arrow Books.
- Des Forges, Alison (1999): *Leave None to tell the Story. Genocide in Rwanda*. New York u. a.: Human Rights Watch.
- Gerwarth, Robert und Stephan Malinowski (2007): Der Holocaust als ‚kolonialer Genozid‘?. Europäische Kolonialgewalt und nationalsozialistischer Vernichtungskrieg, in: *Geschichte und Gesellschaft* 33 (2007), 439–466.
- Gourevitch, Philip (1999): *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families*. New York: Picador Classics.
- Hankel, Gerd (2016): *Leben und Neuaufbau nach dem Völkermord*. Springer: zu Klampen.
- Kandt, Richard (1991) *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Nachdruck der 6. Aufl. Berlin: Inktank.
- Margalit, Avishai und Gabriel Motzkin: The Uniqueness of the Holocaust, in: *Philosophy & Public Affairs*, No. 1 (Winter, 1996), S. 65–83.
- Moses, A. Dirk (Hrsg.) (2008): *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York/Oxford: Berghahn.
- Nora, Pierre (1989): *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, in: Representations No. 26, S. 7–24.
- Osterhammel, Jürgen, und J. Jansen (2012): *Kolonialismus*. 7. Aufl. München: Beck.
- Perraudin, Michel/Jürgen Zimmerer (Hrsg.) (2011): *German Colonialism and National Identity*. London/New York: Routledge 2011.

Zimmerer, Jürgen (2011): *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*. Münster: Lit.

Zimmerer, Jürgen (2013): *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. Frankfurt a.M. u.a: Campus.

Rainer Schmidt

Tercüme: Muhammed Oğuzhan Güner

Soykırım ve Sömürgecilik Arasındaki Gerilimde Hatırlama Kültürü

Özet: Almanya'nın hatırlama kültürü 1980'lerde şekillendi ve Shoah'ı hatırlamaya odaklıdır. Bu biçimlenme yakın zamanda sömürgeciligi sürece dâhil etme gîrîşîmiyle ilk bâkişta sorunsuz gözükse de yine de bazı ilginç gerilimleri beraberinde getirdi. Bu gerilimler ise soykırım ve sömürgecilik arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Eğer makbul söylemeden ayrılmak istenmiyorsa soykırıma yönelik ahlaki ve siyasi tutumda hiçbir muğlaklık yoktur. Buna karşın Jürgen Osterhammel'in isimlendirdiği gibi sömürgecilik "muazzam muğlaklık"¹ ifade eden bir olgudur. Hafıza siyaseti açısından sömürgecilik ve soykırım birbirlerine yakınlaştırıldığında farklı değerlendirmelerden kaynaklı yeni gerilimler oluşmaktadır. Bu durumda ya sömürgecilik kavramında belirsizliği giderme cazibesine kapılma ya da soykırım kavramında "muğlaklık" girdabına sürüklene tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Bahsedilen bu ikili gerilim, Almanya'daki ve Ruanda'daki durumlar karşılaştırılarak analiz edilecektir.

Anahtar kelimeler: Shoah, Ruanda, hatırlama kültürü, hatırlama siyaseti, açıklık

1 Alm. kolossaler Uneindeutigkeit

Giriş

Alman hatırlama kültüründe Nasyonal Sosyalizm ve Shoah dönemleri tartışmasız odak noktası olmaya devam etmektedir. Komünizm suçlarıyla yüzleşme, ancak sınırlı bir şekilde kamusal hafızanın safına dâhil edilmiştir.² Bu metnin amacı, Claudia Roth'un yakın zamanda önerdiği gibi, Almanya'nın kendi sömürgecilik suçlarıyla daha yoğun bir şekilde yüzleşmesinin ne anlama geldiğini araştırmaktır. Hafıza kültürünün sömürgecilik unsurunu da kapsayacak şekilde genişletilmesi hangi koşullarda mümkün olabilir? Holocaust ve sömürgeciliğin anılmasını, göreceliğe ya da keyfiyete yol açmadan nasıl ilişkilendirebiliriz? Yahut bunlar arasında çözülemeyen bir gerilim midir?

Bu yeni perspektif, Almanya gibi kendi şiddet tarihini kapsamlı bir şekilde yeniden değerlendirmeyi taahhüt etmiş olan Ruanda ile karşılaşmalı olarak ele alınmalıdır. Bu karşılaştırma da Ruanda ile yapılacak bir kıyaslamanın Almanya'daki hatırlama ortamı³ için de önemli içgörüler sağlayabileceği temel varsayıımı üzerine şekillenecektir.

Alman Hatırlama Kültürü

Bugün Almanya'da hatırlama kültürü olarak tanımladığımız husus, yaklaşık 1980 ile 2000 yılları arasındaki yirmi yıllık dönemde meydana gelmiştir. Bu kültür, muhafazakâr eğilimlerle çatışan Batı Almanya'nın, özellikle Shoah'da⁴ cısimleşen Nasyonal Sosyalizmin işlediği suçlar üzerine eleştirel bir özدüşünü mü⁵ merkeze koyan deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Almanya'nın son dönemdeki öz imajı büyük ölçüde Nasyonal Sosyalizmin nedenlerinin ve her şeyden önce ahlaki sonuçlarının özeleştirel, şeffaf ve tavizsiz bir şekilde incelenmesine dayanmaktadır. Bu durum yurtdışında büyük ölçüde olumlu karşılanmaktadır ve pek çok ülkenin genç Almanya'ya ilişkin imajını belirlemektedir. Şu anda Almanya'da hissedilen huzursuzluk, giderek güçlenen sağcı güçlerin bu imajın özüne saldırmak istemesiyle de

2 Çeviren Notu (Ç.N.) Burada Almanca'da die Phalanx sözcüğü kullanılmıştır. Tip literatüründe el-ayak kemiği, saf (sira) anımlarında kullanılmaktadır.

3 Ç.N.: Alm. die Erinnerungslandschaft.

4 Ç.N.: Holokost'un bir diğer kullanımı, orijinal haliyle metinde bırakılmıştır.

5 Ç.N.: Alm. die Selbstreflexion.

ilgilidir. Bu durumun Almanya'nın Avrupa'daki ve dünyadaki rolü için ne ifade edeceğini tahmin etmek mümkün değildir.

Doğrusu hatırlama siyaseti konusundaki bu tutumun kaçınılmaz ve geri döndürülemez olduğunu varsaymak yanlış olurdu. Bu durum kaçınılmaz değildir ve daha net ifade ile kuşak çatışması (1968 kuşağı), siyasi kampaşma (sağ-sol çatışması) arasındaki rekabet olarak tasvir edilebilecek uzun, zorlu ve ihtilaf yüklü bir sürecin sonucudur. Bu durum savaş sonrası⁶ ilk kuşak açısından babalarıyla bir yüzleşme anlamına gelmekteydi ve yoğun bir dış gözlem ortamında kamusal söylemin sağıdan merkez sola doğru başarılı bir şekilde kaymasının bir sonucuydu. Yukarıda bahsedilenlerle bağıntılı olarak bu durum aynı zamanda geri döndürülemez de değildir, çünkü hatırlama siyasetinin bağlayıcı doğasının ortaya çıktıığı siyasi iklim orta ve uzun vadede değişebilir.

Ancak şu iki çıkarım yaniltıcı olabilir. İlk olarak diğer ülkelerin de kendi tarihlerindeki karanlık taraflarına benzer şekilde baktıkları varsayımları yaniltıcıdır. Bahsi geçen diğer ülkeler bunu yapmak için aynı nedenlere sahip olmayabilirler. Öte yandan İkinci Dünya Savaşı sonrasında (Batı) Almanya'da olduğu gibi aynı politik (iç ve dış politika tarafından) baskı altında olmayabilirler. Bu da bizi ikinci çıkarıma götürür: Alman hatırlama kültürüne mümkün veya gerekli kılan özel durum⁷ diğer ülkeler için özellikle ahlaki bir kıstas olarak kullanılamaz. Nasyonal Sosyalist Almanya'nın ahlaki, siyasi ve askeri açıdan tamamen çökmesi, bölünmüş Almanya'da (ve burada öncelikle Batı Almanya'da) kendine has özel bir durum⁸ yarattı. Eski elitler güç diplomasisi⁹ yönünden gözden düştü, ahlaki açıdan itibarsızlaştırıldı ve bir sonraki nesil (68 Kuşağı) tarafından hesap vermeye zorlandı.

Hessen Eyaleti Başsavcısı Fritz Bauer'i çevreleyen trajedi, uzun vadede başarısız olsa da eski ağların hâlâ ne tür bir direniş sergileyebileceğinin iyi bir örneğidir. Almanya'nın Batı/transatlantik bağlılığı bir Avrupa'ya askeri ve siyasi güç bağlamında entegrasyonunu sağlayan ve eleştirel seslere Almanya Federal Cumhuriyeti'nin savaş sonrası tarihinde milliyetçiliğe karşı özdüşünumsel (self-reflektif) bir tutum alma konusunda benzersiz bir fırsat sunan, o döneme özgü eşsiz koşullardır.

Bu şekilde, sömürgeciligin hatırlası tamamen gözden kayboldu ve kamuşal bir marginalliğe sıkıştı. Bu durum ancak son zamanlarda, post-kolonyal ve küresel tarih perspektiflerinin akademi alanından daha geniş bir kamuoyuna

6 Ç.N.: 2. Dünya Savaşı.

7 Ç.N.: Alm. die Sonderkonstellation.

8 Ç.N.: Alm. die Konstellation.

9 Ç.N.: Alm. machtpolitisch.

taşınmasıyla değişti. Bakış açısından bu manevrayla birlikte sömürgecilik kaçınılmaz olarak yeni bir önem kazanmıştır ve bir ilgi çekmiştir.

Belçika, Büyük Britanya, Fransa, İspanya, Hollanda ve Japonya gibi sömürgecilik suçlarına karışmış ülkeler de sömürgeci geçmişlerinden kurtulmaya başladilar (Fransa gibi kültürel varlıkların iadesi yoluyla), ancak konstelasyonun Almanya'dakine benzer olduğu durumlarda bile (bkz. Japonya), hatırlama kültürü açısından farklı bir yol izlediler. Bu bakımından, hatırlama kültürü açısından gerçekten de Almanya'ya özgü bir yol¹⁰ vardır. Az önce bahsedilen ülkelerin hiçbirini kendi tarihlerinde işlenen suçlara karşı benzer bir özeleştirel tutum benimsememiştir. Son olarak, bu özel yüzleşmenin, anlamlandırma mücadeleyle geçen onlarca yılın bir sonucu olduğu belirtilmelidir. Bu spesifik Alman perspektifi ancak 1980'lerde Batı Almanya'da yerleşmiş ve daha sonra yeniden birleşmiş Almanya'da bir devlet akı haline gelmiştir.

Muğlaklık ve Belirsizlik: Ruanda -Soykırım ve Hafıza

Alman hatırlama kültürünün temelinde Shoah'ya karşı net bir duruş vardır. Her türlü görelileştirme veya uygunsuz ilişkilendirme tabunun ihlali olarak görülmektedir. Bu açıdan Almanya Ruanda ile karşılaşırılabılır. Ruanda tarihinde onu karşılaştırma için ilginç kılan iki unsur vardır. 1994'teki trajik şiddet tarihi, Ruanda tarihinde Alman tarihindeki Holokost öncesi ve sonrası ile karşılaşırılabilecek net bir sınır çizer. Aynı zamanda Ruanda, sömürgecilik yoluyla Almanya ile bağlantılıdır. Sömürge döneminde Alman Doğu Afrika'sının bir parçasıydı ve bu dönemde sömürgeci çatıların nesnesi haline gelmiştir.

Ruanda'yı dünden bugüne değiştiren olaylar, uluslararası hukuka damgasını vuran 1994'teki 100 gün olarak bilinmektedir.¹¹ Bugün bile hâlâ pek çok açıdan travma geçirmiş bir ülkeden bahsedilebilmektedir. Ülkenin komşularına, siyasi liderlerine ve kiliseye duyulan güven öylesine sarsılmıştı ki, bugün her politik mesele bu sarsılmışlıkla yorumlanmalıdır ve değerlendirilmelidir.

10 Ç.N.: Alm. Sonderweg.

11 Soykırımın hemen ardından yazılanlar bugün bile etkileyiciliğini sürdürün güvenilir kaynaklardır. Burada şu eserlere atıfta bulunulmalıdır: Romeo Dallaire, *Shaking Hands with the Devil* (Toronto: 2003); Philip Gourevitch, *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families* (New York: 1999); Alison Des Forges, *Leave None to tell the Story. Genocide in Rwanda* (New York u.a.: 1999); oder die literarisch-dokumentarische Verarbeitung in Lukas Bärfuss, *Hundert Tage* (Göttingen: 2008).

Dolayısıyla ulusal birlik ve uzlaşma için köyden/kırdan tüm ulusa kadar her düzeyde yürütülen kampanyalar, insanların 1994 yılında yaşananlarla yüzleşmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Bu kapsamlı barışma ve olanlarla yüzleşme paketinin bir unsuru, her yıl 7-14 Nisan tarihleri arasında gerçekleştirilen Anma¹² Haftası'dır. Bu dönemde ülke 1994'te yaşananlara odaklanmakta ve sayısız yerel-ulusal toplantıya yaşananları anlamaya, iyileştirmeye ve olanlarla ulaşmaya çalışmaktadır. Yerel anma etkinlikleri de Temmuz ayının başına kadar olan dönemde gerçekleşmektedir, çünkü her köyün ve her yerel cemaatin kendi çevrelerinde anılan ve kolektif olarak düşünülmesi gereken kendine özgü tecrübeleri mevcuttur.

Bu nedenle bahsi geçen anma haftası Tutsi soykırımı odaklıdır. Ancak bu anma etkinliğine katılmış herkes, sömürgeciligin ulusal hesaplaşmada ve toplu katliamın nedenleri hakkındaki hâkim anlatıda oynadığı merkezi rolü bilir. Daha net ifade ile, genellikle şu anlatıdan söz edilmektedir: Sömürgecilik öncesi dönemde (19. yüzyılın sonuna kadar) Ruanda, herhangi bir grup/etnik kimliğin ötesinde ulusal birliğini sağlanmış bir devletti. Sonra biz Ruandalıları bölen ve pasaportlarımıza Tutsi, Hutu ve Twa kimliklerini¹³ damgalayan sömürgeci kuvvetler geldi. 1890'larda Alman işgaliyle (Richard Kandt) başlayan Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Belçika sömürge yönetimi altında devam eden bu süreç, ülkenin güçlü biçimde Fransız etkisinde olduğu 1994 yılındaki soykırımla doruğa ulaştı. Bugün ulusal birliğe giden yola geri döndük ve sömürgeciligin ve soykırımlın yol açtığı yıkımın sonuçları telafi etmeye çabalyoruz.

Böylelikle Ruanda, sömürgeci baskısı ve yapısal şiddet hafızasıyla soykırım hafızasını büyük iç çelişkiler ve gerilimler olmadan birleştirme fırsatına sahip olmuştur. Her iki anlatı ve yorum da mağdurların perspektifinden yazılmıştır. Ruandalılar şiddetin ve şiddet politikalarının kurbanlarıydı. Ancak bu iki şiddet bağlamında faillerin gördüğü muamele tamamen farklıdır. Sömürgeci şiddet bağlamında failler isimlendirilmiş ve ifşa edilmiştir (Almanlar/Belçikalılar/daha sonra Fransa. Fransa için özel durum söz konusudur, çünkü o hiçbir zaman resmi olarak sömürgeci ülke olarak tanımlanmamıştır). Ancak ulusal uzlaşmanın bir tezahürü olarak bugün soykırım bağlamında failler neredeyse görünmez kılınmıştır. Haklarında sadece müphem konuşmalar

12 Kwibuka.

13 Ç.N.: Alm. Etiketten

mevcuttur. Failler on yıldan fazla süren Gacaca mahkemelerinin merkezin-deydiler. Fakat bu süreç yillardır rafa kalkmış durumdadır.¹⁴

Almanya açısından değerlendirildiğinde iki önemli farklılık ortaya çıkmaktadır. İlk olarak son kırk yılın Alman hatırlama kültürü, faillerin perspektifinden yazılmıştır. Bu, Shoah bağlamında Almanya adına işlenen suçlar ve adaletsizlikler için siyasi sorumluluk alma girişimidir. Anma kültürü ve anma mekânları bunun merkezinde yer almaktadır. İkinci ve burada ön plana çıkması gereken fark olarak aynı zamanda bir failler tarihine sahip Almanya'nın kendi sömürge tarihiyle yüzleşmesi ve hatırlaması mevcut ve hâkim hatırlama kültürüne o kadar da kolay uyum sağlamamaktadır. Sömürge döneminin hatırlasının¹⁵ Almanya'daki Yahudi soykırıminın hatırlasıyla nasıl bağdaştığı sorusu söz konusu olduğunda kırılmalar, çatışmalar ve ihtilaflar yaşanması daha muhtemeldir.

Kaynaklar, dikkat ve netlik hususunda çatışmalar yaşanması şaşırtıcı değildir. Bu sadece Holokost'un benzersizliği tezi ile ilgili değildir, aynı zamanda olayların siyasi ve ahlaki yargısı sorusuya da ilgilidir. Tarihçi Jürgen Osterhammel'in ifadesiyle: sömürgecilik "muazzam muğlaklık"¹⁶ fenomenidir. Ancak bu muğlaklık fikri Shoah ve "Ruanda'daki 100 gün" için geçerli değildir. Bu, kurbanlara bir hakaret veya bir görecelileştirme girişimi olarak anlaşılırdı; hatta her iki ülkede de Holocaust inkârı veya "soykırım inkârı" olarak cezai yaptırımlara tabi olabilecek bir durumdur. Bu nedenle, hem Almanya hem de Ruanda, soykırım deneyimlerinin değerlendirilmesi konusunda ifade ve düşünce sınırlarını oldukça dar tutmuşlardır. Bu konuda her iki ülke benzerlik göstermektedir. Almanya açısından, konuyu kapatmadan önce, korkulan şey, Holokost anısına ilişkin anlatının içine "muazzam muğlaklık"¹⁷ sızmasıdır. Ruanda da bunu korkutucu bulmakla birlikte, bu korku kolonializm olgusundan kaynaklanmamaktadır. Ruanda da bu tür bir belirsizlikten korkar, ancak bu korku, yukarıda savunulduğu gibi, anma

14 Gacaca (telaffuz, Gatchacha) mahkemeleri hakkında: Bu mahkemeler 1994 soykırımda işlenen suçlarla ilgilenmektedir. 2007–2015 yılları arasında yüzbinlerce failin istediği yüzbinlerce suç bu hukuk temelli usulde değerlendirildi. Kendine has özelliği bu mahkemenin işleyişi profesyonel yargıçlar olmadan mahkeme benzeri bir yapıyla binlerce kişiden oluşan adem-i merkeziyetçi bir yargılama şeklindeydi. İleri okuma için özellikle: Phil Clark, *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda: Justice without Lawyers*, Cambridge: CUP 2010. Überwiegend kritisch: Gerd Hankel, *Leben und Neuauftbau nach dem Völkermord*, Springer: zu Klampen 2016.

15 Ç.N.: Alm. die Erinnerung.

16 Jürgen Osterhammel, und J. Jansen, *Kolonialismus*, 7. Aufl. München: Beck 2012.

17 Ç.N.: Alm. kolossal Uneindeutigkeit

anlatısının baskın hikâyesine doğal bir şekilde dâhil olan sömürgecilik olgusundan kaynaklanmamaktadır.

Richard Kandt'ın “Caput Nili” adlı eseri

Osterhammel'in muğlaklık kavramıyla neyi kastettiği, Ruanda ile ilgili bir dizi kaynaktan anlaşılabılır.¹⁸ Sömürge Ruandası hakkındaki bildiklerimizin en sık en sık atıfta bulunulan ve en saygın kaynaklarından biri, yukarıda adı geçen Richard Kandt tarafından geçen yüzyılın başında yazılmıştır. Bu kitap, Alman İmparatorluğu'nun daha sonraki sömürge subayı tarafından kaleme alınmış bir seyahatnamedir. Kandt, 1904 yılında yayınlanan kitabı günlük olarak kaleme almıştır. Kitap, 1897 ile 1901 yılları arasında yazılmış 40 mektuptan oluşmaktadır ve bu mektuplar daha sonra kronolojik kırılmalar ve kopyalarla sunulmaktadır. Eserin merkezinde ilk bakışta Nil Nehri yer alıyor gibi görünse de, yazar yazma süreci boyunca bu nehre şairî derecede az dikkat göstermektedir.

Sadece bir mektup, akıntıya karşı mücadele ettiği Nyungwe Yağmur Ormanı'ndaki yorucu yolculuğa adanmıştır. Ancak Nil'e gerçekten gösterdiği az ilgi, bunun büyük olasılıkla yalnızca bir araç olarak kullandığını düşünürmektedir. Kandt bir coğrafyacı ya da botanikçi değildi. O, Almanya'dan uzaklaşmak, kaçmak için bir fırsat gören bir doktordu. Bu kaçış motivasyonuna daha sonra tekrar döneceğiz.

Nil, iki bin beş yüz yıldan fazla bir süredir Batı ve Kuzey Afrika kültürlerinin hayal gücünü büyülemektedir. “Ayın dağları” [mountains of the moon] insanlığın kökeninin hikâyesini anlatır. İnsan ruhunun vefasızlığı, iniş çıkışları (s. 2), köle ticareti ve bilim (s. 3) hakkında bir hikâye anlatılır. Kandt kendini, fedakârlık yapmaya istekli, sağlığını riske atan, konfor alanını terk eden ve bir “misyon”a doğru yola çıkanların geleneğinde görmektedir (s. 4). Kurban¹⁹ ve kurban etmek arasında ayrım yapabilen Roman dillerinin aksine, bu ayrım Almanca'da net değildir. Kandt her ikisidir de: hem kurbandır [victim] hem de kendini kurban edendir [sacrifice]. İnsanlığın beşliğini Nil'in kaynak sularında konumlandıran kendi hikâyelerinin ve hayali dünyalarının kurbanıdır. Aynı zamanda, modern hayatı bu kadar keyifli kılan şeylerin

18 Richard Kandt, *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Nachdruck der 6. Aufl. Berlin: Inktank 1991 (die folgenden in Klammern angegebenen Seiten sind aus dieser Ausgabe).

19 Ç.N.: Orijinal metinde “victim and sacrifice” şeklindedir.

çoğunu feda etmeye hazırlıdır. Ama aynı zamanda hamallarının gibi başka hayatları da daha büyük bir amaç uğruna feda etmeye hazırlıdır.

Kandt, manzarayı, bitki örtüsünü ve faunayı tanımlamak için sayfalar harcamaktadır. Bunu ayrıntılı, zengin resimli ve tutkulu bir şekilde yapar. Kitabın ilk yarısının tamamı, eski Karavan Yolu boyunca Bagamojo'dan Tabo-ra'ya (bugünkü Tanzanya üzerinden Burundi'ye) yaptığı yolculuğa ayrılmıştır. Burundi'ye ulaşmadan önce eski bir Arap ticaret yolunu takip etmiştir. Dönemine özgü bir şekilde, izlenimlerinin önemini artırmak için ülkeyi ve insanlarını estetize eder. Kaçıtı şeyi söyle tarif etmektedir: "Varoluş müca-delesinden çok az rahatsız olan hayatın biz 'bilge' Avrupalılarda açtığı yara-lar hakkında hiçbir fikri olmayan mutlu ve cahil çocukların arasında ben de kendimi mutlu hissediyorum" (s. 37). Yolculuğu sırasında bir Alman gazetesi parçası bulduğunda, artık günlük Alman politikasının tartışmalarıyla hiçbir ilgisi olmadığı için ferahladığını söyler (s. 50).

Bugünün perspektifinden bakıldığından Kandt'in kitabı tipik olarak ikir-çikli bir metin olarak okunabilir. Bir yandan, dönemin tipik tavırını yansıt-maktadır. Kandt Alman İmparatorluğu ile gurur duymaktadır ve kalkınmayı (demir ağlar ve ticaret) garanti altına almak için Afrika'yı geliştirme ve medenileştirme misyonuna inanmaktadır. Afrika kültürünün, alışkanlıklarının, gelenek ve göreneklerinin tipik stereotipleştirilmesinin yönleri –özel-likle kadınlar söz konusu olduğunda– bugünün bakış açısından katlanılması zordur. Yüzeysel yargilarla doludur ve bir dereceye kadar ayrımcıdırlar. Öte yandan Kandt, manzaraları, sakinleri, onların geleneklerini ve sosyal ilişkilerini tanımlamak için çok mesai harcar ve alan açar. Toprak setlerini, bit-kileri ve hayvanları naturalist bir şekilde betimler. Fakat aynı zamanda ruh hallerini ve izlenimlerinin ona nasıl ilham verdiği de anlatır. Pozitivist bir tanımlamaya tabi olmayan kendi duyguları ve ruh halleri hakkında da çok şey söyler. Yorumlarının birçoğu Afrika'ya ve Afrika insanlarına duyduğu tutkuyu ve saygıyı gösteriyor. Kültürler ve yaşam biçimleri arasındaki fark-lılıklara ciddi bir ilgi gösterir ve genellikle aceleci yargılarda bulunmaktan kaçınır. Şu ana kadar söylenenlerden ortaya çıkan çelişkilerin giderilmesine gerek yoktur. Bu kitap hem hassas bir seyahat belgesi hem de sömürgeci bir bakış açısıyla yazılmış bir günlük olma özelliğini korumaktadır.

Bu durum, rahat bir yaşam sürmesi mümkün olan Yahudi inancına sahip bir Alman doktorun neden Almanya'yı terk edip böyle bir risk aldığı soru-sunu akla getirir. Tibbi tedavi olmadan, toplam beş gün süren bir dış çekimini kendisi yapar. Kandt sık sık soğuk ve çamurlu nehirlerde sırlısklam yürü. Sadece en belirgin riskleri saymak gerekirse, birkaç kez soyulur ve saldırıyla uğrar. Bu yolculuk ona tüm servetine de mal olur. Onun motifi olarak bir dizi olası neden akla gelir.

Nostalji: Yolculuğunun nedenleri hakkında sadece spekulasyon yapabiliriz. Ancak Kandt metninde en azından bazı ipuçlarını verir. Bu, kayıp zamanı aramak için bir yolculuk, kayıp zamanları yeniden keşfetmek için nostaljik bağımsızlığın, özgürlüğün ve anın peşinde bir girişimdir. Bunların hepsi, modern uygarlığın gündelik yaşamında gizlenmiş ve saklanmış duygusal bir dünyanın unsurlarıdır. Pierre Nora'nın "Les lieux de mémoire" kitabındaki ilk paragrafi animsatır. Orada Nora şöyle yazar: "Tarihin hızlanması: bu ifadenin metaforun ötesindeki anlamını ölçmeye çalışalım. Şimdiki zamanın bir daha geri gelmemek üzere yok olan tarihsel bir geçmişe doğru giderek daha hızlı bir şekilde kayması, her şeyin ve her şeyin yok olabileceği dair genel bir algı- bunlar bir denge kırılmasına işaret ediyor. Hâlâ geleneğin sıcaklığında, âdetin sessizliğinde, atalarдан kalma olanın tekrarında yaşanan deneyim kalıntıları, temelde tarihsel bir duyarlılığın baskısı altında yerinden edilmiştir.²⁰

Kandt'ın seyahat ettiği yer aslında zamanda geriye gitmekten Avrupa'nın geçmişine yolculuk yapmaktan ibarettir. Bu teşebbüsunü 'hassas bir yolculuk' olarak adlandırır, "Afrika büyüsünün" (s. 17) ve "Afrika manzarasının sessiz ihtişamının" (s. 14) kendisini yakalanmasına izin verir. Duyarlı olmaya çalışır ve duyularının uyarılmasına izin verir. Dünyanın yakında modernleşme tarafından yok edilecek olan bir bölgesinden izlenimler edinmeye çalışır. Modernleşme manzaraları, yaşam biçimlerini, alışkanlıklarını, geleneklerini yok edecektir. "Eski Afrika'yı, demiryolu ve buharlı gemiden önceki zamanı hâlâ bildiğin için ne kadar şanslısun" (s. XVI). Ayrıca Ruanda Krali Musinga ile yaptığı farazi bir konuşmada şöyle yazar: "Her ne kadar kendisi (Ruanda Kralı) kızıl adamların istilasının, kabilesinin asırlık yönetiminin geleceği açısından taşıdığı önemi gayet iyi biliyor olsa da..." (s. XVII). Başka bir yerde de "uzun geçmişteki görüntüleri" hatırlar (s. 248). Yani Kandt'ın bulduğu şey sadece Nil'in kaynağı değil, aynı zamanda enerji ve güçtür ("Afrika her şeyi bana tekrardan verdi", s. 256).

