

**REPUBLIK TÜRKEI
TÜRKISCH-DEUTSCHE UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
M.A. INTERKULTURELLES MANAGEMENT**

**VERÄNDERUNGEN DES ÖFFENTLICHEN RAUMS
IN ISTANBUL IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN
GLOBALEN UND LOKALEN EINFLÜSSEN**

MASTERARBEIT

Seray ÖZDEMİR TOKER

BETREUER

Dr. Malte FUHRMANN

ISTANBUL, September 2018

REPUBLIK TÜRKEI
TÜRKISCH-DEUTSCHE UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
M.A. INTERKULTURELLES MANAGEMENT

VERÄNDERUNGEN DES ÖFFENTLICHEN RAUMS
IN ISTANBUL IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN
GLOBALEN UND LOKALEN EINFLÜSSEN

MASTERARBEIT

Seray ÖZDEMİR TOKER
(1381021101)

Abgabedatum:

Datum der Masterprüfung:

Betreuer:

Dr. Malte FUHRMANN

Mitglieder der Kommission:

ISTANBUL, September 2018

REPUBLIK TÜRKEI
TÜRKISCH-DEUTSCHE UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
M.A. INTERKULTURELLES MANAGEMENT

VERÄNDERUNGEN DES ÖFFENTLICHEN RAUMS
IN ISTANBUL IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN
GLOBALEN UND LOKALEN EINFLÜSSEN

MASTERARBEIT

Seray ÖZDEMİR TOKER
(1381021101)

BETREUER
Dr. Malte FUHRMANN

ISTANBUL, September 2018

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken als solche kenntlich gemacht habe.

Istanbul, den 03. September 2018

A handwritten signature in blue ink, reading "Seray Özdemir Toker". The signature is written in a cursive style. The name "Seray" is on the left, "Özdemir" is in the middle, and "Toker" is on the right. The signature is placed over a large, faint, light gray watermark that consists of several diagonal lines forming a stylized 'X' or 'K' shape.

Seray Özdemir Toker

DANKSAGUNG



Meine Familie.

İyi ki varsınız.

INHALTSVERZEICHNIS

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG	I
DANKSAGUNG.....	II
TÜRKÇE ÖZETİ.....	V
ABSTRACT ENGLISH.....	VII
ZUSAMMENFASSUNG DEUTSCH	IX
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	XI
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	XII
TABELLENVERZEICHNIS	XIII
1 EINLEITUNG.....	1
1.1 ZIELFORMULIERUNG	5
1.2 METHODIK UND AUFBAU.....	6
1.3 LITERATURDISKUSSION UND QUELLEN.....	8
1.4 FORSCHUNGSSTAND	9
2 ERINNERUNG UND GEDÄCHTNIS	18
2.1 MAURICE HALBWACHS: DAS KOLLEKTIVE GEDÄCHTNIS	20
2.2 PIERRE NORA: LIEUX DE MEMOIRE	24
2.3 ALEIDA UND JAN ASSMANN: DAS KULTURELLE GEDÄCHTNIS	27
2.3.1 Das kommunikative und kulturelle Gedächtnis	28
2.3.2 Die Grundstrukturen des kulturellen Gedächtnisses	29

2.3.3	Das nationale Gedächtnis	32
2.3.4	Das Gedächtnis als ars und vis, Funktions- und Speichergedächtnis	33
2.3.5	Gedächtnisstrategien: heiße und kalte Optionen	36
2.4	GEDÄCHTNISMEDIEN	37
3	NEO-OSMANISMUS	43
3.1	BEGRIFFSDEFINITION	43
3.2	SOZIOKULTURELLE ENTSTEHUNGSFAKTOREN.....	47
3.3	PARTEIPOLITISCHE INTERPRETATIONEN.....	50
4	EYÜP ALS RÄUMLICHE OBJEKTIVATION TÜRKISCHER ERINNERUNGSKULTUR.....	55
4.1	ANALYSEBOGEN UND LEITFRAGEN.....	56
4.2	EYÜP ZUR ZEIT DES OSMANISCHEN REICHES.....	59
4.3	EYÜP AB DER REPUBLIKSGRÜNDUNG.....	62
4.4	EYÜP AB DEN 1980ER JAHREN BIS HEUTE	68
4.5	ORTSBEGEHUNG	71
4.6	INSTITUTIONELLE PRÄSENTATION EYÜPS	78
4.7	EYÜP ALS GEDÄCHTNISORT.....	82
5	FAZIT	98
	LITERATURVERZEICHNIS	103
	ANHANG	114

TÜRKÇE ÖZETİ

İSTANBUL'UN KAMUSAL ALANININ, GLOBAL VE YEREL ETKİLERİN ÇATIŞMASINDA UĞRADIĞI DEĞİŞİMLER

Son yıllarda birçok metropolün kamusal alanında, global ve yerel gelişim süreçleri arasındaki çatışmada başlı başına bir hafıza patlaması kaydedilmiştir. Hatırlama sürecinin bir ön koşulu olarak bellek, geçmişten günümüze kadar olan tüm bilgileri içeren bir yapıyı tanımlamakta ve bilgiyi saklamanın ve ona ulaşmanın bir aracı olarak işlev görmektedir.

Araştırmacı çift Aleida ve Jan Assmann, sosyolog Maurice Halbwachs ve tarihçi Pierre Nora'nın çalışmalarını temel alarak, toplumsal hafıza ve hafıza alanları hakkında, süreçleri başta ulusal bir hafızanın oluşması ve münferit aktörler arasındaki etkileşimler aracılığıyla araştıran kendi teorilerini geliştirmişlerdir. Burada, toplumsal hafızaların toplulukların bütünleşmesine nasıl temel teşkil ettiğine ve mekânların ulusal belleğin üretim sürecindeki uzaysal bellek aracı olarak hangi anlamı ifade ettiklerine odaklanılmaktadır.

Bu çalışma, Assmann teorisinin Türk bağlamına uygulanabilirliğini, günümüz Türk anma kültürünün mekânsal bir tasviri olarak İstanbul'un Eyüp ilçesi örneği üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, adı geçen yazarların hafıza teorileri, Assmann teorisinin elde edilen bulgular temelinde vaka çalışmasına uygulanabilirliğinin analiz edilmesine yönelik bir literatür analizi aracılığıyla incelenmektedir. Uygulanabilirlik incelenmeden önce, anma kültürünün sosyokültürel, politik ve tarihsel faktörlerinin yanı sıra anma kültürünün Türklere özgü bir ifadesi olarak Neo-Osmanlılık konsepti dikkate alınmıştır. Akabinde Assmann'ın hafıza teorisinin temel içerikleri, güncel Türk anma kültürünü mekânsal olarak nesnelleştiren Eyüp örneği üzerinden analiz edilmiştir.

Sonuç olarak, elde edilen somut bilgiler ve sağladıkları bulgular, bu makalenin başında formülize edilen soruyu tartışmak üzere irdelenmektedir. Böylelikle Assmann'ın hafıza teorisinin Türk bağlamı üzerindeki uygulanabilirliği ortaya konulmuştur. Araştırmacı Assmann çifti tarafından tanımlanan toplumsal hafıza ile ilgili olarak, devlet tarafından yönetilen bir kimliğin inşasına dair bariz eğilimler göze çarpmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışma, ulusal hafızanın dönüştürülebilir olmasının ulusal kimlik deęişiminin bir özellięi olarak Türk bağlamı üzerinden ortaya konulmasına katkı sağlamaktadır.

Anahtar kelimeler:

Anma kültürü, Assmann, toplumsal hafıza, Neo-Osmanlılık, Eyüp, Hafıza mekanı

03.09.2018



ABSTRACT ENGLISH

CHANGES IN ISTANBUL'S PUBLIC SPACE IN THE TENSION BETWEEN LOCAL AND GLOBAL INFLUENCES

During the controversy of global and local development processes in recent years there has been a downright memory-boom in the public space of many metropolises. Memory as the essential precondition for the process of remembering, describes a fabric that contains the complete knowledge from the past to the present, it represents a media for storage and retrieval of information.

Based on the research of the sociologist Maurice Halbwachs and the historian Pierre Nora the research couple Jan und Aleida Assmann developed a theory about the collective memory and the memory space. This theory is especially focusing on the construction processes of a national memory and the interactions between the actors. It also examines the aspect of how collective memory can built the foundation for the coherence of a community and which role spaces play as media of memory in the process of national memory production.

This thesis is aiming on answering the question if the theory developed by the research couple Jan und Aleida Assmann can be used to describe the special objectivations of the Istanbul quarter of Eyüp in the Turkish context of culture of remembrance. A literature analysis of the memory theories of the mentioned authors provides the necessary foundation for the analysis of the applicability of the theory of Jan and Aleida Assmann to the example of Eyüp. Before starting with the analysis, the term Neo-Ottomanism, which is specific for Turkish culture of remembrance, is described with its sociocultural, political and historical factors of development. After that the substantial contents of Assmanns theory will be analyzed utilizing Eyüp as example for special objectivation of Turkish culture of remembrance.

The conclusion evaluates the facts and findings in order to answer the initial question of this thesis. This shows that Assmanns theory can be applied to the Turkish context and that strong tendencies for the production of a cultural memory moderated by governmental bodies can be observed. Thus, this thesis contributes to the scientific

discussion by describing the transformability of the national memory as identity-forming hallmark of a Nation in the Turkish context.

Keywords:

Culture of remembrance, Assmann, collective memory, Neo-Ottomanism, Eyüp, memory space

03.09.2018



ZUSAMMENFASSUNG DEUTSCH

VERÄNDERUNGEN DES ÖFFENTLICHEN RAUMS IN ISTANBUL IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN GLOBALEN UND LOKALEN EINFLÜSSEN

In den letzten Jahren ist im Spannungsfeld globaler und lokaler Entwicklungsprozesse ein regelrechter Erinnerungsboom im öffentlichen Raum vieler Metropolen zu verzeichnen. Das Gedächtnis, als Voraussetzung für den Erinnerungsprozess, beschreibt ein Gefüge, welches das gesamte Wissen über die Vergangenheit bis zur Gegenwart enthält und als Medium zur Speicherung und Abrufung von Informationen dient.

Das Forscherehepaar Aleida und Jan Assmann entwickelte auf der Grundlage der Ausführungen des Soziologen Maurice Halbwachs und des Historikers Pierre Nora eine eigene Theorie zum kollektiven Gedächtnis und zu Gedächtnisorten, welche insbesondere die Prozesse bei der Bildung eines nationalen Gedächtnisses und die Wechselwirkungen zwischen einzelnen Akteuren untersucht. Der Fokus liegt dabei auf dem Aspekt, wie kollektive Gedächtnisse als Grundlage des Zusammenhalts von Gemeinschaften dienen und welche Bedeutung Orte als räumliche Gedächtnismedien im Prozess der nationalen Gedächtnisproduktion einnehmen.

Diese Arbeit zielt darauf ab, die Anwendbarkeit der Assmann'schen Theorie auf den türkischen Kontext am Beispiel des Istanbuler Stadtteils Eyüps als räumliche Objektivation der aktuellen türkischen Erinnerungskultur zu überprüfen. Dazu werden mittels einer Literaturanalyse die Gedächtnistheorien der genannten Autoren untersucht, um anhand der gewonnenen Erkenntnisse eine Analyse der Anwendbarkeit der Assmann'schen Theorie auf das Fallbeispiel durchzuführen. Vor der Überprüfung der Anwendbarkeit wird hierzu der Begriff des Neo-Osmanismus als spezifisch türkische Ausprägung einer Erinnerungskultur unter seinen soziokulturellen, politischen und historischen Entstehungsfaktoren betrachtet. Anschließend werden wesentliche Inhalte der Assmann'schen Gedächtnistheorie am Beispiel Eyüps als räumliche Objektivation der aktuellen türkischen Erinnerungskulturen analysiert.

Im Fazit werden die gewonnenen Fakten und die sich daraus ergebenden Erkenntnisse kritisch evaluiert, um die eingangs formulierte Fragestellung dieser Arbeit zu erörtern. Dabei zeigt sich eine Anwendbarkeit der Assmann'schen Gedächtnistheorie auf den türkischen Kontext. In Bezug auf das von dem Forscherehepaar Assmann beschriebene kollektive Gedächtnis werden klare Tendenzen einer staatlich moderierten Identitätsbildung erkennbar. Somit leistet diese Arbeit einen Beitrag zur Darstellung der Wandelbarkeit des nationalen Gedächtnisses als identitätsstiftendes Merkmal einer Nation im türkischen Kontext.

Schlüsselwörter:

Erinnerungskultur, Assmann, kollektives Gedächtnis, Neo-Osmanismus, Eyüp, Gedächtnisort

03.09.2018

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

A.A.	Aleida Assmann
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung)
ANAP	Anavatan Partisi (Mutterlandspartei)
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi (Republikanische Volkspartei)
DP	Demokrat Partisi (Demokratische Partei)
ESTAM	Eyüp Sultan Tarihi Merkez Yönetimi
EYAM	Eyüp Sultan Araştırma Merkezi
J.A.	Jan Assmann
RP	Refah Partisi (Wohlfahrtspartei)

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 4.1: Karte der Stadtviertel in Eyüpsultan und des historischen Zentrums Eyüp mit hervorgehobenem Forschungsbereich.....	56
Abbildung 4.2: Fotografische Bestandsaufnahme von Ülgen in den 1950er. Eyüp-Sultan Moschee während Restaurationsphase und Zustand der Friedhöfe.....	66
Abbildung 4.3: Plakate der Stadtverwaltung mit Hinweisen zu Projekten in Eyüp.....	71
Abbildung 4.4: Karte der Ortsbegehung anhand der Route <i>İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı</i>	72
Abbildung 4.5: Eindrücke entlang der Route <i>İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı</i>	73
Abbildung 4.6: Almosensteine auf dem Vorplatz der Eyüp-Sultan Moschee im Juni 2017 (links) und im Juni 2018 (rechts).....	74
Abbildung 4.7: Eindrücke vom Tekne Orucu zum Ramadan im Juni 2017.	76
Abbildung 4.8: Eindrücke vom Tekne Orucu zum Ramadan im Juni 2017.	77
Abbildung 4.9: Tafel mit Verhaltensregeln für die Besichtigung des Grabmals Eyüp Ansaris.	96

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 4.1: Analyseinstrumentarium der Gedächtnistheorie nach A.A. und J.A..... 58



1 EINLEITUNG

Das Bild moderner Gesellschaften wird zunehmend von einem regelrechten Erinnerungsboom geprägt, welcher das kollektive Bedürfnis nach einer *glorreichen Vergangenheit* zum Ausdruck bringt.¹ Dies spiegelt sich nicht nur in historischen Ausstellungen, Romanen, Filmen und Fernsehserien wider, sondern auch in der aufwändigen Inszenierung bedeutender Ereignisse im öffentlichen Raum.

Diese Veränderungen des öffentlichen Raums sind auch in Istanbul im Spannungsfeld zwischen globalen und lokalen Einflüssen sichtbar. Als aktuelles Beispiel können die Feierlichkeiten im Mai 2018 zum 565. Jahrestag der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen genannt werden. Bei der Inszenierung kam modernste Veranstaltungstechnik zum Einsatz, welche die Aufführungen mit dramatischen Effekten in Szene setzte. Die Istanbuler Stadtverwaltung veröffentlichte im Rahmen dieser kommemorativen Feierlichkeiten einen Film, der eine kontinuierliche Verbindung der heutigen Türkei zu ihrer osmanischen Vergangenheit herzustellen versucht, indem die Geschichte der Türkei in einem animierten Zeitraffer von Sultan Mehmed II. durchschritten wird. Auf diesem Weg begegnet er namenhaften historischen Persönlichkeiten der osmanischen wie auch der türkischen Geschichte und passiert historische Landmarken in Istanbul.²

Doch was steckt dahinter? Eine clevere Marketingstrategie oder ein ernsthafter Hintergrund und damit die Grundlage einer wissenschaftlichen Analyse? Welche Ereignisse, Personen oder Orte sind es, die sich in das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft einbrennen sollen und wer wählt sie aus? Wer selektiert, wer oder was erinnerungswürdig ist und zu welchem Zweck?

¹Kirstin Buchinger, "Das Gedächtnis der Stadt", *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Hrsg. Harald A. Mieg/ Christoph Heyl (Stuttgart/Weimar 2013), 263.

² TRT Haber, „İstanbul'un fethinin 565. yılına özel hazırlanan video büyük beğeni topladı“, *TRT Haber*, (28.05.2018), <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/istanbulun-fethinin-565-yilina-ozel-hazirlanan-video-buyuk-begeni-topladi-367521.html> (Zuletzt gesehen 29.8.2018).

Istanbul als *object of Islamic nostalgia*³ kommt hierbei nach Tanıl Bora eine besondere Stellung im historischen Narrativ der Türkei zu:

*In the popular historical narrative of both political Islam and Turkish nationalism, Istanbul is promised land (...) Istanbul attains holiness, both because the prophet predicted its conquest and because it served as the capital of the Islamic Ottoman Empire. Istanbul is **the** Islamic city, the jewel of the Islamic universe.*⁴

Hierbei dient die Metropole als gemeinschaftlicher Referenzpunkt, von dem aus die Rekonstruktion des bedeutenden Ereignisses der Eroberung ermöglicht wird. Zugleich dient Istanbul als urbane Projektionsfläche für osmanisch-islamische Erinnerungspraktiken, die sich im gesamten Stadtbild manifestieren. Der Stadtteil Eyüp nimmt im Kontext der islamischen Nostalgie eine besondere Stellung im historischen Narrativ der Metropole ein:

*The resting place of Prophet Muhammad's companions including many who came to conquer Constantinople in the name of Islam and to gain the praises of the prophet himself, Istanbul is a historic place where many companions of the prophet were martyred, the most well-known of which is Abu Ayyub al-Ansari whose tomb is located in the modern-day district of Eyüp.*⁵

Die Entdeckung des Grabmals von Abu Ayyub al-Ansari bildete während der Eroberung Konstantinopels den Erzählungen nach für Mehmet II. eine entscheidende Inspirationsquelle. Nach der erfolgreichen Einnahme der Stadt veranlasste der Sultan zu Ehren des Standartenträger Mohammeds die Errichtung des Grabmals Eyüp Ansaris, welcher seit jeher ein bekannter Wallfahrtsort ist, und den Bau der Eyüp-Sultan Moschee.⁶ Diese beiden Monumente, so Gavin Brockett, sind seit dem frühen 17. Jahrhundert wichtige Bestandteile einer kommemorativen Tradition:

³ Tanıl Bora, "Istanbul of the conqueror. The "Alternative Global City". Dreams of political Islam", *Istanbul Between the Global and the Local*, Hrsg. Çağlar Keyder (Maryland 1999), 49.

⁴ Ebd., 48.

⁵ Damla Kayayerli, "Istanbul: City of the prophet's companions", *Daily Sabah* (21.06.2017), <https://www.dailysabah.com/feature/2017/06/21/istanbul-city-of-the-prophets-companions> (Zuletzt gesehen 29.8.2018).