Ancak nostaljinin ötesinde Kandt'ın yolculuğunun araçsal amaçları da var. Onun bilgisi aynı zamanda tahakküm²¹ bilgisidir. "Çünkü yönettiğimiz tüm halklar hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmadığımdan... karanlıkta el yordamıyla ilerliyoruz (s. 182).

20 Pierre Nora, Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, in: Representations No. 26 (1989), S. 7–24; hier: S. 7.

21 Ç.N.: Alm. Herrschaftswissen.

Etnografi: Kandt ayrıca bazı etnografik araştırmalar da yürütür. Bu, “kurtarma”²² etnografisi olarak adlandırılan alana girer. Nesneyi, Batı etkisiyle biçimini değiştirilmeden ve nihayetinde yok edilmeden önce incelemeliyiz. (“Batı kültürünün etkisiyle değişmeden önce inceleyin”, s. 203). Sömürgeci aktörler onun müdahalelerinin sonuçlarının farkındaydı. Orijinal Afrika, kültürel ve teknik nitelikteki büyük müdahaleler altında un ufak olacaktı. Bu nedenle, yıkıma maruz kalan kültürler hakkında mümkün olduğunca çok bilginin saklanması gerekiyordu. Sömürgeleştirme şeklindeki modernleşmenin yıkıcı gücüne dair bilgi o kadar mevcuttu ki, kurtarma etnografisi, en azından yazılı kaynaklarda, eski Afrika’yi korumanın tek yolu gibi görünyordu.

“Kısa süreli hızlı bir yürüyüşümde etnografik eser toplamanın ne kadar zor olduğunu tecrübe ettim” (s. 46). Bu olayı, yaşı bir adamdan bir kalkan²³ satın almaya çalışırken anlatıyor. Ayrıca, diye yazıyor, dağlar kadar değerli eşya bile yaşı adamı satışa ikna edememiştir (s. 46). Ancak başka bir yerde şöyle belirtir: “Bununla birlikte, uzun süre tek bir yerde oturarak yerlilerin tasarruf haklarını kısıtlamadan düzgün bir şeyleri bir araya getirmeyi başracağımı umuyorum” (s. 46).

4. Sömürgecilik ve Hatırlama Kültürü

Ruanda’daki Richard Kandt örneği üzerinden sömürgecilik tartışması, Osterhammel’in muazzam muğlaklık [kolossaler Uneindeutigkeit] dediği kavramı göstermelidir. Aynı şey, bir yandan ırk araştırmalarının destekçisi olan ancak aynı zamanda Ruanda için çok ölümcül olan Hamit Tezine karşı araştırmalarına dayanan açık argümanlar sunan “proto-sosyolog” Jan Czekanowski için de gösterilebilir. Hamit tezi soykırıım ideolojisinin önemli bir unsuruuydu. Özünde, Hutuların Ruanda’daki atasal etnik grup olduğunu ve Tutsilerin sadece sonradan göç ettiğini ifade ediyordu. Sınır dışı etme ve yok etme politikası buradan türetilmişti ve buna göre Hutuların Tutsileri ülkeyden (yeniden) kovma hakkı vardı.

Almanya’daki duruma çok da yabancı olmayan Ruanda’dı, soykırımdan 30 yıl sonra bile, olayın ikircilikliği ya da belirsizliği hâlâ göz ardı ediliyor. Soykırıım, sömürgecilik araştırmalarındaki terimi bir kez daha ele alırsak “muazzam muğlaklık” [kolossaler Uneindeutigkeit] olayı değildi. Aynı şekilde biz de Almanya’da kendimize her türlü göreceleştirmeyi ya da

22 Ç.N.: Alm. die Rettung.

23 Ç.N.: Alm. Schild.

uygunsuz ilişkilendirmeyi yasakladık. Ruanda'daki soykırımın ve Almanya'daki Shoah'ın ahlaki ve siyasi değerlendirmesi nettir ikircikli değildir. Bu durum, tarih yazımı ve tarih yazımının nedenleri ve olguları mümkün olduğunca kesin bir şekilde analiz etmeye yönelik ilgisiyle gerilimlere yol açmaktadır. Ruanda'da bu, her türlü belirsizliğin sömürgeciligin dışında bırakılması gerektiği anlamına gelir. Ruanda'daki sömürgecilik –özellikle de Belçika etkisi dönemi– soykırıma giden yolda gerekli bir yapı taşı gibi görünmektedir. Her şeyden önce bu, bugün ulusal birliğin oluşması için önemli bir işlev sahiptir. Ruanda'daki iç gerilimler –sömürge öncesi dönemlerde bile– böylece görünmez kılınır ve üzeri örtülüür.

Almanya'da ise Shoah'ın hatırlama kültüründeki merkezi rolünü kaybedebileceğine dair korkular mevcuttur. Shoah'ın belirginliği ile sömürgeciligin muğlaklığını birlikte nasıl değerlendirmeli? O zaman Shoah da bu belirsizlik girdabının içine çekilebilir mi ve bunun sonuçları ne olur? Belirsizlik ihtiyacına sömürgecilik tarafından yaklaşanlar da bir ikilemle karşı karşıya kalmaktadır. Özellikle Jürgen Zimmerer'in o zamanlar Alman Güney-Bati Afrika'sında "Herero" ve "Nama" Soykırımı ile Shoah arasında kurduğu bağlantı, en azından sömürgeciligin unsurlarını muğlaklıktan çıkarmayı amaçlamaktadır.²⁴ Bu durum eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştirilerin temelinde, Zimmerer'in günümüz Namibya'sındaki soykırım ile Shoah arasında doğrudan bir bağlantı kurması yatomaktadır. Ancak eleştirmenlere göre bu, Kongo gibi diğer sömürge topraklarında da benzer şiddet suçlarının işlendiği ve bunların ana ülkede Almanya'daki gibi benzer şiddet aşırılıklarına yol açmadığı gerçekini göz ardı etmektedir. Dolayısıyla burada, Shoah'ın kesinliğini sömürgeciligin unsurlarına aktarma girişimi söz konusudur ve bu girişim mutlaka başarısız olmayabilir, ancak en azından sert eleştirilere maruz kalmaktadır.

Holokost insanlığa karşı işlenen en büyük suç mudur sorusu gündeminde dir. Stalinist zulüm, Ruanda'da Tutsilere karşı işlenen soykırım ya da Srebrenitsa'da Boşnakların katledilmesi gibi diğer vahşi suçlar Holokost ile karşılaşırılabilir mi? Bu, Holokost'un tekiliğine ilişkin bir tartışmadır.²⁵ İlginçtir ki siyasi anlamda sağ ve solun ne olduğuna dair değerlendirmeye,

24 Michael Perraudin/Jürgen Zimmerer (eds.), *German Colonialism and National Identity*, Londra/New York: Routledge 2011; Jürgen Zimmerer, *Von Windhuk nach Auschwitz? Contributions to the Relationship between Colonialism and the Holocaust*, Münster 2011; ibid, *Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*, Frankfurt a. M. et al. 2013.

25 Karşılaştırmak için, Deutschlandfunk'ta yayınlanan şu metne göz atabilirsiniz: <https://www.deutschlandfunk.de/holocaust-und-kolonialismus-warum-es-einen-neuen-historikerstreit-gibt-dlf-93937222-100.html>

Holokost'un tekliği örneği üzerinden tarih bilimlerinde 180 derece dönümşür. Zimmerer'in mevcut konumu, daha geniş anlamda Holokost'u küresel-tarihsel ve post-kolonyal bir şekilde kategorize etme eğilimine karşılık gelmektedir. Ancak bu, Holokost'un benzersizliğini sorgulamakta ve şiddet içeren doğasını diğer şiddet içeren aşırılıklarla ilişkilendirmektedir. Bu uzun süre tabu ya da sağcı tarih yazımının tanınabilir bir özelliği olarak görülmüştür. Ernst Nolte ve Jürgen Habermas'ın ana kahramanları olduğu 1980'lerdeki ilk tarihçi tartışması, Nolte'nin Nazi toplama kamplarının Sovyet rejiminin gulaglarına bir yanıt olduğu tezinden besleniyordu. Dolayısıyla benzersizlik ya da emsalsizlik tezine bakacak olursak, 1980'lerde Batı Almanya'da sağ tarafından sorgulanıyordu. Bugün bu görüşü savunan daha ziyade sol kodlu post-kolonyalizmdir. Abartılı bir şekilde formüle edilen bu bakış açısından Holokost, Shoah'ın temeli olarak görülen Avrupa içi bir sömürge suçuna, Doğu'nun bir tür sömürgeleştirilmesine indirgenmektedir. Avustralyalı tarihçi Dirk Moses'in çalışmaları, yeni kategorizasyon ve dışarıdan sorgulanabilir olarak algılanan özel yol için örnek teşkil etmektedir.²⁶ Ona göre, Zimmerer'in pozisyonundan farklı olarak, Shoah'ın kategorize edileceği bağlam sömürge bağlamıdır. O halde Holokost, emperyal yayılmanın ve şiddet uygulamasının özellikle dramatik ve acımasız bir biçimidir. Bu, "beyaz adamlın" emperyal/sömürgeci bir biçimde şiddet uygulamasının, praktikte yüzyillardır yaygın olan ve farklı yerlerde patlak veren irksal olarak kodlanmış egemenlik kalıplarının yerleştiği bir model olduğu anlamına gelir. Bu daha sonra Alman Güneybatı Afrika'sında Herero ve Nama Soykırımı'na, Güney Afrika'da Apartheid'e ya da Nasyonal Sosyalizm altında Avrupalı Yahudilerin soykırımı'na yol açabilir. Bu durumda daha geniş bir bağlamın artık Alman tarihinden değil, en azından Avrupa tarihinden, hatta küresel tarihten türetilmesi gerekecektir.

Sömürgecilik ve İnsan Kalıntılarının Ruanda'ya İadesi

Alman hatırlama kültürü son zamanlarda iki yönden yeni bağamlara yerleştirildi. Küresel tarih yönelimi Alman tarihini diğer şiddet deneyimleriyle yeni ilişkiler içine dahil etti. Aynı zamanda post-kolonyalizm, hem ahlaki hem de tarihsel olarak Batı perspektifine yeni bir ışık tuttu. Özellikle sömürgecilliğin şiddet içeren aşırılıkları ilgi odağı haline geldi. Bu durum özellikle

26 A. Dirk Moses (Hrsg.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York/Oxford 2008.

Alman Federal Meclisi tarafından soykırım olarak kabul edilen Herero'ya ve Nama'ya yönelik şiddet için geçerlidir. Alman Doğu Afrikası'ndaki Maji-Maji ayaklanmasıyla bağlantılı olarak Alman sömürge işgalinin şiddeti de bu bağlamda anılmaktadır. Bugünkü Ruanda Alman Doğu Afrikası'nın bir parçası olmasına rağmen, Alman sömürge yönetimi sırasında benzer şiddet olaylarından uzak kalmıştır. Bu da Alman sömürge tarihinin Ruanda halkının hafızasına kazınmamış olmasının bir başka nedenidir. Bununla birlikte, bazen yapısal ya da epistemik şiddet olarak adlandırılan şiddete dair kanıtlar mevcuttur. Alman sömürge seferleri "bilim" adına malzeme toplamıştır. "Mecklenburg Keşif Gezisi" olarak adlandırılan gezi sırasında, yaklaşık 900 kafatası ve birkaç tam iskelet Ruanda'dan Almanya'ya getirilmiştir. Bu büyük ölçekte bir mezar soygunuydu. Kafataslarının bazıları zaten yüzyıllık ve kısmen Ruanda kralları zamanındaki infazlardan geliyordu. Diğer kafatasları ise daha yeniydi ve zaman zaman çocukların tarafından küçük bir ücret karşılığında toplanıyordu. "Beyaz Babalar" diye isimlendirilen misyonerler de bu eylemlerin bazılarında yer alıyordu. Ruandalıların genellikle gömülmeyip yakındaki bataklıklara, küçük ormanlara veya volkanik kökenli mağaralara bırakılan ölülerini nereye getirdiklerini biliyorlardı.

Bu bağlamda epistemik ya da yapısal şiddetten²⁷ bahsetmek yerindedir, çünkü "beyazların" üstünlüğünü ırkçı yorumlama paradigması kapsamında kanıtlanmak istenmiştir. Burada ciddi bilimsel hedeflerin de göz önünde bulundurulduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Kafataslarını ölçüp analiz ederek insanlığın kökeni ve evrimi hakkında bir şeyler bulmanın mümkün olabileceği de öngörülümüştü. Ancak bu, giderek yanlış yönlendirildiği kanıtlanan bir hedefti ve daha fazla takip edilmedi. Yine de Ruanda ve Namibya'daki şiddet koşullarının büyük ölçüde farklı olduğu aşikârdır.

Özet

Almanya'daki güncel tartışmalarda sömürgecilik meselesi giderek artan bir öneme sahip olsa da hâlâ ikincil bir rol oynamaktadır. Son birkaç on yılın Alman ulusal imajının Holokost'un özeleştiril incelenmesine dayandığı hâl doğrudur. Ne de olsa bu söylemler, dar anlamda tarihsel araştırma alanını çoktan terk etmiş ve ulusun kendi imajını tartıştığı kimlik-politik tartışmaları haline gelmiştir. Bu nedenle artan antisemitik eğilimler ve özellikle de sağ popülezmin artan etkisi giderek büyüyen bir tedirginlikle izlenmektedir.

27 Ç.N.: Alm. Gewalt.

Çünkü bunlar Almanya'nın son on yillardaki imajını büyük ölçüde zedelemektedir. Almanya kendisini 20. yüzyılın şiddet suçlarından ders çıkarmış bir ulus olarak tanımlamaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi akademik açıdan da Holokost'un kendine has durumu kısmen çok farklı bakış açıları ve motivasyonlar nedeniyle sorgulanmaktadır. Bu bağlamda, Holokost'un benzersizliği küresel-tarihsel ve post-kolonyal perspektifler tarafından sorgulanıyor olabilir. Ancak yine de, net, kesin ahlaki yargılara varan bakış açısı bundan etkilenmez. Zira Holokost, farklı açılardan değerlendirebilecek muğlak bir olay değildir.

Holokost'un geniş bir sömürgecilik çerçevesinde yeniden ele alınması, beraberinde yeni sorunlar/zorluklar getirmektedir. Çünkü burada söz konusu olan siyasi sağ tarafından ulusun kendi imajına yapılan bir saldırıdır değil, küresel-tarihsel-postkolonyal bir perspektiftir. Temel fikir, şiddet ilişkilerinin emperyal karakterli eşitsiz küresel güç ilişkileri içinde kurulduğudur. Bu emperyal ilişkiler beyaz üstünlüğüne dair ırkçı imgeleri desteklemektedir. Bunlar daha sonra sürgün ve imha fantezileri de dahil olmak üzere şiddet için meşrulaştıracı bir ideoloji olarak hizmet eder. Bu yeni yorumlama paradigmada Holokost, diğer şiddet aşırılıklarından biri olarak durmaktadır. Eğer kurbanların ve onların torunlarının haysiyeti zedelenmeyecek istenmiyorsa, bunlar ikircikli ahlaki duruşlara izin vermez. Ancak, onun kapsayıcı bir çerçeve anlatı olarak sömürgecilik paradigması içinde kategorize edilmesi bu tür bir muğlaklığa yol açmaktadır. Jürgen Osterhammel'in vurguladığı "muazzam muğlaklık" olgusu birdenbire basitçe açık hale gelir. Sömürgecilik soykırıma hazırlık olarak görüldüğü takdirde, Ruanda örneğinin gösterebileceği gibi, önce onu muğlaklığinden arındırmanız gereklidir. Ancak bu yaklaşımın da yüksek bir bedeli vardır.

Kaynakça

- Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.
- Bärfuss, Lukas (2000): *Hundert Tage*. Göttingen: Wallstein.
- Clark, Phil (2010): *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda: Justice without Lawyers*. Cambridge: CUP.
- Dallaire, Romeo (2003): *Shake Hands with the Devil*. Toronto: Arrow Books.
- Des Forges, Alison (1999): *Leave None to tell the Story. Genocide in Rwanda*. New York u. a.: Human Rights Watch.

- Gourevitch, Philip (1999): *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families*. New York: Picador Classics.
- Hankel, Gerd (2016): *Leben und Neuaufbau nach dem Völkermord*. Springer: zu Klampen.
- Kandt, Richard (1991) *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Nachdruck der 6. Aufl. Berlin: Inktank.
- Moses, A. Dirk (Hrsg.) (2008): *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York/Oxford: Berghahn.
- Nora, Pierre (1989): *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, in: Representations No. 26, S. 7–24.
- Osterhammel, Jürgen, und J. Jansen (2012): *Kolonialismus*. 7. Aufl. München: Beck.
- Perraudin, Michel/Jürgen Zimmerer (Hrsg.) (2011): *German Colonialism and National Identity*. London/New York: Routledge 2011.
- Zimmerer, Jürgen (2011): *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*. Münster: Lit.

Kurzbeiträge/Kısa Makaleler

İrem Dölen

Kollektives Gedächtnis und Künstliche Intelligenz

Die Bedeutungszuweisung von Erinnerungsorten in globaler Perspektive

Abstract: Diese Technologien bieten Funktionen wie Feedback, Erinnerung und spirituelle Orientierung und könnten langfristige soziale Veränderungen in der menschlichen Erinnerungskultur bewirken. In dieser Untersuchung werden die Antworten von KI-Modellen im Kontext von Erinnerungsorten mithilfe der Erinnerungstheorien von Maurice Halbwachs, Jan und Aleida Assmann sowie der Perspektive von Pierre Nora auf Erinnerungsorte durch eine vergleichende Analyse bewertet. Für diese Bewertung wird eine mehrdimensionale qualitative Vergleichsmethode angewandt. Dabei werden verschiedene qualitative Ansätze kombiniert, um sowohl Gemeinsamkeiten als auch einzigartige Merkmale herauszuarbeiten.

Keywords: Künstliche Intelligenz, kollektives Gedächtnis, Erinnerungsorte, vergleichende Analyse

Einleitung

Künstliche Intelligenz (KI) und digitale Gedächtnissysteme haben die Fähigkeit erlangt, historische Narrative zu formen und sogar Rekonstruktionsprozesse zu ermöglichen (Selke, 2020). Diese Systeme beeinflussen durch die Gestaltung des individuellen und kollektiven Gedächtnisses die gesellschaftliche Erinnerung sowie die Wahrnehmung von Identität (Beer, 2016). Während die traditionelle Gedächtnisvermittlung durch mündliche, schriftliche und physische Denkmäler erfolgt (Nora, 2006), verfügen KI-basierte Systeme über die Fähigkeit, kollektive Erinnerungen mittels algorithmischer Filterung und maschinellen Lernens zu ordnen (Beer, 2016). Die vorliegende Studie untersucht, wie KI-Modelle Erinnerungsorte im Kontext der Theorien von Halbwachs, Assmann und Nora interpretieren und welche Auswirkungen sich daraus sowohl für das kollektive Gedächtnis als auch für die Historiografie ergeben. Im Rahmen der Forschung werden durch eine vergleichende Analyse die von KI generierten räumlichen Narrative auf ihre Übereinstimmung mit kollektiven Gedächtnistheorien sowie auf den Einfluss der Lokalisierung auf historische Raumdarstellungen hin untersucht. Daher ist das Verständnis der Rolle der KI im Bereich des kulturellen Erbes und des historischen Bewusstseins von entscheidender Bedeutung für die Analyse des Wandels digitaler Erinnerung.

Methodik

Die von KI-Modellen generierten Antworten wurden anhand der Gedächtnistheorien von Halbwachs, Assmann und Noras Konzept der „Erinnerungsorte“ vergleichend analysiert. Die multiparametrische qualitative Vergleichsanalyse ermöglicht die Untersuchung von Gemeinsamkeiten, Mustern und Unterschieden in der Informationsproduktion (Bolbakov et al., 2020, 3–36; Simister & Schols, 2017, 2–5). Untersucht wurden folgende Fragen:

H₁ Beeinflusst die Lokalisierung KI-generierter Antworten die Interpretation von Erinnerungsräumen?

H₂ Können KI-Modelle Raumdefinitionen vornehmen, ohne den Begriff *Erinnerungsort* zu verwenden, und dabei gesellschaftliche Auswirkungen berücksichtigen? Falls ja, welche Unterschiede würden sich daraus ergeben?

H₃ Gibt es Unterschiede zwischen den KI-Modellen in der Informationsproduktion?

Durch die Analyse von Fragen zu Lokalisierung, Erinnerungsorten und alltagssprachlicher Definition konnten Unterschiede und Gemeinsamkeiten identifiziert werden. Die Ergebnisse tragen zur Fachliteratur bei, indem sie Einflussfaktoren wie maschinelles Lernen, Big Data und algorithmische Voreingenommenheit beleuchten.

Theoretischer Hintergrund

Um die Bedeutung kultureller Orte und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen zu bewerten, ist zunächst das Konzept des Gedächtnisses und dessen soziale Funktion zu verstehen. Halbwachs (2017) unterscheidet zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis: Während das individuelle Gedächtnis durch persönliche Erfahrungen geprägt wird, umfasst das kollektive Gedächtnis gesellschaftlich überliefertes Wissen. Diese beiden Gedächtnisformen stehen in wechselseitiger Beziehung, da sie sich gegenseitig beeinflussen. Halbwachs differenziert sie zudem als intern/extern sowie autobiografisch/historisch. Jan und Aleida Assmann erweitern diese Unterscheidung um das kommunikative und kulturelle Gedächtnis. Das kommunikative Gedächtnis umfasst Erinnerungen, die über maximal drei Generationen hinweg mündlich weitergegeben werden (Langenohl, 2011, 541–550). Dabei spielen Familie und soziales Umfeld eine zentrale Rolle (Assmann & Hölscher, 1988). Die Verbindung von Gedächtnis zu Raum und Zeit hebt Halbwachs (2017) besonders hervor.

Pierre Nora (2006) entwickelt mit dem Konzept der Erinnerungsorte („*Lieux de Mémoire*“) eine theoretische Perspektive auf die Beziehung zwischen Erinnerung und Geschichte. Erinnerung ist dynamisch, emotional und wandelbar, während Geschichte eine analytische Rekonstruktion der Vergangenheit darstellt. Erinnerungsorte entstehen dort, wo Erinnerung nicht mehr spontan weitergegeben wird, sondern bewusst bewahrt und tradiert werden muss. Sie können materielle wie symbolische Elemente enthalten. Die Notwendigkeit solcher Orte ergibt sich aus dem Gedächtnisverlust traditioneller Gesellschaften durch Modernisierung, Globalisierung und Mediatisierung. Auch die Geschichtsschreibung formt sich durch diese Orte (Nora, 2006).

Erinnerungsorte der Länder und Interpretationen der Künstlichen Intelligenz

Im Jahr 2023 wurden insgesamt 61 KI-Modelle von US-amerikanischen Institutionen entwickelt, während die Zahl in der Europäischen Union bei 21 und in China bei 15 lag (Stanford University, 2024). Als Ergebnis des „*Vibrancy Tools*“, das von der Forschungsabteilung „*Human-Centered Artificial Intelligence*“ der Stanford University veröffentlicht wurde, wurden im „*2023 Global AI Vibrancy Ranking*“ 42 verschiedene Variablen identifiziert. In dieser Studie wurden die Länder anhand dieser Variablen bewertet und nach den Präferenzen der KI-Nutzer*innen eingestuft. Dabei zeigen die Ergebnisse, dass China und die Vereinigten Staaten an der Spitze der Rangliste stehen. Deutschland belegt den 8. Platz, während die Türkei unter den 36 untersuchten Ländern auf Rang 31 liegt (Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence, o.D.). Auf Grundlage dieser Forschungsdaten wurden für die vorliegende Untersuchung die Vereinigten Staaten, China, Deutschland und die Türkei als Länderbeispiele für Erinnerungsorte ausgewählt. In jedem dieser Länder wurde – wie in Tabelle 1 dargestellt – ein Denkmal für Demokratie und Unabhängigkeit als repräsentatives Beispiel herangezogen. Diese sind: die *Independence Hall* (USA), der *Tian'anmen-Platz* (China), die *Paulskirche* (Deutschland) und das *Museum des Befreiungskrieges/Erste Große Nationalversammlung* (Türkei). Die KI-Modelle wurden sowohl in der jeweiligen Landessprache als auch auf Englisch dazu befragt, wie sie diese Orte als Erinnerungsorte wahrnehmen. Die erhobenen Daten wurden anschließend mittels einer vergleichenden Analyse ausgewertet.

Die Auswahl der KI-Modelle basiert auf einer Studie von Malmström et al. (2023) mit 5 894 schwedischen Studierenden, die ChatGPT als bekanntesten und bevorzugten Chatbot identifizierten, gefolgt von CoPilot. Zusätzlich wurde DeepSeek, ein 2023 in China veröffentlichtes Modell, in die Untersuchung einbezogen. Die Studie entwickelte drei Fragen zur Analyse der Darstellung von Gedächtnisorten in KI-Modellen, insbesondere hinsichtlich der Auswirkungen der Lokalisierung und kultureller Dimensionen. Da die untersuchten Modelle US-amerikanischer Herkunft sind und Englisch 2023 die meistgesprochene Sprache war, wurden die Fragen auf Englisch formuliert. Zur Prüfung lokaler Einflüsse wurden sie zusätzlich in den jeweiligen Landessprachen gestellt und mit Deepl-Translate¹ übersetzt. Alle Tests erfolgten in den kostenlosen Versionen der Modelle.

1 DeepL Translate ist ein maschinelles Übersetzungsdiensst der DeepL SE mit Sitz in Köln, der im August 2017 gestartet wurde.