⁶ Évariste Lévi-Provençal, "Abū Ayyūb Khālid b. Zayd b. Kulayb al-Nadjjārī al-Anṣārī", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol.1 A-B, Hrsg. H.A.R. Gibb [et al.] (Leiden 1986), 108-109.

It was already customary for a new sultan to visit the tomb of Abu Ayyub al-Ansari in the district of Eyüp. Now he participated in the “girding of the sword” at the same time.⁷

Ferner führt Brockett aus, dass sich ab dem 19. Jahrhundert neben den Eliten auch die breitere Bevölkerung an dieser kommemorativen Praxis beteiligte und diese Entwicklung stark mit dem aufkommenden Nationalismus assoziiert war.⁸

Die Weiterentwicklung dieser kommemorativen Erinnerungspraktik, welche sich auf ein osmanisch-islamisches Wertegerüst stützt, bezeichnet Hakan Yavuz als *Neo-Ottomanism*.⁹

Neo-Ottomanism invokes a broad, deep complex of stylistic connotations conducive to the project of memory and nostalgia.¹⁰

Yavuz zufolge ist Neo-Osmanismus ein konstruierter Begriff, der eine Reihe verschiedener Ideen und Normen in Bezug auf die Türkei und ihre Sicht auf die Welt umfasst. Neo-Osmanismus bezeichne demnach die Schaffung eines historischen Bewusstseins, welches dazu diene, die Gegenwart unter Berufung auf historische, kulturelle und religiöse Verbindungen zur osmanischen Vergangenheit zu verstehen. Dabei werde die Erinnerung an die Vergangenheit unter Zuhilfenahme unterschiedlichster Medien wie Architektur, Kunst, Musik und Literatur rekonstruiert.¹¹

Im Kontext dieser neo-osmanischen Erinnerungspraktiken kommt dem Istanbuler Stadtteil Eyüp eine besondere Bedeutung als Gedächtnisort zu.

Groß ist die Kraft der Erinnerung, die Orten innewohnt¹²

Dieser Satz Ciceros bietet einen Anstoß, um die Frage nach der spezifischen Gedächtnis- und Bindungskraft von Orten zu stellen. Der große Theoretiker der römischen Mnemotechnik hatte eine deutliche Vorstellung von der Bedeutung von Orten

⁷ Gavin D. Brockett, „When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History“, *The American Historical Review*, Vol.119 No.2, Hrsg. American Historical Association (Washington 2014), 405.

⁸ Ebd., 406.

⁹ M. Hakan Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, *Die Welt des Islams*, Vol. 56, Hrsg. Hrsg. Stefan Reichmuth, (Leiden 2016), 442.

¹⁰ Ebd., 442.

¹¹ Ebd., 442-447.

¹² Cicero, *De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel*, V.1-2, Hrsg. & Übers. Harald Merklin (Stuttgart 1989), 394-396.

für den Aufbau des Gedächtnisses. Er bestimmte Bilder und Orte (*imagines et loci*) als wichtige Faktoren der Gedächtniskunst. Die Bilder wurden für die affektive Einprägung bestimmter Wissensgehalte und die Orte als für deren Anordnung und Wiederauffindbarkeit genutzt. Cicero stellte fest, dass Eindrücke, die an einem historischen Schauplatz empfangen werden, aufmerksamer verinnerlicht werden, als die, die nur vom Hörensagen und Lesen herrühren.

So sind Orte wie Eyüp für die Konstruktion kultureller Erinnerungsräume von großer Bedeutung. Orte können die Erinnerung bestärken und beglaubigen, indem sie sie lokal im Raum verankern und die kurzphasige Erinnerung von Individuen, Epochen oder Kulturen, die in Artefakten konkretisiert sind, überdauern.¹³ Als Kristallisationspunkt der Legende um die Eroberung Konstantinopels und Ort der Herrschaftslegitimation, stellt Eyüp als Gedächtnisort ein facettenreiches Forschungsobjekt dar, anhand dessen eine Extrapolarisation auf den gesamt türkischen Kontext vielversprechend erscheint.

Wie eingangs erwähnt, ist festzustellen, dass seit einigen Jahren vermehrt von Erinnerung, kollektivem Gedächtnis und Gedenken gesprochen wird und in den Geistes- sowie Naturwissenschaften ein regelrechter *Memory-Boom*¹⁴ zu konstatieren ist. Die Frage nach der Erinnerungskultur der Städte und Regionen nimmt immer mehr Raum in der Forschung ein. Zahlreiche Debatten über den Umgang mit dem historischen Erbe sowie die Form und der Umfang des Gedenkens zeugen von der Aktualität im wissenschaftlichen Diskurs.¹⁵

Unter Erinnerungskultur sei im Folgenden die Gesamtheit von Denkformen, sozialem Handeln und Institutionenbildung verstanden, die für Gedächtnis, Erinnerung und Gedenken eines Einzelnen, einer Gruppe oder einer bestimmten Gesellschaft spezifisch ist. Als Oberbegriff stellt sie ein Beziehungsgeflecht aller *denkbaren Formen der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse*¹⁶ dar.

Die gegenwärtige Gedächtnisforschung erhielt entscheidende Impulse von den Studien Maurice Halbwachs in den 1920er Jahren und Pierre Nora in den 1980er Jahren.

¹³ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München 1999), 299.

¹⁴ Peter Matussek, „Erinnerung und Gedächtnis“, *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Hrsg Hartmut Böhme/ Peter Matussek (Reinbek 2000), 149ff.

¹⁵ Buchinger, „Das Gedächtnis der Stadt“, 263.

¹⁶Ebd., 263.

Den deutschsprachigen Wissenschaftsraum haben vor allem Aleida und Jan Assmann mit ihrem Begriff des *kulturellen Gedächtnisses* geprägt. Dieser bezeichnet über den Tod hinaus vererbte Erinnerung als Teil des Kollektivgedächtnisses, welche anhand von Gedächtnismedien weitergegeben wird.

Das Forscherehepaar hat ein Konzept erarbeitet, welches gemäß Erll:

*(...) erstmals die Verbindung von Kultur und Gedächtnis systematisch, begrifflich differenziert und theoretisch fundiert aufzeigt (...) und durch einen hohen Grad der Anschließbarkeit an etablierte Disziplinen, Forschungsgegenstände und Methoden (...) ein gemeinsames Forschungsfeld eröffnet.*¹⁷

Diese interdisziplinäre Anschließbarkeit postuliert das Forscherehepaar auch selbst. Insbesondere Aleida Assmann setzt ihren Fokus auf die Klärung der Frage nach der Regelmäßigkeit und Vergleichbarkeit von Erinnerungsprozessen.¹⁸

Dieser Aspekt der kollektiven Gedächtnisproduktion, wie er aktuell vielfach in den unterschiedlichen Fachdisziplinen diskutiert und erforscht wird, ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit.

1.1 ZIELFORMULIERUNG

Das Forschungsinteresse der vorliegenden Masterarbeit gilt der Überprüfung der Frage, inwiefern der Begriff des Gedächtnisortes im Sinne der Assmann'schen Theorie des kulturellen Gedächtnisses auf den Istanbuler Stadtteil Eyüp als räumliche Objektivation der türkischen Erinnerungskultur angewendet werden kann. Als exemplarisches Beispiel eines Gedächtnisortes und räumliche Projektionsfläche für die osmanische Historie im Istanbuler Stadtraum, bietet sich Eyüp als facettenreiches Forschungsobjekt mit Bezug zum nationalen türkischen Kontext an. Hinsichtlich der Verbindung von Kultur und Gedächtnis in einem theoretisch fundierten und begrifflich differenzierten Konzept, bildet die Gedächtnistheorie nach Assmann ein geeignetes wissenschaftliches Instrumentarium für die Analyse von Regelmäßigkeiten und Vergleichbarkeiten von Erinnerungsprozessen.

¹⁷ Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung* (Stuttgart 2005), 27.

¹⁸ Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München 2006), 15.

Dementsprechend lauten die zentralen Fragestellungen dieser Arbeit:

- Welche Elemente der Assmann'schen Gedächtnistheorie besitzen auch für Eyüp als neo-osmanischer Gedächtnisort Gültigkeit?
- Wo lassen sich vergleichbare Strukturen und Mechanismen beobachten?
- Welche Lücken oder Widersprüche ergeben sich hier möglicherweise und wie sind diese zu erklären?

Letztendlich stellt sich die Frage der Funktionalität der Anwendbarkeit der Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann auf den türkischen Kontext.

Die aus dem zentralen Forschungsgegenstand gewonnenen Erkenntnisse geben Aufschluss darüber, welche Akteure an dem Prozess der nationalen türkischen Erinnerungsproduktion beteiligt sind, welche Ziele sie verfolgen und inwiefern der Prozess der kulturellen Gedächtniskonstruktion politisch motiviert und gesteuert ist. Des Weiteren gibt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der türkischen Erinnerungspolitik und deren Praktiken im urbanen Raum Aufschluss darüber, in welcher Relation der Begriff des Neo-Osmanismus zur identitätsstiftenden Selbstwahrnehmung der türkischen Gesellschaft als ‚osmanische Erben‘ steht.

1.2 METHODIK UND AUFBAU

Um die in der Zielformulierung aufgestellte Hypothese der Anwendbarkeit der Assmann'schen Gedächtniskonzeption am Istanbuler Stadtteil Eyüp als räumliche Objektivation der aktuellen türkischen Erinnerungskultur wissenschaftlich fundiert überprüfen zu können, wird eine detaillierte literaturbasierte Analyse der Assmann'schen Theorie vorgenommen. Dieser deduktive Forschungsansatz erlaubt ausgehend von theoretischen Positionen und Ansätzen die Einbettung der Thematik in einen spezifischen historisch-nationalen Kontext, welcher im Folgenden anhand der Analyse des konkreten Fallbeispiels praktische Anwendung findet.

Hierzu erfolgt im zweiten Kapitel der Arbeit eine theoretische Annäherung an die zentralen Begriffe anhand einer umfassenden Literaturanalyse zum Thema der Gedächtnistheorien. Die Diskussion ausgewählter Ansätze zu den Begriffen Erinnerung, Gedächtnis und kollektives Gedächtnis liefert einen Überblick zu aktuellen Theorien und Diskursen in den Kulturwissenschaften und bildet die theoretische Grundlage für diese Arbeit. Vor einer Darstellung der anhand von Aleida und Jan Assmann erarbeiteten

Gedächtnistheorie ist es zunächst notwendig, deren Vorläufer mit ihren wichtigsten Thesen vorzustellen und kritisch zu bewerten. Zu den Vordenkern der Gedächtnistheorien zählen Maurice Halbwachs' *Konzept des kollektiven Gedächtnisses* und später Pierre Noras Ausführungen zu *Lieux de memoire*, auf die sich das Forscherehepaar Assmann stützt und immer wieder Bezug nimmt. Eine umfassende Darlegung der Assmann'schen Gedächtnistheorie und des Begriffes des kulturellen Gedächtnisses als Teil des kollektiven Gedächtnisses ist notwendig, da dadurch die Entwicklungslinien des Konzeptes nachgezeichnet und wesentliche Termini geklärt werden können. Im Folgenden werden die Assmann'sche Gedächtnistheorie und die Begriffe des kulturellen sowie nationalen Gedächtnisses als Teile des kollektiven Gedächtnisses umfassend dargelegt, um eine fundierte Grundlage für die Analyse zu gewährleisten. Im Anschluss wird ausgehend von einem kurzen Exkurs zum Begriff des Gedächtnismediums die Bedeutung von Gedächtnisorten für das kulturelle Gedächtnis erläutert.

Im dritten Kapitel erfolgt ausgehend von einer Begriffsdefinition des Neo-Osmanismus eine Darstellung der soziokulturellen Entstehungsfaktoren, die das Aufkommen eines neo-osmanischen Diskurses in der Türkei gefördert haben. Anschließend folgt eine Einbettung in den historischen Kontext, wobei vornehmlich die Zeit ab den 1980er Jahren bis in die Gegenwart betrachtet wird. Die 1980er Jahre stellen hinsichtlich der Rückbesinnung auf ein osmanisch-islamisches Wertegerüst einen Wendepunkt im öffentlichen Diskurs dar. In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf den Wandel der parteipolitischen Interpretationen des Neo-Osmanismus unverzichtbar für das Verständnis des Begriffs im Kontext der aktuellen türkischen Erinnerungskultur.

Im vierten Kapitel der Arbeit werden die einzelnen Aspekte, die den Forschungsschwerpunkt der Assmann'schen Gedächtnistheorie reflektieren, am Beispiel Eyüp als räumliche Objektivation der aktuellen türkischen Erinnerungskultur analysiert. Dies erfolgt anhand eines von der Autorin erstellten Analysebogens, der wesentliche Inhalte der Assmann'schen Gedächtnistheorie darstellt. Darüber hinaus lässt die Autorin eigene Beobachtungen, die vor Ort im Stadtteil Eyüp getätigt wurden, in Form von Erläuterungen und Bildmaterial in ihre Analyse miteinfließen. Alle eigenen Beobachtungen werden im Verlauf der Arbeit entsprechend kenntlich gemacht.

Die Auswertung der gewonnenen Fakten und die sich daraus ergebenden Erkenntnisse werden im Fazit der vorliegenden Arbeit zusammengefasst und kritisch evaluiert, um die eingangs formulierte Fragestellung dieser Arbeit zu erörtern.

Im Zuge der wissenschaftlichen Vorgehensweise werden Zitate, Literatur- und Quellenangaben entsprechend kenntlich gemacht, um dem Leser stets eine objektive Bewertung der getroffenen Aussagen zu ermöglichen. Zitate aus nicht deutschsprachigen Werken werden unter Angabe der entsprechenden Quelle von der Autorin im Originalwortlaut belassen. Begriffsdefinitionen werden bei der ersten Nennung im Text erläutert und durch entsprechende Fußnoten ergänzt. Abkürzungen werden ebenfalls bei der ersten Nennung im Text erläutert und im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt. Um den Lesefluss der Arbeit nicht zu unterbrechen, hat sich die Autorin dazu entschieden Medien und Bildmaterial mit direktem Bezug zum Text an der jeweiligen Stelle einzufügen und mit entsprechenden Verweisen zu versehen.

1.3 LITERATURDISKUSSION UND QUELLEN

Als Literatur zur Bearbeitung der theoretischen Annäherung an die zentralen Begriffe der Gedächtnistheorien dienen vornehmlich die Monografien *Das kollektive Gedächtnis* von Maurice Halbwachs, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* sowie *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* von Aleida Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* von Jan Assmann, sowie das kulturwissenschaftliche Handbuch *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen* von Astrid Erll. Diese Werke liefern grundlegende Informationen zur kollektiven Gedächtnistheorie des Forscherehepaars Assmann sowie zum interdisziplinären Arbeitsfeld des kollektiven Gedächtnisses und der Erinnerungskulturen. Die Perspektive unterschiedlicher Autoren ermöglicht einen fundierten Überblick über kollektive Erinnerungsprozesse und veranschaulicht den Entwicklungsprozess der Gedächtnistheorien.

Bei der Bearbeitung des Themenkomplexes des Neo-Osmanismus dienen vornehmlich der wissenschaftliche Artikel von Hakan Yavuz *Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision* aus der islamwissenschaftlichen Fachzeitschrift *Die Welt des Islams* und die Aufsatzsammlung

der Herausgeberin und Autorin Esra Özyürek *The Politics of Public Memory in Turkey*. Auch der wissenschaftliche Artikel von Yılmaz Çolak *Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in Turkey* aus der Fachzeitschrift *Middle Eastern Studies* wurde für die Recherche herangezogen.

Neben der hier vorgestellten Literatur findet weitere Sekundärliteratur Verwendung, die von der Autorin zur Ergänzung, Unterstützung und Verifikation genutzt wird, um ein maximales Maß an Objektivität zu gewährleisten. Die Literaturlage der untersuchten Themenbereiche kann im Allgemeinen als umfangreich und aktuell bezeichnet werden, wobei die Einschränkung gelten muss, dass nur wenige wissenschaftliche Arbeiten vorliegen, die spezifisch den türkischen urbanen Raum hinsichtlich des theoretischen Konzept des Mediums des Gedächtnisortes untersuchen.

Bei der Analyse des Istanbuler Stadtteils Eyüp als räumliche Objektivation der aktuellen türkischen Erinnerungskultur kommt eine Medienanalyse der Internetauftritte der Stadtverwaltung und weiterer Veröffentlichungen in Online- und Printmedien zum Einsatz. Des Weiteren werden eigene Beobachtungen der Autorin vor Ort, die fotografisch dokumentiert und im Text ausgeführt werden, zur Analyse herangezogen. Die Autorin ist sich der teils subjektiven Prägung einiger Quellen durchaus bewusst, sieht jedoch deren Informationsgehalt in Bezug auf das behandelte Thema als vorrangiges Kriterium bei der Auswahl. Alle verwendeten Quellen werden im Text an entsprechender Stelle kenntlich gemacht und im Literaturverzeichnis aufgeführt.

1.4 FORSCHUNGSSTAND

Trotz umfangreicher Forschungen zu kollektiven Gedächtnistheorien im türkisch-nationalen Kontext sind bisher nur wenige Studien vorzufinden, die sich spezifisch dem theoretischen Konzept des Mediums des Gedächtnisortes mit Bezug auf den türkischen urbanen Raum widmen, woraus sich ein besonderes Interesse an dieser Arbeit ergibt. Im Folgenden soll eine Übersicht über methodische Ansätze und Forschungsarbeiten bezüglich der türkischen Erinnerungskultur und dem urbanen Raum aus den letzten 10-20 Jahren erfolgen.

Insbesondere ab den 2000er Jahren findet eine breitere wissenschaftliche Auseinandersetzung verschiedener Fachdisziplinen im Kontext der Erinnerungskultur unter dem Begriff der *Public Memory –Toplumsal hafızası* statt, welche auch

Themenbereiche wie Populärkultur, Architektur, Monumente, Kommemorationen, Museen und Studien zum Kulturerbe miteinschließt.

Die Forschungsarbeiten der Anthropologin Esra Özyürek¹⁹, in denen sie sich der Untersuchung des politischen Islam und der zunehmenden Sichtbarkeit religiöser Symbole in der türkischen Öffentlichkeit ab den 1990er Jahren widmet, hat maßgeblich zur Erweiterung des wissenschaftlichen Diskurses beigetragen und kann auf diesem Themengebiet zur Grundlagenliteratur gezählt werden.

In ihrer im Jahr 2006 erschienenen Monographie *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*²⁰ widmet sich Özyürek der Untersuchung von symbolischen, diskursiven Verhandlungen nationaler Identitäten zwischen islamischen und säkularen Gruppen anhand der Feiern zum Tag der Republik, Ausstellungsprojekten und der Nutzung von Atatürk-Bildern im privaten und öffentlichen Raum. Sie vertritt die Position, dass insbesondere zwei Faktoren in den 1990er zu einem signifikanten Wahrnehmungswandel, der seit der Republikgründung offiziellen Staatsideologie des Kemalismus geführt habe. Diese seien einerseits das Aufkommen und die damit verbundenen Herausforderungen des politischen Islams sowie die kurdischen separatistischen Bestrebungen und andererseits der Einfluss des Neoliberalismus.

Die Ergebnisse ihrer Arbeit basieren auf ethnographischen Feldforschungsstudien in Istanbul und Ankara zwischen 1998 und 1999. Sie führte mehrere Interviews mit Zeitzeugen aus der Anfangszeit der Republikgründung und ging der Frage nach, wie sie ihre Jugendzeit erinnerten. Dies beinhaltete auch Özyürek's persönliche Interaktion mit ihrer Familie und ihrem Freundeskreis in Form von Gesprächen über aktuelle politische Entwicklungen im Land und die Untersuchung der Hausdekoration in *kemalistischen Appartements*²¹. Ergänzend zu den Interviews analysierte sie Zeitungsartikel und Fernsehsendungen im Hinblick auf kemalistische Erinnerungspraktiken. Ferner ließ sie ihre Beobachtungen während der Teilnahme an öffentlichen Feierlichkeiten zum 75jährigen Bestehen der Republik in ihre Arbeit miteinfließen, welche auch Besuche von

¹⁹ Esra Özyürek ist Assistenzprofessorin an der London School of Economics am Lehrstuhl für Contemporary Turkish Studies des European Institute.

²⁰ Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey* (Durham/London 2006)

²¹ Studied home decoration in dozens of Kemalist apartments. Vgl. Özyürek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, 23.

Museen und Ausstellungen sowie Gespräche mit Sponsoren, Organisatoren und Besuchern beinhalteten.

Anhand ihrer ethnographischen Studien in Istanbul und Ankara kommt Özyürek zu dem Schluss, dass sowohl zivilgesellschaftliche Organisationen als auch private Bürger eine entscheidende Rolle bezüglich der Verbreitung der Symbolik und der praktischen Nutzung der säkularen Staatsideologie von der öffentlichen Ebene auf die gesellschaftlich-marktorientierte bis hin zu den Privathaushalten eingenommen haben. Diese ideologische Neuausrichtung, so Özyürek, involviere Bestrebungen die freie Marktwirtschaft und eine autonome Gesellschaft mit traditionellen kemalistischen Grundsätzen, wie Etatismus und Nationalismus, zu vereinen. Die Konsequenz dieser Bestrebungen sei eine forcierte Nostalgieproduktion seitens der kemalistischen Kreise im Hinblick auf die 1930er Jahre als goldenes Zeitalter des Fortschritts und der Moderne, um einerseits ihre politische Legitimität zu untermauern und andererseits die islamische Opposition zu diskreditieren.

Die Aufsatzsammlung *The Politics of Public Memory in Turkey* aus dem Jahr 2007 ist eine weitere richtungsweisende Arbeit im Kontext der Erinnerungskultur in der Türkei, in der Özyürek als Herausgeberin und Autorin mitwirkte.²² Die vornehmlich aus dem türkischen und amerikanischen Wissenschaftsraum stammenden Autoren, widmen sich in ihren Studien der Untersuchung diverser Interpretationsweisen der Erinnerung an die Vergangenheit seitens unterschiedlicher Gesellschaftsgruppen. Die Beiträge aus den Fachbereichen der Soziologie, Literaturwissenschaften und Anthropologie umfassen ein breites Analysespektrum an Aktivitäten, Produkten, Literatur, Zeremonien und Institutionen, die zur Konstruktion der Erinnerungskultur in der Türkei beigetragen haben.

Angelehnt an Maurice Halbwachs Verständnis des kollektiven Gedächtnisses²³ liegt der Fokus der Studien auf der Analyse sich konstatierender und wandelnder Gedächtnisdiskurse, welche das offizielle Narrativ der Geschichte, der Nation, des Heimatlandes und der Republik betreffen. Ausgehend von der Annahme, dass alle Gesellschaften ein kollektives Verständnis für die Erinnerung an die Vergangenheit

²² Esra Özyürek (Hrsg.), *The Politics of Public Memory in Turkey* (New York 2007). In einer früheren, leicht abweichenden Fassung erschienen als Esra Özyürek (Hrsg.), *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla. Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (Istanbul 2001).

²³ Özyürek (Hrsg.), *The Politics of Public Memory in Turkey*, 8.

besitzen, dieses sich jedoch maßgeblich in der Wahrnehmung, Interpretation und Repräsentation der Vergangenheit unterscheiden kann, kommen die Autoren der Publikation zu dem Schluss, dass die Imagination und Repräsentation der Vergangenheit eine immanent wichtige Rolle im Prozess der Selbstdefinition kultureller Identitäten und politischer Positionen sozialer Gruppen und Individuen in der Gegenwart einnimmt.

In ihrem Beitrag *Public Memory as Political Battleground*²⁴ führt Özyürek aus, dass mit der Bezugnahme auf die Vergangenheit zentrale politische und moralische Fragen der Gegenwart verhandelt werden und Erinnerung auch immer das Produkt von Kämpfen um die Interpretation der Vergangenheit aus der Perspektive der Gegenwart sei. In diesem Kontext widmet sie sich der Untersuchung der „umkämpften Erinnerungskultur“ zwischen kemalistischen und islamischen Akteuren Ende der 1990er Jahre in der Türkei:

*As opposed to Kemalists, who yearned for the 1930's, Islamists took an alternative approach to memory-based identity and idealized the Ottoman period when Islam was the official religion of the state.*²⁵

Özyürek kommt zu dem Schluss, dass insbesondere die Strategie der Inkorporation des Atatürk-Bildes und die Vereinnahmung des Gründungsmomentes der Republik seitens islamischer Akteure ein wichtiger Wendepunkt im Hinblick der Öffnung des erinnerungskulturellen Narrativ für einen religiösen Kontext sei.

Als einen weiteren wichtigen Aspekt im Kontext der türkischen Erinnerungskultur beschreibt Özyürek die Entdeckung des Stadtraums Istanbuls als Nostalgie- und Kulturindustrie ab den 1990er Jahren. Sie nennt Istanbul als repräsentatives Beispiel, wie Erinnerung- und Nostalgieproduktionen als effektive Motoren des Spätkapitalismus um die Wende des 21. Jahrhunderts genutzt werden können.

Die Forschungserkenntnisse von Esra Özyürek weisen Gemeinsamkeiten mit denen von Alev Çınar²⁶ auf, die sich in ihren Studien ebenfalls mit dem Aufkommen des

²⁴ Esra Özyürek, „Public Memory as Political Battleground“, *The Politics of Public Memory in Turkey*, Hrsg. Esra Özyürek (New York 2007), 8.

²⁵ Özyürek, „Public Memory as Political Battleground“, 135.

²⁶ Alev Çınar ist Assistenzprofessorin für Politikwissenschaft an der Bilkent Universität in Ankara.

politischen Islams und der zunehmenden Sichtbarkeit religiöser Symbole im türkischen öffentlichen Raum ab den 1990er Jahren beschäftigt.

In ihrem 2001 veröffentlichten Aufsatz *National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation* analysiert Çınar die Feierlichkeiten zur Eroberung Istanbuls ab den 1990er-Jahren im Raum Istanbul und interpretiert sie als Strategie religiöser, zum Teil islamischer Gruppen, sich in das nationale Narrativ einzuschreiben.²⁷ Sie beschreibt anhand von eigenen Beobachtungen und Analysen von Zeitungsartikeln, wie die jährlichen Feierlichkeiten zur Eroberung Istanbuls im Mai als Gegen-Narrative zu den jährlichen Feierlichkeiten zum Gründungsmoment der Republik im Oktober inszeniert werden. Gründungsmomente beschreibt Çınar als immanente konstitutive Elemente der nationalen Geschichte und die Zelebration dieser als kommemorative Praktiken. Durch die jährliche rituelle Wiederholung dieser Praktiken in Form von nationalen Feiertagen und Paraden, würden diese in das nationale Gedächtnis inkorporiert.²⁸

Sie kommt zu dem Schluss, dass die von islamischen Gruppierungen forcierten erinnerungskulturellen Praktiken zu den Feierlichkeiten zur Eroberung Istanbuls dazu instrumentalisiert werden, eine osmanisch-islamische Identität und damit eine an der osmanischen Vergangenheit orientierte Geschichtserzählung zu konstruieren, die der bis dato vorherrschenden kemalistischen säkularen Geschichtsschreibung um das Gründungsmoment der Republik alternativ entgegengesetzt werde. Istanbul wird im Kontext der osmanisch-islamischen Identitätsproduktion als das religiös-zivilisatorische Zentrum repräsentiert, welches „wiedererobert“ werden müsse, um den destruktiven Interventionen seitens des westlich orientierten säkularen Staates entgegenwirken zu können.²⁹ Diese jährlich immer aufwendiger werdenden Feierlichkeiten zur Eroberung Istanbuls im öffentlichen Stadtraum seien repräsentativ für rezente neoliberale sogenannte post-kemalistische Veränderungen der türkischen Erinnerungspolitik. Das wiedergewonnene Interesse an Istanbuls osmanischer Vergangenheit und ihrer

²⁷ Alev Çınar, „National History as a Contested Site: Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation“, *Comparative Studies in Society and History*, Vol.43 No.2, Hrsg. Society for Comparative Study of Society and History (2001), 364-391.

²⁸ Çınar, „National History as a Contested Site: Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation“, 388.

²⁹ Ebd., 389.

historischen Stadtstruktur diene einer wachsenden Kulturindustrie, in der die Stadt als Objekt der Nostalgie vermarktet werde.³⁰

Die amerikanische Humangeografin Amy Mills³¹ greift in ihren wissenschaftlichen Arbeiten diese Forschungserkenntnisse auf und untersucht insbesondere die neuen und oft kontroversen Wandlungsprozesse historischer Stadtviertel, angetrieben durch Gentrifizierungsprojekte. Ihre 2010 erschienene Monographie *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul*³² basiert auf ihrer ethnografischen Studie in dem Istanbuler Stadtviertel Kuzguncuk, indem sie sich der Untersuchung relationaler Zusammenhänge zwischen Raum, individuellen und kollektiven Identitäten, Nationalismus und dem türkischen Staat im Kontext der türkischen Erinnerungskultur widmet. Ihr Forschungsfokus liegt hierbei auf der Frage, wie sich umkämpfte nationale Erinnerungskulturen ethnischer Minderheiten in einem einst multiethnischen und religiös diversifizierten Stadtviertel gestalten und inwiefern sich diese Prozesse in der baulichen Umwelt niederschlagen.

Mills Arbeit, welche auch ihre persönliche Interaktion als teilnehmende Beobachterin miteinschließt, umfasst eine ethnografische Straßenanalyse Kuzguncuks, Interviews mit ehemaligen sowie aktuellen Bewohnern des Viertels und der Analyse der Kulturmedien.

In diesem Zusammenhang verweist Mills auf die widersprüchliche Wahrnehmung des Viertels. Kuzguncuk werde in den Medien und öffentlichen Diskursen als repräsentatives Beispiel für eine historisch gewachsene multi-religiöse kosmopolitische Gemeinschaft zelebriert, obwohl sich die Einwohnerstruktur de facto heute eher religiös und ethnisch homogen aus muslimischen Türken zusammensetzt. Denn während sich um 1900 die Einwohnerstruktur des Stadtviertels heterogen gestaltete und sich vornehmlich aus Minderheitengemeinschaften wie Armenier, Juden, Griechen zusammensetzte, begann mit dem politischen Klima in den 1940er und 1960er Jahren ein Auszug dieser Minderheitengruppen aus Kuzguncuk.³³

Mills vertritt die Position, dass der kosmopolitische Diskurs und die damit verbundene Erinnerungsproduktion eine rein türkisch-muslimische Angelegenheit sei,

³⁰ Çinar, „National History as a Contested Site: Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation“, 385 ff.

³¹ Amy Mills ist Assistenzprofessorin an der University of South Carolina.

³² Amy Mills, *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul* (Athens 2010).

³³ Ebd., 24- 25.

welche einen multi-ethnischen und religiös diversifizierten Charakter des Viertels ausschließe. Die dennoch in den Medien und öffentlichen Diskursen angetriebene Nostalgieproduktion diene lediglich dazu, eine Version des türkischen Nationalismus zu fördern, die dem kosmopolitischen Charakter Istanbuls gegenüber positiv gestimmt sei und eine staatliche Diskriminierung nicht-muslimischer Minderheiten verleugne.

Anhand ihrer Forschungserkenntnisse aus den Interviews mit den muslimisch-türkischen Bewohnern Kuzguncuks differenziert Mills zwei unterschiedliche Erinnerungsdiskurse. Auf der einen Seite nennt sie die im Zuge der Gentrifizierungsprozesse neu hinzugezogenen *urban professionals*,³⁴ die sich mit dem einst kosmopolitischen Charakter Kuzguncuks identifizieren und diesen dem aktuellen Trend der islamischen Kulturproduktion entgegensetzen. Andererseits identifiziert sie die alteingesessenen Bewohner, die ihre multiethnische Vergangenheit sinnbildlich als harmonische Zeit vor den Urbanisierungsprozessen sehen. Die im Zuge der Gentrifizierungsprojekte neu hinzugezogenen Einwohner sowie Migranten aus dem anatolisch-ländlichen Raum würden von ihnen als Eindringlinge gesehen, die die historischen gewachsenen sozialen Strukturen des Stadtviertels gefährdeten.

Ergänzend zu den Interviews der türkisch-muslimischen Bewohner untersucht Mills die Erinnerungsdiskurse der aktuellen und ehemaligen nicht-muslimischen Minderheiten Kuzguncuks. Die Erkenntnisse aus diesen Interviews geben Aufschluss darüber, welchen politischen Repressalien im Zuge der ideologischen Bestrebungen der Türkischen Republik die nicht-muslimische Gemeinschaft Mitte des 20. Jahrhunderts ausgesetzt gewesen ist. Sie erinnern sich an Kuzguncuk als einen Ort, an dem sie ein gutes Nachbarschaftsverhältnis zu den muslimischen Bewohnern pflegten, welches dann aber zu dem Ort ihrer De-Nationalisierung wurde.³⁵

Mills Forschungen tragen zur Erweiterung des wissenschaftlichen Diskurses um selektive Erinnerungs- und Identitätsproduktionen im Kontext der Nostalgieproduktion zugunsten einer interreligiösen und interethnischen harmonischen Version des türkischen Nationalismus bei.

Die Forschungsarbeiten des amerikanischen Anthropologen Jeremy Walton, in denen er sich vornehmlich den relationalen Zusammenhängen zwischen Religiosität,

³⁴ Mills, *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul*, 27.

³⁵ Ebd., 180 ff.

staatlichen Institutionen, Kulturpolitik, Urbanität und Öffentlichkeit widmet, stellen eine der wenigen rezenten Studien dar, die sich spezifisch mit neo-osmanischen Erinnerungsorten im Raum Istanbul auseinandersetzen.³⁶

Angelehnt an Pierre Nora's theoretischem Konzept der *Lieux de memoire* untersucht Walton in seinem 2016 erschienenen Aufsatz *Geographies of Revival and Erasure: Neo-Ottoman Sites of Memory in Istanbul, Thessanoliiki, and Budapest* die baulich-materiellen Strukturen und politischen Effekte hinsichtlich osmanischer Hinterlassenschaften und neo-osmanischer Ideologien. Waltons Arbeit umfasst komparative ethnographische Stadtekursionen an drei verschiedenen Orten. In Istanbul untersucht er den Themenpark Miniaturk mit seinen Miniaturmodellen prominenter osmanischer Bauten. Im Vergleich dazu analysiert er in Thessanoliiki die Yeni Camii, eine Moschee, die Anfang des 19. Jahrhunderts im Auftrag der Religionsgemeinschaft der Dönme³⁷ errichtet wurde und das Grabmal des Gül Baba in Budapest, einem Sufi-Derwisch und Dichter des 16. Jahrhunderts.

Sein Forschungsfokus liegt hierbei auf der Fragestellung, wie osmanische Gebäude, Grabmäler und andere bauliche Strukturen im In- und Ausland den alle Lebensbereiche umfassenden neo-osmanischen Trend in der Türkei widerspiegeln. In diesem Zusammenhang widmet er sich nicht nur der Untersuchung einer staatlich angetriebenen neo-osmanischen Erinnerungspolitik. Sondern er befasst sich auch mit der bewussten Politik des Vergessens von Orten mit historischen Hinterlassenschaften aus der osmanischen Ära, da sie nicht in das staatliche Konzept einer „typisch neo-osmanischen Topographie“ passen.³⁸

Walton kommt zu dem Schluss, dass Erinnerungsorte einerseits dazu genutzt würden, einen dominanten, politisierten neo-osmanischen Diskurs zu forcieren und andererseits auch dazu beitragen könnten, diesem Diskurs zu widersprechen oder ihn gar zu destabilisieren.

³⁶ Jeremy F. Walton leitet die Forschungsgruppe *Empires of Memory: The Cultural Politics of Historicity in Former Habsburg and Ottoman Cities* am Max Planck Institut in Göttingen.

³⁷ Die Dönme sind die Mitglieder einer kryptojüdischen kabbalistischen Religionsgemeinschaft, die islamische Religionspraktiken in ihre sabbatianische Glaubenspraxis integrieren. Im Zuge des Bevölkerungsaustausches zwischen Griechenland und Türkei wurden die Dönme wegen ihres Glaubens zu den Türken gezählt und mussten Thessaloniki verlassen. Vgl. Jeremy F. Walton, „Geographies of Revival and Erasure: Neo-Ottoman Sites of Memory in Istanbul, Thessanoliiki, and Budapest“, *Die Welt des Islams*, Vol.56, Hrsg. Stefan Reichmuth, (Leiden 2016), 521.

³⁸ Ebd., 514.

Im Verlauf seiner ethnographischen Forschungsarbeiten entwickelte Walton eine innovative methodische Herangehensweise, die er selber als *disciplined historicity*³⁹ bezeichnet:

*Disciplined historicity is the technique of subjective engagement – simultaneously conceptual and affective – that sites of memory invite.*⁴⁰

Angelehnt an Walter Benjamins Figur des urbanen Flaneurs⁴¹ diene diese ethnografische Technik dazu, sich Erinnerungsorten wissenschaftlich anzunähern, indem sie sowohl historisches Wissen wie auch die Wertschätzung materieller und ästhetischer Raumqualitäten in einer Methode vereine.

Resümierend lässt sich festhalten, dass die angeführten Forschungsarbeiten von einem regen wissenschaftlichen Diskurs hinsichtlich türkischer kollektiver Gedächtnisproduktion zeugen. Die Forschungsarbeit von Walton stellt eine der wenigen wissenschaftlichen Untersuchungen dar, die sich spezifisch mit Erinnerungsorten und deren sinn- und identitätsstiftenden Gedächtnisinhalten beschäftigt.