Tabelle 1 Ausgewählte Erinnerungsorte der Länder

Land	Erinnerungsort	Definition
Vereinigte Staaten von Amerika	Unabhängigkeitshalle (Independence Hall)	Die Unabhängigkeitshalle ist der Geburtsort Amerikas. In diesem Gebäude wurden sowohl die Unabhängigkeitserklärung als auch die Verfassung der Vereinigten Staaten diskutiert und unterzeichnet. Das Erbe der Gründungsdokumente der Nation – die universellen Prinzipien von Freiheit und Demokratie – hat Gesetzgeber auf der ganzen Welt beeinflusst und die Unabhängigkeitshalle wurde von der UNESCO als Weltkulturerbe anerkannt (National Park Service, o. D.).
China	Platz des Himmelschen Friedens (Tian'anmen)	Die beeindruckende Weite des Tian'anmen-Platzes hat zahlreiche bedeutende Ereignisse beherbergt, wie die Proklamation der Volksrepublik China durch Präsident Mao im Jahr 1949. Der Platz ist umgeben von weltbekannten Sehenswürdigkeiten, darunter die Verbotene Stadt und das Nationale Museum von China (China Highlights, o. D.).
Deutschland	Paulskirche	Die Paulskirche wird als Wiege der deutschen Demokratie angesehen. Während der bürgerlichen Revolution im März 1848 war die Paulskirche in Frankfurt das zentrale Gebäude, das als Versammlungsort für das erste repräsentative Organ des gesamten deutschen Volkes diente (Das Kulturportal, o. D.).
Türkei	Museum des Unabhängigkeitskrieges/ TBMM 1. Parlamentsgebäude	Der Bau des ersten Parlamentsgebäudes der Großen Nationalversammlung der Türkei in Ankara, auf dem Ulus-Platz, begann im Jahr 1915. Das Gebäude, das ursprünglich als Klubgebäude der İttihat ve Terakki Cemiyeti konzipiert wurde, hatte seinen Plan von dem Architekten Salim Bey erstellt und die Bauleitung erfolgte durch den Militärarchitekten Hasip Bey. Als beschlossen wurde, dass sich das Parlament am 23. April 1920 in diesem Gebäude versammeln würde, war es noch nicht fertiggestellt. Das Gebäude wurde jedoch mit der Unterstützung des Volkes und im Geiste der nationalen Begeisterung vollendet (Ministerium für Kultur und Tourismus, o. D.).

Ergebnisse

In der durchgeführten Untersuchung zu Künstlicher Intelligenz (KI) wurde zunächst die Frage „Can you explain the concept of a place of remembrance in 50 words?“² gestellt. Wie in Tabelle 5 ersichtlich ist, lässt sich feststellen, dass die KI-Modelle theoretisch fundierte Antworten generierten. Gemäß der Definition von Pierre Nora eines Erinnerungsortes:

„Erinnerungsorte sind Orte, an denen Erinnerung nicht von selbst existiert, sondern aus dem Fluss der Geschichte herausgelöst und der Geschichte wieder zugeführt wurde. Sie besitzen eine konkrete, symbolische und funktionale Dimension und werden von der Gesellschaft geschaffen, um die Vergangenheit zu erinnern und zu deuten.“ (S. 9–12)

Nach dieser Frage wurden jedem KI-Modell drei weitere Fragen zu den ausgewählten Erinnerungsorten gestellt:

Q₁ „How would you describe (chosen place of remembrance of the country) as a place of remembrance? (maximum 50 words)“³

Q₂ Die gleiche Frage wurde in der jeweiligen Landessprache des untersuchten Landes gestellt: „How would you describe (chosen place of remembrance of the country) as a place of remembrance? (maximum 50 words)“

Q₃ „How would you describe (chosen place of remembrance of the country)? (maximum 50 words)“⁴

Dementsprechend zeigen die von den KI-Tools generierten Antworten, wie in Tabelle 3 ersichtlich, Unterschiede sowohl in Bezug auf die Lokalisation als auch auf die spezifische Fragestellung zu Erinnerungsorten. Betrachtet man die Ergebnisse vom Allgemeinen zum Spezifischen, so lässt sich feststellen, dass die KI-Modelle in ihren Antworten stärker gesellschaftliche, historische Einflüsse und die kulturelle Bedeutung betonen, wenn der Begriff

2 Auf Deutsch „Können Sie das Konzept eines Erinnerungsortes in 50 Wörtern erklären?“

3 Auf Deutsch „Wie würden Sie (den gewählten Erinnerungsort des Landes) als Erinnerungsort beschreiben (maximal 50 Wörter)?“

4 Auf Deutsch „Wie würden Sie (den gewählten Erinnerungsort des Landes) beschreiben?“

Tabelle 2

Künstliche Intelligenz Modell	Frage	Antwort
DeepSeek	Wie würden Sie die US Independence Hall als Ort des Gedenkens beschreiben (maximal 50 Wörter)?	Independence Hall in Philadelphia is a hallowed place of remembrance where the Declaration of Independence (1776) and U.S. Constitution (1787) were adopted. It embodies the birth of American democracy, freedom, and self-governance, serving as a enduring symbol of the nation's founding ideals and the visionary leaders who shaped them. ^a
ChatGPT		Independence Hall stands as a solemn place of remembrance, honoring the birth of American democracy. Within its walls, the Declaration of Independence and U.S. Constitution were crafted, symbolizing freedom and unity. It serves as a timeless tribute to the vision, struggle, and ideals that shaped the nation's foundation. ^b

^a Auf Deutsch „Die Independence Hall in Philadelphia ist eine heilige Gedenkstätte für die Verabschiedung der Unabhängigkeitserklärung (1776) und der US-Verfassung (1787). Sie steht für die Geburt der amerikanischen Demokratie, Freiheit und Selbstverwaltung und dient als dauerhaftes Symbol für die Gründungsziele der Nation und die visionären Führer, die sie geprägt haben.“

^b Auf Deutsch „Die Independence Hall ist eine feierliche Gedenkstätte, die an die Geburt der amerikanischen Demokratie erinnert. In ihren Mauern wurden die Unabhängigkeitserklärung und die US-Verfassung verfasst, die Freiheit und Einheit symbolisieren. Sie ist eine zeitlose Hommage an die Vision, den Kampf und die Ideale, die die Gründung der Nation prägten.“

„Erinnerungsort“ explizit in der Frage verwendet wird. Ist dies nicht der Fall, fokussieren sich die Antworten eher auf die architektonischen Merkmale und gegenwärtigen Veranstaltungen an dem jeweiligen Ort. Bei Fragen zu einem konkreten Erinnerungsort, wie der Independence Hall in den Vereinigten Staaten, variierte der Detaillierungsgrad der Antworten je nach KI-Modell. Beispielsweise enthielt die Antwort von DeepSeek sowohl Informationen zur geografischen Lage als auch zum Baujahr des Gebäudes, während ChatGPT primär auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung einging, ohne explizit geografische oder historische Details zu nennen. In den Antworten auf Fragen, die den Begriff „Erinnerungsort“ nicht explizit enthielten, wurden dennoch gesellschaftliche Einflüsse und kulturelle Werte thematisiert. Eine Messung der Lokalisation war in diesem Fall nicht möglich, da die entsprechenden Fragen bereits auf Englisch formuliert waren.

In Bezug auf die Fragen zum Tian'anmen-Platz in China hat nur DeepSeek Informationen darüber geliefert, dass während der Regierungszeit der Kommunistischen Partei Chinas Arbeiter, Studierende und Intellektuelle aus verschiedenen Gründen gewaltsam unterdrückt wurden. Während ChatGPT und CoPilot die Bedeutung des Ortes für Werte wie Verständigung, Demokratie und Freiheit betonten, konzentrierte sich DeepSeek stärker auf kulturelle Aspekte wie Widerstand und Kampf. Bei den in chinesischer Sprache gestellten, lokalisationsbezogenen Fragen wurden keine detaillierten Angaben zu Datum und Ort gemacht, die in den englischen Antworten enthalten waren. Alle drei KI-Modelle beschrieben den Platz als einen Ort, der Zeuge bedeutender historischer Ereignisse war, eine gesellschaftliche Bedeutung besitzt und an dem öffentliche Feierlichkeiten stattfinden. Wie in Tabelle 3 ersichtlich ist, lieferte CoPilot in Bezug auf die gestellte Lokalisierungsfrage weniger Informationen als ChatGPT und DeepSeek. Bei Antworten auf Fragen, die den Begriff „Erinnerungsort“ nicht enthielten, legten alle drei KI-Modelle einen stärkeren Fokus auf architektonische Merkmale sowie auf die im Platz befindlichen Gebäude und Areale. Die kulturelle oder gesellschaftliche Bedeutung wurde lediglich in Bezug auf eine bedeutende politische Persönlichkeit erwähnt.

Bei den Fragen zur Paulskirche in Deutschland, in denen der Begriff „Erinnerungsort“ enthalten war, erwähnte ChatGPT explizit den deutschen Namen „Paulskirche“, während CoPilot und DeepSeek diese Information nicht einbezogen. ChatGPT und DeepSeek betonten insbesondere die durch gesellschaftliche Anstrengungen und Herausforderungen errungenen Errungenschaften, während CoPilot den Fokus auf gesellschaftliches Bewusstsein, Verständigung und Einigkeit legte. Um die Herangehensweise der KI-Modelle an Lokalisierung zu untersuchen, wurden einige Fragen auf Deutsch gestellt. Dabei zeigte sich, dass CoPilot im Vergleich zu DeepSeek und ChatGPT eine kürzere und weniger detaillierte Antwort lieferte. Während auf eine englisch gestellte Frage die demokratische Bedeutung und gesellschaftliche Versöhnung hervorgehoben wurde, betonte die Antwort auf die deutsch gestellte Frage lediglich die bildungspolitische und historische Relevanz. Bei den Fragen, in denen der Begriff „Erinnerungsort“ nicht explizit erwähnt wurde, enthielten die Antworten aller drei KI-Modelle weniger Informationen zu kulturellen Aspekten. CoPilot konzentrierte sich dabei überwiegend auf räumliche und architektonische Merkmale, während ChatGPT und DeepSeek die demokratische Bedeutung und die Rolle der Paulskirche als Symbol für Einheit betonten.

Bei den Fragen zum Türkischen Unabhängigkeitskriegsmuseum, in denen der Begriff „Erinnerungsort“ enthalten war, wurde beobachtet, dass

Tabelle 3

Künstliche Intelligenz Modell	Frage	Antwort
CoPilot	您如何评价中国天安门广场作为纪念场所的作用? (最多 50 个字) Wie würden Sie den Platz des Himmlischen Friedens in China als Ort der Erinnerung bewerten (maximal 50 Wörter)?	天安门广场是中国历史、文化和政治象征的重要纪念场所, 见证了重大历史事件与国家庆典。(Der Platz des Himmlischen Friedens ist eine wichtige Gedenkstätte, die Chinas Geschichte, Kultur und Politik symbolisiert und Zeuge wichtiger historischer Ereignisse und nationaler Feierlichkeiten war.)
ChatGPT		天安门广场是中国重要的国家象征, 承载历史记忆与政治象征意义, 用于纪念重大事件、国家仪式和公众集会, 体现民族认同与国家权威。(Der Platz des Himmlischen Friedens ist ein wichtiges nationales Symbol Chinas, das historische Erinnerungen und politische Symbolik transportiert, an wichtige Ereignisse, nationale Zeremonien und öffentliche Versammlungen erinnert und die nationale Identität und staatliche Autorität widerspiegelt.)

CoPilot keine Informationen darüber lieferte, dass das Museum unter der Führung von Mustafa Kemal Atatürk errichtet wurde. Im Gegensatz dazu generierten ChatGPT und DeepSeek nicht nur räumliche Informationen, sondern betonten auch die Bedeutung Atatürks für das kulturelle Gedächtnis der Türkei. Auffällig war, dass nur ChatGPT in seiner Antwort darauf hinwies, dass das Museum als Ort der ersten Schritte im Demokratisierungsprozess des Landes gilt, dabei jedoch nicht erwähnte, dass sich das Gebäude in Ankara befindet. In den Antworten auf die auf Türkisch gestellten Fragen zur Lokalisierung wurde diese Information in ChatGPTs Antwort ergänzt. CoPilot lieferte erneut eine vergleichsweise weniger ausführliche Antwort. Alle drei KI-Modelle hoben die gesellschaftliche und demokratische Bedeutung des Museums hervor. Wie in Tabelle 4 ersichtlich, wurde in den Antworten auf Fragen, in denen der Begriff „Erinnerungsort“ nicht enthalten war, von ChatGPT und DeepSeek weiterhin betont, dass das Museum unter der Führung von Mustafa Kemal Atatürk gegründet wurde – eine Information, die in CoPilots Antwort fehlte. In diesen Fällen konzentrierten sich die Antworten der drei KI-Modelle stärker auf museologische Aspekte, indem sie die ausgestellten Sammlungen und das Archiv des Museums erwähnten,

Tabelle 4

Künstliche Intelligenz Modell	Frage	Antwort
CoPilot	Wie würden Sie das Museum des Unabhängigkeitskrieges/ erstes Gebäude der Großen Türkischen Nationalversammlung beschreiben (maximal 50 Wörter)?	The War of Independence Museum in Ankara, housed in the first Turkish Grand National Assembly building, symbolizes Türkiye's struggle for independence. Constructed in 1915, it became the assembly's headquarters in 1920. The museum displays significant artifacts from the Turkish War of Independence and serves as a symbol of national pride and democracy. ^a
DeepSeek		The War of Independence Museum, originally the First Turkish Grand National Assembly building in Ankara, Türkiye, is where the Turkish War of Independence (1919–1923) was planned. Established in 1920, it symbolizes Turkey's struggle for sovereignty. The museum preserves historical artifacts and documents, commemorating the nation's founding under Mustafa Kemal Atatürk. ^b

^a Auf Deutsch „Das Museum des Unabhängigkeitskrieges, das sich im Gebäude der ersten Großen Türkischen Nationalversammlung in Ankara befindet, symbolisiert den Unabhängigkeitskampf der Türkei. Das 1915 errichtete Gebäude wurde 1920 zum Sitz des Parlaments. Das Museum zeigt wichtige Artefakte aus dem türkischen Unabhängigkeitskrieg und dient als Symbol für Nationalstolz und Demokratie.“

^b Auf Deutsch „Das Museum des Unabhängigkeitskrieges, das Gebäude der Ersten Großen Türkischen Nationalversammlung in Ankara, ist der Ort, an dem der türkische Unabhängigkeitskrieg (1919–1923) geplant wurde. Das 1920 gegründete Museum symbolisiert den Kampf der Türkei um ihre Souveränität. Das Museum bewahrt historische Artefakte und Dokumente auf, die an die Gründung der Nation unter der Führung von Mustafa Kemal Atatürk erinnern.“

während die gesellschaftliche Relevanz vor allem durch Begriffe wie „Engagement“ und „Unabhängigkeit“ zusammengefasst wurde.

Diskussion

Die Analyse zeigt, dass KI-Modelle Erinnerungsorte vorwiegend hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen und historischen Bedeutung interpretieren. Fehlt der Begriff „Erinnerungsort“ in der Fragestellung, rücken architektonische Merkmale und aktuelle Nutzung in den Fokus, was auf algorithmische Verzerrungen

Tabelle 5 Antworten der Künstlichen Intelligenz-Modelle auf die Frage: „Can you explain the concept of a place of remembrance in 50 words?“

**Künstliche Intel- Antworten
ligenz Modell**

ChatGPT	Das Museum des Unabhängigkeitskrieges, das sich im Gebäude der ersten Großen Türkischen Nationalversammlung in Ankara befindet, symbolisiert den Unabhängigkeitskampf der Türkei. Das 1915 errichtete Gebäude wurde 1920 zum Sitz des Parlaments. Das Museum zeigt wichtige Artefakte aus dem türkischen Unabhängigkeitskrieg und dient als Symbol für Nationalstolz und Demokratie.
CoPilot	Ein Gedenkort ist ein Ort, der historische Ereignisse, Personen oder Bewegungen ehrt und als Symbol für das kollektive Gedächtnis dient. Er bietet einen Raum für Reflexion, Bildung und Gedenken und stellt sicher, dass die Bedeutung der Vergangenheit für zukünftige Generationen erhalten bleibt.
DeepSeek	Ein Erinnerungsort ist ein spezieller Raum, physisch oder symbolisch, der dazu dient, bedeutende Ereignisse, Personen oder kollektive Erinnerungen zu ehren und zu reflektieren. Er dient als Brennpunkt für Gedenken, Bildung und emotionale Bindung, bewahrt die Geschichte und fördert die kollektive Identität, oft durch Denkmäler, Gedenkstätten, Museen oder Rituale.

^a Auf Deutsch „Kannst du das Konzept eines Erinnerungsortes in 50 Wörtern erklären?“

gen und Schlüsselworterkennung hinweist (Boucher, 2020, 40–65). Zudem unterscheiden sich die Modelle erheblich: Während ChatGPT detaillierte historische Kontexte bietet, bleibt CoPilot oberflächlich. Die Antworten reflektieren nicht neutrale Wissensproduktion, sondern werden durch Datenquellen, algorithmisches Training und politische Sensibilitäten beeinflusst (Beer, 2016). DeepSeek etwa betont beim Tian'anmen-Platz die Rolle der Kommunistischen Partei Chinas, während andere Modelle diesen Aspekt auslassen. Dies verweist auf selektive Darstellung und mögliche Zensur im KI-gesteuerten historischen Diskurs (Boucher, 2020, 40–65). Insgesamt zeigen die Ergebnisse, dass KI als Gedächtniskurator bestehende Narrative verstärkt, statt historische Vielfalt zu reflektieren, wodurch tiefere kulturelle Bedeutungen und symbolische Interpretationen oft unberücksichtigt bleiben (Selke, 2020).

Fazit

In dieser Studie wurde mittels vergleichender Analyse untersucht, wie KI-gestützte Systeme Erinnerungsorte in verschiedenen Ländern definieren. Die Ergebnisse zeigen, dass KI-Modelle historische Kontexte, architektonische Strukturen und kulturelle Bedeutungen in unterschiedlichem Maße betonen. Allerdings wurde beobachtet, dass die Wortwahl und Sprache der Fragestellung die Antworten erheblich beeinflussen. Wenn der Begriff „Erinnerungsort“ explizit verwendet wurde, lag der Fokus der KI-Modelle stärker auf gesellschaftlichen und historischen Zusammenhängen; fehlte dieser Begriff, fielen die Antworten oberflächlicher aus oder konzentrierten sich auf architektonische Aspekte. Dies wird auf die in den Lernprozessen verwendeten Datensätze sowie auf algorithmische Verzerrungen zurückgeführt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, kulturelle Kontexte stärker zu modellieren, damit KI ein umfassenderes und neutraleres Wissen über Erinnerungsorte bereitstellen kann. Das Verständnis und die Steuerung der Auswirkungen von KI auf kollektive Erinnerung und Gedenkpraktiken sind entscheidende Schritte für die Bewahrung des historischen Gedächtnisses und die Weiterentwicklung der Forschungsliteratur.

Literaturverzeichnis

- Assmann, J., & Hölscher, T. (1988): *Kultur und Gedächtnis*. Suhrkamp.
- Beer, D. (2016): *Metric Power*. Palgrave Macmillan.
- Bolbakov, R. G., Sinitsyn, A. V., & Tsvetkov, V. Y. (2020): Methods of comparative analysis. *Journal of Physics: Conference Series*, 1679(5), 3–36. <https://doi.org/10.1088/1742-6596/1679/5/052047>
- Boucher, P. (2020): *Artificial intelligence: How does it work, why does it matter, and what can we do about it?* (ss. 40–60). European Parliamentary Research Service. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/641547/EPRS_STU\(2020\)641547_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/641547/EPRS_STU(2020)641547_EN.pdf)
- China Highlights. (o. D.): *Tian'anmen Square – Largest Famous World Square* [Post]. Beijing. Zugangsdatum 03 Februar 2025, <https://www.chinahighlights.com/beijing/attraction/tiananmen-square.htm>
- Das Kulturportal. (o. D.): *Paulskirche* [Post]. Townhistory. Zugangsdatum 03 Februar 2025, <https://kultur-frankfurt.de/portal/en/townhistory/Paulskirche/223/1643/51903/mod763-seite2-details1/1434.aspx>

- Halbwachs, M. (2017): *Heretik Basın Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi* (Banu Barış, Çev.).
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. (o.D.): *Ankara – Kurtuluş Savaşı Müzesi (I. TBMM Binası)* [Post]. Zugangsdatum 3. Februar 2025, <https://www.ktb.gov.tr/TR-96356/ankara---kurtulus-savasi-muzesi-i-tbmm-binasi.html>
- Langenohl, A. (2011): Aleida und Jan Assmann: Kultur als Schrift und Gedächtnis. İçinde S. Moebius & D. Quadflieg (Ed.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (ss. 541–556). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_44
- Malmström, H., Stöhr, C., & Ou, W. (2023): *Chatbots and other AI for learning: A survey of use and views among university students in Sweden* [Application/pdf]. Chalmers University of Technology. <https://doi.org/10.17196/CLS.CSCLHE/2023/01>
- National Park Service. (o.D.): *Independence Hall* [Post]. Places. Zugangsdatum 3. Februar 2025, <https://www.nps.gov/inde/learn/historyculture/places-independencehall.htm>
- Nora, P. (2006): *Hafıza Mekânları* (M. E. Özcan, Trans.).
- Selke, S. (2020): Der editierte Mensch Künstliche Intelligenz als Kurator von Erinnerung. Ein postdisziplinärer Essay. *MerzWissenschaft / Erinnern in und mit digitalen Medien*, 64(6), 2–18.
- Simister, N., & Schols, V. (2017): *Qualitative Comparative Analysis (QCA)* (ss. 1–5). Intrac. <https://www.intrac.org/wpcms/wp-content/uploads/2017/01/Qualitative-comparative-analysis.pdf>
- Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence. (t.y.): *Global AI Vibrancy Tool* [Dataset]. Geliş tarihi 27 Ocak 2025, gönderen <https://aiindex.stanford.edu/vibrancy/>
- Stanford University. (2024): *2024 AI Index Report*. Stanford University. <https://aiindex.stanford.edu/report/>

İrem Dölen

Kolektif Hafıza ve Yapay Zekâ

Küresel Perspektifte Hafıza Mekânlarının Anlamlandırılması

Özet: Yapay zekânın (YZ) gelişimiyle birlikte, dijital anı izlerini sıralama, değerlendirme ve düzenleme yeteneğine sahip yeni medya sistemleri ortaya çıkmıştır. Bu sistemler, geri bildirim, hatırlatma ve manevi rehberlik gibi temel işlevleri yerine getirebilmektedir. Ancak bu teknolojiler, hafıza kültüründe uzun vadeli değişimlere yol açabilecek sosyal etkilere sahiptir. Bu araştırmada, hafıza mekânları bağlamında yapay zekâ modellerinin verdiği cevaplar, Maurice Halbwachs, Jan Assmann ve Aleida Assmann'ın bellek kuramı ve Pierre Nora'nın hafıza mekânı perspektifi kullanılarak karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilecektir. Bu değerlendirme için çok parametreli niteliksel karşılaştırma yöntemi kullanılacaktır. Karşılaştırmada nitel yaklaşımlar değerlendirilerek, hem ortak noktalar hem de benzer olmayan özellikler incelenecaktır.

Anahtar Kelimeler: Yapay zekâ, kolektif hafıza, hafıza mekânları, karşılaştırmalı analiz

Giriş

Yapay zekâ (YZ) ile dijital hafıza sistemleri, tarih anlatımı ve hatta yeniden inşa etme yeteneğine kavuşmuştur (Selke, 2020). Bu sistemler, bireysel ve kolektif hafızayı şekillendirerek toplumsal bellek ve kimlik algısını etkileyebilir halededir (Beer, 2016). Geleneksel hafıza aktarımı sözlü, yazılı ve fiziksel anıtlarla sağlanırken (Nora, 2006), YZ tabanlı sistemler algoritmik filtreleme ve makine öğrenimiyle kolektif hatırları düzenlemeye gücüne sahiptir (Beer, 2016). Bu çalışma, YZ modellerinin Halbwachs, Assmann ve Nora'nın teorileri bağlamında hafıza mekânlarını nasıl yorumladığını incelemeyi ve buna göre hem bellek hem de tarih yazımına etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında veriler, karşılaştırmalı analiz yöntemiyle YZ tarafından üretilen mekansal anlatıların kolektif hafıza teorileriyle uyumunu ve lokalizasyonun tarihî mekân tasvirlerine etkisini ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple, YZ'nin kültürel miras ve tarihsel bilinç üzerindeki rolünü anlamak, dijital hafızanın dönüşümünü analiz etmek açısından kritik öneme sahiptir.

Yöntem

Araştırmada Yapay Zekâ (YZ) modellerinin verdiği cevaplar Maurice Halbwachs, Jan ve Aleida Assman'ın bellek kuramı ile Pierre Nora'nın "Hafıza Mekâni" perspektifi özelinde karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Karşılaştırmalı analiz yöntemi ile nesneler veya veriler, seçilen kriterlere ve karşılaştırma parametrelerine göre karşılaştırılmaktadır (Bolbakov ve ark., 2020, 3–36). Bu araştırma kapsamında da tercih edilmiş olan çok parametreli niteliksel karşılaştırma yöntemi, birden fazla karşılaştırma parametresinin olduğu durumlarda kullanılan bir yöntemdir (Bolbakov ve ark., 2020, 3–36). Bu tür karşılaştırmalar, nicel ve nitel verileri bir bütün olarak değerlendirerek, karşılaştırma imkânı sunar. Nicel analizde, araştırma olgularındaki ortak unsurları (benzerlikleri ve ilişkileri) belirlemek amaçlanır. Ayrıca, genel kalıpları, bağıntıları ve yasaları ortaya çıkarmak önemlidir. Nitel analiz ile ise benzersiz özelliklerin aranması amaçlanır, bu bağlamda öncelikli olarak bu farklılıkların hipotezi ortaya atılır (Simister & Schols, 2017, 2–5). Buna göre araştırma kapsamında veriler karşılaştırılırken değerlendirilecek araştırma soruları aşağıdaki gibidir:

H₁ YZ'ya sorulan lokalize sorular, verilecek cevaplarda mekanların tanımlamalarını etkiler mi?

H_2 YZ modelleri, hafıza mekânu ifadesi kullanılmadan toplumsal etkileri gözetererek mekân tanımı yapabilir mi? Yapabiliyorsa ne gibi farklılıklar oluşur?

H_3 Farklı YZ modellerinde bilgi erişimi ve bilgi üretimi farklılıklarını var mıdır?

Bu hipotezler ışığında YZ modellerine ülkelerin hafıza mekânları hakkında lokalizasyon, hafıza mekânu ve gündelik tanım odağında farklı sorular yönelik olarak farklılıklar ve benzerlikler saptanmıştır. Bu veriler, YZ araçlarının arasındaki farklılıkların sebeplerini anlamak; makine öğrenimi, büyük veri ve algoritmik önyargı gibi farklı etmenlerin de rolünü anlamak açısından alan yazına katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Teorik Çerçeve

Kültür mekânlarının anlamını ve toplumsal etkilerini değerlendirmek için önce hafızanın tanımı ve toplumsal etkisi anlaşılmalıdır. Halbwachs'a göre hafıza biçimleri, kolektif hafıza ve bireysel hafıza olmak üzere ikiye ayrılır (Halbwachs, 2017). Bireysel hafıza, bireyin kendi yaşamı, çevresi ve kazanımlarıyla şekillenirken, kolektif hafıza ise toplumsal bir boyutu devreye sokar. Toplumsal hafıza, bireyin bizzat yaşamadığı, birincil ağızdan duymadığı, içerisinde bulunduğu düzene ait edindiği birikimi kapsar. Bu iki hafıza biçimi bilinçli bir etkileşim halindedir. Bireysel hafıza, toplumsal hafızanın algı boyutu ve anlaşılmaması dâhil her şeyi etkilerken, toplumsal hafıza da bireysel hafızayı, yani kişisel birikimi etkilemektedir (Halbwachs, 2017). Halbwachs bu hafıza türlerini içsel ve dışsal, otobiyografik ve tarihsel olacak şekilde farklı biçimlerde de tanımlar. Jan ve Aleida Assmann'a göre hafıza; bireysel, iletişimsel ve kültürel olmak üzere üçe ayrılır. Bireysel hafıza kişinin okuduğu, dinlediği her bilgiyi ve bu vesileyle yaşadığı anıları içinde barındırır. Jan ve Aleida Assmann'ın İletişimsel bellek tanımı aslında Halbwachs'ın toplumsal hafızasına bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. İletişimsel bellek maksimum 3 nesle kadar uzanan, birincil ağızdan duyulan (Langenohl, 2011, 541–550) bir bellek türüdür. kişinin ailesi başta olmak üzere yakın çevresi, bu iletişim sürecine ve bireyin bilgi birikimine doğrudan dahil olmaktadır o sebeple Jan ve Aleida Assmann, kolektif hafızadan bu yönü (Assmann & Hölscher, 1988) ile ayrılmaktadır.