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Assmann'schen Theorie der kollektiven Gedächtnisformationen im türkischen Raum hat, nach Wissen der Autorin dieser Arbeit, bisher nicht stattgefunden. Auch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Stadtteil Eyüp im Kontext neo-osmanischer Gedächtnisorte liegt bisher nicht vor. Hierbei stellt Eyüp als Kristallisationspunkt der Legende um die Eroberung Konstantinopels und Ort der Herrschaftslegitimation, ein facettenreiches Forschungsobjekt dar, anhand dessen die Wirk- und Bedeutungsmacht von Gedächtnisorten für die Produktion nationalkonstitutiver Gedächtnisinhalte im gesamt türkischen Kontext vielversprechend erscheint.

³⁹ Walton, „Geographies of Revival and Erasure: Neo-Ottoman Sites of Memory in Istanbul, Thessaloniki, and Budapest“, 516.

⁴⁰ Ebd., 516.

⁴¹ Das Konzept des Flaneurs im 20. Jahrhundert wurde vom deutschen Philosophen und Kulturkritiker Walter Benjamin (1892-1940) eingeführt. Der Flaneur ist ein Mensch, der im Spaziergehen beobachtet. Stadtethnologische Forschungen nutzen Flanerie als methodisches Werkzeug. Vgl. Walton, „Geographies of Revival and Erasure: Neo-Ottoman Sites of Memory in Istanbul, Thessaloniki, and Budapest“, 516.

2 ERINNERUNG UND GEDÄCHTNIS

Debatten über individuelle und kollektive Erinnerungskulturen scheinen heute präsenter denn je und sind auch außerhalb eines wissenschaftlichen Kontextes relevant. Der Gegenstand Erinnerung ist für jedes Individuum, für jede Gruppe bedeutsam, denn die Auseinandersetzung mit der eigenen, familiären oder nationalen Vergangenheit ist auch eine Form des Identitätsfindungsprozesses. Die Rückbesinnung auf Traditionen, Abstammung und Zugehörigkeit scheint besonders in einer schnelllebigen und wandelbaren Zeit der Postmoderne zu funktionieren. Zunehmende Mobilitäten, Migrationen und immer schneller funktionierende Informations- und Kommunikationstechnologien scheinen im Zeitalter der Globalisierung das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und Halt in dem, was Vergangenes ist, an das man sich erinnern kann, aus dem man seine Identität schöpfen kann, zu steigern.

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen gesellschaftlichen Phänomenen wird seit Anfang des 20. Jahrhunderts vorangetrieben, wobei es seit den 1980er Jahren verstärkt zu einem transdisziplinären anschlussfähigen Paradigma avanciert ist. Gedächtnis ist ein Forschungsgegenstand, der sowohl von den Geistes- als auch von den Naturwissenschaften aus unterschiedlichen Perspektiven bestimmt wird.⁴² Insbesondere innerhalb der sozial – und kulturwissenschaftlichen Forschung ist das Gedächtnis zum *Leitbegriff*⁴³ avanciert und bietet vielfältige Möglichkeiten des inter- und transdisziplinären Diskurses, die im Wesentlichen zwei Perspektiven verfolgen. Sie geht einerseits der sozialen Prägung von individuellen Erinnerungsprozessen nach und untersucht andererseits die Erinnerung von Gruppen.

Für die Konjunktur dieses Forschungsfeldes in den vergangenen vier Jahrzehnten werden dabei meist drei ausschlaggebende Gründe genannt. So werden neben historischen Transformationsprozessen, wie Generationenwechsel und damit Verlust mündlicher Überlieferungen von Zeitzeugen, der rasante Wandel der

⁴² Aleida Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft* (Berlin 2006), 181.

⁴³ Aleida Assmann, „Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften“, *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*, Hrsg. Lutz Musner/ Gotthart Wunberg (Wien 2002), 27-45.

Medientechnologien ab dem 20. Jahrhundert und wissenschaftsgeschichtliche Faktoren, wie postmoderne Theorien, genannt.⁴⁴

Die grundlegende Definition von Erinnerungen ist trotz unterschiedlicher Perspektiven und Herangehensweisen der einzelnen Fachbereiche vergleichbar. Allgemein hin wird der Akt des Erinnerns als ein Prozess verstanden, Erinnerungen als dessen Ergebnis und Gedächtnis als die befähigende Voraussetzung zum Erinnern:

Erinnerungen (...) sind keine objektiven Abbilder vergangener Wahrnehmungen, geschweige denn einer vergangenen Realität. Es sind subjektive, hochgradig selektive und von der Abrufsituation abhängige Rekonstruktionen. Erinnern ist eine sich in der Gegenwart vollziehende Operation des Zusammenstellens (re-member) verfügbarer Dateien. Vergangenheitsversionen ändern sich mit jedem Abruf, gemäß den veränderten Gegenwarten.⁴⁵

Erinnerungen haben somit immer einen Bezug zu einer aktuellen Situation. Sie verbinden in der Vergangenheit liegende Ereignisse je nach Bedarf mit gegenwärtigen Bedürfnissen.

Die folgenden Ausführungen der vorliegenden Arbeit orientieren sich an der terminologischen Differenzierung der Begriffe Erinnerung und Gedächtnis nach Aleida Assmann (A.A.), die eine grundlegende Unterscheidung zwischen den Begriffen vornimmt. Demnach stehe Erinnern in der Regel für die Tätigkeit des Zurückblickens auf vergangene Ereignisse, wohingegen Gedächtnis die im biologischen Organ des Gehirns verankerte Voraussetzung für diese Tätigkeit sei. Folglich stehe das Gedächtnis für die allgemeine Disposition zum Erinnern. Das Erinnern beziehe sich demgegenüber auf konkrete und diskontinuierliche Akte des Erinnerns. A.A. bezeichnet in diesem Zusammenhang das Gedächtnis nicht nur als eine Voraussetzung des Erinnerns, sondern auch als ein Produkt und einen Sammelbegriff für Erinnerungen. Hinsichtlich dieser Bedeutung könne Gedächtnis metaphorisch wie ein externer Datenspeicher gesehen werden, der Informationen von ihrer Zeitlichkeit löst und auf Dauer zur Verfügung stellt. Der Akt des Erinnerns sei hingegen immer an einen Körper sowie an ein Bewusstsein gebunden und durch seine Zeitgebundenheit immer gegenwartsbestimmt. Die

⁴⁴ Für ausführlichere Informationen zu den einzelnen Faktoren: Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung* (Stuttgart 2005).

⁴⁵Ebd., 7.

Informationen müssten durch kontinuierliches Wiederholen immer neu hergestellt werden. Das Gedächtnis bezeichnet A.A. in diesem Kontext als eine gesamtgesellschaftliche, transnationale, transkulturelle und transgenerationelle Erscheinung, die keine zeitlichen oder räumlichen Grenzen aufweise.⁴⁶

Im Folgenden werden die theoretischen Konzepte von Maurice Halbwachs und Pierre Nora als wichtige Wegbereiter der Gedächtnisforschung vorgestellt, um im Anschluss auf die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann eingehen zu können.

2.1 MAURICE HALBWACHS: DAS KOLLEKTIVE GEDÄCHTNIS

In den 1920er Jahren versuchte der französische Soziologe Maurice Halbwachs erstmalig, die soziale Bedingtheit der Erinnerung nachzuweisen. Der *Patron der sozialen Gedächtnisforschung*⁴⁷ stellte sich damals gegen den allgemeinen Tendenz der zeitgenössischen Debatten, welche die Erinnerung als rein individuellen Vorgang verstanden und die biologische Vererbbarkeit von Gedächtnisinhalten postulierten.⁴⁸ Mit seiner 1925 veröffentlichten Studie *Les cadres sociaux de la memoire – Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*⁴⁹ und der 1950 postum erschienenen Schrift *La memoire collective – Das kollektive Gedächtnis*⁵⁰ prägte er den Begriff des kollektiven Gedächtnisses. Als Grundthese postulierte er, dass jede persönliche Erinnerung ein kollektives Phänomen sei. Nur durch Kommunikation und Interaktion innerhalb einer sozialen Gruppe, der jedes Individuum angehöre, könnten Erinnerungen entstehen. Folglich stünden das Individuum und die Gruppe in einer Art Wechselbeziehung. Das Individuum sei der Träger des Gedächtnisses, jedoch abhängig von den Erinnerungsrahmen, in die es eingebunden sei.

Die Gruppenbezogenheit des Kollektivgedächtnisses zeigt sich in dem von Halbwachs geprägten Begriff der *cadres sociaux*, der die sozialen Rahmen bezeichnet, wie Familie, Berufsgruppe, Religions- und Nationsgemeinschaft. Das gesellschaftliche Kollektiv prägte demnach das Gedächtnis ihrer Mitglieder, indem es ihnen *Wissen über Daten und Fakten, kollektive Zeit- und Raumvorstellungen sowie Denk- und*

⁴⁶ Assman, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, 182.

⁴⁷ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 25.

⁴⁸ Jan Assmann, „Zum Geleit“, *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Hrsg. Gerald Echterhoff/ Martin Saar (Konstanz 2002), 7-11.

⁴⁹ Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Berlin 1966).

⁵⁰ Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis* (Frankfurt am Main 1985).

*Erfahrungsströme*⁵¹ vermittelt. Das kollektive Gedächtnis bewahre den Wissensvorrat einer Gruppe und sei folglich identitätskonkret. Folglich bewahre die Gruppe ihre Erinnerungen unter dem Aspekt der Eigenart auf:

*Bei dem Selbstbild, das sie von sich erstellt, wird die Differenz nach außen betont, die nach innen dagegen heruntergespielt.*⁵²

Demnach würden geteilte Erinnerungen innerhalb der Gruppe das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Identität bestärken.

Als weiteres Merkmal des kollektiven Gedächtnisses nennt Halbwachs die Rekonstruktivität der Erinnerungen. Es sei nicht möglich, die Vergangenheit als solche zu bewahren, denn das Kollektivgedächtnis verfare rekonstruktiv und beziehe sein Wissen immer auf eine aktuelle Situation. Von der Vergangenheit bleibe nur was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihren aktuellen Bezugsrahmen rekonstruieren kann⁵³.

Das Kollektivgedächtnis sei nach Halbwachs angewiesen auf zeitliche Bezugspunkte, an denen sich die Erinnerung manifestiere. Damit seien erinnerungswürdige Ereignisse, Gründungsmythen oder regelmäßig wiederkehrende, gruppenbezogene Handlungen wie Riten gemeint. Folglich seien Erinnerungen zeitkonkret, denn jedes gesellschaftliche Kollektiv lege ihre eigenen zeitlichen Bezugspunkte fest, an denen es sich orientiert und ihnen eine identitätsstiftende Bedeutung zukommen lässt.⁵⁴

Schließlich sei das kollektive Gedächtnis auch immer raumkonkret. In seiner Studie *La memoire collective* bezeichnet Halbwachs räumliche Bezugspunkte, wie Wohnhäuser, Dörfer sowie Landschaften und Städte, als Indikatoren der Erinnerung und betont die identitätsstiftende Bedeutung für eine Gruppe.⁵⁵

So gibt es kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt (...). Dem Raum, unserem Raum, in dem wir leben, den wir oft durchmessen, zu dem wir stets Zugang haben und den unsere Einbildungskraft oder unser Denken auf jeden Fall jederzeit zu rekonstruieren fähig ist müssen wir unsere

⁵¹ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 15.

⁵² Jan Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, *Kultur und Gedächtnis*, Hrsg. Jan Assmann/ Tonio Hölscher (Frankfurt 1988), 13.

⁵³ Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 64

⁵⁴ Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 107-115.

⁵⁵ Ebd., 129-131.

*Aufmerksamkeit zuwenden, auf ihn muss unser Denken sich heften, wenn eine bestimmte Kategorie von Erinnerung wiederauftauchen soll.*⁵⁶

Nach Halbwachs besteht eine starke Bindung an Orte, da der Raum, der die Gruppe umgibt, identitätsstiftend wirke. Das Kollektiv verleihe dem Raum einen Sinn, der nur von ihren Mitgliedern interpretierbar sei.

In seinem 1941 erschienenen Werk *La Topographie legendaire des Evangiles en Terre Sainte – Stätten der Verkündigung im Heiligen Land*⁵⁷ widmet sich Halbwachs den räumlichen Gedächtnisorten. Seinen Untersuchungen zum geschichtlichen Wandel der christlichen Überlieferung nachgehend zeigt er, wie sich das Gedenken und Gedächtnis religiöser Gruppen anhand von materiellen Bauten, wie Bauten, Gräber oder Pilgerwege, entwickelt und bis in die Gegenwart andauernde Erinnerungsrahmen gebildet hat. Halbwachs stellt fest, dass nur mittels räumlicher Bezugspunkte, wie architektonische und geografische Orientierungspunkte, die christliche Überlieferung erhalten bleiben konnte.⁵⁸ Mithilfe dieser raumbezogenen Auffassung von Gedächtnis werden in Halbwachs *Topographie legendaire* ganze geografische Flächen als symbolbeladene Erinnerungslandschaften, sogenannte Mnemotope oder Gedächtnisorte bezeichnet.⁵⁹ Nicolas Pethes definiert in dem Zusammenhang Mnemotope als Landschaften oder Stadträume, die hinsichtlich ihrer Bestandteile den identitätsstiftenden Vergangenheitsbezug einer Gruppe oder Kultur etablieren und sichern können.⁶⁰

Die Begriffspaare Gedächtnis und Geschichte differenziert Halbwachs als zwei verschiedene Modi des Vergangenheitsbezugs und betont dabei den konstruktivistischen, identitätssichernden Charakter des Gedächtnisses gegenüber einer objektiven und neutralen Geschichtswissenschaft.⁶¹ Gedächtnis werde nach Halbwachs über räumlich und zeitlich begrenzte Gemeinschaften weitergetragen und habe als zentrale Funktion den Vergangenheitsbezug, der identitätsstiftend auf die Gemeinschaft wirke. Gedächtnis hebe daher Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten in der Erinnerung einer Gruppe hervor und

⁵⁶ Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 129.

⁵⁷ Maurice Halbwachs, *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Hrsg. Stephan Egger (Konstanz 2003).

⁵⁸ Ebd., 163.

⁵⁹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992), 59-60.

⁶⁰ Nicolas Pethes, „Mnemotop“, *Handbuch Literatur und Raum*, Hrsg. Jörg Dünne/Andreas Mahler, (Berlin/Boston 2015), 196.

⁶¹ Assmann, *Erinnerungsräume*, 133.

blende tiefgreifende Diskontinuitäten aus. Die Betonung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten gegenüber anderen sozialen Kollektiven ermögliche es, eine gruppenspezifische Abgrenzung zu konstruieren. Geschichte hingegen sei universal und nicht gruppengebunden und sei in ihrem Vergangenheitsbezug gerade auf Differenzen und Diskontinuitäten spezialisiert. Geschichte habe keine identitätssichernde Funktion. Alle Ereignisse seien gleich bedeutsam. Nach Halbwachs gebe es viele selbstbezogene kollektive Gedächtnisse, wohingegen es nur eine objektive neutrale Geschichte gebe.⁶²

Maurice Halbwachs wird in der wissenschaftlichen Rezension gemeinhin als *Gründungsvater der Disziplin des sozialen Gedächtnisses*⁶³ bezeichnet, was ihn jedoch nicht vor negativen Kritiken schützt. Jan Assmann (J.A.) und Astrid Erll bezeichnen Halbwachs terminologische Ausführungen als nicht differenziert und konsistent genug. Ferner könnten Halbwachs Begriffsverwendungen nicht als Grundlage für eine Kulturtheorie dienen, da er bei seinen theoretischen Ausarbeitungen lediglich bis zur Gruppe als Untersuchungseinheit gegangen sei und nicht über die Grenze der Gruppe hinaus.⁶⁴ So verfolgen das Forscherehepaar Assmann mit der Unterscheidung des Kollektivgedächtnisses in ein kommunikatives und kulturelles Gedächtnis eine schärfere terminologische Differenzierung von Halbwachs Gedächtnistheorie.

Trotz der Kritik seien Halbwachs Ausführungen in *Memoire collective* zu dem Kollektivgedächtnis und die These der Raumkonkretheit in *Topographie legendaire* nach einhelliger Auffassung richtungsweisend für später folgende Gedächtnistheorien.⁶⁵ So entwickelten Pierre Nora in den 1980er Jahren das Konzept der *Lieux de memoire* und A.A. und J.A. wesentliche Aspekte ihrer Theorie, welche sich mit räumlichen Gedächtnisorten befassen.

⁶² Assmann, *Erinnerungsräume*, 131.

⁶³ Assman, „Zum Geleit“, 7.

⁶⁴ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 46; Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 17.

⁶⁵ Gerald Echterhoff/ Martin Saar. „Einleitung: Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Maurice Halbwachs und die Folgen“, *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Hrsg. Gerald Echterhoff/ Martin Saar (Konstanz 2002), 21.

2.2 PIERRE NORA: LIEUX DE MEMOIRE

Während Halbwachs' Schriften heute allgemein als zentrale Grundlegungen der Theoriebildung zum kollektiven Gedächtnis bewertet werden, fanden sie zu ihrer Entstehungszeit nur wenig Aufmerksamkeit.⁶⁶ Die Auffassung des Gedächtnisses als kollektiv bedingtes oder Kultur konstituierendes Phänomen wurde erst in den 1980er Jahren durch den französischen Historiker Pierre Nora mit dem mehrbändigen Werk *Les lieux memoire* wieder aufgenommen. Ziel dieses Projektes war es, die Orte zu analysieren, die für das Gedächtnis der französischen Nation von besonderer Bedeutung sind.

Nora beginnt seine theoretischen Ausführungen mit der provokativen These, dass das Gedächtnis nicht mehr existiere:

*Nur deshalb spricht man soviel viel vom Gedächtnis, weil es keines mehr gibt.*⁶⁷

A.A. setzt sich mit der Aussage Noras in ihrer Einleitung ihrer Monographie *Erinnerungsräume* auseinander und schlussfolgert, da diese Aussage Noras missverständlich erscheine, sei es sinnvoller, von einer Form der Gedächtnisverlagerung oder einem Wandel zu sprechen.⁶⁸

Nora entwickelt seinen Gedächtnisbegriff aus der Gegenüberstellung von Gedächtnis und Geschichte heraus. Obwohl er sich nicht explizit auf Halbwachs beruft, knüpfen seine diesbezüglichen Gedanken offensichtlich an dessen Überlegungen an:

*Gedächtnis, Geschichte: keineswegs sind dies Synonyme, sondern (...) in jeder Hinsicht Gegensätze. (...) Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen, eine in ewiger Gegenwart erlebte Bindung, die Geschichte hingegen eine Repräsentation der Vergangenheit. (...) Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung. Das Gedächtnis erwächst einer Gruppe, deren Zusammenhalt es stiftet (...). Die Geschichte dagegen gehört allen und niemanden; so ist sie zum Universalen berufen.*⁶⁹

⁶⁶ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 20.

⁶⁷ Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Berlin 1998), 11.

⁶⁸ Assmann, *Erinnerungsräume*, 12.

⁶⁹ Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 13.