Pierre Nora'nın hafıza mekânları kavramı, hafıza ile tarih arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin modern toplumdaki yansımalarını anlamak için önemli bir teorik çerçeve sunar. Nora'ya göre, hafıza canlı, akışkan, duygusal ve

sürekli değişen bir olgudur. Tarih ise geçmişin zihinsel olarak yeniden yapılandırılmasıdır, analitik, eleştirel ve mesafeli bir yaklaşımla ele alınır (Nora, 2006). Hafıza mekânları, hafızanın kendiliğinden var olmadığı, aksine inşa edildiği, korunduğu ve aktarıldığı yerlerdir. Bu mekânlar, hem maddi hem de sembolik unsurlar içerebilir. Nora, hafıza mekânlarının ortaya çıkışını geleneksel toplumların hafıza kaybına bağlar. Modernleşme, küreselleşme, demokratikleşme ve medyalaşma gibi süreçler, hafızanın kendiliğinden aktrarımını zorlaştırmış, bu nedenle hafızayı korumak ve hatırlamak için mekânlara ihtiyaç duyulmuştur. Hafıza mekânları, tarihin de bir parçasıdır, çünkü tarih yazımı da bu mekânlar üzerinden şekillenir (Nora, 2006).

Ülkelerin Hafıza Mekânları ve Yapay Zekâ Yorumları

2023 yılında, ABD merkezli kurumlar tarafından kayıt edilmiş 61 yapay zekâ (YZ) modeli ortaya çıkmıştır, bu sayı Avrupa Birliği'nde 21 ve Çin'de 15 olmuştur (Stanford University, 2024). Stanford Üniversitesi *Human Centered Artificial Intelligence* araştırma biriminin yayımlamış olduğu *Vibrancy Tool*'un bir çıktısı olarak 2023 *Global AI Vibrancy Ranking*'de 42 farklı değişken saptanmıştır. Çalışmada ülke, bu değişkenler değerlendirilerek, YZ kullanıcı tercihlerine göre sıralanmış durumdadır. Buna göre Çin ve Amerika Birleşik Devletleri'nin listenin en üstünde yer aldığı gözlemlenebilmektedir. Almanya listeyi 8. sıradan takip ederken, Türkiye 36 ülke arasında 31. sırada yer almaktadır (Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence, t. y.). Bu araştırma verileri göz önünde bulundurularak, makale kapsamında hafıza mekânları için örneklem oluşturacak ülkeler Amerika, Çin, Almanya ve Türkiye olarak belirlenmiştir. Seçilen ülkelerin her birinden örnek teşkil etmesi için Tablo 1'de görülebileceği üzere birer demokrasi ve bağımsızlık anma yeri seçilmiştir. Bunlar sırasıyla *Bağımsızlık Salunu* (ABD), *Tian'anmen Meydanı* (Çin), *Aziz Paul Kilisesi* (Almanya) ve *Kurtuluş Savaşı Müzesi/TBMM 1. Meclis Binası* (Türkiye) olmuştur. YZ araçlarına hafıza mekânları olarak, seçilen ülkelerin demokrasi ve bağımsızlık mekanları hakkında ne düşündüğü, bahsi geçen ülkelerin anadilinde ve İngilizce olarak sorulmuştur. Veriler karşılaştırmalı analiz yöntemiyle incelenip değerlendirilmiştir.

Örneklemler üzerine soru sorulup denetlenecek olan YZ araçları, Malmstörm ve arkadaşları (2023) tarafından 5.894 İsveçli öğrenci üzerinde yapılmış bir araştırmaya göre seçilmiştir. Araştırma verilerine göre OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT katılımcılar tarafından en çok bilinen ve tercih edilen YZ sohbet robottu olarak seçilmiştir. ChatGPT'yi takiben Microsoft

Tablo 1 Ülkelerin Seçilmiş Hafıza Mekânları

Ülke	Hafıza Mekâni	Tanım
Amerika Birleşik Devletleri	Bağımsızlık Salonu (Independence Hall)	Independence Hall, Amerika'nın doğduğu yerdir. Bağımsızlık Bildirgesi ve ABD Anayasası bu binada hem tartışılmış hem de imzalanmıştır. Ulusun kurucu belgelerinin mirası –özgürlük ve demokrasinin evrensel ilkeleri– dünyanın dört bir yanındaki kanun yapıcıları etkilemiş ve Bağımsızlık Salonu'nu UNESCO Dünya Mirası Alanı olarak seçmiştir (National Park Service, t. y.).
Çin	Tian'anmen Meydanı	Tian'anmen Meydanı'nın etkileyici genişliği, 1949 yılında Başkan Mao tarafından Çin Halk Cumhuriyeti'nin ilan edilmesi gibi önemli olaylara ev sahipliği yapmıştır ve Yasak Şehir'den Çin Ulusal Müzesi'ne kadar dünya standartlarında bir dizi turistik yerle çevrilidir (China Highlights, t. y.).
Almanya	Aziz Paul Kilisesi (Paulskirche)	Paulskirche (Aziz Paul Kilisesi) Alman demokrasinin başlığı olarak görülür. Mart 1848'deki sivil devrim sırasında, Frankfurt'taki merkez bina olarak Paulskirche, toplam Alman nüfusunun ilk temsili organı için açık bir toplanma noktasıydı (Das Kulturportal, t. y.).
Türkiye	Kurtuluş Savaşı Müzesi/TBMM 1. Meclis Binası	Ankara Ulus meydanında bulunan 1. Türkiye Büyük Millet Meclisi binasının inşasına, 1915 yılında başlanmıştır. İlkin İttihat ve Terakki Cemiyeti kulüp binası olarak tasarlanmış binanın planı evkaf mimarı Salim Bey tarafından yapılmış, inşasına ise kolordunun askeri mimarı Hasip Bey nezaret etmiştir. Meclisin, 23 Nisan 1920'de bu binada toplanması kararlaştırıldığında henüz bitirilmemiş olan bina, milli bir heyecanın eseri olarak milletin katkısıyla tamamlanmıştır. (Kültür ve Turizm Bakanlığı, t. y.)

tarafından geliştirilen CoPilot gelmektedir (Malmström ve ark., 2023). Buna göre bu makale kapsamında da ChatGPT, CoPilot ve Çin'de 2023 yılında Liang Wenfeng'in kurduğu özel bir şirket tarafından yayınlanan DeepSeek adlı YZ rohbet robottu olmak üzere 3 farklı YZ aracı incelenmiştir.

Bu bağlamda yapılan araştırmada, ülkelerin hafıza mekânlarının YZ modellerinde nasıl tanımlandığına yönelik üçer soru planlanmıştır. Sorulara verilen YZ cevaplarıyla, lokalizasyonun YZ modellerinde ne kadar farklılık yarattığını, hafıza mekânları odağında seçilen bu mekânların nasıl tanımlandığını ve gündelik hayat tanımlarında kadar kültürel boyutlarının dahil

edilip edilmediğinin incelenmesi hedeflenmiştir. YZ modellerine yöneltilecek sorular, seçilen iki YZ modelinin de kurucu şirketlerinin Amerika Birleşik Devletleri merkezli olması; 2023 yılı itibarıyle günlük yaşamda 1,456 Milyon kişiyle ve onlineda da yaklaşık %51'lik bir oranla en çok konuşulan dilin İngilizce olmasından dolayı, İngilizce olarak sorulmuştur. Özellikle hafıza mekânları özelinde lokalizasyonun YZ'yi nasıl etkileyeceğini gözlemlerek adına her YZ modeline ülkenin kendi dilinde de soru yöneltilmiştir. Soruların lokalizasyonu için DeepL¹ makine çeviri hizmeti kullanılmıştır. Tüm sorular, YZ modellerinin ücretsiz ve herkese açık sürümlerinde test edilmiştir.

Bulgular

Yapılan yapay zekâ (YZ) araştırmasında öncelikle “Can you explain the concept of a place of remembrance in 50 words?”² sorusu yöneltilmiştir. Tablo 5’de görülebileceği gibi YZ modellerinin teorik alanyazına yönelik cevaplar ürettiği söylenebilir. Pierre Nora’nın hafıza mekâni tanımına göre:

“Hafıza mekânları, hafızanın kendiliğinden var olmadığı, tarihin akışından kopmuş ancak tarihe iade edilmiş, somut, sembolik ve işlevsel boyutları olan, geçmişi hatırlamak ve anlamlandırmak için toplum tarafından inşa edilmiş yerlerdir.” (Nora, 2006, 9–12)

Bu sorudan sonra her bir YZ modeline seçilen hafıza mekânlarıyla alakalı üçer soru yöneltilmiştir. Bu sorular:

Q₁ “How would you describe (choose a place of remembrance of the country) as a place of remembrance? (maximum 50 words)”³

Q₂ Her ülkenin kendi anadilinde olacak şekilde, “How would you describe (choose a place of remembrance of the country) as a place of remembrance? (maximum 50 words)”

1 DeepL Çeviri, Ağustos 2017’de başlatılan, Köln merkezli DeepL SE’ye ait bir makine çevirisidir.

2 Türkçe çevirisi “Hafıza mekanı kavramını 50 kelimeyle açıklayabilir misin?”

3 Türkçe çevirisi “Bir hatırlama yeri olarak (ülkenin seçilen hatırlama yerini) nasıl tanımlarsınız? (en fazla 50 kelime)”

Q₃ “How would you describe (chooseen place of rememberance of the country)?⁴ (maximum 50 words)“

Buna göre YZ'nın hem lokalizasyonda hem de hafıza mekânı özelinde sorulan sorulara verdiği cevaplarda farklılıklar görülmüştür. Genelden özele gidi lecek olursa, genel olarak *hafıza mekânı* ifadesi soru içerisinde kullanıldığında YZ modellerinin cevaplarında daha çok toplumsal ve tarihsel etkiler ile kültürel önem vurgulanırken; bu ifade soru içerisinde kullanılmadığında daha çok mekânın mimarisi ve içerisinde şu an gerçekleştirilen etkinlikler gibi bilgilere yer vermiştir. Amerika Birleşik Devletleri Independance Hall'a yönelik hafıza mekânı özelinde sorulan sorulara YZ araçlarının birbirinden farklı düzeylerde detaylı cevaplar verdiği söylenebilir. Örneğin Tablo 2'de de görülebileceği üzere, DeepSeek'in cevabında hem mekânın bulunduğu bölge hem de tarihsel önemi gibi bilgilere yer verirken, ChatGPT daha çok kültürel ve toplum için öneminden bahsetmiştir, bu tarz tarihsel öneme yönelik bilgilere daha az yer vermiştir. Hafıza mekânı ifadesi yer almayan soruya yönelik cevaplarda toplumsal etkilerden ve kültürel değerden yine bahsedilmiştir. Lokalizasyon sorular zaten İngilizce sorulduğu için ölçülememiştir.

Çin, Tian'anmen Meydanı'na yönelik sorularda özellikle mekânın Çin Komünist Partisi döneminde işçi, öğrenci ve aydınların farklı sebeplerle direniş eyleminin bastırıldığına yönelik bilgi sadece DeepSeek tarafından verilmiştir. ChatGPT ve CoPilot mekânın anlaşma, demokrasi ve özgürlük gibi değerlere yönelik öneminden bahsederken, DeepSeek daha çok direniş ve mücadele gibi kültürel değerlere yer vermiştir. YZ'ye sorulan lokalizasyon odaklı Çince sorulara verilen cevaplarda, İngilizce sorulduğunda verilen tarih ve yer gibi detaylara verilmemiştir. Üç YZ modeli de mekânın önemli tarihsel anlara tanıklık eden bir yer olduğundan, toplumsal ruh açısından öneminden ve kutlamalar yapılan bir yer olduğundan bahsetmiştir. Tablo 3'te de görülebileceği gibi, CoPilot, lokalizasyon ölçütüyle ilgili soruya ChatGPT ve DeepSeek'e kıyasla daha az bilgi vermiştir. Hafıza mekânı ifadesi yer almayan sorulara yönelik verilen üç YZ modelinin cevaplarında, daha çok mimari özellikler, içerdikleri mekânlar ve bölgeler vurgulanırken, mekânın kültürel veya toplumsal etkisiyle ilgili olaraksadece önemli bir politik figür olduğu bilgisi yer verilmiştir.

Almanya Aziz Paul Kilisesi'ne yönelik hafıza mekânı ifadesi yer alan sorulan sorularda, ChatGPT'nin verdiği cevaplarda Almanca ismine “*Paulskirche*” yer verilirken, CoPilot ve DeepSeek'de bu bilgiye yer verilmemiştir. ChatGPT ve DeepSeek özellikle mekanın toplumsal çaba ve zorluklarla

4 Türkçe çevirisi “(Ülkenin seçilen hafıza yerini) nasıl tanımlarsınız?”

Tablo 2

Yapay Zekâ Soru Modeli	Cevap	
DeepSeek	ABD Bağımsızlık Salo- nu'nu bir hatırlama yeri olarak nasıl tanımları- nız? (en fazla 50 kelime)	Independence Hall in Philadelphia is a hallowed place of remembrance where the Declaration of Independence (1776) and U.S. Constitution (1787) were adopted. It embodies the birth of American democracy, freedom, and self-governance, serving as a enduring symbol of the nation's founding ideals and the visionary leaders who shaped them. ^a
ChatGPT		Independence Hall stands as a solemn place of remembrance, honoring the birth of American democracy. Within its walls, the Declaration of Independence and U.S. Constitution were crafted, symbolizing freedom and unity. It serves as a timeless tribute to the vision, struggle, and ideals that shaped the nation's foundation. ^b

^a Türkçe çevirisi “Philadelphia'daki Independence Hall, Bağımsızlık Bildirgesi (1776) ve ABD Anayasası'nın (1787) kabul edildiği kutsal bir anma yeridir. Amerikan demokrasisinin, özgürlüğünün ve özyönetiminin doğuşunu temsil eden bu yapı, ulusun kurucu ideallerinin ve onları şekillendiren vizyoner liderlerin kalıcı bir sembolü olarak hizmet vermektedir.”

^b Türkçe çevirisi “Independence Hall, Amerikan demokrasisinin doğuşunu onurlandıran ciddi bir anma yeri olarak duruyor. Duvarları arasında, özgürlük ve birliği simgeleyen Bağımsızlık Bildirgesi ve ABD Anayasası hazırlanmıştır. Ulusun kuruluşunu şekillendiren vizyon, mücadele ve ideallere zamansız bir övgü niteliğindedir.”

kazanılan edinimlere yer verirken, CoPilot toplumsal farkındalık, anlaşma ve farkındalık gibi edinimlere yer vermiştir. Sorular, YZ'nin lokalizasyon becerisini ölçmek için Almanca sorulduğunda CoPilot'un yine DeepSeek ve ChatGPT'ye göre daha daha az detay içeren bir cevap ürettiği gözlemlenmektedir. İngilizce sorulan soruya mekânın demokrasi ve toplumsal uzlaşma gibi etkilerini içeren bir cevap vermişken, Almanca sorulan soruya sadece eğitsimsel ve tarihsel önem vurgulanmıştır. Hafiza mekâni ifadesi yer almayan sorulara üç YZ modeli de, kültürel etkilere dair daha az bilgi vermiştir. CoPilot baskın olarak mekânsal ve mimari özelliklere yönelik bir cevap üretmişken, ChatPGT ve DeepSeek demokratik ve birlik özelinde sahip olduğu değerleri vurgulamıştır.

Türkiye Kurtuluş Savaşı Müzesi'ne yönelik hafiza mekâni ifadesi yer alan sorularda CoPilot'un Mustafa Kemal Atatürk onderliğinde kurulan bir yapı olduğu bilgisi vermediği, ChatGPT ve DeepSeek'in sadece mekânsal değil

Tablo 3

Yapay Zekâ Soru Modeli	Cevap
CoPilot 您如何评价中国天安门广场作为纪念场所的作用? (最多 50 个字) (Çin'in Tian'anmen Meydanı'nı bir hafıza mekanı olarak nasıl değerlendirirsiniz? (En fazla 50 kelime))	天安门广场是中国历史、文化和政治象征的重要纪念场所，见证了重大历史事件与国家庆典。(Tian'anmen Meydanı, Çin'in tarihini, kültürünü ve siyasetini simgeleyen, önemli tarihî olaylara ve ulusal kutlamalara tanıklık eden önemli bir anma alanıdır).
ChatGPT	天安门广场是中国重要的国家象征，承载历史记忆与政治象征意义，用于纪念重大事件、国家仪式和公众集会，体现民族认同与国家权威。(Tiananmen Meydanı, tarihi anıları ve siyasi sembolizmi taşıyan, önemli olayları, ulusal törenleri ve halka açık toplantıları anmak için kullanılan ve ulusal kimliği ve devlet otoritesini yansıtan Çin'in önemli bir ulusal sembolüdür).

Atatürk'ün de Türkiye'nin kültürel hafızasındaki yerine yönelik bilgi ürettiği gözlemlenmiştir. YZ araçlarından sadece ChatGPT'nin verdiği cevapta mekânın aynı zamanda ülkenin demokratikleşme sürecindeki ilk adımların atıldığı yer olduğu bilgisi verilirken, yapının Ankara'da bulunduğu bilgisi verilmemiştir. Lokalizasyon değerlendirmesi için yöneltilen Türkçe sorulara verilen cevaplarda ChatGPT'nin ürettiği cevaba mekânın Ankara'da bulunduğu bilgisi eklenmiştir. Türkçe sorulan soruya verilen cevapta CoPilot yine öne çıkan bir farkla daha az bilgi vermiştir. Üç YZ modeli de mekânın toplum ve demokrasi bakımından önemine yer vermiştir. Tablo 4'de de görülebileceği gibi Hafıza mekânı ifadesi yer almayan sorularda ChatGPT ve DeepSeek yine Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde kurulduğu bilgisine yer vermişken CoPilot vermemiştir. Üç YZ aracının da verdiği cevaplarda daha çok müzeçilik özelinde sahip olduğu sergilerden ve barındırdığı arşivden bahsedilip, toplumsal önemini çaba ve bağımsızlık tanımlamalarıyla özetlemiştir.

Tablo 4

Yapay Zekâ Soru Modeli	Cevap
CoPilot	Kurtuluş Savaşı Müzesi/ ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi binasını nasıl tanımlarsınız? (en fazla 50 kelime)
DeepSeek	The War of Independence Museum, originally the First Turkish Grand National Assembly building in Ankara, Türkiye, is where the Turkish War of Independence (1919–1923) was planned. Established in 1920, it symbolizes Turkey's struggle for sovereignty. The museum preserves historical artifacts and documents, commemorating the nation's founding under Mustafa Kemal Atatürk. ^b

^a Türkçe çevirisi “Ankara’da, ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi binasında yer alan Kurtuluş Savaşı Müzesi, Türkiye’nin bağımsızlık mücadelesini simgelemektedir. 1915 yılında inşa edilen bina, 1920 yılında Meclis’in merkezi haline gelmiştir. Müze, Türk Kurtuluş Savaşı’nın önemli eserlerini sergilemeye ve ulusal gurur ve demokrasinin bir sembolü olarak hizmet vermektedir.”

^b Türkçe çevirisi “Ankara’daki Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi binası olan Kurtuluş Savaşı Müzesi, Türk Kurtuluş Savaşı’nın (1919–1923) planlandığı yerdir. 1920 yılında kurulan müze, Türkiye’nin ege- menlik mücadelesini simgelemektedir. Müze, Mustafa Kemal Atatürk yönetiminde ulusun kuruluşunu anımsatan tarihi eserleri ve belgeleri muhafaza etmektedir.”

Tartışma

Tablo 1’de görüldüğü gibi, seçilen hafıza mekânları hakkında internet üzerinde bilgiler daha çok toplumsal ve tarihsel etkilerine odaklanmaktadır. YZ modellerinin çevrimiçi verileri değerlendirerek yanıt ürettiği ve bazı yazılımcı kılavuzlarına dayandığı bilinen bir bilgidir. Buna rağmen hafıza mekâni ifadesi kullanılmadığında, tarihsel ve toplumsal önemin vurgulanmaması, makine öğrenimi ve algoritmik önyargılardan kaynaklanıyor olabilir (Boucher, 2020, 40–65). YZ, bellek alanlarını dilsel yapı ve eğitim verilerindeki önyargılarla yorumlamakta, bu da yanıtların kolektif bellek teorileriyle kısmen uyumlu olsa da önemli tutarsızlıklar içermesine yol açmaktadır. Özellikle, hafıza mekâni ifadesinin soruya dahil edilmesi yanıtları ölçüde değiştirmektedir; bu ifade yer aldığında tarihsel ve kültürel hafıza

Tablo 5 “Can you explain the concept of a place of remembrance in 50 words?”^a
Sorusuna Yapay Zekâ Araçlarının Verdiği Cevaplar

**Yapay Zekâ Cevaplar
Modeli**

ChatGPT	Anma yeri, önemli olayları, kişileri veya kolektif anıları onurlandırmaya ve yansıtma hizmet eden fiziksel veya sembolik özel bir alandır. Anma, eğitim ve duygusal bağlantı için bir odak noktası görevi görür, tarihi korur ve genellikle anıtlar, anıtlar, müzeler veya ritüeller aracılığıyla kolektif kimliği teşvik eder.
CoPilot	Bir anma yeri, tarihi olayları, bireyleri veya hareketleri onurlandıran ve kolektif hafızanın bir sembolü olarak hizmet veren bir alandır. Düşünme, eğitim ve anma için bir alan sunarak geçmişin önemini gelecek nesiller için korunmasını sağlar.
DeepSeek	Bir anma yeri, önemli olayları, bireyleri veya kolektif anıları onurlandırmak ve yansıtma için tasarlanmış fiziksel veya sembolik özel bir alandır. Genellikle anıtlar, anıtlar, müzeler veya ritüeller aracılığıyla anma, eğitim ve duygusal bağlantı için bir odak noktası olarak hizmet eder, tarihi korur ve kolektif kimliği teşvik eder.

^a Türkçe çevirisi “Anma yeri kavramını 50 kelimeyle açıklayabilir misiniz?”

kapsamında önem vurgulanırken, ifade dahil edilmediğinde mimari özellikler ve güncel kullanıma yönelik özelliklere daha çok yer verilmiştir. Bu durum, YZ’nin tarihsel anıtları oluştururken bağlamaçsal çıkarımlardan çok anahtar kelime tanımlaya odaklandığını göstermektedir (Boucher, 2020, 40–65). Diğer bir bulgu, YZ modelleri arasındaki derinlik ve odak farkıdır. ChatGPT ayrıntılı tarihsel iç görüşler sağlarken, CoPilot daha genel ve yüzeysel yanıtlar vermektedir. Bu, YZ araçlarının, veri kümesi kompozisyonu, makine öğrenimi ve içerik denetleme politikalarının farklılıklarının önemini ortaya koymaktadır. Modeller arasındaki vurgu farklılıklar, YZ tarafından üretilen bilginin tarafsız olmadığını ve dijital kaynakların erişilebilirliği ile şekillendirdiğini de göstermektedir (Beer, 2016). Ayrıca, YZ tarafından oluşturulan cevapların algoritmik önyargılar ve siyasi hassasiyetlerden etkilendiği görülmektedir. Örneğin, Tian’anmen Meydanı ile ilgili sorularda DeepSeek Çin Komünist Partisi’nin rolünü vurgularken, diğer YZ araçları bu konuya degenmemiştir. Bu, YZ’nin seçici temsil, ideolojik çerçevelerle ve potansiyel sansür gibi sorunları gündeme getirmektedir (Boucher, 2020, 40–65).

Elde edilen Sonuçlar, YZ’nin bellek küratörü olarak güvenilirliğini sorulmaktadır, çünkü yanıtlar genellikle tarafsız bir tarihsel açıklamadan ziyyade ana akım dijital arşivler ve baskın anıtlar ile YZ geliştirici politikaları

tarafından şekillendirilmektedir (Selke, 2020). YZ modelleri yapılandırılmış ve tutarlı yanıtlar üretse de, derin kültürel anlamları, yerel gelenekleri ve hafıza alanlarının sembolik yorumlarını yakalama yetenekleri sınırlıdır. Bu eksiklik, tarihsel olayları daha geniş bir bağlamda ele alma konusunda zorluklara yol açmakta ve mevcut bilgi üretim kalıplarını pekiştirmektedir (Selke, 2020).

Sonuç

Bu çalışmada, yapay zekâ araçlarının farklı ülkelerdeki hafıza mekânlarını nasıl tanımladığı karşılaştırmalı analizle incelenmiştir. Bulgular, YZ modelerinin tarihsel bağlam, mimari yapı ve kültürel anlam gibi unsurlara farklı düzeylerde vurgu yaptığını göstermektedir. Yönettilen soru içerisindeki kelime seçimi ve kullanılan dilin, yanıtları büyük ölçüde etkilediği de gözlemlenmiştir. Hafıza mekâni kavramı doğrudan kullanıldığında, YZ modelleri daha çok toplumsal ve tarihsel bağlamlara odaklanırken, bu terim yer almadığında yanıtlar yüzeysel veya mimari unsurlara dayalı olmuştur. Bu durum, YZ'nin öğrenme süreçlerinde kullanılan veri havuzları, ana akım medya kanalları, geliştirici politikaları ve bunların bir sonucu olarak algoritmik önyargılarla ilişkilendirilebilir. Sonuç olarak, yapay zekâlar araçlarının hafıza mekânlarına dair daha kapsamlı ve tarafsız bilgi sunabilmesi için bazı önlemler alınmalıdır. Özellikle mekansal/tarihsel olguların kültürel boyutları, hem online sistemlere hem de toplum geneline daha güçlü şekilde öğretilemelidir. YZ'nin kolektif hafıza ve anma pratikleri üzerindeki etkilerini anlamak ve yönlendirmek, tarihsel hafızanın korunması ve alanyazının genişletilmesi açısından kritik bir önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Assmann, J., & Hölscher, T. (1988): *Kultur und Gedächtnis*. Suhrkamp.
- Beer, D. (2016): *Metric Power*. Palgrave Macmillan.
- Bolbakov, R. G., Sinitsyn, A. V., & Tsvetkov, V. Y. (2020): Methods of comparative analysis. *Journal of Physics: Conference Series*, 1679(5), 3–36. <https://doi.org/10.1088/1742-6596/1679/5/052047>
- Boucher, P. (2020): Artificial intelligence: How does it work, why does it matter, and what can we do about it? (ss. 40–60). European Parliamentary Research

- Service. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/641547/EPRS_STU\(2020\)641547_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/641547/EPRS_STU(2020)641547_EN.pdf)
- China Highlights. (t. y.): Tian'anmen Square – Largest Famous World Square [Post]. Beijing. Geliş tarihi 03 Şubat 2025, gönderen <https://www.chinahighlights.com/beijing/attraction/tiananmen-square.htm>
- Das Kulturportal. (t. y.): Paulskirche [Post]. Townhistory. Geliş tarihi 03 Şubat 2025, gönderen <https://kultur-frankfurt.de/portal/en/townhistory/Paulskirche/223/1643/51903/mod763-seite2-details1/1434.aspx>
- Halbwachs, M. (2017): Heretik Basın Yayın Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi (Banu Barış, Çev.).
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. (t. y.): Ankara–Kurtuluş Savaşı Müzesi (I. TBMM Binası) [Post]. Geliş tarihi 03 Şubat 2025, gönderen <https://www.ktb.gov.tr/TR-96356/ankara---kurtulus-savasi-muzesi-i-tbmm-binasi.html>
- Langenohl, A. (2011): Aleida und Jan Assmann: Kultur als Schrift und Gedächtnis. İçinde S. Moebius & D. Quadflieg (Ed.), Kultur. Theorien der Gegenwart (ss. 541–556). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_44
- Malmström, H., Stöhr, C., & Ou, W. (2023): Chatbots and other AI for learning: A survey of use and views among university students in Sweden [Application/pdf]. Chalmers University of Technology. <https://doi.org/10.17196/CLS.CSCLHE/2023/01>
- National Park Service. (t. y.): Independence Hall [Post]. Places. Geliş tarihi 03 Şubat 2025, gönderen <https://www.nps.gov/inde/learn/historyculture/places-independencehall.htm>
- Nora, P. (2006): Hafıza Mekânları (M. E. Özcan, Çev.).
- Selke, S. (2020): Der editierte Mensch Künstliche Intelligenz als Kurator von Erinnerung. Ein postdisziplinärer Essay. MerzWissenschaft | Erinnern in und mit digitalen Medien, 64(6), 2–18.
- Simister, N., & Schols, V. (2017): Qualitative Comparative Analysis (QCA) (ss. 1–5). Intrac. <https://www.intrac.org/wpcms/wp-content/uploads/2017/01/Qualitative-comparative-analysis.pdf>
- Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence. (t. y.): Global AI Vibrancy Tool [Dataset]. Geliş tarihi 27 Ocak 2025, gönderen <https://aiindex.stanford.edu/vibrancy/>
- Stanford University. (2024): 2024 AI Index Report. Stanford University. <https://aiindex.stanford.edu/report/>

Ceren Özge Taştan

Die vielseitige Identität von Behçet Necatigil

Eine Analyse im Lichte der Konzepte von Bourdieu

Abstract: Dieser Artikel analysiert Behçet Necatigils Identitäten als Dichter, Lehrer und Übersetzer im Rahmen von Pierre Bourdieus Konzepten von *Habitus*, *Feld* und *Kapital*. Necatigil reflektierte in seiner Kunst individuelle und soziale Elemente und trug durch seine Übersetzungen zur Bereicherung der im türkischen vorliegenden Literatur bei.