Zum Fokus seiner Reflexion werden deshalb Erinnerungsorte, da ein Gedächtnis ohne diese nicht fortbestehen könne. Im weitesten Sinne versteht Nora Erinnerungsorte in der Tradition der antiken Mnemotechnik als ‚loci‘, die Erinnerungsbilder der Nation aufrufen. Folglich können sie geographische Orte, Gebäude Denkmäler und Kunstwerke sowie historische Persönlichkeiten, Gedenktage, philosophische und wissenschaftliche Texte oder symbolische Handlungen umfassen.⁷⁰

Im Gegensatz zu Halbwachs geht Nora mit seinem Konzept der Erinnerungsorte davon aus, dass das kollektive Gedächtnis nicht mit seinen Trägern verschwinde, sondern durch bestimmte Medien erhalten werden könne. Ein Erinnerungsort diene hierbei als Träger des Kollektivgedächtnisses und konstituiere sich im Falle einer Auslöschung von Erinnerungen aus dem kollektiven Bewusstsein. Das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft übertrage sich von menschlichen Trägern auf bestimmte Orte. Dieser Übertragungsprozess sei gemäß Nora ein Anzeichen für einen Prozess des Vergessens. Denn wäre die Vergangenheit präsent, wären Orte als Träger für Erinnerung nicht notwendig.⁷¹ Nach Auffassung Noras existiere kein Gedächtnis im ursprünglichen Sinne, das was als Gedächtnis bezeichnet wird, sei demnach bereits Geschichte. Nora unterscheidet hier klar zwischen Erinnerungsorten, in denen ein Gedächtnis lokalisiert sei, und einem Gedächtnis, das sich an einen bestimmten Ort erinnere.⁷²

Die Existenz der Erinnerungsorte begründet Nora durch die Abwesenheit von *milieux de memoire* in der heutigen Gesellschaft, welche die *lieux de memoire* erst notwendig mache.⁷³ Ihren Ursprung haben die Erinnerungsorte Nora zufolge im 19. Jahrhundert, zu einer *Zeit der bäuerlichen Welt (...), jener Gedächtnisgemeinschaft par excellence*⁷⁴, wo das nationale Gedächtnis noch kollektive Identitäten stiften konnte. Die Tradierung von kollektivem Gedächtnis war zu der Zeit noch nicht auf künstliche externe Speichermedien angewiesen und menschliche Körper fungierten als Gedächtnisorte. Jedoch setzte Nora zufolge im 20. Jahrhundert mit der Einführung von Gedächtnisinstitutionen, wie Archive und Museen, eine Form der Materialisierung des Gedächtnisses und somit Zerstörung der traditionellen Gedächtniskollektive ein.⁷⁵ Für

⁷⁰ Ertl, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 20.

⁷¹ Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 129.

⁷² Assman, *Erinnerungsräume*, 298-300.

⁷³ Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 11.

⁷⁴ Ebd., 11.

⁷⁵ Ebd., 20.

Nora befinde sich die heutige Gesellschaft in einer Übergangsphase, in dem die Verbindung zur lebendigen, gruppen- und nationenspezifischen, identitätsstiftenden Vergangenheit abreiße. Gegenwärtige Erinnerungsorte ersetzen das natürliche kollektive Gedächtnis und würden als eine Art Verlängerung der Vergangenheit fungieren:

*Hausten wir noch in unserem Gedächtnis, brauchten wir ihm keine Orte zu widmen. Es gäbe keine Orte, weil es kein von der Geschichte herausgerissenes Gedächtnis gäbe.*⁷⁶

In seinen theoretischen Ausführungen legt Nora die Voraussetzungen dar, die ein Ereignis oder ein Gegenstand erfüllen müsse, um als Erinnerungsort bezeichnet zu werden. Folglich könnten drei Dimensionen der Erinnerungsorte unterschieden werden: eine materielle, eine funktionale und eine symbolische.⁷⁷ Bei der materiellen Dimension handele es sich um Erinnerungsorte als kulturelle Objektivationen. Dazu zählten nicht nur fassbare Gegenstände, wie Kunstwerke oder Literatur, sondern auch vergangene Ereignisse, denen Nora eine materielle Dimension zuspricht, da sie ein *materieller Ausschnitt einer Zeiteinheit*⁷⁸ seien. Die funktionale Dimension eines Erinnerungsortes äußere sich in ihrer Funktions- und Zweckgebundenheit. So habe die Schweigeminute die konkrete Funktion, regelmäßig eine Erinnerung wachzurufen.⁷⁹ Die symbolische Dimension äußere sich in der intentionalen Bedeutungszuschreibung der Erinnerungsorte. So würden alltägliche Handlungen zu einem sakralen Ritual oder einem Ort werde eine *symbolische Aura*⁸⁰ zugesprochen.

J.A. verweist in diesem Zusammenhang auf die räumliche Auffassung der *lieux de memoire* im Sinne der Mnemotechnik, die zuvor in Halbwachs *Topographie legendaire* als These zur Raumkonkretheit ausgeführt wurde, jedoch nur auf fassbare Objektivationen, wie begehbare Örtlichkeiten, beschränkt war.⁸¹

Die anfangs klare Definition der Erinnerungsorte wird im Verlauf von verschiedenen, die *lieux de memoire* erläuternden Texten undifferenzierter, da Nora in den Ausführungen voneinander abweichende Definitionsangebote liefert.⁸² Ein weiterer

⁷⁶ Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 12.

⁷⁷ Ebd., 32

⁷⁸ Ebd., 32.

⁷⁹ Ebd., 32.

⁸⁰ Ebd., 32.

⁸¹ Assman, „Zum Geleit“, 9.

⁸² Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 21.

Kritikpunkt sei Noras Beharren auf der strikten Trennung von Geschichte und Gedächtnis, die er von Halbwachs übernimmt und die Erll angesichts der in den 1970er Jahren einsetzenden Diskussion um Konstrukthaftigkeit, Perspektivität und Standortgebundenheit der Historiographie als *befremdlich* bezeichnet. Vielkritisiert sei außerdem die Staats- und Elitezentriertheit von Noras Konzept, da sie die französischen Kolonien und Immigranten vernachlässige.⁸³ Andreas Huyssen betont, dass Erinnerungsorte im Zeitalter der Globalisierung grundlegend überarbeitet werden müssen:

*The lieux de mémoire today function not just in an expanded field but in a field altered by globalization.*⁸⁴

Trotz mehrfacher Kritik gelten Noras Ausführungen zum kollektiven Gedächtnis als einflussreiches und innovatives Konzept, das für weitere interdisziplinäre Gedächtnisforschung anregend wirkt.⁸⁵

2.3 ALEIDA UND JAN ASSMANN: DAS KULTURELLE GEDÄCHTNIS

Ausgehend von den vorliegenden Theorien zum Kollektivgedächtnis prägten Ende der 1980er Jahre vornehmlich das Forscherehepaar A.A. und J.A. mit ihren umfassenden und strukturierten Ausführungen die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung. Wesentlicher Verdienst ihrer Theorien zum kollektiven Gedächtnis seien die systematische, begrifflich differenzierte und theoretisch fundierte Verbindung von Kultur und Gedächtnis. Insbesondere die Hervorhebung des Zusammenhangs von kultureller Erinnerung, kollektiver Identitätsbildung und politischer Legitimierung mache die Assman'sche Theorie nachvollziehbar und demonstrieren nach Erll:

*(Den) hohen Grad der Anschließbarkeit an etablierte Disziplinen, Forschungsgegenstände und Methoden (...) für eine Zusammenschau bislang disparater Felder durch ein gemeinsames Erkenntnisinteresse.*⁸⁶

⁸³ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 22.

⁸⁴ Andreas Huyssen, *Present Pasts: Urban Palimpsest and the Politics of Memory* (Stanford 2003), 97.

⁸⁵ Echterhoff/ Saar, „Einleitung“, 31.

⁸⁶ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 24.

Im Folgenden sollen nun wesentliche Merkmale der Assmann'schen Gedächtnistheorie ausgeführt werden, die dann in der Analyse des Fallbeispiels Eyüp Anwendung finden.

2.3.1 Das kommunikative und kulturelle Gedächtnis

Der neue Erkenntnisgehalt der Assmann'schen Theorie sei die begriffliche Differenzierung des kollektiven Gedächtnisses in zwei Erinnerungsmodi. Der in wesentlichen Ausführungen mit Halbwachs übereinstimmende Theorieentwurf stütze sich auf die Annahme, dass eine qualitative Unterscheidung zwischen einem kollektiven Gedächtnis, das auf Alltagskommunikation basiert, und einem kollektiven Gedächtnis, das sich in symbolbeladenen kulturellen Objektivationen äußert, bestehe. Folglich unterscheiden A.A. und J.A. das Kollektivgedächtnis in ein kommunikatives und kulturelles Gedächtnis, welche grundlegend bezüglich Inhalt, Form, Medien, Zeitstruktur und Trägern divergieren.⁸⁷ Die Grenze zwischen kulturellem und kommunikativem Gedächtnis bezeichnen sie als *floating gap*⁸⁸ und daher als fließende, durchlässige Gedächtnisformen.

Das kommunikative Gedächtnis zeichne sich durch Alltagsinteraktion aus. Es beinhalte Erinnerungen, die Zeitgenossen miteinander teilen und folglich einen Zeithorizont von 80-100 Jahren umfassen. Die Inhalte seien thematisch nicht festgelegt und daher veränderlich. Demzufolge gäbe es keine Spezialisten, jeder gelte als gleich kompetent, die Vergangenheit zu erinnern und zu deuten. Laut J.A. gehöre das kommunikative Gedächtnis in den Gegenstandsbereich der Oral History.⁸⁹

Das kulturelle Gedächtnis hingegen sei an konkrete Objektivationen gebunden und orientiere sich an Kristallisationspunkten in der Vergangenheit, über die sich das gemeinsam erinnernde Kollektiv konstituiere. Der Erinnerungsmodus des kulturellen Gedächtnisses beinhalte Vergangenheitsbezüge, die außerhalb der Lebenszeit eines Zeitgenossen oder einer Generation lägen und seien daher auf mythische, als die Gemeinschaft fundierend gedeutete Ereignisse in der Vergangenheit angewiesen.

Die Totenmemoria, die A.A. und J.A. in diesem Zusammenhang als den Ursprung kollektiver Erinnerung bezeichnen, sei eine Übergangsform von kommunikativen zu

⁸⁷ Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, 8-20.

⁸⁸ Nicolas Pethes, *Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung* (Hamburg 2013), 63.

⁸⁹ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 25.

kulturellem Gedächtnis. Mit der Strategie der retrospektiven Erinnerung an die Toten, vergewissere sich eine Gruppe ihrer identitätsspezifischen Einheit, welches somit zu einem wichtigen Bestandteil ihres kollektiven Gedächtnisses werde. Das Totengedenken sei sowohl Teil des kommunikativen Gedächtnisses, insofern es eine allgemein menschliche Form darstellt, als auch Teil des kulturellen, da es spezielle Träger, Riten und Institutionen ausbildet.⁹⁰

Durch die Semantisierung von alltäglichen Handlungen und Objekten, würden diese zu festen kulturellen Objektivationen: Handlungen würden zu Riten, Objekte zu Artefakten und Geschichte zu Mythos. Für die hochgradig gestiftete und institutionell gestützte Kontinuierung und Interpretation des kulturellen Gedächtnisses bedarf es eigens dafür spezialisierte Traditionsträger.⁹¹

Den Begriff des kulturellen Gedächtnisses, der den Fokus der Assmann'schen Gedächtnisforschung darstellt, definiert J.A. wie folgt:

Unter dem Begriff kulturelles Gedächtnis fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ›Pfleger‹ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt.⁹²

2.3.2 Die Grundstrukturen des kulturellen Gedächtnisses

In dem 1988 erschienenen Aufsatz „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“ definiert J.A. sechs zentrale Merkmale des Begriffs des kulturellen Gedächtnisses und legt dessen Gebrauch fest.⁹³

Die Halbwachs'sche Vorstellung der Gruppenbezogenheit wird hierbei als wichtiger Bestandteil in die Assmann'schen Theorie des kulturellen Gedächtnisses integriert und als Konzept der Identitätskonkretheit des kollektiven Gedächtnisses weiter ausgebaut. J.A. bezeichnet dieses Merkmal als wichtiges konstitutives Element eines kulturellen Gedächtnisses, welches den Wissensvorrat einer Gruppe aufbewahre und identitätsstiftend für soziale Gemeinschaften sei. Durch die Überbetonung und

⁹⁰ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 61.

⁹¹ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 25.

⁹² Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, 15.

⁹³ Ebd., 9-19.

Bewusstmachung kultureller und gesellschaftlicher Zugehörigkeit könne sich eine schärfere Wir-Identität herausbilden. Das Identitätsgefühl einer Gruppe bilde sich sowohl durch die nach innen gerichtete Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten als auch nach außen gerichtete Unterschiede:

Die Gegenstände des kulturellen Gedächtnisses zeichnen sich aus durch eine Art identifikatorischer Besetztheit im positiven („das sind wir“) oder im negativen Sinne („das ist unser Gegenteil“).⁹⁴

Das Bewusstsein von Einheit und Eigenart der Gruppe sei dabei stark an Ereignisse in der Vergangenheit gebunden, denn auch die *Imagination nationaler Gemeinschaft ist angewiesen auf die Imagination einer in die Tiefe der Zeit zurückreichenden Kontinuität⁹⁵* und werde durch raum- und zeitübergreifende Gedächtnismedien gesichert:

Die Träger dieses Kollektivgedächtnisses brauchen sich gar nicht zu kennen, um dennoch eine gemeinsame Identität für sich in Anspruch zu nehmen. Die Nation ist eine solche Gemeinschaft, die ihre unsinnliche Einheit im Medium politischer Symbolik konkretisiert.⁹⁶

Das Merkmal der Rekonstruktivität stütze sich ebenfalls auf die Ausführungen von Halbwachs und verweise auf die intentionale Konstruktion der Vergangenheit, da diese immer von spezifischen Motiven, Erwartungen, Hoffnungen sowie Zielen geleitet und gegenwartsbezogen sei.⁹⁷

Die Geformtheit bezeichnet J.A. als Voraussetzung für die Weitergabe des kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft. Die Geformtheit sei das erste distinktive Merkmal zur Differenzierung zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnisrahmen. Im Gegensatz zum kommunikativen sei das kulturelle Gedächtnis unbedingt auf sprachliche, bildliche oder rituelle Ausdrucksformen angewiesen, um kontinuierlich sinnstiftend zu sein. Ein zentrales Stabilisierungsverfahren sei die Bildung

⁹⁴ Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, 13.

⁹⁵ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 133.

⁹⁶ Assmann, *Erinnerungsräume*, 132.

⁹⁷ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 88.

von Erinnerungsfiguren, wobei ein ausdrucksstarkes Bild oder ein Begriff mit einem Narrativ verbunden wird.⁹⁸

Die Organisiertheit sei laut J.A. die Spezialisierung und Institutionalisierung der Trägerschaft eines kulturellen Gedächtnisses.⁹⁹

Die Verbindlichkeit bezeichne in diesem Zusammenhang eine klare Werteperspektive für eine Gruppe, welche sich aus der Verbundenheit zu einem kulturellen Gedächtnis ergebe.¹⁰⁰

Das Merkmal der Reflexivität beschreibe die Tatsache, dass das kulturelle Gedächtnis in dreifacher Hinsicht reflexiv sei. Es reflektiere sich selbst im Hinblick auf Ausgrenzung, Umdeutung, Kritik oder Kontrolle. Es reflektiere die Lebenswelt einer Gemeinschaft hinsichtlich ihrer praxisrelevanten Ausformungen wie Sprichwörter, Lebensregeln oder Riten. Und schlussendlich reflektiere es das Selbstbild der Gruppe in Bezug auf das eigene Gesellschaftssystem.¹⁰¹

In seinem Aufsatz betont J.A. nicht nur die inhaltlichen Unterschiede des kulturellen Gedächtnis zwischen verschiedenen Kulturen, sondern hebt auch die Unterschiede von Epoche zu Epoche hervor, in denen Organisationsmodelle, Medien und Institutionen verschiedene Formen annehmen könnten. Verschieden seien auch die Grundeinstellungen zu Geschichte und Vergangenheit und damit die Funktion des Erinnerns in einer Gesellschaft. Jedoch ermögliche gerade diese Offenheit der Möglichkeiten eine kulturtypologische Betrachtung des Zusammenhangs von Kultur und Gedächtnis. Denn gerade in der erinnerungskulturellen Überlieferung werde eine Gesellschaft sichtbar:

Welche Vergangenheit sie darin sichtbar werden und in der Wertperspektive ihrer identifikatorischer Aneignung hervortreten lässt, sagt etwas aus über das, was sie ist und worauf sie hinauswill.¹⁰²

⁹⁸ Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, 14.

⁹⁹ Ebd., 14.

¹⁰⁰ Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, 14.

¹⁰¹ Ebd., 15.

¹⁰² Ebd., 16.

2.3.3 Das nationale Gedächtnis

In diesem Zusammenhang ergänzt A.A. in ihrer 2006 erschienenen Monographie *Der Lange Schatten der Vergangenheit* die bisherigen kollektiven Gedächtnisformationen um die des politischen nationalen Gedächtnisses. Ihre Auslegung der nationalen Gedächtnisbildung stützt sich auf die Sichtweise des französischen Religionswissenschaftlers und Schriftstellers Ernest Renan. Er erklärt den Zusammenhalt von Nationen nicht ausschließlich anhand von Merkmalen wie gleicher Rasse, Religion, Sprache oder Geographie, sondern führt auch einschneidende historische Erlebnisse, die eine Nation als Erfahrungsgemeinschaft macht, als identitätsstiftend an.¹⁰³

Dieses auf überlebenszeitliche Dauer angelegte nationale Gedächtnis beschreibt A.A. als ein aufoktroyiertes Gedächtnis, welches einheitlich konstruiert sei und in einem politisch-institutionellen Rahmen zur Identitätsbildung einer Nation beitrage.¹⁰⁴ Durch die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit, in der mentale Bilder zu Ikonen und Erzählungen zu Mythen verschmelzen, werde der zukunftsgerichtete Wille einer Nation bestärkt. A.A. misst der Mythisierung im Kontext der Nationsbildung eine besondere Bedeutung bei und sieht deren Produktion nicht unbedingt als Verfälschung von historischen Tatsachen. Ihrer Meinung nach könne Mythos als eine Form gesehen werden, in der die Geschichte affektiv angeeignet und aus einer identitätsspezifischen Perspektive betrachtet werde:

*Mythos in diesem Sinne ist eine fundierende Geschichte, die nicht durch Historisierung vergeht, sondern mit einer andauernden Bedeutung ausgestattet wird, die die Vergangenheit in der Gegenwart einer Gesellschaft präsent hält und ihr eine Orientierungskraft für die Zukunft abgewinnt.*¹⁰⁵

In diesem Zusammenhang fordert A.A. die Ablösung des Forschungsparadigmas der Ideologiekritik durch das des nationalen Gedächtnisses, um Fälle von Aneignung und Verfälschung von Geschichte genauer untersuchen und unterscheiden zu können. Sie begründet ihre Forderung mit der Feststellung, dass die Sinngebung und Überhöhung von Geschichte in Form von Denkmälern, Monumenten und heiligen Orten sich nicht auf eine Verfälschung historischer Tatsachen reduzieren lasse, denn sie seien selbst historische

¹⁰³ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 39.