Unter Verwendung des theoretischen Rahmens von Bourdieu wird analysiert, wie Necatigils literarische Position konstruiert wurde. Analysiert werden die Auswirkungen seiner individuellen Erfahrungen auf seine künstlerische Produktion im Kontext des *Habitus*, seine Dichter-, Lehr- und Übersetzungstätigkeit innerhalb des *Feldes* und seine Akkumulation von *kulturellem* und *symbolischem Kapital*. In der Schlussfolgerung werden Necatigils Produktionen als Produkt nicht nur individueller, sondern auch sozialer und kultureller Interaktionen bewertet.

Keywords: Behçet Necatigil, Pierre Bourdieu, Habitus, Übersetzung, Poesie, Literatursoziologie, Übersetzungssoziologie.

Einführung

Behçet Necatigil ist nicht nur einer der bedeutendsten Dichter der türkischen Literatur, sondern auch ein vielseitiger Intellektueller, der viele Jahre lang als Lehrer tätig war und für seine bedeutenden literarischen Übersetzungen bekannt ist. In diesem Artikel werden Necatigils vielseitige Identitäten als Dichter, Lehrer und Übersetzer aus einer soziologischen Perspektive analysiert, insbesondere im Hinblick auf Pierre Bourdieus (1986) Konzepte des *Habitus*, des *Feldes* und des *Kapitals*, um die Bedeutung seiner literarischen Persönlichkeit und seiner intellektuellen Akkumulation im sozialen und kulturellen Kontext zu untersuchen.

Die vielseitige Identität von Necatigil

Dichter: Necatigil ist als „Dichter der Häuser“ bekannt und drückt in seinen Gedichten das tägliche Leben, das städtische Leben und individuelle Erfahrungen in einer einzigartigen Sprache aus (Aydin & Tuna Ultav, 2021). Seine Gedichte behandeln häufig Themen wie Einsamkeit, Traurigkeit, Introvertiertheit, Härte und Tod (Özbahçe, 2016, 84). Die künstlerische AlltagsSprache, die er in seinen Gedichten verwendet, ist eine Besonderheit, die ihn von anderen Dichtern unterscheidet (Özbahçe, 2016, 90).

Lehrer: Necatigil war viele Jahre lang Lehrer, unterrichtete viele Schüler und spielte eine wichtige Rolle im Bildungsbereich (Türk, 2006). Seine Lehrerfahrung muss seine Sprach- und Literaturkenntnisse gestärkt und zweifelsohne zu seinem kulturellen Kapital beigetragen haben.

Übersetzer: Necatigil leistete einen wichtigen Beitrag zur türkischen Literatur, insbesondere mit seinen literarischen Übersetzungen aus dem Deutschen (Akin, 2018). Die Tatsache, dass er beim Übersetzen sprachliches Feingefühl bewies, insbesondere bei der Übersetzung von Gedichten, wobei er sogar auf das Reimschema achtete, dem Ausgangstext treu blieb und sich um den kulturellen Transfer kümmerte, zeigt sein Verständnis von Übersetzung sehr gut, denn er zeigte die Fähigkeit, den Text in der Zielsprache zu rekonstruieren, indem er die Essenz des Textes in seinen Übersetzungen bewahrte (Gözaydin, 2016, 176). Necatigil war der Meinung, dass Übersetzung nicht

nur ein sprachlicher Transfer ist, sondern auch ein Mittel zur Überbrückung von Kulturen (Necatigil, 2021, 139)¹.

Der konzeptionelle Rahmen von Bourdieu

In diesem Artikel wird Bourdieus Konzept des „*Feldes*“ verwendet, um Necatigils Position in den Bereichen Literatur, Bildung und Übersetzung und die Interaktion zwischen diesen Feldern zu analysieren. Es wird versucht, Necatigils Positionen in den verschiedenen Feldern und seine Leistungen in diesen Feldern mit dem Konzept des „*Kapitals*“ zu bewerten. Sein *kulturelles*, *soziales* und *symbolisches Kapital* könnte eine wichtige Rolle bei der Bildung seiner literarischen Persönlichkeit und seiner intellektuellen Akkumulation gespielt haben. Der Begriff des „*Habitus*“ wird uns helfen zu verstehen, wie Necatigils soziale Erfahrungen seine Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsprozesse geprägt haben. Necatigil hat eine introvertierte, präzise und disziplinierte Schreibweise (und Persönlichkeit), die sowohl der Tradition als auch der Innovation Bedeutung beimisst (Asiltürk, 2016, 81–82), und dies könnten wichtige Reflexionen seines *Habitus* sein.

Ziel und Umfang

In diesem Artikel wird die vielschichtige Identität Necatigils mit Hilfe der soziologischen Konzepte von Bourdieu analysiert, um seine literarische Persönlichkeit und intellektuelle Akkumulation zu verstehen und zu erklären. Durch die Analyse des Lebens, der Werke, der Briefe und der Übersetzungen Necatigils soll diese Studie sowohl seine individuellen Eigenschaften als auch seine Stellung in den sozialen und kulturellen Bereichen, in denen er tätig war, aufzeigen. Gleichzeitig wird untersucht, wie Necatigil sein eigenes kulturelles und intellektuelles *Kapital* aufgebaut hat.

Necatigils Habitus, d.h. seine durch soziale Bedingungen und Erfahrungen geprägten mentalen und kulturellen Dispositionen, müssen viele Dinge beeinflusst haben, von der Wahl seiner Übersetzungen bis hin zu seinem Umgang mit Texten. Nach dem konzeptionellen Rahmen von Pierre Bourdieu (1986) bezieht sich der *Habitus* auf die verinnerlichten Strukturen der

1 Necatigil, B. (2021). Düz Yazilar-II. Yapı Kredi Yayımları.

sozialen und kulturellen Bedingungen, in denen ein Individuum aufwächst. Necatigils *Habitus* muss von seinen Familien- und Kindheitserfahrungen, seiner Einsamkeit und seinen gesundheitlichen Problemen, seinem Bildungsweg und den literarischen Kreisen, in denen er verkehrte, geprägt worden sein, und die Interpretation dieser Ansammlung wird für das Verständnis seiner literarischen und übersetzerischen Praktiken wichtig sein.

Entstehung von Habitus

Necatigil wurde am 16. April 1916 in Istanbul geboren, sein Vater hieß Mehmet Necati Gönül und seine Mutter Fatma Bedriye Hanım²; Necatigil, der seine Mutter verlor, als er zwei Jahre alt war, lebte eine Zeit lang bei seiner Großmutter in Karagümrük und kehrte dann mit seinem Vater nach Beşiktaş zurück (Topsakal, 2016, 43).

Seine Kindheit wird als eine unruhige und unsichere Zeit zwischen dem Haus seiner Großmutter und dem Haus seines Vaters charakterisiert (Doğan, 2016, 106). Die bescheidene Struktur seiner Familie und seine Kindheit auf dem Lande könnten ihm den Weg zu einer eigenständigen Entwicklung geebnet haben, und das Fehlen eines literarischen Umfelds in der Familie könnte Necatigil dazu veranlasst haben, sich seiner inneren Welt zuzuwenden und einem individuellen Entwicklungsprozess zu folgen. Necatigil begann sich in seiner Kindheit für Literatur zu interessieren, in einer Phase, die er als „Kleiner Muharrir³-Periode“ bezeichnete (Doğan, 2016, 108).

Sogar die Einsamkeit ist ein wichtiges Thema in Necatigils Leben. Die Einsamkeit wurde in seinen Gedichten und anderen Werken häufig behandelt und erhielt eine existenzielle Dimension. Necatigil erklärte, dass sich die unendlichen Quellen der Poesie und Literatur aus der Einsamkeit ergeben. Er betonte auch, dass Einsamkeit ein universeller Teil der menschlichen Erfahrung ist, und zitierte das Sprichwort „Einsamkeit und Schmerz sind gemeinsam“ (Tarım, 2020). Auch gesundheitliche Probleme spielten in Necatigils Leben eine Rolle. Er musste seine Sekundarschulausbildung aufgrund einer „Adenitis-Tuberkulose“ (Topsakal, 2016, 43) unterbrechen. Diese Situation mag dazu geführt haben, dass er allein war und sich in seine innere Welt zurückzog.

2 Hanım: gnädige oder verehrte Frau

3 Muharrir: Autor

Necatigil besuchte die Grundschule in der Beşiktaş Cevri Usta Schule und setzte dann seine Ausbildung an der Kastamonu Muallim Tatbikat Mektebi fort, da sein Vater in Kastamonu arbeitete. Er begann seine Sekundarschulausbildung am Kastamonu-Gymnasium, musste aber wegen seiner Krankheit eine Pause machen. Als seine Familie nach Istanbul zurückkehrte, setzte er seine Ausbildung am Kabataş-Gymnasium fort (Topsakal, 2016, 43). Das Kabataş-Jungengymnasium spielte eine wichtige Rolle bei der Anhäufung von literarischem und kulturellem Kapital in Necatigil. In der Oberstufe lernte er Deutsch auf einem guten Niveau. Darüber hinaus machte er den ersten Abschluss in der Literaturabteilung des Gymnasiums. Er machte seinen Abschluss an der Höheren Pädagogischen Hochschule der Istanbuler Universität. Die Aufforderung seines Professors Fuat Köprülü im Fachbereich Turkologie, wissenschaftliche Texte ohne Wörterbuch zu übersetzen, spielte eine große Rolle bei der Verbesserung seiner Deutschkenntnisse, in dieser Zeit besuchte er auch einen Sprachkurs in der Volkshochschule. (Akın, 2018). Necatigil schrieb sich für Germanistik an der Istanbuler Universität ein, während er als Gymnasiallehrer arbeitete, brach das Studium aber wegen der Intensität seiner Tätigkeit in der Schule ab. Er reiste mehrmals nach Deutschland und besuchte dort als Stipendiat einen weiteren Sprachkurs (Necatigil, 1937)⁴.

Necatigils Gedichte und Schriften in verschiedenen Zeitschriften trugen zu seinem kulturellen Kapital bei. Sein erstes Gedicht „Gece“⁵ wurde in der Zeitschrift Varlık⁶ veröffentlicht, als er noch ein Gymnasiast war (Necatigil, 2021)⁷. Necatigils Verständnis von Literatur wurde von Namen wie Ahmet Hamdi Tanpinar⁸ beeinflusst. Seine Verherrlichung der Diwan-Dichtung als

4 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (-Briefe) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

5 Gece: Nacht

6 Varlık: Dasein, Existenz

7 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (-Briefe: Biographie) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

8 Ahmet Hamdi Tanpinar ist ein türkischer Romancier, Kurzgeschichtenschreiber, Dichter und Essayist, und auch Literaturtheoretiker und Historiker, und schrieb zahlreiche Werke und leistete wichtige Beiträge zur türkischen Literatur. Sein Kunstverständnis basiert auf Ästhetik und Symbolik. In seinen Werken wird dem Leser durch Symbole und Zeichen eine tiefgründige Erzählung vermittelt. Aßerdem verliehen seine Interaktion mit der westlichen Literatur und seine Beziehung zur Moderne seinen Werken eine andere Dimension. Tanpinars Kunstverständnis hat viele türkische Schriftsteller beeinflusst und neue Perspektiven in die Welt der Literatur gebracht. Mit seinen Werken, in denen ästhetische Belange im Vordergrund stehen, gilt Tanpinar als Pionier der türkischen Literatur. Quelle: <https://www.halkkitabevi.com/ahmet-hamdi-tanpinar-kimdir>

„baba ocağı“⁹ und die Idee, dass die Verwendung der Tradition im Kern und nicht in der Form erfolgen sollte, spiegeln den Einfluss von Tanpinar wider (Tökel, 2016).

Zusammenfassend wurde Necatigils *Habitus* durch seine bescheidene Familienstruktur, seine Kindheit auf dem Lande, Einsamkeit und gesundheitliche Probleme, seine qualifizierte Ausbildung und seinen akademischen Hintergrund geprägt. Das Fehlen eines literarischen Kreises in seinem familiären Umfeld führte ihn zu seiner inneren Welt und bewirkte einen individuellen Entwicklungsprozess. Die Ausbildung, die er auf dem Gymnasium und an der Universität erhielt, vergrößerte sein literarisches und kulturelles *Kapital*, und seine Fremdsprachenkenntnisse halfen ihm, seine Fähigkeiten als Übersetzer zu entwickeln. All diese Faktoren haben dazu geführt, dass Necatigil als einzigartiger Dichter und Übersetzer einen wichtigen Platz in der türkischen Literatur einnimmt.

Habitus und Kapital

Während sich Necatigils schüchternes Temperament und seine introvertierte Art in seiner Übersetzungspraxis manifestierten, wurde diese Schüchternheit durch Entschlossenheit und Präzision ersetzt, wenn es um Literatur ging (Asiltürk, 2016, 83). Sein Beruf als Lehrer, sein literarischer Hintergrund und seine kulturellen Kreise trugen wesentlich zu seiner sprachlichen Kompetenz, seinen disziplinierten Arbeitsgewohnheiten und seiner künstlerischen Perspektive bei. Dass Necatigil beim Übersetzen nicht nur auf sprachliche Kenntnisse, sondern auch auf den Inhalt des Textes und seinen kulturellen Kontext achtet, zeigt, dass sein Habitus mit einer gründlichen Recherche und dem Streben nach Wissen vereinbar ist (Akin, 2018).

Kulturelles und *symbolisches Kapital* sind die Werte, die Necatigil sowohl als Dichter als auch als Übersetzer angesammelt hat. Die kulturelle Akkumulation, die er durch seine Gedichte, Übersetzungen und seine Lehrtätigkeit erwarb, stärkte seine Position im literarischen Bereich (Örgen, 2016, 180). Der originelle Sprachgebrauch in seinen Gedichten, die Präzision seiner Übersetzungen und seine Erfahrung als Lehrer verschafften ihm ein beträchtliches *kulturelles Kapital* (Berbercan, 2020). Gleichzeitig erhöhte er durch seine Beiträge zur türkischen Literatur auch sein *symbolisches Kapital*. Die Tatsache, dass er den türkischen Lesern durch seine Übersetzungen

9 Baba ocağı: „Herd des Vaters“ bzw. Elternhaus

wichtige Werke der Weltliteratur vorstellte, steigerte sein Ansehen und sein Prestige. Necatigils Anerkennung als Übersetzer spielte eine wichtige Rolle für die Bevorzugung seiner Werke und die Bewertung seiner Übersetzungspraxis. Außerdem zeigt die Tatsache, dass er Hörspiele schrieb, dass er sein *kulturelles Kapital* diversifizierte (Spies, 1974)¹⁰.

Der Bereich der Literatur ist ein Umfeld, in dem Dichter, Schriftsteller, Übersetzer und Kritiker interagieren und an Wert gewinnen. Necatigil nahm in diesem Bereich einen einzigartigen Platz ein und wurde für seine einzigartige literarische Stimme anerkannt (Aydin, 2016, 49). Er entwickelte einen einzigartigen Stil, ohne sich einer Bewegung anzuschließen, und wurde als „Dichter der Häuser“ in der türkischen Literatur bekannt (Özgül, 2016, 165). Auch Necatigils Übersetzungspraxis war von den Kämpfen auf diesem Gebiet geprägt. Er übersetzte Werke, die seine eigene literarische Vision widerspiegeln, und leistete einen kulturellen Beitrag auf diesem Gebiet, indem er den türkischen Lesern wichtige Werke der Weltliteratur vorstellte (Pazarkaya, 1988)¹¹. Sein Interesse an der Diwan-Dichtung und sein Glaube an die Bedeutung der Nutzung dieser Tradition in der modernen Poesie zeigen sein Bemühen, verschiedene Traditionen auf dem Gebiet der Literatur zu vereinen. Darüber hinaus bereicherte sein Bestreben, durch seine Übersetzungen eine Brücke zwischen den verschiedenen Kulturen zu schlagen, seinen Beitrag zum Bereich der Literatur (Tanrikulu, 2018). Seine Disziplin bei der Übersetzung dürfte die Qualitätsstandards in diesem Bereich erhöht haben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Necatigils Übersetzungspraxis eng mit seinem *Habitus*, seinem *kulturellen Kapital* und seiner Position im Bereich der Literatur zusammenhängt. Seine Herangehensweise an das Übersetzen beschränkt sich nicht nur auf seine sprachlichen Kenntnisse und Übersetzungsfähigkeiten, sondern ist auch von seinen persönlichen Erfahrungen, seinem literarischen Hintergrund und seiner kulturellen Sensibilität geprägt. Für Necatigil ist der Akt des Übersetzens nicht nur ein Transfer, sondern auch ein Prozess des kulturellen Brückenschlags und des künstlerischen Schaffens. Daher ist seine Übersetzungspraxis ein komplexer und vielschichtiger Prozess, der sowohl individuelle als auch soziale Dimensionen umfasst (Tanrikulu, 2018).

10 Necatigil, B. (2022). Tercümemi nasıl buldunuz? (Wie fanden Sie meine Übersetzung?) (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Briefe mit Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel und Wilfrid Brands).

11 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (–Briefe: Vorwort) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

In der Studie ist auch die Position vom Übersetzer Necatigil im Feld betrachtet zu werden. Behçet Necatigil hat nicht nur als Dichter und Lehrer, sondern auch als Übersetzer bedeutende Beiträge zur türkischen Literatur geleistet. Seine Übersetzungen aus dem Deutschen zeigen, dass er nicht nur ein Übersetzer, sondern auch ein Kulturvermittler war. Necatigils Identität als Übersetzer stand in ständiger Wechselwirkung mit dem literarischen *Feld*, in dem er tätig war, und trug zur Vermehrung seines *kulturellen Kapitals* bei.

Das *Feldkonzept* von Bourdieu (1986) hilft uns zu verstehen, wie Necatigil in den Bereichen Literatur, Bildung und Übersetzung positioniert war. Als aktive Figur in diesen drei Bereichen konstruierte Necatigil seine eigene literarische Identität und machte die westliche Literatur durch seine Übersetzungen für türkische Leser zugänglich (Berbercan, 2020).

Tercüme Bürosu¹², Aus dem Deutschen ins Türkische übersetzte Werke und Auswahlkriterien

Necatigils Interesse am Übersetzen begann während seiner Sprachausbildung an der Universität Istanbul und nahm nach und nach eine berufliche Dimension an. Das 1940 unter der Leitung von Hasan Ali Yücel gegründete Übersetzungsbüro (Tercüme Bürosu) hatte die Aufgabe, westliche Klassiker ins Türkische zu bringen (Küçük, Işıkclar Koçak und Erkul Yağcı, 2022). Auch Necatigil nahm an dieser Übersetzungsbewegung teil und beteiligte sich aktiv am Prozess der literarischen Übersetzung. Die Tatsache, dass er in einem seiner Briefe schrieb: „Ich freue mich zu hören, dass die Zeitschrift Tercüme¹³ von nun an regelmäßig erscheinen wird und dass Sie im Redaktionsausschuss sein werden“, zeigt, welchen Wert er der Zeitschrift beimaß (Necatigil, 1965)¹⁴. Necatigils Arbeit im Übersetzungsbüro war jedoch nur der erste Schritt in der Entwicklung seiner individuellen Übersetzeridentität. Dieser Prozess prägte seine Fähigkeiten und seine Herangehensweise im

12 Tercüme Bürosu: Das „Übersetzungsbüro“ ist der Name einer Einrichtung, deren Gründung im Rahmen der Beschlüsse des Ersten Türkischen Verlagskongresses von 1939 geplant war, die 1940 offiziell gegründet wurde, die bis zu ihrer Schließung im Jahr 1966 wertvolle Arbeit im Namen der Übersetzung leistete und zahlreiche übersetzte Werke hinterließ. Quelle: <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/1940-yilinda-kurulan-tercume-burosu/>

13 Tercüme: Übersetzung

14 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (-Briefe) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bereich der Übersetzung, was ihn später zu einer Karriere als unabhängiger Übersetzer führte (Akin, 2018).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Übersetzungsbüro ein wichtiger Wendepunkt in Necatigils Leben als Übersetzer war. Diese Institution ermöglichte es ihm, sowohl seine Fähigkeiten als Übersetzer zu entwickeln als auch wichtige Werke zur türkischen Literatur beizutragen. Dank seiner Beziehung zum Übersetzungsbüro übernahm Necatigil eine aktive Rolle auf dem Gebiet der Übersetzung und leistete einen wichtigen Beitrag dazu, dass sich die türkischen Leser mit der Weltliteratur vertraut machen konnten. Es ist offensichtlich, dass das Übersetzungsbüro ein wichtiges Element war, das Necatigils Übersetzungspraxis prägte und seine Identität als Übersetzer formte. Necatigil übersetzte viele Werke aus dem Deutschen ins Türkische, wählte diese Werke sorgfältig aus und übersetzte die wichtigsten Autoren der deutschen Literatur (Pazarkaya, 1988)¹⁵. Zu diesen Autoren gehören Rainer Maria Rilke, Stefan Zweig, Thomas Mann, Heinrich Böll und Hermann Hesse.

Zu den wichtigen Werken, die er übersetzte, gehören Rilkes „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“ und Gedichte, Thomas Manns „Tod in Venedig“, ein paar Werke von Stefan Zweig und Hermann Hesses „Schön ist die Jugend“. Necatigil beschränkte sich nicht nur auf diese Autoren, sondern übersetzte auch Werke anderer Autoren wie Otto Spies. Er übersetzte Spies’ „Türkische Volksbücher“ ins Türkische. Er übersetzte auch die Werke von Autoren wie Heinrich Heine und Wolfgang Borchert ins Türkische. Necatigil übersetzte Werke verschiedener Gattungen wie Lyrik, Romane, Erzählungen und Theaterstücke; er übersetzte auch Hörspiele und zog es im Allgemeinen vor, Autoren zu übersetzen, die den türkischen Lesern noch nicht bekannt waren, und trug so zur Anerkennung verschiedener Kulturen und Literaturen bei (Necatigil, 1975)¹⁶.

15 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (–Briefe: Vorwort) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

16 Necatigil, B. (2022). Tercümemi nasıl buldunuz? (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Briefe mit Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel und Wilfrid Brands).

Ausgleich zwischen kultureller Anpassung und Treue in der Übersetzung

Necatigil bevorzugte Werke, die seinem literarischen Geschmack entsprachen und einen hohen künstlerischen Wert hatten. Für ihn ist es wichtiger, „wie das Werk sagt“ als „was es sagt“ (Gözaydin, 2016, 171). Necatigil ist der Ansicht, dass ein Werk nicht nur eine „Deklaration“ ist, sondern mehr als das und sein Geheimnis in seinem Herzen verbirgt (Akay, 2016). Beim Übersetzen achtete er nicht nur auf die sprachliche Übertragung, sondern auch auf den kulturellen Kontext und den literarischen Stil des Textes. Bei seinen Übersetzungen achtete er darauf, die Bedeutung und den Geist des Ausgangstextes in die Zielsprache zu übertragen. Aus diesem Grund präsentierte er dem Leser seine Übersetzungen in einer einfachen, flüssigen und fesselnden Sprache (Tanrikulu, 2018).

Necatigil betrachtete die Übersetzung nicht nur als eine Übertragung, sondern auch als einen künstlerischen Schaffensprozess und legte Wert darauf, die ursprüngliche Stimme des Textes und den Stil des Autors einzufangen (Gözaydin, 2016, 171). Während er dem Ausgangstext treu blieb, versuchte er auch sicherzustellen, dass die Leser der Zielsprache den Text verstehen, und in diesem Zusammenhang nahm er manchmal Ergänzungen oder Streichungen am Text vor (Tanrikulu, 2018). Vor allem mit seinen Übersetzungen aus dem Deutschen ermöglichte er es den türkischen Lesern, die Weltliteratur kennenzulernen, und trug zur Entwicklung der türkischen Sprache bei. Necatigils Übersetzungen spiegeln seinen literarischen Geschmack, seine Präzision und seine Sichtweise auf das Übersetzen wider. Es ist nicht zu übersehen, dass seine Beziehung zum Übersetzungsbüro eine wichtige Rolle für seine Entwicklung und seinen Erfolg auf dem Gebiet der Übersetzung spielte.

Behçet Necatigils Tätigkeit auf dem Gebiet der Übersetzung erhöhte sein *kulturelles Kapital* erheblich. Durch seine Übersetzungen gewann er in literarischen Kreisen an Prestige und erhöhte sein *symbolisches Kapital* (Kaplan & Yardimcioğlu, 2020). Necatigil knüpfte durch seine Übersetzungen Beziehungen zu internationalen Literaturkreisen und fungierte als Brücke zwischen verschiedenen Kulturen (Tanrikulu, 2018). Er entwickelte sein literarisches Talent und produzierte neue Texte, indem er seine eigene Interpretation in die Übersetzung einbrachte (Akin, 2018). Diese vielseitigen Aktivitäten spielten eine wichtige Rolle bei der Bereicherung seines *kulturellen Kapitals* (Bourdieu, 2023)¹⁷.

17 Bourdieu, P. (2023). *Kültür Üretimi* (E. Gen, Haz.) (S. Yardımcı ve E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim Yayıncılığı. (Symbolische Produkte, Symbolisches Kapital).

Behçet Necatigils Identitäten als Dichter, Übersetzer und Lehrer ergänzten sich gegenseitig und machten ihn zu einer vielseitigen Persönlichkeit der Literatur. Die sprachliche Sensibilität in seinen Gedichten spiegelte sich in seinen Übersetzungen wider, und seine Erfahrung als Übersetzer erweiterte seinen literarischen Horizont (Akin, 2018). Seine Identität als Lehrer brachte ihn dazu, Literatur neu zu überdenken, und seine Lehrtätigkeit vertiefte sein Verständnis von Übersetzung und Poesie. Dieses Zusammenspiel machte seine literarische Persönlichkeit einzigartig und vielseitig. Das Zusammenspiel dieser Identitäten erfordert, dass Necatigil nicht nur als Literat, sondern auch als vielseitiger Intellektueller bewertet wird. Sein literarisches Erbe wurde nicht nur durch die Gedichte geprägt, die er schrieb, sondern auch durch die Werke, die er übersetzte, und die Schüler, die er ausbildete (Türk, 2006).

Behçet Necatigils Stellung im literarischen Feld, seine internationalen Beziehungen und seine Identität als Übersetzer sind miteinander verwoben. In seinen Gedichten behandelte er das tägliche Leben und die innere Welt der Menschen mit einer einzigartigen Sprache und regte den Leser zum Nachdenken an (Daşcioğlu, 2016). Sein Interesse an der deutschen Literatur führte ihn dazu, ein internationales kulturelles Netzwerk mit Namen wie Otto Spies und Andreas Tietze aufzubauen (Necatigil, 2021)¹⁸. Seine Identität als Übersetzer ermöglichte es ihm, Brücken zwischen verschiedenen Kulturen zu bauen und seinen literarischen Horizont zu erweitern (Sarışayın, 2021)¹⁹. Er sah das Übersetzen nicht nur als Sprachtransfer, sondern fügte Kreativität hinzu (Akin, 2018). Diese Interaktion hat seine literarische Persönlichkeit bereichert und sein *kulturelles Kapital* erhöht.

Schlussfolgerung

Behçet Necatigils vielschichtige Identität wurde durch seine Interaktionen in verschiedenen Bereichen geformt und wurde zu einem der wichtigsten Faktoren, die seine literarische Karriere bestimmten. Wenn man Pierre Bourdieus (1986) Konzepte des *Habitus*, des *Feldes* und des *Kapitals* heranzieht,

18 Necatigil, B. (2021). *Mektuplar* (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

19 Necatigil, B. (2022). *Tercümemi nasıl buldunuz?* (S. Demirhan, Haz.). (Vorwort) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Briefe mit Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel und Wilfrid Brands).

lässt sich Necatigils Position im sozialen und kulturellen Kontext besser verstehen. Necatigils introvertierte, präzise und disziplinierte Charakter wurde durch Faktoren wie die finanziellen Bedingungen seiner Familie, die Einsamkeit in seiner Kindheit, die Ausbildung, die er erhielt, und sein literarisches Umfeld geprägt (Akın, 2018). Dieser *Habitus* wirkte sich unmittelbar auf seine Loyalität gegenüber dem Text und seine künstlerische Sorgfalt beim Übersetzen aus und veranlasste ihn zu einem präzisen Umgang mit Literatur und Übersetzungsprozessen.

Necatigil, der in den *Feldern* Literatur, Bildung und Übersetzung aktiv war, hatte in allen drei Bereichen Rollen, die sich gegenseitig befruchten. Insbesondere seine Mitarbeit im Übersetzungsbüro war ein wichtiger Schritt bei der Entwicklung seiner Fähigkeiten als Übersetzer, und seine Übersetzungen aus dem Deutschen erhöhten sein kulturelles Kapital und stärkten seine Position im literarischen Bereich (Akın, 2018).

Necatigils *kulturelles, soziales und symbolisches Kapital* prägte seine literarische Karriere und machte ihn nicht nur zu einem Dichter oder Übersetzer, sondern auch zu einem Kulturvermittler. Die von ihm aus dem Deutschen übersetzten Werke brachten nicht nur westliche Literatur ins Türkische, sondern ermöglichten den türkischen Lesern auch die Interaktion mit anderen kulturellen Texten. Seine Auffassung von Übersetzung als künstlerischem Schaffensprozess ermöglichte es ihm, den Geist des Textes zu bewahren und ihn in die Zielsprache zu übertragen, indem er die ästhetische Struktur der Sprache in den Vordergrund stellte (Özbahçe, 2016, 90).

Necatigils internationale literarische Beziehungen steigerten seine Anerkennung auf dem Gebiet der Übersetzung und stärkten seine Anerkennung in der akademischen Welt. Die Beziehungen, die er zu Otto Spies, Andreas Tietze und Annemarie Schimmel knüpfte, zeigen, dass er nicht nur ein Dichter war, sondern auch eine wichtige kulturelle Persönlichkeit, die die türkische Literatur im Westen förderte.

Infolgedessen fungierten Necatigils Identitäten als Dichter, Lehrer und Übersetzer als Elemente, die sich gegenseitig nährten und sein *kulturelles Kapital* erhöhten. Die Übersetzungstätigkeit wurde nicht nur zu einem Prozess der Übertragung, sondern auch zu einem Prozess des kulturellen Austauschs und der literarischen Identitätsbildung. Necatigil kann nicht nur als Dichter, sondern auch als eine vielseitige Persönlichkeit betrachtet werden, die eine kulturelle und literarische Brücke in der türkischen Literatur schlug. Seine Werke, Übersetzungen und die von ihm ausgebildeten Schülern hatten einen tiefgreifenden Einfluss auf die Literatur und fanden in internationalen Literaturkreisen Anklang (Türk, 2006).

Literaturverzeichnis

- Akay, H. (2016). Çokgen şiir algısı ve hassas terazi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 71–79. Türk Dil Kurumu.
- Akin, A. (2018, September). Bir yazın çevirmeninin portresi: Behçet Necatigil. 2nd International Black Sea Conference on Language and Language Education, Sinop University, Turkey. Retrieved from <https://www.researchgate.net/publication/363196257>
- Asiltürk, B. (2016). Necatigil şiirinde ağır ve uçucu duygular. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 80–83. Türk Dil Kurumu.
- Aydin, B., & Tuna Ultav, Z. (2021). Şiirde domestik mekânlara ilişkin yansımalar: Behçet Necatigil ve İlhan Berk şirleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38(1), 111–133. <https://doi.org/10.32600/huefd.823198>
- Aydin, M. (2016). Hangi Necatigil? *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 49–57. Türk Dil Kurumu.
- Berbercan, M. T. (2020). Behçet Necatigil ve şiir dili hakkında. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 8(22), 15–23.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood.
- Bourdieu, P. (2023). Kültür üretimi (E. Gen, Haz.; S. Yardımcı & E. Gen, Çev.). İletişim Yayıncılığı. (Sembolik Ürünler, Sembolik Sermaye).
- Daşcioğlu, Y. (2016). Behçet Necatigil'in Nilüfer'i üzerinden şiirde hikâye nerde birer, imgé nerde başlar. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 68–70. Türk Dil Kurumu.
- Doğan, M. C. (2016). Behçet Necatigil'in çocukluk hevesi: Varlığın nefesi. *Türk Dili Dergisi*, 2016 (Nisan), 105–107.
- Gözaydın, N. (2016). Behçet Necatigil'in çeviri dili. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 168–178. Türk Dil Kurumu.
- Kaplan, M., & Yardımcıoğlu, M. (2020). Alan, habitus ve sermaye kavramlarıyla Pierre Bourdieu. *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, 1, 23–37.
- Küçük, A., Işıklar Koçak, M., & Erkul Yağcı, A. S. (2022). Tercüme Dergisinde üretenken bir eleştirmen: Melâhat Özgü. *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 30–51.
- Necatigil, B. (2021). Düz Yazilar-II. Yapı Kredi Yayıncılığı.
- Necatigil, B. (2021). Mektuplar (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılığı.
- Necatigil, B. (2022). Tercümemi nasıl buldunuz? (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılığı. (Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar).
- Örgen, E. (2016). Şiir üzerine dizelerinde Necatigil. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 179–180.

- Özbahçe, O. (2016). Ailemizin şairi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 84–101. Türk Dil Kurumu. Retrieved from <https://tdk.gov.tr/yayinlar/sureli-yayinlarimiz/nisan-2016/>
- Özgül, C. (2016). Evler. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 164–167. Türk Dil Kurumu.
- TARIM, R. (2020), „Necatigil, Rilke ve Yalnızlık“, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (47) 149–172.
- Tanrıkuşlu, L. (2018). Behçet Necatigil'in Thomas Mann'dan yaptığı „Venedik'te Ölüm“ çevirisinin çağdaş çeviri eleştirisi yaklaşımı açısından değerlendirilmesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(1), 37–46.
- Topsakal, S. (2016). Behçet Necatigil biyografi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 43–44. Türk Dil Kurumu.
- Tökel, D. A. (2016). Necatigil'in divan şiri: Babaocağı. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 115–131. Türk Dil Kurumu.
- Türk, K. (2006). Şair ve öğretmen kimliğiyle Behçet Necatigil. Akçağ Yayıncılığı.

Ceren Özge Taştan

Behçet Necatigil'in Çok Yönlü Kimliği

Bourdieu'nun Kavramları Işığında Bir İnceleme

Özet: Bu makale, Behçet Necatigil'in şair, öğretmen ve çevirmen kimliklerini Pierre Bourdieu'nun *Habitus*, *alan* ve *sermaye* kavramları çerçevesinde incelemektedir. Necatigil, bireysel ve toplumsal unsurları sanatına yansıtmış, çevirileriyle edebiyat alanına katkıda bulunmuştur.

Bourdieu'nun teorik çerçevesi kullanılarak, Necatigil'in edebi konumunun nasıl inşa edildiği analiz edilmiştir. *Habitus* bağlamında bireysel dene-yimlerinin sanatsal üretimine etkisi, *alan* içinde şiir, öğretmenlik ve çeviri faaliyetleri, *sermaye* kapsamında ise *kültürel* ve *sembolik sermaye* birikimi incelenmiştir. Sonuç olarak, Necatigil'in üretimleri, sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel etkileşimlerin bir ürünü olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Behçet Necatigil, Pierre Bourdieu, Habitus, edebiyat sosyolojisi, çeviri sosyolojisi, çeviri, şiir.

Giriş

Behçet Necatigil, Türk edebiyatının önemli şairlerinden biri olmanın yanı sıra, uzun yıllar öğretmenlik yapmış ve önemli edebi çevirilerle tanınmış çok yönlü bir aydınıdır. Bu makalede, Necatigil'in şair, öğretmen ve çevirmen olarak çoklu kimlikleri, sosyolog Pierre Bourdieu'nun (1986) *Habitus, alan ve sermaye* kavramları çerçevesinde incelenerek, edebi kişiliğinin ve entelektüel birikiminin toplumsal ve kültürel bağlamdaki anlamının incelenmesi amaçlanmaktadır.

Necatigil'in Çok Yönlü Kimliği

Şair: Necatigil, "evler şairi" olarak anılır ve şiirlerinde gündelik hayatı, kent yaşamını ve bireysel deneyimleri özgün bir dille ifade eder (Aydin & Tuna Ultav, 2021). Şiirlerinde yalnızlık, üz, içe dönüklük, geçim sıkıntısı ve ölüm gibi temalar sıkılıkla işlenir (Özbahçe, 2016, 84). Şiirlerinde kullandığı sanatsallaştırılmış gündelik dil, onu diğer şairlerden ayıran özgün bir özelliktir (Özbahçe, 2016, 90).

Öğretmen: Necatigil, uzun yıllar boyunca öğretmenlik yaparak birçok öğrenci yetiştirmiştir ve eğitim alanında önemli bir rol oynamıştır (Türk, 2006). Öğretmenlik deneyimi, dil ve edebiyat alanındaki bilgi birikimini pekiştirmiştir ve kültürel sermayesine şüphesiz katkı sağlamış olmalıdır.

Çevirmen: Necatigil, özellikle Almancadan yaptığı edebi çevirilerle Türk edebiyatına önemli eserler kazandırmıştır (Akin, 2018). Çeviri yaparken dilsel hassasiyet göstermesi, özellikle şiir çevirisi yaparken kaynak metne sadık kalarak uyak düzenine dahi dikkat etmesi ve kültürel aktarımı önemsemesi, onun çevirmenlik anlayışını çok güzel göz önüne serer, zira çevirmelerinde metnin özünü koruyarak, erek dilde yeniden kurma becerisi göstermiştir (Gözaydın, 2016, 176). Necatigil, çevirinin sadece dilsel bir aktarım olmadığını, aynı zamanda kültürler arasında bir köprü kurma aracı olduğunu düşünmüştür (Necatigil, 2021, 139)¹.

1 Necatigil, B. (2021). Düz Yazilar-II. Yapı Kredi Yayıncıları.

Bourdieu'nun Kavramsal Çerçeveşi

Bu makalede, Bourdieu'nun “*alan*” kavramı, Necatigil'in edebiyat, eğitim ve çeviri alanlarındaki konumunu ve bu alanlar arasındaki etkileşimi incelemek için kullanılacaktır. Necatigil'in farklı alanlardaki konumları ve bu alanlarda elde ettiği başarıları, “*sermaye*” kavramı ile değerlendirmeye çalışacaktır. Kendisinin *kültürel, sosyal* ve *sembolik serm Hayesi*, edebi kişiliğinin ve entelektüel birikiminin oluşumunda önemli bir rol oynamış olabilir. “*Habitus*” kavramı ise, Necatigil'in toplumsal deneyimlerinin düşünme, algılama ve eyleme dökme süreçlerini nasıl şekillendirdiğini anlama konusunda yardımcı olacaktır. Necatigil'in içe dönük, titiz, disiplinli ve hem geleneğe hem de yeniliğe önem veren bir yapısı vardır (Asiltürk, 2016, 81–82) ve bunlar *Habitusunun* önemli yansımaları olabilir.

Amaç ve Kapsam

Bu makalede, Necatigil'in çok yönlü kimliği Bourdieu'nun sosyolojik kavramlarıyla incelenerek, onun edebi kişiliği ve entelektüel birikimi anlamaya ve anlatılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada, Necatigil'in hayatı, eserleri, mektupları ve çevirileri üzerinden analizler yapılarak, onun hem bireysel özelliklerini hem de içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel alanlardaki konumunu ortaya koymak hedeflenmektedir. Ayrıca Necatigil'in kendi *kültürel* ve *entelektüel serm Hayesini* nasıl inşa ettiği değerlendirilecektir.

Necatigil'in *Habitus'u*, yani toplumsal koşullar ve deneyimlerle şekillenen zihinsel ve kültürel eğilimleri, onun çevirmenlik seçimlerinden metinlere yaklaşımına kadar birçok şeyi etkilemiş olmalıdır. Pierre Bourdieu'nun (1986) kavramsal çerçevesine göre *Habitus*, bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel koşulların içselleştirilmiş yapılarını ifade eder. Necatigil'in *Habitusu*, onun ailesinden ve çocukluk deneyimlerinden, yalnızlık ve sağlık sorunlarından, eğitim hayatından ve içinde bulunduğu edebi çevrelerden etkilenerek şekillenmiş olmalıdır ve bu birikimi yorumlayabilmek onun edebi ve çeviri pratiklerini kavramada da önemli olacaktır.

Habitus'un İnşası

Necatigil, 16 Nisan 1916'da İstanbul'da doğmuştur, babasının adı Mehmet Necati Gönül, annesinin adı Fatma Bedriye Hanım'dır; iki yaşındayken annesini kaybeden Necatigil, bir süre anneannesiyle Karagümrük'te kalmıştır ve daha sonrásıdaysa babasının yanına Beşiktaş'a dönmüştür (Topsakal, 2016, 43).

Çocukluğu, anneannesinin evi ile babasının evi arasında huzursuz ve güvensiz bir dönem olarak nitelendirilmektedir (Doğan, 2016, 106). Ailesinin mütevazı yapısı ve taşrada geçen çocukluğu, onun bağımsız bir şekilde kendini geliştirmesine zemin hazırlamış ve yine aile ortamında edebi bir çevrenin olmaması, Necatigil'in kendi iç dünyasına yönelmesine ve bireysel bir gelişim süreci izlemesine neden olmuş olabilir. Necatigil, çocukluk döneminde "Küçük Muharrir Dönemi" olarak adlandırdığı bir evrede edebiyata ilgi duymaya başlamıştır (Doğan, 2016, 108).

Necatigil'in hayatında yalnızlık da önemli bir temadır. Yalnızlık, onun şiirlerinde ve diğer eserlerinde sıkılıkla işlenmiş ve varoluşsal bir boyut kazanmıştır. Necatigil, şiirin ve edebiyatın sonsuz kaynaklarının yalnızlıktan beslendiğini belirtmiştir. Ayrıca, "yalnızlık ve acı ortaktır" sözünü aktararak, yalnızlığın insan deneyiminin evrensel bir parçası olduğunu vurgulamıştır (Tarım, 2020). Sağlık sorunları da Necatigil'in yaşamında etkili olmuştur. Ortaöğretimimine "adenit tüberküloz" hastalığı sebebiyle ara vermek zorunda kalmıştır (Topsakal, 2016, 43). Bu durum, onun yalnız kalmasına ve iç dünyasına dönmesine neden olmuş olabilir.

Beşiktaş Cevri Usta Okulu'nda ilkokula başlayan Necatigil, daha sonra babasının işi nedeniyle Kastamonu Muallim Tatbikat Mektebi'nde eğitimi devam etmiştir. Kastamonu Lisesi'nde ortaöğretimimine başlamış, ancak hastalığı nedeniyle bir süre ara vermek zorunda kalmıştır. Ailesinin İstanbul'a dönmesiyle Kabataş Lisesi'nde eğitimine devam etmiştir (Topsakal, 2016, 43). Kabataş Erkek Lisesi, Necatigil'in *edebi* ve kültürel sermaye birikiminde önemli bir rol oynamıştır. Lisede iyi düzeyde Almanca eğitimi almıştır. Aynı zamanda, lisenin edebiyat bölümünden birincilikle mezun olmuştur. İstanbul Üniversitesi'nde Yüksek Öğretmen Okulu'nu bitirmiştir. Türkoloji bölümündeki profesörü Fuat Köprülü'nün sözlüksüz bilimsel metin çevirişi talepleri de Almancasını geliştirmesi konusunda büyük rol oynamıştır, bu süreçte Halkevi'nde dil kursuna da gitmiştir (Akın, 2018). Necatigil, lisede öğretmenlik yaparken İstanbul Üniversitesi Alman Filolojisine yazılmış, ancak derslerinin yoğunluğu nedeniyle öğrenimini bırakmıştır. Farklı

seferlerde Almanya'da bulunmuş, orada burslu şekilde dil kursuna gitmiştir (Necatigil, 1937)².

Necatigil'in farklı dergilerde yazdığı şiirler ve yazılar, *kültürel sermaye*-sine katkıda bulunmuştur. İlk şiiri "Gece" lise öğrencisiyken Varlık dergisinde yayımlanmıştır (Necatigil, 2021)³.

Necatigil'in edebiyat anlayışında Ahmet Hamdi Tanpinar gibi isimlerin etkisi olmuştur. Divan şiirini "baba ocağı" olarak yüceltmesi ve gelenekten yararlanmanın biçimce değil özce olması gereği düşüncesi, Tanpinar'ın etkisini yansıtır (Tökel, 2016).

Özetle Necatigil'in *Habitusu*; mütevazı aile yapısı, taşrada geçen çocukluk yılları, yalnızlık ve sağlık sorunları, aldığı nitelikli eğitim ve akademik birikimiyle şekillenmiştir. Aile ortamında edebi bir çevrenin olmaması, onu kendi iç dünyasına yöneltmiş ve bireysel bir gelişim sürecine neden olmuştur. Lise ve üniversitede aldığı eğitim, *edebi* ve *kültürel serm Hayesini artırmış*, yabancı dil bilgisi sayesinde çevirmenlik yeteneğini geliştirmiştir. Tüm bu faktörler, Necatigil'i özgün bir şair ve çevirmen olarak Türk edebiyatında önemli bir yere taşımıştır.

Habitus ve Sermaye

Necatigil'in çekingen mizacı ve içe dönük yapısı, çeviri pratiğinde de kendini gösterirken, edebiyat söz konusu olduğunda bu çekingenlik yerini kararlılık ve titizliğe bırakmıştır (Asiltürk, 2016, 83). Mesleği olan öğretmenlik, edebi birikimi ve kültürel çevreleri, onun dil yetkinliğine, disiplinli çalışma alışkanlığına ve sanatsal bakış açısına önemli katkılar sağlamıştır. Necatigil'in, çeviri yaparken yalnızca dil bilgisine değil, metnin içeriğine ve kültürel bağlamına da dikkat etmesi, *Habitus'unun derinlemesine bir araştırma ve bilgi birikimi arayışıyla uyumlu olduğunu gösterir* (Akin, 2018).

Kültürel ve sembolik sermaye, Necatigil'in hem şair hem de çevirmen olarak biriktirdiği değerlerdir. Şiirleri, çevirileri ve öğretmenliği aracılığıyla edindiği kültürel birikim, onun edebi alandaki konumunu güçlendirmiştir (Örgen, 2016, 180). Şiirlerindeki özgün dil kullanımı, çevirilerindeki titizlik ve öğretmenlikteki deneyimi, ona hatırlı sayılır bir *kültürel sermaye*

2 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

3 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (Biyografi) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

kazandırmıştır (Berbercan, 2020). Aynı zamanda, Türk edebiyatına yaptığı katkılarla *sembolik sermayesini* de artırmıştır. Çevirileri aracılığıyla Türk okurunu dünya edebiyatının önemli eserleriyle buluşturması, onun itibarını ve saygılılığını artırmıştır. Necatigil'in çevirmen olarak tanınması, eserlerinin tercih edilmesinde ve çevirmenlik pratiğinin değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, radyo oyunları yazması da onun *kültürel sermayesini* çeşitlendirdiğini gösterir (Spies, 1974)⁴.

Edebiyat alanı, şairlerin, yazarların, çevirmenlerin ve eleştirmenlerin etkileşimde bulunduğu ve değer kazandığı bir ortamdır. Necatigil, bu alanda özgün bir yer edinmiş ve kendine has edebi sesiyle tanınmıştır (Aydin, 2016, 49). Bir akıma bağlı kalmadan, kendine özgü bir üslup geliştirerek Türk edebiyatında “evlerin şairi” olarak anılmıştır (Özgül, 2016, 165). Necatigil'in çevirmenlik pratiği de bu alandaki mücadelelerle şekillenmiştir. Kendi edebi vizyonunu yansitan eserleri çevirmiştir, Türk okuruna dünya edebiyatının önemli eserlerini sunarak alanda kültürel bir katkı sağlamıştır (Pazarkaya, 1988)⁵. Divan şairine olan ilgisi ve modern şiirde bu gelenekten yararlanmanın önemine inanması, onun edebiyat alanındaki farklı gelenekleri birleştirmeye çabasını gösterir. Ayrıca, çevirileri aracılığıyla farklı kültürler arasında köprü kurma çabası, onun edebiyat alanına yaptığı katkıyı zenginleştirmiştir (Tanrikulu, 2018). Çevirideki titizliği, alandaki kalite standartlarını yükseltmiş olabilir.

Sonuç olarak, Necatigil'in çevirmenlik pratiği, *Habitus'u*, *kültürel sermayesi* ve *edebiyat alanındaki konumu* ile yakından ilişkilidir. Çeviriye yaklaşımı, sadece dil bilgisi ve aktarım becerisi ile sınırlı kalmayıp, kişisel deneşimleri, edebi birikimi ve kültürel duyarlığını ile şekillenmiştir. Necatigil, çeviri eylemini sadece bir aktarım değil, aynı zamanda kültürel bir köprü kurma ve sanatsal bir yaratım süreci olarak görmüştür. Bu nedenle, onun çevirmenlik pratiği hem bireysel hem de toplumsal boyutları içeren karmaşık ve çok katmanlı bir süreçtir (Tanrikulu, 2018).

Çalışmada çevirmen Necatigil'in alan içindeki konumuna da bakmak gerekiyor. Behçet Necatigil, yalnızca şair ve öğretmen kimliğiyle değil, çevirmen olarak da Türk edebiyatına önemli katkılar sunmuş bir isimdir. Almancadan yaptığı çeviriler, onun yalnızca bir aktarıcı değil, aynı zamanda bir kültürel aracı olduğunu da göstermektedir. Necatigil'in çevirmen kimliği,

4 Necatigil, B. (2022). *Tercümemi nasıl buldunuz?* (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar).

5 Necatigil, B. (2021). *Mektuplar (Önsöz)* (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

içinde bulunduğu edebi alanla sürekli etkileşim içinde olmuş ve onun *kültürel sermayesini* artırmaya katkıda bulunmuştur.

Bourdieu'nün (1986) *alan* kavramı, Necatigil'in edebiyat, eğitim ve çeviri alanlarında nasıl konumlandığını anlamamıza yardımcı olur. Necatigil, bu üç alan arasında aktif bir figür olarak, kendi edebi kimliğini inşa ederken aynı zamanda çevirileri aracılığıyla Batı edebiyatını Türk okuyucusuna tanıtmıştır (Berbercan, 2020).

Tercüme Bürosu ile İlişki, Almancadan Türkçeye Kazandırdığı Eserler ve Seçim Kriterleri

Necatigil'in çeviriye ilgisi, İstanbul Üniversitesi'nde aldığı dil eğitimi sırasında başlamış ve zamanla profesyonel bir boyut kazanmıştır. 1940 yılında Hasan Âli Yücel'in öncülüğünde kurulan Tercüme Bürosu, Batı klasiklerini Türkçeye kazandırma misyonu taşıyordu (Küçük, Işıklar Koçak ve Erkul Yağcı, 2022). Necatigil de bu çeviri hareketi içinde yer alarak edebi çeviri sürecine aktif olarak katılmıştır, bir mektubunda, "Tercüme dergisinin bundan böyle düzenli yayımlanacağı, yazı kurulunda senin de bulunduğu haberine sevindim." ifadesini kullanması, onun dergiye verdiği değeri ortaya koymaktadır (Necatigil, 1965)⁶. Ancak, Necatigil'in Tercüme Bürosu'ndaki çalışmaları, bireysel çevirmenlik kimliğini geliştirmesinin yalnızca ilk adımlını oluşturmuştur. Bu süreç, onun çeviri alanındaki becerilerini ve yaklaşımını belirlemede etkili olmuş, onu daha sonra bağımsız çevirmenlik kariyerine yöneltmiştir (Akin, 2018).

Tercüme Bürosu, sonuc olarak, Necatigil'in çeviri hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur diye söylenebilir. Bu kurum, onun hem çevirmenlik yeteneklerini geliştirmesine hem de Türk edebiyatına önemli eserler kazandırmamasına olanak sağlamıştır. Necatigil, büro ile olan ilişkisi sayesinde çeviri alanında etkin bir rol üstlenmiş, Türk okuyucusunun dünya edebiyatını tanımasında önemli katkılar sunmuştur. Tercüme Bürosu'nun, Necatigil'in çeviri pratiğini şekillendiren ve çevirmen kimliğini oluşturan önemli bir unsur olduğu da aşıkârdır.

Necatigil, Almancadan Türkçeye çok sayıda eser kazandırmış, bu eserleri seçerken titiz davranışmıştır, Alman edebiyatının onde gelen yazarlarından

6 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

çeviriler yapmıştır (Pazarkaya, 1988)⁷. Bu yazarlar arasında Rainer Maria Rilke, Stefan Zweig, Thomas Mann, Heinrich Böll ve Hermann Hesse gibi isimler yer alır.