¹⁰⁴ Ebd., 37.

¹⁰⁵ Ebd., 40.

Tatsachen.¹⁰⁶ Mythen entsprechen gemäß A.A. dem gewünschten Selbstbild und Zielen einer Gruppe. Aufrechterhaltung und Weitergabe dieser Mythen sei nicht wie beim kommunikativen Gedächtnis von ihrer Trägerschaft abhängig, sondern davon wie funktional oder dysfunktional sie für eine Gruppe seien.¹⁰⁷

A.A.'s Ausführungen zur Mythisierung im Kontext der nationalen Gedächtnisproduktion basiert auf ihrem Verständnis von Geschichte und Gedächtnis als zwei Modi der Erinnerung, die sich nicht ausschließen müssen. Entgegen dem Verständnis von Halbwachs und Nora, die eine strikte Trennung von Geschichte und Gedächtnis postulieren, statuiert A.A., dass sich eine so verstandene dualistische Beziehung von den beiden Begriffspaaren im Zeitalter der Postmoderne nicht aufrechterhalten lasse. Demzufolge sei man sich im wissenschaftlichen Diskurs darüber einig, dass es keine Geschichtsschreibung gäbe, die ohne Gedächtnisarbeit möglich sei. A.A. wendet sich in ihren Ausführungen sowohl gegen eine strikte Trennung der Begriffe als auch gegen eine vollständige Gleichsetzung. Sie schlägt daher ein perspektivisches Verständnis von Geschichte und Gedächtnis vor. Dieser Ansatz ermögliche es zu fragen, wie die Begriffe produktiv aufeinander bezogen und analytisch nutzbar gemacht werden könnten.¹⁰⁸ Ein perspektivisches Verständnis von Geschichte und Gedächtnis in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ermögliche die Einbeziehung sowohl memorialer Funktionen, welche Geschichte und Gedächtnis verknüpfen, als auch kritischer Funktionen, welche Geschichte und Gedächtnis trennen.¹⁰⁹

2.3.4 Das Gedächtnis als ars und vis, Funktions- und Speichergedächtnis

In ihrer 1999 erschienenen Monographie *Erinnerungsräume* führt A.A. die gedächtnistheoretischen Begriffspaare ars und vis sowie Funktions- und Speichergedächtnis aus. Demzufolge sei das Gedächtnis als ars, als Kunst oder Technik zu verstehen, welches sich an dem topologisch geprägten Modell der antiken Mnemotechnik anlehnt.¹¹⁰ Gedächtnis als ars bezeichnet A.A. konkret als Speichern. Bei diesem Prozess könnten Informationen eingegeben und unverändert wieder abgerufen

¹⁰⁶ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 41.

¹⁰⁷ Ebd., 40.

¹⁰⁸ Assmann, *Erinnerungsräume*, 132-134.

¹⁰⁹ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 51.

¹¹⁰ Für ausführlichere Informationen zur Mnemotechnik: Vgl. Assmann, *Erinnerungsräume*, 27.

werden. Speichern wird in diesem Zusammenhang als Sonderfunktion des menschlichen Gedächtnisses verstanden wie beispielsweise Auswendiglernen von Wissensinhalten. Dabei handele es sich um ein räumliches Verfahren, unabhängig vom Faktor Zeit, materiellen Trägern oder technischen Apparaturen.¹¹¹ Wohingegen sie das Gedächtnis als vis konkret als Erinnern bezeichnet, eine Art anthropologische Kraft, die von der Dimension der Zeit abhängig sei, da diese transformierend auf Gedächtnisinhalte wirke. Der Akt des Erinnerns wirke rekonstruktiv auf die Gedächtnisinhalte des vis, wodurch es zu einer Differenz zwischen den eingegebenen und abgerufenen Informationen komme. Gedächtnisinhalte als vis würden selektiert wiedergegeben, wobei die für die gegenwärtige Situation relevanten Inhalte erinnert andere vergessen würden.¹¹²

Des Weiteren unterscheidet A.A. die komplementären Gedächtnismodi Funktions- und Speichergedächtnis, um die dynamischen Prozesse von Erinnerung und Vergessen im kulturellen Gedächtnis zu differenzieren. Gemäß A.A. beinhalte das „bewohnte“ Funktionsgedächtnis bedeutungsgeladene Gedächtnisinhalte, an denen ein Kollektiv sich bedienen kann. Seine wichtigsten Merkmale seien Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung.¹¹³ Das „unbewohnte“ Speichergedächtnis hingegen beinhalte ungebundene bedeutungsneutrale Informationen, die keinen vitalen Gegenwartsbezug hätten:

Auf kollektiver Ebene enthält das Speichergedächtnis das unbrauchbar, obsolet und fremd Gewordene, das neutrale, identitäts-abstrakte Sachwissen, aber auch das Repertoire verpaßter Möglichkeiten, alternativer Optionen und ungenutzter Chancen. Beim Funktionsgedächtnis dagegen handelt es sich um ein angeeignetes Gedächtnis, das aus einem Prozeß der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution (...) hervorgeht. Die strukturlosen, unzusammenhängenden Elemente treten ins Funktionsgedächtnis als komponiert, konstruiert, verbunden ein. Aus diesem konstruktiven Akt geht Sinn hervor, eine Qualität, die dem Speichergedächtnis grundsätzlich abgeht.¹¹⁴

Das Verhältnis dieser beiden Erinnerungsmodi sei nach A.A. perspektivisch. So sei das Funktionsgedächtnis als Vordergrund zu verstehen, der sich vor dem Hintergrund

¹¹¹ Assmann, *Erinnerungsräume*, 27-29.

¹¹² Ebd., 27-29.

¹¹³ Ebd., 134.

¹¹⁴ Ebd., 137.

des Speichergedächtnisses abhebe. Das Funktionsgedächtnis erfülle zentrale Aufgaben wie Legitimation, Delegitimation und Identitätskonstruktion einer Gesellschaftsform. Das Speichergedächtnis diene hierbei als *Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse*¹¹⁵ und somit als Ressource zur Erneuerung kulturellen Wissens, wodurch ein kultureller Wandel überhaupt ermöglicht werde. Sofern Informationen des Speichergedächtnisses zusätzliche sinnstiftende Elemente aufwiesen, könnten sie in das Funktionsgedächtnis übergehen. Aber auch Wissensinhalte, die für das Funktionsgedächtnis „unbrauchbar“ erscheinen, könnten in das Archiv des Speichergedächtnisses zurückfallen. Funktions- und Speichergedächtnis, deren Inhalte sich überschneiden können, stünden in Wechselwirkung zueinander. Entscheidend sei hierbei der Grad der Durchlässigkeit beider Erinnerungsmodi, der die Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung des kulturellen Gedächtnisses bestimme. So wie das Funktionsgedächtnis bedürfe das Speichergedächtnis einer ständigen Pflege durch entsprechende Institutionen, die kulturelles Wissen aufbewahren, festhalten und zirkulieren ließen. Archive, Museen, Bibliotheken, Gedenkstätten sowie Forschungsinstitute und Universitäten kommen dieser Aufgabe nach. Sie stellen das kulturelle Wissen ohne instrumentellen Identifikationsbezug zur Verfügung.¹¹⁶

In diesem Zusammenhang verweist A.A. auf die Besonderheiten der kulturellen und nationalen politischen Gedächtnisformationen im Spannungsverhältnis von Funktions- und Speichergedächtnis. Das nationale politische Gedächtnis habe wie das kulturelle Gedächtnis die Aufgabe, das kollektive Gedächtnis einer Gemeinschaft zu transportieren und somit ein kollektives Langzeitgedächtnis auszubilden. Sie unterscheiden sich jedoch in den Formen ihrer Reproduktion. Während das auf Homogenisierung und Eindeutigkeit ausgerichtete nationale Gedächtnis seine Stabilisierung durch nachdrückliche inhaltliche Engführung, hohe Symbolkraft, kollektive Rituale und normative Verbindlichkeiten erreiche, zeichne sich das kulturelle Gedächtnis durch seine heterogene Ausprägung aus. Werde das Speichergedächtnis einer Gesellschaft, welches den Anspruch habe bedeutungsneutral und nicht identitätsbestimmend zu sein, stark vereinheitlicht, kontrolliert oder gar abgeschafft, komme es unweigerlich zu einer Manipulation des Funktionsgedächtnisses.¹¹⁷

¹¹⁵ Assmann, *Erinnerungsräume*, 140.

¹¹⁶ Ebd., 138-140.

¹¹⁷ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 57-58.

Durch die Assmann'sche Erweiterung des terminologischen Feldes durch Gedächtnis als vis und ars sowie Funktions- und Speichergedächtnis werden Formen und Wandlungsprozesse des kulturellen Gedächtnisses erklärbar.

2.3.5 Gedächtnisstrategien: heiße und kalte Optionen

Ausgehend von Claude Levi-Strauss theoretischen Ausführungen entwickelt J.A. das Konzept der kalten und heißen Kulturen, welche er als kulturelle Optionen oder gedächtnispolitische Strategien versteht, die unabhängig von historischer Epoche und technischem Entwicklungsstand gegeben seien.¹¹⁸ Demnach gehe es bei der kalten Option darum, geschichtlichen Wandel zu blockieren, sozusagen „einzufrieren“. Der sinnstiftende Erinnerungsprozess äußere sich hier im *Wiederkehrenden, Regelmäßigen, nicht im Einmaligen oder Außerordentlichen. Er liegt in der Kontinuität nicht in Bruch, Umschwung oder Veränderung.*¹¹⁹ Die Herrschaftslegitimation gestalte sich nach J.A. einerseits retrospektiv durch Herkunft, kontinuierliche Genealogien oder Herrscherdynastien, andererseits prospektiv durch Monumentalisierung der gegenwärtigen Macht für die Zukunft, welche die Nachwelt zu einem prospektiven Andenken verpflichte.¹²⁰ Auch der aktive Prozess des Vergessens hänge mit dem Wunsch nach Machterhalt zusammen und äußere sich in der Bemühung um geschichtlichen Stillstand. Bei der heißen Option hingegen äußerten sich sinnstiftende Erinnerungsprozesse in dem Einmaligen, Außerordentlichen sowie im Wandel und Veränderung. Nach Wandel und Veränderungen würden unterdrückte oder benachteiligte Gesellschaftsteile streben, für die Erinnerung zu einer Form des Widerstandes werden könne. Mit ihren rivalisierenden Gedächtnisinhalten strebten sie einen zukunftsorientierenden Wandel an.¹²¹

In diesem Zusammenhang führt J.A. den Begriff der Mythomotorik ein. Im Wesentlichen bezeichnet dieser Begriff die handlungsleitende Wirkung eines Mythos, den J.A. als narrativen Vergangenheitsbezug versteht.¹²² Hierbei könne die Mythomotorik von kollektiver Erinnerung zwei gesellschaftspolitische Wirkungsrichtungen haben. In kalten Gesellschaften könne ein Mythos eine fundierende

¹¹⁸ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 68.

¹¹⁹ Ebd., 70.

¹²⁰ Ebd., 71.

¹²¹ Ebd., 72-73.

¹²² Ebd., 78.

Funktion übernehmen, insofern als dass er die gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnisse als *sinnvoll, gottgewollt, notwendig und unabänderlich*¹²³ legitimiere. In heißen Gesellschaften wiederum erfülle ein Mythos eine kontrapräsentische Funktion. Gegenwärtige Gesellschaftsverhältnisse werden als defizitär wahrgenommen und zugunsten eines heroischen Zeitalters in der Vergangenheit relativiert. Mythos wirke hier als Motor für einen Wandel zu einer neuen veränderten Gesellschaft.¹²⁴

J.A. betont hinsichtlich der Differenzierung in kalte und heiße Optionen, dass Gesellschaften nicht ausschließlich der einen oder anderen Option zugeordnet werden müssen. Folglich seien changierende Elemente zwischen heiß und kalt möglich.¹²⁵ Auch die Charakterisierung in fundierend und kontrapräsentisch sei nicht absolut. Ein Wandel von einem fundierenden Mythos zu einem kontrapräsentischen sei ebenso möglich wie mythisch geformte Erinnerung, die beide Charakteristika in sich vereinen würden.¹²⁶

2.4 GEDÄCHTNISMEDICIEN

*Kollektives Gedächtnis ist ohne Medien nicht denkbar.*¹²⁷

Diese prägnante Aussage von Erll beschreibt die allgemeingültige Erkenntnis in der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, dass die Bildung und Weitergabe von Wissen und Versionen einer kollektiven Vergangenheit im kulturellen Kontext erst durch Medien möglich seien. Zu den Gedächtnismedien zählen sowohl die ältesten Basismedien wie Mündlichkeit und Schriftlichkeit, als auch Buchdruck, Radio, Fernsehen und Internet zur Verbreitung von Versionen gemeinschaftlicher Vergangenheiten. Auch symbolträchtige Medien, die Anlässe eines ritualisierten kollektiven Erinnerungsprozesses darstellen, seien als Gedächtnismedien zu bezeichnen. Hierzu zählen beispielsweise Kommemorationsriten, Jahrestage, Denkmäler, Gräber, Bauten oder Orte.¹²⁸

Im Hinblick auf individuelle und kollektive Erinnerungsformationen seien Gedächtnismedien bedeutende *Vermittlerinstanzen und Transformatoren*¹²⁹ zwischen

¹²³ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 79.

¹²⁴ Ebd., 79.

¹²⁵ Ebd., 70.

¹²⁶ Ebd., 79.

¹²⁷ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 135.

¹²⁸ Ebd., 135.

¹²⁹ Ebd., 135.

diesen beiden Formen der Erinnerung. Erst durch die mediale Darstellung und Verbreitung könnten individuelle zu kollektiven Erinnerungsinhalten werden. Da, wie schon in vorangegangenen Kapiteln ausgeführt, Erinnerung nicht einfach die Vergangenheit wiedergebe, sondern vielmehr ein selektiver und konstruierter Prozess sei, stellt sich die Frage nach der Rolle von Gedächtnismedien hinsichtlich kollektiver Konstruktionsprozesse. Medien seien in diesem Zusammenhang nicht neutrale Träger von gedächtnisrelevanten Informationen, da Erinnerung nicht die faktische Vergangenheit wiedergebe, sondern eine Form von kollektiver Wirklichkeitskonstruktion darstelle. Medien seien maßgeblich am Konstruktionsprozess von Vergangenheitsversionen, Werten und Normen sowie Identitätskonzepten einer Gesellschaft beteiligt.¹³⁰ Die Feststellung, dass erinnerungskulturell bedeutsame Vergangenheitsversionen mediale Konstrukte seien, mache sie laut Martin Seel nicht zu falschen oder unwirklichen Vergangenheiten. Vielmehr bieten mediale Wirklichkeitskonstruktionen die Möglichkeit des kollektiven Bezugs auf zeitliche Prozesse:

*Aus der internen Verbindung von Medialität und Realität folgt (...) nicht, alle Wirklichkeit sei im Grunde eine mediale Konstruktion. Es folgt lediglich, dass es mediale Konstruktionen sind, durch die uns oder überhaupt jemandem so etwas wie Realität gegeben oder zugänglich ist.*¹³¹

Diesen theoretischen Ausführungen schließt sich auch das Forscherehepaar Assmann an. Ihr Konzept des kulturellen Gedächtnisses basiert maßgeblich auf medientheoretischen Annahmen und sei laut Erll als das bislang differenzierteste Gedächtnismedienkonzept zu bezeichnen.¹³² Der Begriff des Gedächtnismediums spielt in der Assmann'schen Gedächtnistheorie eine wichtige Rolle als Erinnerungsvehikel, welches zwischen nicht persönlich gelebter Vergangenheit und Gegenwart vermittelt. Das kulturelle Gedächtnis sei demzufolge abhängig von den jeweiligen Medien, die in

¹³⁰ Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, 135.

¹³¹ Martin Seel, „Medien der Realität und Realität der Medien“, *Medien-Computer-Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Hrsg. Sybille Krämer (Frankfurt am Main 1998), 255.

¹³² Astrid Erll, „Medium des kollektiven Gedächtnisses: Ein (erinnerungs-)kulturwissenschaftlicher Kompaktbegriff“, *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität-Historizität-Kulturspezifität*, Hrsg. Astrid Erll/ Ansgar Nünning (Berlin 2004), 8.

einer Gesellschaft zur Anwendung kommen. Es verändere seine Beschaffenheit mit dem Medienwandel von:

*Oralität zu Schriftlichkeit, von Schriftlichkeit zu Druck, von Druck zu Fotografie, von Fotografie zu neuen auditiven und visuellen Medien und ihrer Digitalisierung.*¹³³

Anhand dieser den Medienepochen zugeordneten Begrifflichkeiten beschreiben A.A. und J.A. den Wandel der medialen Gedächtnisgeschichte. Während in der Oralkultur das Gedächtnismedium und ihre Träger identisch seien, würden im Laufe der Geschichte Medium und Träger getrennt. Dies gelte insbesondere für die rezente Medienepoche der digitalen Speichermedien, welche hinsichtlich Menge, Dauerhaftigkeit, Zugriff und Verbreitung von Daten neue Möglichkeiten der Informationsverarbeitung bieten.

J.A. benutzt erstmals in seiner 1992 erschienen Monografie *Das kulturelle Gedächtnis* den Begriff des Mediums und definiert ihn wie folgt:

*Die kulturelle Formation ist das Medium, durch das eine kollektive Identität aufgebaut und über Generationen hinweg aufrechterhalten wird (...) Riten und Tänze, Muster und Ornamente, Trachten und Tätowierungen, Essen und Trinken, Monumente, Bilder, Landschaften, Weg- und Grenzmarken. Alles kann zum Zeichen werden, um Gemeinsamkeit zu kodieren.*¹³⁴

Er betont jedoch, dass nicht das Medium selbst, sondern die Symbolfunktion und Zeichenstruktur, die ihm anhaftet, entscheide, welche Gedächtnisinhalte eines Kollektivs vermittelt würden.

A.A. widmet in ihrer 1999 erschienen Monografie *Erinnerungsräume* einen vollständigen Teil dem Begriff Medien, dem sie die Speichermedien Schrift, Bild, Körper, Orte unterordnet. Ohne diese externen Speichermedien, die sie als das kulturelle Gedächtnis fundierende materielle Stützen beschreibt, lasse sich kein *generationen- und epochenübergreifendes Gedächtnis* aufbauen.¹³⁵

¹³³ Aleida Assmann, „Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses“, *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität- Historizität- Kulturspezifität*, Hrsg. Astrid Erll/ Ansgar Nünning (Berlin 2004), 59.

¹³⁴ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 139.

¹³⁵ Assmann, *Erinnerungsräume*, 20.

Im Folgenden setzt die Autorin ihren Fokus auf Orte als Gedächtnismedien, da es der Beantwortung der Forschungsfrage dienlich ist.