Rilke'nin "Malte Laurids Brigge'nin Notları" ve şiirleri, Thomas Mann'ın "Venedik'te Ölüm" eseri, Stefan Zweig'in bazı eserleri, Hermann Hesse'nin "Gençlik Güzel Şey" adlı eseri çevirdiği önemli eserlerdendir. Necatigil, sadece bu yazarlarla sınırlı kalmamış, Otto Spies gibi farklı yazarlardan da çeviriler yapmıştır. Spies'in "Türk Halk Kitapları" adlı eserini Türkçeye çevirmiştir. Ayrıca, Heinrich Heine ve Wolfgang Borchert gibi yazarların eserlerini de Türkçeye kazandırmıştır. Necatigil'in çevirileri arasında şiir, roman, hikâye, tiyatro oyunları ve radyo oyunları gibi farklı türlerde eserler bulunmaktadır. Genellikle Türk okuru tarafından henüz tanınmamış yazarları çevirmeyi tercih ederek, okuyucunun farklı kültürleri ve edebiyatları tanımmasına katkıda bulunmuştur (Necatigil, 1975)⁸

Çeviride Kültürel Adaptasyon ve Sadakat Dengesi

Necatigil edebi zevkine hitap eden ve sanatsal değeri yüksek eserleri tercih etmiştir. Onun için, yapıtin "ne söylediğinden" çok, "nasıl söylediğii" önemlidir (Gözaydın, 2016, 171). Necatigil, bir yapıtin sadece bir "bildiri" olmadığını, bundan daha fazlası olduğunu ve gizemini bağında sakladığını düşünür (Akay, 2016) Çeviri yaparken sadece dilsel aktarımı değil, metnin kültürel bağlamına ve edebi üslubuna da dikkat etmiştir. Çevirilerinde, kaynak metnin anlamını ve ruhunu hedef dile aktarmaya özen göstermiştir. Bu nedenle, çevirileri sade, akıcı ve sürükleyici bir dil ile okuyucuya sunmuştur (Tanrikulu, 2018).

Necatigil, çeviriyi sadece bir aktarım olarak görmemiş, aynı zamanda sanatsal bir yaratım süreci olarak kabul etmiştir ve çeviride metnin özgün sesini ve yazının üslubunu yakalamaya önem vermiştir (Gözaydın, 2016, 171). Kaynak metne sadık kalmakla birlikte, hedef dilin okuyucusunun da metni anlamasını sağlamaya çalışmıştır, bu bağlamda, bazen metne eklemler veya çıkarmalar yapmıştır (Tanrikulu, 2018).

7 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (Önsöz) (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

8 Necatigil, B. (2022). Tercümemi nasıl buldunuz? (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar).

Özellikle Almancadan yaptığı çevirilerle hem Türk okuyucusunun dünya edebiyatını tanımmasına olanak sağlamış hem de Türkçenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Necatigil'in çevirileri, onun edebi zevkini, titizliğini ve çeviriye bakış açısını yansıtır. Tercüme Bürosu ile kurduğu ilişki, onun çeviri alanındaki gelişiminde ve başarısında önemli bir rol oynadığı göz ardı edilemez.

Behçet Necatigil'in çeviri alanındaki etkinliği, çevirmen kimliği, *kültürel sermayesini* artırmıştır. Çevirileriyle edebi çevrelerde saygınlık kazanmış, *sembolik sermayesini* yükseltmiştir (Kaplan ve Yardımcıoğlu, 2020). Necatigil, çeviri yoluyla uluslararası edebi çevrelerle ilişki kurmuş, farklı kültürler arasında köprü görevi görmüştür (Tanrikulu, 2018). Edebi yeteneğini geliştirmiş, çeviride kendi yorumunu katarak yeni metinler üretmiştir (Akin, 2018). Bu çok yönlü faaliyetler, *kültürel sermayesinin* zenginleşmesinde önemli rol oynamıştır (Bourdieu, 2023)⁹.

Behçet Necatigil'in şair, çevirmen ve öğretmen kimlikleri birbirini besleyerek çok yönlü bir edebiyat insanı olmasını sağlamıştır. Şiirlerindeki dil hassasiyeti çevirilerine yansımış, çevirmenlik deneyimi ise edebi ufkunu genişletmiştir (Akin, 2018). Öğretmenlik kimliği, edebiyatı yeniden düşünmesine yol açmış, öğretme pratiği çeviri ve şiir anlayışını derinleştirmiştir. Bu etkileşim, onun edebi kişiliğini özgün ve çok yönlü kılmıştır. Bu kimliklerin etkileşimi, Necatigil'in yalnızca bir edebi figür olarak değil, çok yönlü bir entelektüel olarak değerlendirilmesini gerektirir. Onun edebi mirası, sadece yazdığı şiirlerle değil, ayrıca çevirdiği eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle de şekillenmiştir (Türk, 2006).

Behçet Necatigil'in edebi alandaki konumu, uluslararası ilişkileri ve çevirmen kimliği iç içe geçmiştir. Şiirlerinde gündelik hayatı ve insanın iç dünyasını özgün bir dille işlemiş, okuyucuya düşünmeye yönelmiştir (Daşcioğlu, 2016). Alman edebiyatına duyduğu ilgi, onu Otto Spies ve Andreas Tietze gibi isimlerle uluslararası bir kültürel ağ oluşturmaya itmiştir (Necatigil, 2021)¹⁰. Çevirmen kimliği, onun farklı kültürler arasında köprü kurmasını ve edebi ufkunu genişletmesini sağlamıştır (Sarısayın, 2021)¹¹. Çeviriyyi sadece dil aktarımı olarak görmeyip, yaratıcılık katmıştır (Akin, 2018). Bu etkileşim, onun edebi kişiliğini zenginleştirmiş ve *kültürel sermayesini* artırmıştır.

9 Bourdieu, P. (2023). Kültür Üretimi (E. Gen, Haz.) (S. Yardımcı ve E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Sembolik Ürünler, Sembolik Sermaye).

10 Necatigil, B. (2021). Mektuplar (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

11 Necatigil, B. (2022). Tercümemi nasıl buldunuz? (Önsöz) (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar).

Sonuç

Behçet Necatigil'in çok yönlü kimliği, onun farklı alanlardaki etkileşimleriyle şekillenmiş ve edebi kariyerini belirleyen önemli faktörlerden biri olmuştur. Pierre Bourdieu'nun (1986) *Habitus, alan ve sermaye* kavramlarıyla değerlendirildiğinde, Necatigil'in toplumsal ve kültürel bağlamdaki konumu daha iyi anlaşılmaktadır.

Necatigil'in içe dönük, titiz ve disiplinli yapısı, ailesinin ekonomik koşulları, çocukluk dönemindeki yalnızlığı, aldığı eğitim ve edebi çevresi gibi unsurlarla şekillenmiştir (Akin, 2018). Bu *Habitus*, onun çeviri yaparken metne duyduğu sadakati ve sanatsal özeni doğrudan etkilemiş, edebiyat ve çeviri süreçlerini titizlikle ele almasına neden olmuştur.

Edebiyat, eğitim ve çeviri alanlarında aktif bir figür olan Necatigil, her üç alanda da birbirini besleyen rollere sahipti. Özellikle Tercüme Bürosu'nda yer alması, onun çevirmenlik yeteneklerini geliştirmesi konusunda önemli bir adım olmuş, Almancadan yaptığı çeviriler onun *kültürel sermayesini* artırarak edebi alan içindeki konumunu güçlendirmiştir (Akin, 2018).

Necatigil'in kültürel, sosyal ve *sembolik sermayesi*, onun edebi kariyerini biçimlendirmiştir ve onu yalnızca bir şair veya çevirmen değil, kültürel bir aktarıcı da yapmıştır. Almancadan çevirdiği eserler, yalnızca Batı edebiyatını Türkçeye kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda Türk okurunun farklı kültürel metinlerle etkileşime girmesini sağlamıştır. Onun çeviriyi bir sanatsal yaratım süreci olarak görmesi, dilin estetik yapısını ön planda tutarak, metnin ruhunu koruyarak hedef dile aktarmasına imkân tanımıştır (Özbahçe, 2016, 90).

Necatigil'in uluslararası edebi bağlantıları, onun çeviri alanındaki bilinirliğini artırmış ve akademik dünyada da tanınırlığını güçlendirmiştir. Otto Spies, Andreas Tietze ve Annemarie Schimmel gibi isimlerle geliştirdiği ilişkiler, onun yalnızca bir şair değil, aynı zamanda Türk edebiyatını Batı'da tanıtan önemli bir kültürel figür de olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, Necatigil'in şair, öğretmen ve çevirmen kimlikleri birbirini besleyen ve *kültürel sermayesini* artıran unsurlar olarak işlev görmüştür. Çeviri faaliyetleri, yalnızca bir aktarım değil, aynı zamanda bir kültürel alışveriş ve edebi kimlik inşası sürecine dönüşmüştür. Necatigil, Türk edebiyatında yalnızca bir şair olarak değil, kültürel ve edebi bir köprü kuran çok yönlü bir figür olarak değerlendirilebilir. Onun eserleri, çevirileri ve yetiştirdiği öğrenciler, edebi alan içinde derin bir etki yaratmış ve uluslararası edebiyat çevrelerinde de yankı bulmuştur (Türk, 2006).

Kaynakça

- Akay, H. (2016). Çokgen şiir algısı ve hassas terazi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 71–79. Türk Dil Kurumu.
- Akin, A. (2018, September). Bir yazın çevirmeninin portresi: Behçet Necatigil. 2nd International Black Sea Conference on Language and Language Education, Sinop University, Turkey. Retrieved from <https://www.researchgate.net/publication/363196257>
- Asiltürk, B. (2016). Necatigil şiirinde ağır ve uçucu duygular. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 80–83. Türk Dil Kurumu.
- Aydın, B., & Tuna Ultav, Z. (2021). Şiirde domestik mekânlara ilişkin yansımalar: Behçet Necatigil ve İlhan Berk şirleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38(1), 111–133. <https://doi.org/10.32600/huefd.823198>
- Aydın, M. (2016). Hangi Necatigil? *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 49–57. Türk Dil Kurumu.
- Berbercan, M. T. (2020). Behçet Necatigil ve şiir dili hakkında. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 8(22), 15–23.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood.
- Bourdieu, P. (2023). Kültür üretimi (E. Gen, Haz.; S. Yardımcı & E. Gen, Çev.). İletişim Yayıncılığı. (Sembolik Ürünler, Sembolik Sermaye).
- Daşcioğlu, Y. (2016). Behçet Necatigil'in Nilüfer'i üzerinden şiirde hikâye nerde biter, imge nerde başlar. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 68–70. Türk Dil Kurumu.
- Doğan, M. C. (2016). Behçet Necatigil'in çocukluk hevesi: Varlığın nefesi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 105–107.
- Gözaydın, N. (2016). Behçet Necatigil'in çeviri dili. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 168–178. Türk Dil Kurumu.
- Kaplan, M., & Yardımcıoğlu, M. (2020). Alan, Habitus ve sermaye kavramlarıyla Pierre Bourdieu. *HABİTUS Toplumbilim Dergisi*, 1, 23–37.
- Küçük, A., Işıklar Koçak, M., & Erkul Yağcı, A. S. (2022). Tercüme Dergisinde üretken bir eleştirmen: Melâhat Özgü. *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 30–51.
- Necatigil, B. (2021). Düz Yazilar-II. Yapı Kredi Yayıncılığı.
- Necatigil, B. (2021). Mektuplar (A. Tanyeri ve H. Yavuz, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılığı.
- Necatigil, B. (2022). Tercümemi nasıl buldunuz? (S. Demirhan, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılığı. (Otto Spies, Andreas Tietze, Annemarie Schimmel ve Wilfrid Brands'la Mektuplaşmalar).
- Örgen, E. (2016). Şiir üzerine dizelerinde Necatigil. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 179–180.

- Özbahçe, O. (2016). Ailemizin şairi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 84–101. Türk Dil Kurumu. Retrieved from <https://tdk.gov.tr/yayinlar/sureli-yayinlarimiz/nisan-2016/>
- Özgül, C. (2016). Evler. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 164–167. Türk Dil Kurumu.
- TARIM, R. (2020), “Necatigil, Rilke ve Yalnızlık”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (47) 149–172.
- Tanrıkuşlu, L. (2018). Behçet Necatigil'in Thomas Mann'dan yaptığı "Venedik'te Ölüm" çevirisinin çağdaş çeviri eleştirisi yaklaşımı açısından değerlendirilmesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(1), 37–46.
- Topsakal, (2016). Behçet Necatigil biyografi. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 43–44. Türk Dil Kurumu.
- Tökel, D. A. (2016). Necatigil'in divan şiri: Babaocağı. *Türk Dili Dergisi*, 2016(Nisan), 115–131. Türk Dil Kurumu.
- Türk, K. (2006). Şair ve öğretmen kimliğiyle Behçet Necatigil. Akçağ Yayıncılı.

Jonas Brand

Erinnerungskultur im Spannungsfeld Gaza

Ein Bericht über den Vortrag *Gaza in Palästina. 6000 Jahre Kulturgeschichte und materielles Kulturerbe*



Tatreez-Tatoo von Dahlan (@inkdalhan)

1. Einleitung

„Kritisches Denken (...) verlangt heute Parteinahme für die Residuen der Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig scheinen“ (Adorno/Horkheimer 1986, IX)

„Mehr als 2,1 Millionen Menschen sitzen erneut fest, werden bombardiert und müssen hungern, während sich an den Grenzübergängen Vorräte an Nahrungsmitteln, Medikamenten, Treibstoff und Hilfsgüter stapeln“ (SZ, 2025).

Gaza. In seiner langen, über Epochen und Kulturen reichende Geschichte spiegelt sich der Reichtum in seinem materiellen sowie immateriellen Kulturerbe. In diesem Papier wird ein Blick auf Erinnerung geworfen, die gegenwärtig in Gaza neuen Herausforderungen begegnet. Dabei wird zunächst über den Vortrag von Prof. Dr. Quintern berichtet, der unter dem Titel „Gaza in Palästina: 6000 Jahre Kulturgeschichte und materielles Kulturerbe“ gehalten wurde. Anschließend wird der Begriff *Erinnerungskultur* mit Rückgriff auf Assmann und Erll aufgegriffen, um abschließend ein Beispiel von praktizierter Erinnerungskultur in Relation zu Gaza in Palästina aufzugreifen.

2. Gaza in Palästina

Gaza in Palästina: 6000 Jahre Kulturgeschichte und materielles Kulturerbe. Unter diesem Titel wurde am 29. November 2023 an der Türkisch-Deutschen Universität ein Vortrag von Prof. Dr. Quintern gehalten. In diesem Vortrag informierte er über eine Zeitspanne von 6000 Jahren und die darin enthaltene soziale, kulturelle, wirtschaftliche, sowie religiöse Bedeutung der Region, welche gegenwärtig unter einem gänzlich anderen Licht steht.

Die Vielzahl an auffindbaren Artefakten und Dokumenten, die Aufschlüsse über die Geschichte von Gaza geben, reichen von textlichen Erwähnungen zu frühen kartographischen, als auch mosaikartigen Darstellungen.

Die Hafenstadt war am Endpunkt der Fernhandelswege Horus Weg, Seiden- und Weihrauchstraße und geprägt von einem regen Handel, der über Waren hinausging, und ebenso den Austausch von verschiedenen Glaubenswegen, Philosophien und Wissen mit sich brachte. Die Zeichnung dieser Zeit ist auch anhand einer Vielzahl von Moscheen und Kirchen ablesbar, wobei

die Porphyrios-Kirche, das Hilarionkloster, die Sayed al-Hashim Moschee, sowie die Umar Al-Khattab Moschee, hervorzuheben sind.

Quintern beschreibt in dem Vortrag, wie eine gelebten Toleranzkultur, die Verschiedenheit ermöglicht hat, in ihr Antonym umschlägt. Dafür führt er den Begriff „Imperiozän“ ein. Dieser beschreibt den „imperialen und fortschreitend destruktiven Eingriff in das feine Gefüge und Zusammenspiel von Gesellschaften, Menschen, Natur und Kosmos“ (Quintern 2023, 20). Dabei wird Fremdherrschaft als ein Einbruch in der Geschichte der Menschheit begriﬀen, welcher die Geschichte folglich in eine Vor-Imperiale und Imperiale Epoche einteilt.

Die Vor-Imperiale Zeit wird dabei mit der Philosophie der Ma’at umfasst. Der „Einklang allen Lebens in der Natur“ (Quintern 2024) wird dabei als Sinnhorizont verstanden, vor dessen Hintergrund der Mensch sein Leben entfaltet. Doch laut dem Vortrag bricht diese Idee mit Aristoteles und der „Hierarchisierung des Lebens“. Diese Hierarchisierung des Lebens soll bemessen, „wieweit sich im Einzelnen das vernünftige Ganze widerspiegelt. In diesem Sinne steht der Mensch über dem Tier, der Grieche über dem Barbaren, der Mann über der Frau“ (Waldenfels 2005, 17).

Daraufhin beginnt das Zeitalter des Imperiozäns, welches sich durch ebendiese Hierarchisierung des Lebens legitimiert und im Mythos von Troja eine Projektionsfläche besitzt. Sie basiert auf der Herrschaftsform, die sich durch Gewaltherrschaft durchsetzt und besitzt bis in die Gegenwart an Wirkmächtigkeit.

Dem Vortrag folgend ist er „für alle imperialistischen Mächte, in Folge von Alexander dem Großen, zentral“ (Quintern 2024). Um dieser Gewalt entgegenzutreten, beschreibt er eine kulturelle Epochen übergreifende Fabel der Gerechtigkeit. Den Fabeln, zwar durch die Epochen von verschiedenen Tieren gekennzeichnet, doch stets ist ihnen gemeinsam, dass die Tiere sich gegenseitig helfen, um dem Jäger Mensch zu entfliehen. Quintern begreift diese Fabeln als Widerstandskultur, die nicht besiegt ist und in seiner Vielfalt wie ein Mosaik zusammengesetzt ist. Die Aussage ist klar: „Die Völker in ihrer Pluralität halten zusammen, stehen zusammen. Und jegliche Fremdherrschaft ist einem solchen Widerstand unterlegen.“ (Quintern 2024).

3. Erinnerungskultur

Als nächstes wird der Begriff Erinnerungskultur anhand der Theoretiker Erll und Assmann betrachtet.

Zunächst ist festzuhalten, dass der Begriff in Assoziation zu verschiedenen weiteren Begriffen steht. Dabei ist „Erinnern als ein Prozess, Erinnerung als dessen Ergebnis und Gedächtnis als eine Fähigkeit“ (Erll 2011, 7) definiert. Darüber hinaus ist dem Prozess Erinnern stets ein „Gegenwartsbezug“ inhärent, und stellt dabei einen „konstruktiven Charakter“ (7) dessen dar. Des Weiteren ist hervorzuheben, dass Erinnerungen „subjektive, hochgradig selektive (...) Rekonstruktionen“ (7) sind und sich als ein „in der Gegenwart vollziehende Operation des Zusammenstellens (...) verfügbarer Daten“ (7) darstellt.

Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist also eine aus der Gegenwart erfolgende Einandersetzung von Information, die im Zusammenspiel von verfügbaren Daten über die Vergangenheit und projizierten Wahrnehmungsweise und -interessen der Gegenwart zusammengesetzt werden. Denn Geschehnisse der Gegenwart erzeugen Wahrnehmungsverschiebungen der Vergangenheit. Somit ist, dem Titel des Buches von Nerdinger folgend, jede „Konstruktion der Geschichte“ eine „Geschichte der Rekonstruktion“ (2010).

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, dass der „total recall“ (Erll 2011, 7), also die vollständige Erinnerung der Vergangenheit, eine Unmöglichkeit ist. Somit sind „Erinnern und Vergessen [...] zwei Seiten (...) desselben Phänomens“ (7). Es braucht also eine Rekonstruktion der Konstruktion *Vergangenheit*, um die geschaffene Konstruktion *Vergangenheit* nachzuvollziehen und anhand der Gegenwart neu rekonstruieren zu können. Denn „Erinnerungen [sind] kleine Inseln in einem Meer von Vergessen“ (8), wobei bei der „Verarbeitung [von] Wirklichkeitserfahrung Vergessen die Regel, Erinnern die Ausnahme“ (8) ist.

Somit stellt sich die Frage nicht nur nach dem Warum des Erinnerns, sondern auch das Warum des Vergessens. WER, WARUM, WAS und WIE etwas zum Vergessen bringen möchte, als auch die Gegenfrage: WER, WARUM, WAS und WIE etwas zum Erinnern bringen möchte sind entscheidende Fragen.

„Wenn sich die Wirklichkeit um einen herum wandelt, dann liegt nichts näher, als dass alles das in Vergessenheit gerät, was in der früheren Wirklichkeit Geltung hatte“ (Assmann 2007, 224). Dabei stellt das materielle kulturellen Erbe eine besondere Funktion dar. Als Materialisierung stellt es einen Gegenstand dar, welcher eine Auseinandersetzung durch seine Präsenz

evoziert. Die Zerstörung des materiellen Erbes stellt den Versuch einer Auslöschung eben dieser Evokation dar.

In diesem Kontext benennt Assmann Erinnerungskultur normativ als „soziale Verpflichtung“ (30), welche sich an eine jede Gruppe um die Frage „Was dürfen wir nicht vergessen?“ (30) zentriert. Assmann betont die gemeinschaftsstiftende Funktion von Erinnerungskultur, und wird damit als elementarer Bestandteil von (Gruppen-)Identitätskonstitution benannt.

Um das Ergebnis *Erinnerung* erhalten zu können braucht es die *Fähigkeit* Gedächtnis. Nach Halbwachs ist dieses an soziale Bedingungen geknüpft. Das „Gedächtnis wächst dem Menschen erst im Prozeß seiner Sozialisation zu“. Es braucht also eine Relation, zu dem das Gedächtnis *wachsen* kann (35).

„Individuell im strengen Sinne sind nur die Empfindungen, nicht die Erinnerungen“ (37), weil das Gedächtnis „immer schon ein soziales Phänomen ist“, welches sich in der Kommunikation „lebt und erhält“ (37). Gegenwärtige Kommunikation über das, das erinnert werden soll, ist also dafür entscheidend, dass die Fähigkeit Gedächtnis ein Ergebnis Erinnerung erzeugen kann.

Dem Folgend sind Erinnerungsfiguren entscheidende Phänomene, die eine Erinnerung ermöglichen. Diese „sind gleichzeitig Modelle, Beispiele und eine Art Lehrstücke“ (40). Denn „so abstrakt es beim Denken zugehen mag, so konkret verfährt die Erinnerung. Ideen müssen versinnlicht werden, bevor sie als Gegenstände ins Gedächtnis Einlaß finden können“ (37). Begriff und Bild, also Signifikat und Signifikant verschmelzen dabei unauflöslich, und wird dabei zu einem „Element des Ideensystems der Gesellschaft“ (38). Jede Gruppe braucht somit „Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung“ (39). Deswegen ist Landnahme und Zerstörung von kulturellen Erinnerungsorten und -figuren wirkmächtig. Es zerstört einen Teil der Identität, weil sie die gegenwärtige Kommunikation über die Erinnerung konkret beeinträchtigt. „Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft“ (52). Und wenn die Orte und Figuren der Erinnerung zerstört werden, dann werden sie insofern unwirklich, als dass ihre zuvor fortdauernde normative und formative Kraft entkräftet wird.

Erinnerung braucht also Träger der Erinnerung. Tatreez, welches im anschließenden Kapitel betrachtet wird, stellt einen ebensolchen Träger dar.

4. Tatreez

Die kulturelle Praxis *Tatreez* ist eine traditionelle palästinensische Stickerei, hauptsächlich von Frauen praktiziert, die 2021 von der UNESCO zum immateriellen Kulturerbe erklärt wurde. Die UNESCO schreibt über Tatreez auf ihrer Website: „the art of Embroidery in Palestine, Practices, Skills, Knowledge and Rituals“ (2022).

Doch die Bedeutung dieser Praxis hat sich im Laufe der Zeit gewandelt. „Preceding 1948, tatreez motifs mainly represented women's wealth status, marriage status, and geographic origin“ (Khurana 2024, 15), aber „after 1948 (...) the meaning of tatreez [changed]“ (15). Unter Anderem aufgrund des Verbots die Palästinensische Flagge in der Öffentlichkeit zu zeigen, wandelte sich die Symbolik und wurde zum Zeichen des Widerstands (15).

Laut Hesse ist „the importance of continuing the traditional practice of embroidery in order to create connections with Palestinian culture and Palestine as a homeland in the diaspora“ (Hesse 2024, 1537), weil es ein „symbol [...] of (...) resistance“ (1537) darstellt. Tatreez „establishes a connection with the past but (...) equally functions as a conscious forward-looking approach to engage with Palestine culture“ (1537). Laut Khurana „contributes [Tatreez] to the process of storytelling and preserving memory to resist the active dispossession and erasure of Palestinian land, culture, and identity“ (14). Laut Sheets gibt es dabei drei unterschiedliche Konsequenzen der Erinnerung. Zunächst gibt es die „Reappropriation of a traumatic familial memory into a personal narrative of survivance“. Darüber hinaus gibt es die „experience of ‚missing out‘ in diaspora“, wodurch der „believe their lives not only could, but should be, had they remained in Palestine“ verkörpert wird. Und zuletzt soll eine Desillusionierung vom „grief-induced nostalgic gaze“ entstehen.

Es stellt also ein Medium dar, durch welches „they communicate the grief inherited from previous generations“ (17). Die gegenwärtige Situation „epitomise the need for adapting tatreez to the twenty-first century“ (17). Das nachfolgende Beispiel stellt eine ebensolche Adaption in das 21. Jahrhundert dar.

5. Beispiel: Tattoo als Erinnerungsform

Tattoos als soziales Phänomen können laut Sundberg und Kjellman als „document, bound to an individual, reflecting his/her life and a given social and cultural context.“ (2018, 18) betrachtet werden. Es fungiert „as an individual's

memory of events and relationships“ (18) und kann dabei helfen Identität zu kreieren und zu erhalten.

Der Tattoo-Künstler Dalhan hat ein Projekt ins Leben gerufen, welches unter dem Titel „From Culture To Solidarity“ läuft. Dabei übersetzt er Tatreez-Motive als Tattoo auf die Haut seiner Klienten. Als Inspiration dienen dabei die verschiedenen digitalen Archive, die Tatreez Motive gespeichert haben, und dabei selbst eine Erinnerungsform darstellen. Dieses Projekt hat er über seine Instagram-Seite („inkdalhan“) beworben. Außerdem hat er die Einnahmen aus dem Projekt an soziale Projekte nach Gaza gespendet.

Im Hinblick auf die Theorien zur Erinnerungskultur lässt sich feststellen, dass das Tattoo durch seine relative Dauerhaftigkeit eine Erinnerungsform darstellt, welche von fortschreitenden Gegenwartsbezug geprägt ist. Die Relation zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist gegeben, solange sein Träger das Tattoo trägt. So auch die Idee des Tattoo-Artist: „What is the meaning of this tattoo?“ beschreibt er als alltägliche Praxis in Verbindung zu dem sozialen Phänomen Tattoo. Dadurch verspricht er sich das Thema „talkable“ zu machen. Er begründet sein Engagement damit, dass er infolge der Ausweitung des Konflikts 2023 die Ohnmacht nicht aushalten konnte und sich sagte „i need to do something“. Er selbst ist Kurde, kommt aus Van und versteht sich selbst als „Middle Eastern“. Die Tattoos sollen nach eigener Aussage ein „reminder of human rights and cultural values“ sein. Der gegenwärtigen Zerstörung will dabei damit begegnet werden, dass die Kultur durch die Disziplin des Tätowierens erhalten wird.

Welche kommunikative Konstruktion in Relation zum Tattoo letztlich erzeugt wird, ist situativ abhängig, doch durch seine Existenz stellt es eine Evolution dar, eine Relationierung zu der palästinensischen Kultur, die nicht von der Hand zu weisen ist (bzw. je nachdem an welcher Stelle des Körpers das Tattoo in die Haut eingestochen ist). Aber da das Gedächtnis die Erinnerung braucht, und die Erinnerung das Erinnern, ist ein Tattoo, welches als Dokument Träger von Erinnerung und Bedeutung ist, und durch die soziale Praxis der Kommunikation über die Bedeutung auch einen Gegenstand darstellt, der den Prozess Erinnern evoziert, eine spannende Form des Widerstands.

Inwiefern das auf-dem-Körper-tragen einer Erinnerungsfigur als Widerstandsform aufgefasst werden kann, stellt einen Gegenstand dar, welcher für nachfolgende Forschungen furchtbar erscheinen mag.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan, „Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen“. München: Beck Verlag, 2007.
- Erll, Astrid, „Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskultur: Eine Einführung“. J. B. Metzler, 2011.
- Hesse, Isabelle „Embroidering Palestine: Tatreez, cultural resistance, and female labour in Palestinian American graphic narratives. *Textual Practice*, Vol. 38, No. 10, pp. 1537–1560, 2023
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, W., „Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1986.
- Khurana, Amita „The Power of Tatreez: Transformations in Politics and Practice Post-1948“ *Afkar* Vol. 6, N. 1, pp. 13–28, 2024.
- Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg, „Gaza. Brücke zwischen Kulturen. 6000 Jahre Geschichte“. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern Verlag, 2010
- Nerdinger, Winfried „Geschichte der Rekonstruktion, Konstruktion der Geschichte“. München: Prestel Verlag, 2010.
- Quintern, Detlev, „Inklusive als dekoloniale Erinnerungskultur“ *Türkisch-Deutsche Perspektiven*, 2023.
- Quintern, Detlev „Gaza in Palästina: 6000 Jahre Kulturgeschichte und materielles Kulturerbe“ <https://www.youtube.com/watch?v=J5FcKXGJ5ak>, 2024.
- Sheets, Kristine, „Embroidered Memories: Postmemorial Nostalgia in Palestinian Tatreez“ *Emotions and Society*, Vol. 6, No. 3, pp. 383–402. Bristol University Press, 2024.
- Sundberg, Kristina; Kjellman, Ulrika, „The Tattoo as a Document“ *Journal of Documentation* Vol. 74, N. 1, pp. 18–35, 2028.
- SZ „Israel: Hamas-Zentrale in Al-Ahli-Klinik in Gaza angegriffen“ <https://www.sueddeutsche.de/politik/nahost-liveblog-news-israel-gazastreifen-hamas-al-ahli-klinik-angegriffen-li.3232579>. 2025.
- UNESCO „The art of embroidery in Palestine, practices, skills, knowledge and rituals“ <https://www.unesco.org/en/fieldoffice/ramallah/palestinian-embroidery>, 2022.

Autor:innen

F. Güzin Ağca-Varoğlu

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0003-3770-1268>

Dr. F. Güzin Ağca-Varoğlu forscht und lehrt in der Abteilung der Soziologie an der Türkisch-Deutschen Universität Istanbul. Sie promovierte in Vergleichender Kultur- und Sozialanthropologie an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Ihre Doktorarbeit umfasste eine ethnographische Langzeitstudie über deutsche Konvertiten und ihre Nachfolgegenerationen in Sufi-Gemeinden in verschiedenen Städten und Dörfern Deutschlands. Ihren Masterabschluss machte sie an der Freien Universität Berlin mit ihrer Arbeit über die Effekte von Stereotypisierung auf die Identitätsbildung hochqualifizierter Migranten in Deutschland. Ihr Forschungsinteresse liegt in der Islam- und Migrationsforschung aus der Perspektive der Alltags- und Raumsoziologie.

Corinna Assmann

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-8390-9023>

Corinna Assmann ist Habilitandin an der Universität Heidelberg und Mitarbeiterin am Anglistischen Seminar, wo sie 2017 auch promoviert wurde. Im Wintersemester 2024/25 hatte sie eine Vertretungsprofessur an der Universität Giessen inne. Ihr Buch *Doing Family in Second-Generation British Migration Literature* ist 2018 bei deGruyter erschienen. Sie ist Mitherausgeberin des Bandes *Promoting Positive Change: The Transformative Power of Literature* (2022) sowie des 2025 erscheinenden *Palgrave Handbook of Feminist, Queer, and Trans* Narrative Studies*. In Forschung und Lehre beschäftigt sie sich schwerpunktmäßig mit Gender und Queer Theorie, Intersektionalität, Gedächtnis, britischer Literatur und postkolonialen Studien.

Jonas Brand

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-5481-3655>

schloss 2024 sein Studium in Soziologie und Pädagogik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ab. Gegenwärtig studiert er an der Türkisch-Deutschen-Universität und der Universität Passau im Doppelmaster Interkulturelles Management.

Isabell Diekmann

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0001-8853-1129>

Dr.in Isabell Diekmann, Soziologin, ist Postdoc an der TU Dortmund und arbeitet im SFB 1604 „Die Produktion von Migration“ in einem Projekt zur Produktion von Diskriminierten in antirassistischen Bewegungen. Sie hat an der Universität Bielefeld zur Differenzierung von Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit promoviert. Ihre Dissertation wurde mit dem Augsburger Wissenschaftspreis für Interkulturelle Studien ausgezeichnet. In ihrer Forschung beschäftigt sie sich u.a. mit Themen wie Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit, (Anti-)Rassismus, Migration und Ungleichheit. Sie ist korrespondierendes Mitglied des Instituts für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien der Universität Osnabrück sowie des Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld.

İrem Dölen

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0001-2389-6650>

geboren am 12. Februar 2000, hat im Jahr 2024 ihr Bachelorstudium im Studiengang Kultur- und Kommunikationswissenschaften an der Türkisch-Deutschen Universität abgeschlossen. Während ihres Studiums konzentrierte sie sich insbesondere auf digitale Kommunikation, Kulturtheorien und Medienwissenschaften. Seit September 2024 setzt sie ihr Masterstudium im Studiengang „International Communication and Media Research“ an derselben Universität fort. Seit Dezember 2024 ist sie zudem als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kommunikationswissenschaft im Fachbereich Kultur- und Sozialwissenschaften der Türkisch-Deutschen Universität tätig. Ihre wissenschaftlichen Interessensgebiete umfassen Kommunikationswissenschaft, Künstliche Intelligenz, digitale Kommunikation sowie kritische Algorithmenforschung.

Thomas Faist

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0003-3887-0135>

Thomas Faist wurde an The Graduate Faculty, New School for Social Research in New York promoviert. Er ist Inhaber des Lehrstuhls für Soziologie der Transnationalisierung, Entwicklung und Migration an der Universität Bielefeld. Zuvor war er Gründungsdirektor des Studiengangs „Politikmanagement“ an der Hochschule Bremen. Thomas Faist nahm zahlreiche Gastprofessuren wahr, u. a. an der University of Toronto, der Universität Malmö und der Orta Doğu Teknik Üniversitesi in Ankara. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen Migration & Mobilität, Bürgerschaft, Klimawandel und soziale Ungleichheiten. Er ist Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste. Zu seinen neueren Publikationen zählen „The Transnationalized Social Question: Migration and the Politics of Social Inequalities in the Twenty-First Century“ (Oxford University Press) und „Exit. Warum Menschen aufbrechen. Globale Migration im 21. Jahrhundert“ (C. H. Beck).

Moritz Kinzel

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-5836-9797>

Seit 2020 ist Moritz Kinzel der Zweite Direktor der Abteilung Istanbul des Deutschen Archäologischen Instituts. In dieser Funktion leitet er den Arbeitsbereich Bauforschung und Kulturerhalt der Abteilung Istanbul. Moritz Kinzel studierte Architektur und Denkmalpflege in Berlin an der TFH Berlin und der TU Berlin. Er promovierte im Bereich Bauarchäologie an der Technischen Universität Berlin (2011). Als Denkmalschutzarchitekt und Bauarchäologe war er von 2011 bis 2019 am Department of Cross-Cultural and Regional Studies der Universität Kopenhagen tätig. Zwischen 2009 und 2015 war er stellvertretender Direktor für das Qatar Islamic Archaeology and Heritage Project, eine Initiative der Qatar Museums und der Universität Kopenhagen. Er hat an verschiedenen archäologischen und denkmalpflegerischen Projekten im Nahen Osten gearbeitet, z. B. in Jemen, Syrien, Iran, Jordanien und der Türkei, aber auch als Architekt in Deutschland. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Denkmalpflege archäologischer Stätten und die Bauarchäologie der neolithischen Architektur des Nahen Ostens, u. a. am Göbekli Tepe in der Türkei oder in Shkārat Msāied in Jordanien. Aus dieser Arbeit leitet sich die NENA (Near Eastern Neolithic Architecture) Initiative ab, die zum Wissensaustausch über neolithisches Bauen dient. Seit 2021 bearbeitet er auch den hellenistischen Marktbau von Aigai (Aeolien) in Koope-

ration mit den Kollegen des Aigai Projekts der Manisa Celal Bayar Universität. E-Mail: moritz.kinzel@dainst.de

Rüdiger Lohlker

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-3927-0783>

war bis 2024 Professor für Islamwissenschaft an der Universität Wien, Österreich. Heute ist er als Professorial Research Fellow am Forschungszentrum „Religion und Transformation in der Gegenwartsgesellschaft“ (RaT) tätig und hat weitere Funktionen. Er lehrt(e) an mehreren Universitäten im In- und Ausland. Seine Forschungsschwerpunkte sind islamische Ideengeschichte, islamisches Recht, Sufismus, indonesischer Islam, Orientalismuskritik, Geschichte der Wissenschaften. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehören *Charisma in the Islamic World: Theorizing Sacred Rulership in al-Qalqashandi's Ma'āthir* in J-RaT (2024); *Geschichte des islamischen Denkens über Herrschaft*, UTB (2025)

Detlev Quintern

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

wurde 2024 zum Honorarprofessor im Fachgebiet Ethnologie und Kulturwissenschaft an der Universität Bremen bestellt. An der Türkisch Deutschen Universität in Istanbul liegen seine kulturwissenschaftlichen Lehrschwerpunkte in den Feldern kulturelles Erbe und Museum Studien und deren theoretisch-methodischer Reflexion; er forscht und publiziert zu universeller Philosophie-, Wissens- und Ideengeschichte und ist Mitherausgeber der Serie *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology*, deren jüngsten Band er unter dem Titel „Eco-Imagination towards a Sustainable Future. Perspectives from Philosophies in Islam“, Springer 2024 (darin der Beitrag „Eco-imagination Beyond the Verticalization of Life“) ediert hat. In *Postcolonial Interventions: An Interdisciplinary Journal of Postcolonial Studies*, 9(2) erschien der Aufsatz „From Carthage to Gaza – Palestine at the end of the Imperiocene“. Er ist Mitbegründer der *Arbeitsgruppe Palästina Studien* im DAVO. E-Mail: detlev.quintern@tau.edu.tr; <https://detlevquintern.wordpress.com>

Rainer Schmidt

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-7524-5757>

Studium Philosophie, Politikwissenschaft, Geschichte an den Universitäten Freiburg i. Brsg, Trent University (Kanada) und Frankfurt a. Main. Magister Artium Politikwissenschaft (Goethe Universität Frankfurt/M., 1992); Promotion an der TU Dresden 1999; Habilitation an der TU Dresden 2008; Catedra Martius an der Universidade de Sao Paulo (Lehrstuhl für Deutschland und Europastudien (2009–2014), DAAD-Repräsentant und Langzeitdozent an der UR (University of Rwanda, 2016–2021). Lehraufträge an den Universitäten Rostock (2015) und Bayreuth (2022) seit September 2022 Fachkoordinator an der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der Türkisch-Deutschen Universität (Istanbul). Seit 2022 (mit Prof. Charles Kabwete) Projekt der Gerda-Henkel-Stiftung zur Rückführung von *Human Remains* nach Ruanda. Publikationen zu Ideengeschichte (Max Weber, Rousseau, Oakeshott u. a.) zu Fragen von Verfassung und Verfassungsgerichten und zu kolonialem Erbe.

Ceren Özge Taştan

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-8566-1551>

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Türkisch-Deutschen Universität an der Fakultät für Kultur und Sozialwissenschaften. Sie absolvierte ihr Germanistikstudium an der Universität Istanbul und setzt dort derzeit ihr Masterstudium in Übersetzungswissenschaft fort. Sie verfügt über Unterrichtserfahrung als Deutschlehrerin an privaten Institutionen sowie zeitweise an der Marmara-Universität. Zudem war sie an verschiedenen internationalen Kooperationsprojekten beteiligt. Aktuell beschäftigt sie sich mit KI-gestützter Übersetzungs- und Sprachvermittlung, Interkulturalität und digitaler Bildung.

Galip Varoğlu

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-3560-5822>

Dr. Galip Varoğlu erwarb seinen B. A. in Geschichte an der Middle East Technical University Ankara und den M. A. in Turkologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Seine Doktorarbeit befasst sich mit der Kolonialisierung Deutsch-Ostafrikas und dessen Einfluss auf die Beziehungen zwischen dem Deutschen und Osmanischen Reich. Er ist im Fachbereich Geschichte an der Bilecik Şeyh Edebali Universität tätig und recherchiert derzeit über deutsche

Autor:innen

Ärzte im Osmanischen Reich. Seine Forschungsinteressen umfassen Biographieforschung, deutsche-osmanische Beziehungen und deutsche Kolonialgeschichte.

Michael Waltisberg

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0001-9754-2345>

Michael Waltisberg hat seit März 2021 eine Professur für Semistik an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg inne. Zuvor war er an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Vertretungsprofessor und an der Philipps-Universität Marburg als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Projektleiter tätig. Zu Professor Waltisbergs Forschungsschwerpunkten zählen die semitische Sprachwissenschaft allgemein sowie Didaktik, Syntax, Typologie und Wissenschaftsgeschichte. Seit 2023 fungiert Professor Waltisberg als Fakultätskoordinator der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Türkisch-Deutschen-Universität (TDU) Istanbul sowie als Vizepräsident im deutschen Konsortium der TDU.

Yazarlar

F. Güzin Ağca-Varoğlu

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0003-3770-1268>

Dr. F. Güzin Ağca-Varoğlu, Türk-Alman Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde araştırmalarını yürütmekte ve aynı bölümde dersler vermektedir. Doktorasını, Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)'de Karşılaştırmalı Kültür ve Sosyal Antropoloji alanında tamamlamıştır. Doktora tezi kapsamında, Almanya'nın çeşitli şehir ve köylerinde bulunan Sufi topluluklardaki Alman mühtediler ve onların kuşaklarıyla uzun süreli etnografik bir araştırma yürütmüştür. Yüksek lisans derecesini ise Berlin Freie Universität'ten Almanya'daki yüksek nitelikli göçmenlerin kimlik inşalarında basmakalıp-laştırmmanın etkileri üzerine yazdığı teziyle almıştır. Araştırmalarında gündelik yaşam ve mekân sosyolojisi perspektifinden İslam ve göç çalışmalarına yoğunlaşmaktadır.

Corinna Assmann

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-8390-9023>

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg'de doçentlik çalışmasını yürütmektedir ve aynı üniversitenin İngiliz Dili ve Edebiyatı Enstitüsü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Doktorasını 2017 yılında yine bu enstitüde tamamlamıştır. 2024/25 kış döneminde Universität Giessen'de profesör vekili olarak görev almıştır. *Doing Family in Second-Generation British Migration Literature* başlıklı kitabı 2018 yılında deGruyter Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca *Promoting Positive Change: The Transformative Power of Literature* (2022) adlı kitabın ve 2025 yılında yayımlanacak olan *Palgrave Handbook of Feminist, Queer, and Trans Narrative Studies* başlıklı eserinin editörlerindendir. Araştırma ve öğretim alanlarında, özellikle Cinsiyet ve Queer Teorisi, Kesişimsellik, Hafıza, İngiliz Edebiyatı ve Postkolonyal çalışmaları üzerine yoğunlaşmaktadır.

Jonas Brand

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-5481-3655>

2024 yılında Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg Sosyoloji ve Eğitim bölümünden mezun oldu. Şu anda Türk-Alman Üniversitesi ve Passau Üniversitesinde Kültürlerarası Yönetim alanında çift diplomali yüksek lisans yapmaktadır.

Isabell Diekmann

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0001-8853-1129>

Sosyolog, TU Dortmund Üniversitesi’nde doktora sonrası araştırmacıdır ve SFB1604 “Göçün Üretimi (Die Produktion von Migration)” programında, ırkçılık karşıtı hareketler içinde ayrımcılığa uğrayanların üretimi üzerine bir projede görev yapmaktadır. Bielefeld Üniversitesi’nde İslam düşmanlığı ile Müslüman düşmanlığın ayrimı üzerine doktora yapmıştır. Doktora tezi Augsburg Kültürlerarası Çalışmalar Bilim Ödülü ile onurlandırıldı. Araştırmalarında İslam ve Müslüman düşmanlığı, (anti-)ırkçılık, göç ve eşitsizlik gibi konularla da ilgilenmektedir. Osnabrück Üniversitesi Göç Araştırmaları ve Kültürlerarası Çalışmalar Enstitüsü ile Bielefeld Üniversitesi Disiplinlerarası Çalışma ve Şiddet Araştırmaları Enstitüsü’nün muhabir üyesidir.

İrem Dölen

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0001-2389-6650>

12 Şubat 2000 doğumlu İrem Dölen, 2024 yılında Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve İletişim Bilimleri bölümünden mezun olmuştur. Lisans eğitimi süresince dijital iletişim, kültür teorileri ve medya çalışmaları üzerine yoğunlaşmıştır. 2024 yılı Eylül ayından itibaren aynı üniversitede Uluslararası İletişim ve Medya Araştırmaları yüksek lisans programına devam etmektedir. Aralık 2024’ten bu yana Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Kültür ve İletişim Bilimleri bölümünde, İletişim Anabilim Dalı’nda Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır. Akademik ilgi alanları arasında İletişim Çalışmaları, Yapay Zeka, Dijital İletişim ve Eleştirel Algoritma Çalışmaları yer almaktadır.

Thomas FaistORCID®  <https://orcid.org/0000-0003-3887-0135>

Thomas Faist, doktora derecesini New York'taki New School for Social Research'ün Lisansüstü Fakültesi'nden aldı. Bielefeld Üniversitesi'nde Ulusötesi, Kalkınma ve Göç Sosyolojisi kursusu sahibidir. Daha önce Bremen Uygulamalı Bilimler Üniversitesi'nde "Siyasi Yönetim" programının kurucu direktörlüğünü yaptı. Thomas Faist, Toronto Üniversitesi, Malmö Üniversitesi ve Ankara Orta Doğu Teknik Üniversitesi de dahil olmak üzere çok sayıda üniversitede konuk profesörlük yaptı. Çalışmaları göç ve mobilite, vatan-daşlık, iklim değişikliği ve toplumsal eşitsizlikler konularına odaklanıyor. Kuzey Ren-Vestfalya Bilim, Beşeri Bilimler ve Sanatlar Akademisi üyesidir. Son yayınları arasında "The Transnationalised Social Question: Migration and the Politics of Social Inequalities in the Twenty-First Century" (Oxford University Press) ve "Exit. Warum Menschen aufbrechen. Globale Migration im 21. Jahrhundert" (C. H. Beck) yer almaktadır.

Moritz KinzelORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-5836-9797>

Moritz Kinzel, 2020 yılından itibaren Alman Arkeoloji Enstitüsü İstanbul Şubesi'nin Müdür Vekili olarak çalışmaktadır. Bu pozisyonda, İstanbul Şubesi'nin Arkeomimari ve Kültürel Mirası Koruma birimini yönetmektedir. Moritz Kinzel, Berlin Teknik Yüksekokulu (TFH Berlin) ve Berlin Teknik Üniversitesi'nde (TU Berlin) mimarlık ve anıt koruma eğitimi aldıktan sonra Berlin Teknik Üniversitesi'nde arkeomimarlık (yapı arkeolojisi) alanında doktorasını vermiştir (2011). 2011–2019 yılları arasında Kopenhag Üniversitesi Kültürlerarası ve Bölgesel Çalışmalar Bölümü'nde (Department of Cross-Cultural and Regional Studies at the University of Copenhagen) anıtsal yapıların korunmasında görevli mimar ve arkeomimar olarak çalışmıştır. 2009–2015 yılları arasında Katar Müzeleri ve Kopenhag Üniversitesi'nin bir girişimi olan, Katar İslami Arkeoloji ve Kültür Mirası Projesi'nde Direktör Vekilliği yapmıştır. Orta Doğu'da, örneğin Yemen, Suriye, İran, Ürdün ve Türkiye'de çeşitli arkeoloji ve anıt koruma projelerinde çalışmış, aynı zamanda Almanya'da mimar olarak da hizmet vermiştir. Araştırmaları, Türkiye'deki Göbekli Tepe ve Ürdün'deki Shkārat Msāied de dahil olmak üzere, Orta Doğu'daki arkeolojik alanlarda anıt koruma ve Neolitik Dönem mimarisinin arkeomimarlığı üzerine odaklanmaktadır. Neolitik Dönemin inşasıyla ilgili bilgi alışverisine hizmet eden NENA (Near Eastern Neolithic Architecture) girişimi bu çalışmadan türetilmiştir. Bunun yanı sıra, 2021

yıldan beri Manisa Celal Bayar Üniversitesi'nin Aigai Projesi'ndeki meslektaşlarıyla işbirliği içinde Aigai'nin (Aioli) Hellenistik Dönem Agora Binası üzerinde çalışmaktadır.

Rüdiger Lohlker

ORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-3927-0783>

Rüdiger Lohlker, 2024 yılına kadar Avusturya'daki Viyana Üniversitesi'nde İslam Bilimleri Profesörü olarak görev yapmıştır. Şu anda, "Çağdaş Toplumda Din ve Dönüşüm" Araştırma Merkezi'nde (RaT) "professorial research fellow" ünvanıyla çalışmaktadır ve bunun yanı sıra başka sorumlulukları da üstlenmektedir. Avusturya'da ve yurtdışında çeşitli üniversitelerde ders vermiş ve vermektedir. Başlıca araştırma alanları İslam fikir tarihi, İslam hukuku, tasavvuf, Endonezya İslami, Oryantalizm eleştirisini ve bilim tarihidir. Son yayınları arasında İslam Dünyasında Karizma: Kalkaşandı'nın Ma'âthir'inde Kutsal Hükümdarlığın Teorileştirilmesi, J-RaT (2024) ve İslam Düşüncesinde Hâkimiyet Tarihi, UTB (2025) bulunmaktadır.

Detlev Quintern

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

2024 yılında Bremen Üniversitesi Etnoloji ve Kültürel Bilimler Bölümü'ne Onursal Profesör (Honorarprofessor) olarak atandı. Halen İstanbul'daki Türk-Alman Üniversitesi'nde kültürel miras ve müze araştırmaları alanlarına odaklanan, bu alanların kuramsal ve yöntemsel boyutlarını ele alan kültürel çalışmalar dersleri vermektedir. Araştırmaları, aynı zamanda felsefe, bilim ve fikirlerin evrensel tarihi üzerine yoğunlaşmaktadır. *Islam Felsefesi ve Batı Fenomenolojisi* serisinin eş editörüdür. Son yayınları arasında, *Eco-Imagination towards a Sustainable Future. Perspectives from Philosophies in Islam* (Springer, 2024) başlıklı kitapta yayımlanan "Eco-Imagination Beyond the Verticalisation of Life" adlı makalesi ile *Postcolonial Interventions: An Interdisciplinary Journal of Postcolonial Studies* dergisinin 9(2) sayısında yer alan "From Carthage to Gaza – Palestine at the End of the Imperiocene" başlıklı çalışması bulunmaktadır. Filistin Çalışmaları Grubunun (DAVO) kuruşularındandır. E-mail: detlev.quintern@tau.edu.tr; <https://detlevquintern.wordpress.com/>

Rainer SchmidtORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-7524-5757>

Freiburg i. Brsg, Trent Üniversitesi (Kanada) ve Frankfurt a. Main Üniversitelerinde Felsefe, Siyaset Bilimi ve Tarih okudu. 1992 yılında Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde Siyaset Bilim alanında Magister Artium derecesini aldı. 1999 yılında TU Dresden'de doktorasını, 2008 yılında yine TU Dresden'de habilitasyonunu tamamladı. 2009–2014 yılları arasında São Paulo Üniversitesi'nde (Universidade de São Paulo) Almanya ve Avrupa Çalışmaları Kürsüsünde (Cátedra Martius) öğretim üyeliği yaptı. 2016–2021 yılları arasında Ruanda Üniversitesi (University of Rwanda) DAAD temsilcisi ve uzun dönem misafir öğretim üyesi olarak görev aldı. 2015 yılında Rostock Üniversitesi'nde, 2022 yılında ise Bayreuth Üniversitesi'nde ders verdi. Eylül 2022'den bu yana İstanbul'daki Türk-Alman Üniversitesi Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde bölüm koordinatörü olarak görev yapmaktadır. 2022 yılından itibaren Prof. Charles Kabwete ile birlikte, Gerda Henkel Vakfı'nın desteğiyle Ruanda'ya insan kalıntılarının iadesine yönelik bir proje yürütmektedir. Max Weber, Rousseau, Oakeshott gibi düşünürlerin düşünce tarihi üzerine; anayasa ve anayasa mahkemelerine ilişkin meseleler ile sömürge mirası konularında yayınları bulunmaktadır.

Ceren Özge TaştanORCID®  <https://orcid.org/0009-0007-8566-1551>

İstanbul'daki Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde araştırma görevlisidir. Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamlamış, aynı üniversitede Çeviribilim yüksek lisansına devam etmektedir. Bir dönem Marmara Üniversitesi'nde olmak üzere uzun süre Almanca öğretmenliği yapmıştır. Ayrıca çeşitli uluslararası iş birliği projelerinde yer almıştır. Şu anda çeviri ve dil eğitiminde yapay zekâ destekli dil modelleri, kültürlerarasılık ve dijital eğitim üzerine çalışmaktadır.

Galip VaroğluORCID®  <https://orcid.org/0000-0002-3560-5822>

Dr. Galip Varoğlu lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümünde tamamlamış, yüksek lisansını ise Otto-Friedrich-Universität Bamberg'de Türkoloji alanında yapmıştır. Doktora tezi, Alman Doğu Afrika'sının sömürgeleştirilmesi ve bunun Alman ve Osmanlı İmparatorlukları

arasındaki ilişkilere etkisi üzerine odaklanmaktadır. Hâlen Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Tarih Bölümünde görev yapmakta olup, güncel araştırması Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Alman doktorlar üzerindedir. İlgi alanları arasında biyografi çalışmaları, Osmanlı-Alman ilişkileri ve Alman sömürgecilik tarihi yer almaktadır.

Michael Waltisberg

ORCID®  <https://orcid.org/0009-0001-9754-2345>

Michael Waltisberg, Mart 2021 tarihinden bu yana Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg'de semitik diller profesörü olarak görev yapmaktadır. Daha önce Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg'de profesör vekili, Philipps-Universität Marburg'da ise araştırma görevlisi ve proje yöneticisi olarak akademik faaliyetlerde bulunmuştur. Profesör Waltisberg'in araştırma alanları, genel semitik dilbiliminin yanı sıra öğretim yöntemleri, sözdizimi, dil tipolojisi ve bilim tarihi gibi konuları kapsamaktadır. 2023 yılından bu yana, İstanbul'daki Türk-Alman Üniversitesi (TDU) Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde fakülte koordinatörü olarak görev yapmaktadır ve aynı zamanda TDU'nun Alman Konsorsiyumu'nda başkan yardımcılığı görevini sürdürmektedir.

„Türkisch-Deutsche Perspektiven“ ist eine zweisprachige, jährlich erscheinende Schriftenreihe der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Türkisch-Deutschen Universität (Istanbul), die zusammen mit der Partneruniversität Heidelberg herausgegeben wird. Die Bände der Reihe bilden mit ihren Beiträgen inhaltlich das breite fachliche Spektrum der Forschung an dieser Fakultät ab.

„Türk-Alman Bakış Açıları“, Türk-Alman Üniversitesi (İstanbul) Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nin partneri olan Heidelberg Üniversite ile birlikte yayınladığı iki dilli, yıllık bir yayın dizisidir. İçerdiği yazılarla dizinin her bir cildi, içerik açısından bu fakültekteki geniş araştırma yelpazesini ortaya koymaktadır.