A.A. erkennt in ihren theoretischen Ausführungen die Relevanz der Raumbezogenheit für das Gedächtnis an, nimmt jedoch eine genauere Unterscheidung zwischen den Begriffen Raum und Ort vor. Den Raum bezeichnet sie demnach als abstrakte Dimension menschlichen Handelns, welche formbar und disponibel sei. Er könne *vermessen, kartographiert, strukturiert und modelliert*¹³⁶ werden. Der Ort hingegen sei bereits durch vollzogene Handlungen gekennzeichnet und individualisiert, denn *an Orten haften menschliche Schicksale, Erfahrungen, Erinnerungen*.¹³⁷

In diesem Zusammenhang führt A.A. den von ihr vielzitierten Satz Ciceros *Groß ist die Kraft der Erinnerung, die Orten innewohnt*¹³⁸ an und bringt damit die spezifische Gedächtnis- und Bindungskraft von Orten zum Ausdruck. Demnach seien die Erinnerungserfahrungen an Schauplätzen, an denen biographisch, historisch oder religiös bedeutende Erlebnisse stattgefunden haben, lebhafter und einprägsamer als die, die nur vom Hörensagen und Lesen herrühren. Diese gedächtnismedialen Orte seien Ausdruck eines identitätsspezifischen Kollektivgedächtnisses und konstitutive Stützen der Erinnerung einer Gesellschaft, die selbst nach einer langen Zeit des Vergessens und Nichtbeachtung die Erinnerung bestärken und beglaubigen könnten, indem sie die Erinnerung lokal im Raum verankern und bewahren würden. Hierbei differenziert sie verschiedene Orte als Gedächtnismedien insofern, als dass sie unterschiedliche symbolische Aufladungen erführen und folglich unterschiedliche Gruppen und Gedächtnisse ansprechen würden. So nennt sie neben dem Generationenort, den heiligen Ort, den Erinnerungsort, den Gedenkort und den traumatischen Ort.¹³⁹

Folglich ziehe ein Generationenort seine bindende Gedächtniskraft aus der langfristigen Verbindung von Familien und Gruppen an einen bestimmten Ort. Da sich an diesem geografischen Ort eine Generationenkette aus lebenden sowie toten Verwandten bilde, entwickle sich ein enges Verhältnis zwischen Mensch und Ort.¹⁴⁰

¹³⁶ Aleida Assmann „Das Gedächtnis der Orte – Authentizität und Gedenken.“, *Firma Topf & Söhne – Hersteller der Öfen für Auschwitz. Ein Fabrikgelände als Erinnerungsort?*, Hrsg. Aleida Assmann [et al.] (Frankfurt am Main 2002), 197.

¹³⁷ Ebd., 197.

¹³⁸ Cicero, *De finibus bonorum et malorum*. Über das höchste Gut und das größte Übel, 394-396.

¹³⁹ Assmann, *Erinnerungsräume*, 298-299.

¹⁴⁰ Ebd., 301-303.

Heilige Orte beschreibt A.A. als eine Art sakrale Kontaktzone zwischen Gott und Mensch und unterstreicht ihre immanente Bedeutung, die ihnen von Religionen zugeschrieben würden. Diese Orte, an denen die mythische Anwesenheit von Göttern erfahren werden könne, hoben sich durch besondere Tabus hervor. A.A. spricht sogar von einem *menschlichen Grundbedürfnis nach heiligen Orten*¹⁴¹, mit denen der Wunsch nach einer Form von spiritueller Erfahrung, Buße und Wunder verbunden sei. Heilige Orte seien oft Ziel von Pilgerreisen, insbesondere Märtyrergäber.¹⁴² In diesem Zusammenhang nennt A.A. die Totenmemoria als ortsfeste Gedenkpraxis, bei dem die Präsenz des Toten dem Ort ein heiliges spirituelles Element verleihe.¹⁴³ Nicht selten unterlägen heilige Orte auch dem Prozess des Vergessens, bei dem das vorgängige Gedächtnis überschrieben und gelöscht werde und das neue Gedächtnis wieder für unauslöschlich erklärt werde. Heilige Orte seien nicht nur durch den Bezug auf eine mythische Vergangenheit geprägt, sondern auch durch die Monumentalisierung der gegenwärtigen Macht für die Zukunft. Hierbei stehe das Anliegen des Machtinhabers, den Raum mit den Zeichen seiner Macht zu überschreiben, im Vordergrund. Dies äußere sich in einer monumentalen Memorialarchitektur, welche die Nachwelt zu einem prospektiven Andenken verpflichte.¹⁴⁴

Den Begriff des Erinnerungsortes beschreibt A.A. als *historische Gedenkorte einer einmaligen und vergangenen Gottesbegegnung*.¹⁴⁵ So könnten Erinnerungsorte das Gedächtnis an einmalige historische Ereignisse oder Personen festhalten, in denen die Geschichte Gottes mit seinem Volk räumlich konkretisiert und beglaubigt war. Grundsätzlich grenzt A.A. den Begriff des Erinnerungsortes von dem des heiligen Ortes ab, betont jedoch, dass ein Erinnerungsort zwischen heiligem Ort und historischem Gedenkort changieren könne.¹⁴⁶

Den Gedenkort definiert sie als einen Ort, der durch eine Diskontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart gekennzeichnet sei. An einem Gedenkort sei eine bestimmte Geschichte abrupt abgebrochen, was sich in Ruinen und Relikten

¹⁴¹ Assmann, *Erinnerungsräume*, 305.

¹⁴² Ebd., 303-305.

¹⁴³ Ebd., 325.

¹⁴⁴ Aleida Assmann, „Das Gedächtnis der Orte“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte*, 68. Jahrgang Heft 1. Hrsg. Albrecht Koschorke et al (Konstanz 1994), 21

¹⁴⁵ Assmann, *Erinnerungsräume*, 305.

¹⁴⁶ Ebd., 305-308.

materialisiere und als fremde Überreste von der Umgebung abhebe. Jedoch könne ein mit seinen materiellen Relikten beziehungslos zum örtlichen Leben der Gegenwart bestehender Gedenkort wieder zu einem Bezugspunkt eines neuen kulturellen Gedächtnisses werden. Diese Orte seien dann allerdings erklärungsbedürftig und müssten durch Erinnerungen und damit verbundene Narrative wieder gesichert werden.¹⁴⁷ Sobald die Überreste eines Gedenkortes ohne diesen Kontext blieben, würden sie zu *Monumenten des Vergessens*¹⁴⁸ und ein Fall für die Archäologie. Des Weiteren beschreibt A.A. Gedenkort als solche, an denen *Vorbildliches geleistet oder exemplarisch gelitten wurde*.¹⁴⁹ Selbst dramatische Ereignisse wie Niederlage oder Tod könnten im mythischen, nationalen und historischen Gedächtnis positiv erinnert werden, sofern sie für die kollektive Identitätsbildung sinnstiftend seien und somit als normative Kraft wirken könnten.¹⁵⁰

Den traumatischen Ort unterscheidet A.A. von einem Gedenkort insofern, als dass dieser sich einer affirmativen Sinnbildung versperre. Den traumatischen Ort kennzeichne, dass die mit ihm verbundene Geschichte nicht erzählbar sei. Die Erzählung dieser Geschichte sei durch individuelle psychische Hemmungen oder soziale Tabus einer Gruppe blockiert. Dieser Begriffskategorie ordnet sie die Gedächtnisorte des Holocaust zu.¹⁵¹

Aleida Assmann differenziert zwischen diesen verschiedenen Gedächtnisarten, die in Orten eingelagert sind, lässt jedoch Überlappungen und Wandel zu. Ein Ort könne somit verschiedene Elemente beherbergen. Ein Ort könne vergessen werden und mit ihm der kulturelle gesellschaftliche Bedeutungsrahmen, aber er könne auch wieder erinnert und damit zum Bezugspunkt eines neuen kulturellen Gedächtnisses werden. Das *Gedächtnis der Orte* unterscheidet A.A. deutlich von den *Örtern des Gedächtnisses*. Während das Gedächtnis der Orte an eine bestimmte Stelle fixiert sei, von der es nicht abzulösen sei, zeichnen sich die Örter der Gedächtniskunst gerade durch ihre Übertragbarkeit aus.¹⁵²

¹⁴⁷ Assmann, *Erinnerungsräume*, 308-310.

¹⁴⁸ Ebd., 315.

¹⁴⁹ Ebd., 328.

¹⁵⁰ Ebd., 328.

¹⁵¹ Ebd., 328-330.

¹⁵² Ebd., 313.

3 NEO-OSMANISMUS

Um der Definition des Neo-Osmanismus im Kontext türkischer Erinnerungskultur näher zu kommen, erfolgt an dieser Stelle eine Definition des Begriffes Neo-Osmanismus. Hierbei gibt die Betrachtungsweise der Ideologie des Osmanismus als im Gegensatz zur Gründungsideologie der Türkischen Republik Aufschluss über die identitätsstiftende Re-Interpretation des osmanischen Erbes in der heutigen modernen Türkei. Ausgehend von einer Definition des Neo-Osmanismus und der Erläuterung seiner wesentlichen konstitutiven Elemente, folgt eine Darstellung der soziokulturellen Entstehungsfaktoren, die das Aufkommen eines neo-osmanischen Diskurses in der Türkei gefördert haben. Anschließend erfolgt eine Einbettung in den historischen Kontext, wobei vornehmlich die Zeit ab den 1980er Jahren bis in die Gegenwart betrachtet wird. Die 1980er Jahre stellen hinsichtlich der Rückbesinnung auf ein osmanisch-islamisches Wertegerüst einen Wendepunkt im öffentlichen Diskurs dar. In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf den Wandel der parteipolitischen Interpretationen des Neo-Osmanismus unverzichtbar für das Verständnis des Begriffs im Kontext aktueller türkischer Erinnerungskulturen.

3.1 BEGRIFFSDEFINITION

Indem man das Konzept des Osmanismus als eine Ideologie des modernen politischen Patriotismus interpretiere, komme man laut Yılmaz Çolak den Ursachen der türkischen Aspiration, wieder eine regionale Macht zu werden, näher. Den Osmanismus beschreibt er als ein von oben instruiertes Staatsprojekt, welches unter Anerkennung der Gleichberechtigung aller osmanischen Bürger, ungeachtet ihrer Religion, eine Nation der Osmanen anstrebte. Durch die formelle Anerkennung der multi-ethnischen und multi-lingualen Bevölkerungsstruktur des Osmanischen Reiches, versuchte der Staat den im 19. Jahrhundert aufkommenden sezessionistischen Unabhängigkeitsbestrebungen, insbesondere in den Balkangebieten, entgegenzuwirken. Die hierzu erlassenen Reformedikte, wie das Tanzimat Fermanı, sowie die Verabschiedung der ersten

osmanischen Verfassung Kanun-i Esasi waren einer Reartikulation des millet- Systems zweckdienlich und bildeten die politische Grundlage für das Konzept des Osmanismus. Gemäß Çolak umfasste diese Ideologie einer osmanischen Einheit die Idee eines gemeinsamen Heimatlandes basierend auf dem Merkmal einer modernen patriotischen Staatsbürgerschaft unter allgemeingültiger Gesetzgebung.¹⁵³ Kemal Karpat definiert Osmanismus als Versuch der osmanischen Regierung, eine Staatsbürgerschaft als kollektive politische Identität zu definieren und so die religiösen, ethnischen und sprachlichen Differenzen in der Bevölkerung zu überwinden.¹⁵⁴ Çolak schließt sich Karpats Ausführung an und bezeichnet in diesem Zusammenhang die Re-Definition des millet-Systems als neue moderne Version eines kulturellen Pluralismus unter einer osmanischen Staatsbürgerschaft:

*(...) as a modern version of cultural pluralism, Ottomanism served to create a consciousness of being Ottoman through melting various groups into one pot, establishing a modern citizenship.*¹⁵⁵

Trotz aller Bemühungen eine alle osmanische Bürger umfassende kollektive politische Identität des Osmanismus zu bilden, schlug das Staatsprojekt fehl. Der osmanische Unionsgedanke war den ethnischen Nationalbestrebungen unterlegen.¹⁵⁶ Mit den Folgen der Balkankriege in den Jahren 1912 und 1913 wurde das Osmanische Reich in Europa bis in die heutigen Grenzen der Türkei verdrängt und musste große Gebiete an die Nachbarländer abtreten. Aus der Ideologie des Osmanismus entwickelte sich die Philosophie des Turanismus der Jungtürken.¹⁵⁷ Diese war im Wesentlichen von vorangegangenen Debatten und Praktiken zum Osmanismus beeinflusst und prägte maßgeblich das Verständnis der Jungtürken bezüglich politischer Gemeinschaft, Heimatland und Loyalität. Die politischen Ausführungen der Jungtürken umfassten eine Reorganisation des Staates sowie die Adaption westlicher Reformen. Wie diese

¹⁵³ Yılmaz Çolak, "Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in Turkey", *Middle Eastern Studies*, Vol.42 No.4, Hrsg. Sylvia Kedourie (2006), 589-590.

¹⁵⁴ Kemal Karpat, "Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman and Turk", *Ottoman Past and Today's Turkey*, Hrsg. Kemal Karpat (Leiden, Boston, Köln 2000), 6.

¹⁵⁵ Çolak, "Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in Turkey", 590.

¹⁵⁶ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 441.

¹⁵⁷ Isa Blumi/ Hakan Yavuz, "Introduction: Lasting Consequences of the Balkan Wars (1912–1913)", *War and Nationalism: The Balkan Wars 1912–1913, and Their Sociopolitical Consequences*, Hrsg. Isa Blumi/ Hakan Yavuz (Salt Lake City 2013), 1-30.

Reformen in Einklang mit der Rolle des Islams in dem staatlichen Modernisierungsprojekt und im Hinblick auf die Beziehungen zu den europäischen Staaten hätten vereinbar sein können, war bereits zur Zeit der Jungtürken und ist bis heute über ein Jahrhundert später kritischer Gegenstand der türkischen Politik.¹⁵⁸

Nach der Republikgründung wurde das Konzept Osmanismus auf soziale und kulturelle Bereiche wie Literatur, Kunst und Musik beschränkt. Schriftsteller und Dichter, die die Philosophie des Osmanismus den Rezipienten im Volk weiterhin zugänglich machten, begründeten ihr Anliegen damit, dass die osmanische Vergangenheit ein wesentliches konstitutives Element der türkischen Identität sei und man sich daher von seiner osmanischen Geschichte nicht restlos entfremden könne.¹⁵⁹

Hinsichtlich dieses identitätsstiftenden Merkmals bezeichnet Yavuz Hakan den Osmanismus als Ausdruck eines kollektiven Paradigmas:

*It was a way of 'living and thinking' in the last great cosmopolitan empire that came after the Roman empire...It was not only a history of military conquests and conflicts, but also a vast confluence of culture, education, art, trade, urbanism and diplomacy.*¹⁶⁰

Die Wiederentdeckung der osmanischen Vergangenheit sowie das Verständnis ihrer Errungenschaften und Misserfolge können dazu dienen, die Dynamiken der türkischen Geschichte einzuordnen und erklären die Hintergründe des Bestrebens der Türkei, sich wieder als Regionalmacht zu etablieren.¹⁶¹

Das Präfix *Neo* vor dem Substantiv *Osmanismus* drückt aus, dass die Ideologie des Osmanismus eine Wiederbelebung erfährt. Der aktuelle Begriff des Neo-Osmanismus beruft sich auf einen tiefgehenden Bedeutungskomplex, welcher zuträglich für das Projekt der Erinnerung und Nostalgie ist. Laut Yavuz inkludiere dieser Terminus Ideen- und Wertvorstellungen über die Eigenreflexion der Türkei und ihrer gesellschaftlichen Weltanschauung. Folglich beschränke sich der Begriff nicht einfach auf die Innen- und Außenpolitik des Landes, er sei vielmehr ein holistisches

¹⁵⁸ Stefano Taglia, *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: The Young Turks on the Challenges of Modernity* (London 2015), 3f, 139.

¹⁵⁹ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 442.

¹⁶⁰ Ebd., 442.

¹⁶¹ Ebd., 442.

Ideenkonstrukt, welches essentiell für die Selbstdefinition des Landes sei. Yavuz spricht in diesem Zusammenhang von einem „unerreichbarem Verlangen“ nach der Vergangenheit der türkischen Gesellschaft. Das Resultat dieses Prozesses sei eine verklärte, nostalgische Interpretation der eigenen Geschichte.¹⁶²

Laut Yavuz ist der Neo-Osmanismus als konstruierter Begriff zu verstehen, der eine Reihe verschiedener Ideen und Normen in Bezug auf die Türkei sowie ihre Sicht auf die Welt umfasst. Folglich sei die Intention des Neo-Osmanismus mittels Berufung auf historische, kulturelle und religiöse Verbindungen zu ehemaligen osmanischen Territorien eine neue nationale, jedoch nicht nationalistische Identität zu schaffen:

*Neo-Ottomanism is about constructing a new national (,milli' not ,milliyetci') identity (...) by using historical, cultural, and religious ties to former Ottoman territories.*¹⁶³

Damit entledige sich der Neo-Osmanismus der Notwendigkeit, Staatsangehörigkeit als Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat zu definieren. Er schaffe stattdessen die Möglichkeit, Teilnehmer an einem multikulturellen Projekt zu sein, wobei die Erinnerung an die Vergangenheit unter Zuhilfenahme unterschiedlichster Medien wie Architektur, Kunst, Musik und Literatur rekonstruiert werde.¹⁶⁴

Bei seinen theoretischen Ausführungen hinsichtlich der Begriffsdefinition des Neo-Osmanismus stützt sich Yavuz auf David Barchards Ausführungen. Demnach prägte Barchard bereits in den 1980er Jahren den Begriff des Neo-Osmanismus als eine von mehreren Optionen für die „Zukunftsorientierung“ der Türkei und definierte diesen als eine Art „Bewusstsein“ für die imperiale osmanische Vergangenheit. Dieses gesellschaftliche Bewusstsein sei demnach eine noch potentere Kraft als der Islam und würde sich mit der steigenden Wirtschaftskraft des Landes zunehmend selbst bestätigen.¹⁶⁵

Folglich könne der Neo-Osmanismus als ein historisches Bewusstsein bezeichnet werden, welches die gesellschaftliche Interpretation der Vergangenheit und ihre Projektion in die Gegenwart prägt. Die neoliberale Wirtschaftspolitik unter dem

¹⁶² Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 445.

¹⁶³ Ebd., 443.

¹⁶⁴ Ebd., 442-447.

¹⁶⁵ David Barchard, *Turkey and the West* (London 1985), 91.

Regierungschef Turgut Özal in den 1980er Jahren kann als eine der prägendsten Schlüsselfaktoren bezeichnet werden, die zur Externalisierung des neuen Bewusstseins beigetragen hat. Yavuz statuiert in diesem Zusammenhang, der Neo-Osmanismus unter Özal könne nicht als kompletter Bruch mit dem traditionellen Kemalismus betrachtet werden. Die Interpretation des Neo-Osmanismus sollte keineswegs das vorangegangene kemalistische Projekt der säkularen Nationalstaatsbildung ersetzen, da auch hier die westliche Orientierung der Außen- und Innenpolitik beibehalten wurde. Vielmehr beabsichtigte der Neo-Osmanismus während der Regierungszeit Özals eine Modifikation des nationalen Identitätsbegriffes, durch die Einbettung der nationalen Geschichtsschreibung als Fortführung des osmanischen Erbes.¹⁶⁶ Der Neo-Osmanismus unter Özal sei nicht als anti-westlich zu bezeichnen, sondern eher als kritische Betrachtungsweise der anti-traditionellen und anti-religiösen kemalistischen Ideologie zu verstehen. Dieses neue Bewusstsein für die Bedeutung und den Zusammenhang der nationalen Geschichtsinterpretation böte die Möglichkeit, eine breitere kollektive Identitätsbildung zu betreiben, basierend auf dem osmanischen Erbe und den Errungenschaften der Republik. Die Wahrnehmung des osmanischen Erbes unter der Regierungszeit Özals sei laut Çolak durch pluralistische Elemente geprägt und habe das vorrangige Ziel verfolgt, diverse Gemeinschaften unter einer Souveränität zu vereinen:

*(...) the idea of Ottoman pluralism, which entails the peaceful coexistence of different ethno-religious and cultural groups under a political community, was constructed as a part of neo-Ottomanism (...).*¹⁶⁷

3.2 SOZIOKULTURELLE ENTSTEHUNGSFAKTOREN

Der Versuch die heterogene demographische Zusammensetzung der Türkei in einer gemeinsamen Identität zu vereinen, stellt einen bedeutenden Schlüsselfaktor bei der Entstehung des Neo-Osmanismus dar. Die Türkei als Nation mehrerer Identitätsgruppen umfasst diverse ethnische, linguistische sowie religiöse Gemeinschaften.¹⁶⁸ Yavuz bezeichnet den Neo-Osmanismus als eine Möglichkeit, diese heterogenen Gruppen unter

¹⁶⁶ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 445.

¹⁶⁷ Çolak, „Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in Turkey“, 587.

¹⁶⁸ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 444.

einem breitgefassten Konzept der kollektiven Identität zu vereinen, welches sich durch die Annahme des gemeinsamen osmanischen Vermächnisses und dem Islam als gemeinsamen Nenner auszeichnet. Yavuz nennt die Missinterpretation und falsche Auslegung der osmanischen Geschichte als zentrale Instrumente der Rekonfiguration der aktuellen nationalen Identitätsbildung und der Neuauslegung eines politischen Loyalitätsbewusstseins. Diese neue Interpretation sei von der Vergangenheit als imperiale Macht und dem Islam als kraftvolles Symbol geprägt.¹⁶⁹

Die gegenwärtige politische und gesellschaftliche Wahrnehmung der Reformen, die mit der Republikgründung 1923 einhergingen, bilden gemäß Yavuz einen weiteren Faktor im Entstehungskontext des Neo-Osmanismus. Demzufolge seien die Reformen ein Modernisierungsprojekt gewesen, welches sich am westlichen Vorbild orientierte und eine nationalstaatliche Identitätsbildung zum Ziel hatte. Als wichtigen Aspekt in diesem Prozess nennt Yavuz das Unvermögen des Kemalismus, aufgrund einer homogenen Nationalstaatenbildung der Identitätskrise angemessen zu begegnen. Darüber hinaus nennt er die Herausbildung der starken kurdischen Identität, und die folgende Ablehnung durch die europäischen Mächte. Schlussendlich stellen die Bestrebungen der Türkei, ihren außenpolitischen Einfluss im Balkan, Mittleren Osten und Kaukasus auszuweiten, einen wichtigen Faktor dar.¹⁷⁰

Weitere begünstigende Faktoren für das Aufkommen eines neo-osmanischen Diskurses seien die Demokratisierung und die Ausweitung der Debatte im öffentlichen Bereich. Die von Mustafa Kemal angestrebten Reformen zur Zeit der Republikgründung forcierten einen radikalen Bruch mit den osmanisch-islamischen Traditionen, mit der Absicht einer Säkularisierung des Staates und der Gesellschaft. Die osmanische Vergangenheit mit ihren religiös verwurzelten Institutionen wurde als archaisch etikettiert und dem Fortschritt des Landes als hinderlich angesehen. Nichtsdestotrotz überlebte das Ideenkonstrukt des Osmanismus im kulturellen Gedächtnis und konnte infolge des Demokratisierungsprozesses als Gegennarrative in die öffentliche Debatte transferiert werden. Mit der Einführung des Mehrparteien-Systems wurden diese

¹⁶⁹ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 445.

¹⁷⁰ Ebd., 444- 445.

Gegennarrativen, mit ihrem islamisch-osmanisch geprägten Normativen, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.¹⁷¹

Ein weiterer entscheidender Aspekt des soziokulturellen Entwicklungsprozesses des Neo-Osmanismus stelle der Wandel von „Geschichte“ zu „Gedächtnis“ dar. Laut Yavuz stehen diese beiden Begriffe in enger Relation zueinander, dürften aber nicht als Einheit verstanden werden:¹⁷²

*Memory is more personal in nature and, as it suggests a communal understanding of the past, it becomes codified and consolidated in a distinct narrative that is constructed within the present context. Memory, more than history, relates to the quest for identity in a way that individuals and communities seek to understand the past to shape their present and future.*¹⁷³

Die Erinnerung an die osmanische Vergangenheit werde durch neue Kulturproduktionen wie der Filmindustrie, den Medien, der Architektur, der Musik und Literatur rekonstruiert. Zwar bezeichnet Yavuz diesen Prozess der Erinnerungskonstruktion als nicht authentisch und imaginäre Fabrikation, welche historische Fakten ignoriere, betont jedoch die immense Bedeutung des gesellschaftlichen Verlangens, diesen Erinnerungen Ausdruck verleihen zu wollen und deklariert dies als wesentliches identitätsstiftendes Element des Neo-Osmanismus.¹⁷⁴,

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Debatte zum Neo-Osmanismus nicht die Vergangenheit, sondern die Gegenwart der Türkei und ihre potentielle Zukunftsorientierung als wesentlichen Diskussionspunkt beinhaltet. Der Neo-Osmanismus beinhalte in diesem Kontext mehrere Aspekte. Zum einen steht die Konstruktion bestimmter Aspekte der osmanischen Vergangenheit und die Dekonstruktion des kemalistischen Identitäts- und Gesellschaftsverständnisses im Vordergrund. Zum anderen spielt die Erweiterung des sozio-politischen Einflusses in den ehemaligen osmanischen Gebieten und die Wiedereinführung der Religion in die türkische Gesellschaft eine entscheidende Rolle.

¹⁷¹ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 445-446.

¹⁷² Ebd., 447.

¹⁷³ Ebd., 447.

¹⁷⁴ Ebd., 447.

3.3 PARTEIPOLITISCHE INTERPRETATIONEN

Während die türkische Erinnerungskultur um die Wende des 20. Jahrhunderts von einer Politik des Vergessens geprägt war, welche die Erinnerung an die osmanische Vergangenheit zugunsten einer modernen Zukunftsversion des neu gegründeten türkischen Nationalstaates unterdrückte, zeichnet sich die gegenwärtige türkische Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert durch eine Re-Orientierung an ihrer osmanischen Vergangenheit aus. In Bezug auf türkische Erinnerungskulturen spricht Esra Özyürek auch von einem *Political Battleground*¹⁷⁵ und bringt damit die Konkurrenz der kollektiven Gedächtnisse zum Ausdruck. Özyüreks Ausführungen zufolge war es zur Zeit der Republikgründung von entscheidender Bedeutung, eine Kultur des Vergessens zu etablieren, um die neuen nationalstaatlichen Ideen und Reformen durchsetzen zu können. Im Zuge der institutionalisierten Vergessenspolitik etablierte sich die neue Regierung als homogener und säkularer Nationalstaat, der das multikulturelle Erbe des Osmanischen Reiches sowie die Betonung des Islams ablehnte.¹⁷⁶

In den 1980er und 1990er begünstigten, neben internationalen, insbesondere nationale Faktoren das Aufkommen von vormals marginalisierten islamisch-konservativ geprägten Gruppen in der Türkei. Diese taten sich als wirtschaftlich und politisch einflussreiche Akteure insbesondere infolge des Militärputsches 1980 hervor, welcher die Kulturpolitik der Türkisch-Islamischen Synthese¹⁷⁷ in den Vordergrund stellte. Während der Amtszeit von Turgut Özal¹⁷⁸, die laut Özyürek als Phase liberaler Wirtschaftspolitik und kultureller Re-Islamisierung gilt, wurde die kulturpolitische Tendenz der Annäherung konservativ-islamischer und nationalistischer Lager noch verstärkt.¹⁷⁹ Für

¹⁷⁵ Özyürek, "Public Memory as Political Battleground", 114-137.

¹⁷⁶ Özyürek (Hrsg.), *The Politics of Public Memory in Turkey*, 3.

¹⁷⁷ Die Türkisch-Islamische Synthese (türk. Türk Islam Sentezi) ist eine politisch rechtsgerichtete islamisch-konservative Ideologie, die als Folge der blutigen Auseinandersetzungen in den 1970er Jahren zwischen rechten und linken politischen Lagern und dem Putsch von 1980 unter der Militärjunta etabliert wurde. Trotz der Vorbehalte gegenüber religiös-konservativen Tendenzen, sollten die islamischen Werte zur Wiederherstellung der Ordnung und des Zusammengehörigkeitsgefühls propagiert werden. Das Ziel dieser Ideologie war eine Annäherung nationalistischer und religiös-konservativer Lager. Die Türkisch-Islamische Synthese beruht auf der Annahme, dass die Türken eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung des Islam spielten und dabei ihre nationale Identität als Teil der islamischen Umma entwickelten. Türkentum ist nach dieser Vorstellung nur in Verbindung mit dem Islam möglich. Vgl. Judith Hoffmann, *Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei* (Berlin 2003), 25ff.

¹⁷⁸ Halil Turgut Özal (geb. 1927- gest. 1993) war zwischen 1983-1989 Ministerpräsident mit der von ihm gegründeten Mutterlandspartei (türk.: Anavatan Partisi) und von 1989-1993 Staatspräsident der Türkei.

¹⁷⁹ Özyürek, "Public Memory as Political Battleground", 119.

Özal bildete der Neo-Osmanismus einen Kernbestandteil seiner politischen und gesellschaftlichen Vision für die Identität der Türkei und ihrer zukünftigen Orientierung. Laut Yavuz war er der erste führende Politiker, der mit der kemalistischen Tradition brach und seine religiös konservative Überzeugung medienwirksam öffentlich darstellte. Als Folge seiner exportorientierten liberalen Wirtschaftspolitik entstand eine, vornehmlich aus der religiös konservativen anatolischen Peripherie stammende, neue Mittelklasse.¹⁸⁰

In den 1990er Jahren ermöglichten gesellschaftliche Transformationen in einem politisch und wirtschaftlich liberalen Milieu einen Diskurs, der den Neo-Osmanismus zunehmend in den Fokus öffentlicher Debatten rückte. Die neoliberalen Wirtschaftsreformen führten zum Aufkommen einer neuen wirtschaftlichen Elite, die religiös motiviert und gesellschaftlich konservativ war. Sie standen der bisher unterdrückten osmanischen Geschichte positiver gegenüber und gewannen im Laufe der Zeit zunehmend an ökonomischen Einfluss. Infolgedessen nahm auch ihr Einfluss auf die Medien, Bildung, Kunst und Politik weiter zu. Diesen Einfluss nutzen sie, um ihre Vorstellung einer osmanisch-islamischen Vergangenheit in gegenwärtigen öffentlichen Debatten zu fördern. Yavuz betont die Schlüsselrolle dieser konservativen anatolischen Elite hinsichtlich der Kommerzialisierung und Wahrnehmung des Neo-Osmanismus. Sie seien sowohl der Grund als auch die Folge der neoliberalen Wirtschaftspolitik Özals.¹⁸¹ Diese islamisch-konservative Elite definierte das osmanische Vermächtnis als das konstitutive Kernelement ihrer politischen und kulturellen Identität. Sie legten den ethnischen Konflikt zwischen Türken und Kurden als eine Folge der kemalistischen Nationalstaatsbildung aus. Als Lösung sahen sie die Re-Orientierung an die islamischen Werte, welche den gesellschaftlichen Zusammenhalt und ein kollektives osmanisch geprägtes Gedächtnis fördern sollte. Das Ziel war die Schaffung einer gemeinsamen Identität, mit deren Hilfe die ethnischen Differenzen überwunden werden sollten.¹⁸² Özyürek sowie Çolak bezeichnen den Akt der Erinnerung an eine glorreiche osmanische Vergangenheit als neue kollektive Gedächtnisformation, welche das bisherige kemalistische Gedächtniskollektiv herausforderte.¹⁸³

¹⁸⁰ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 452.

¹⁸¹ Ebd., 452.

¹⁸² Ebd., 453-455.

¹⁸³ Özyürek, „Public Memory as Political Battleground“, 116; Çolak, „Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey“, 589.

Infolge dieser Entwicklungen etablierte sich unter Necmettin Erbakan die Refah Partisi (RP) als islamisch-konservative Partei¹⁸⁴ bei den Kommunalwahlen 1994 und den Parlamentswahlen 1995 als stärkste politische Kraft. Obwohl die Bedingungen für ein Erstarken der islamisch-konservativen Parteien günstig waren, wurde der Wahlerfolg der RP von kemalistischen Bevölkerungsgruppen und der Militärführung als alarmierendes Signal und Gefahr für die laizistischen Staatsprinzipien gewertet. Infolgedessen veröffentlichte im Februar 1997 die Militärführung ein Memorandum, das die Regierung dazu aufforderte Maßnahmen zum Schutz der laizistischen Prinzipien zu ergreifen. Als Reaktion auf dieses Memorandum traten die Parteifunktionäre der RP von der Regierung zurück, woraufhin andere Parteien eine neue Koalitionsregierung bildeten. Daraufhin wurden eine Reihe von politischen Richtlinien verabschiedet, die dazu dienen sollten, den politischen Islam von einem erneuten Machtgewinn abzuhalten. Diese Richtlinien beinhalteten zudem die Auflösung der Wohlfahrtspartei und ein Politikverbot gegen Necmettin Erbakan.¹⁸⁵

Yavuz zufolge erfuhr die Auslegung des Neo-Osmanismus unter der RP Erbakans eine Neuinterpretation. Zuvor wurde unter Özals Regierungszeit das kemalistische Projekt einer homogenen Nationalstaatsbildung und das Herauslösen der islamischen Normen und Praktiken aus dem öffentlichen Bereich kritisch betrachtet. Özal war der Überzeugung, dass die bisher verfolgte Staatsideologie den Ansprüchen einer ethnisch heterogenen Gesellschaft nicht gerecht wurde und nicht geeignet war, als Leitideal für die Zukunft des Landes zu dienen. Der von ihm postulierte Neo-Osmanismus als Kernelement seiner politischen Agenda beinhaltete jedoch pluralistische und kosmopolitische Elemente. Die RP unter Erbakan hingegen tendierte dazu, den osmanischen Staat als rein islamisches Imperium zu repräsentieren und die kosmopolitischen Aspekte abzulehnen. Mit der Überhöhung der islamischen Identität strebten sie eine Islamisierung der Gesellschaft an, indem sie die Erfolge des osmanischen Staates als Errungenschaften des Islam darstellten.¹⁸⁶ Während ihrer Regierungszeit nutzte die RP ihren Einfluss in den Kommunen, um kulturelle Angebote in bedeutenden urbanen Zentren zu etablieren. Diese Kulturpolitik diente der Glorifizierung des

¹⁸⁴ Necmettin Erbakan (geb 1926-gest. 2011) war mit der islamisch-konservativen Wohlfahrtspartei (türk.: Refah Partisi) von 1996-1997 Ministerpräsident der Türkei.

¹⁸⁵ Özyürek, "Public Memory as Political Battleground", 118-119.

¹⁸⁶ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 455-457.

osmanischen Vermächtnisses und schuf eine Alternative zur kemalistisch-westlichen Orientierung. So veranstaltete die Stadtverwaltung Istanbuls nach dem Wahlsieg der RP kommemorativ Feiern am 29. Mai, der Jahrestag der osmanischen Eroberung Konstantinopels unter Sultan Mehmet II. Laut Alev Çınar dienen diese, von religiös-konservativen Parteien initiierten Feiern in Istanbul, als alternative nationale Identitätsbildung, die sich vornehmlich osmanisch und islamisch definiert und in Opposition zu der säkularen, modernen türkischen Regierung mit ihrem Sitz in Ankara konstruiert wurde.¹⁸⁷

Nach dem Verbot der RP bildeten sich neue Parteien mit einer religiös-konservativen Agenda. So auch die Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)¹⁸⁸, welche 2002 die absolute Mehrheit bei den Parlamentswahlen auf sich vereinte. Mit ihrem Wahlsieg knüpft die AKP heute im Wesentlichen an die Auslegung des Neo-Osmanismus der RP an. Zwar berief sich die AKP anfangs auf ihre Religion, um die Stadt auf eine Weise zu entwickeln, die den früheren radikaleren Versionen widersprach. Jedoch wird heute das scheinbare multikulturelle Verständnis der Türkei zunehmend von einem Verständnis einer homogenen Nation überblendet, welches sich vornehmlich aus einer religiösen Selbstdefinition und der Auffassung als osmanische Abstammungsgesellschaft sieht.¹⁸⁹

Yavuz führt in diesem Zusammenhang an, dass die Funktionäre der AKP den Terminus Neo-Osmanismus nicht für sich in Anspruch nehmen und ihn als Fremdzuschreibung betrachten.¹⁹⁰ Jedoch werde die osmanische Historie durchaus instrumentalisiert, um den politischen Souveränitätsanspruch der aktuellen türkischen Regierungspartei zu konstatieren.¹⁹¹ Diese Auslegung des Neo-Osmanismus basiere demnach auf autoritären Tendenzen und sei darauf ausgelegt eine starke politische Machtkonzentration zu legitimieren.¹⁹²

¹⁸⁷ Çınar, „National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation“, 365.

¹⁸⁸ Dt.: Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung

¹⁸⁹ Malte Fuhrmann, „Hattuscha gegen Hellas, Medina gegen Rom: Die nicht abgeschlossene Suche nach einem historischen Vorbild der türkischen Stadtentwicklung“, *Südosteuropa-Jahrbuch* 44 (im Erscheinen), (Istanbul 2018), 2.

¹⁹⁰ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 462.

¹⁹¹ Ebd., 465.

¹⁹² Ebd., 456.

Wie eingangs bereits erwähnt, nimmt der Istanbul Stadtteil Eyüp eine besondere Bedeutung als Gedächtnisort im Kontext der neo-osmanischen Erinnerungspraktiken ein, welche im folgenden Kapitel untersucht und hinsichtlich der Anwendbarkeit der Gedächtnistheorie nach Assmann analysiert werden.



4 EYÜP ALS RÄUMLICHE OBJEKTIVATION TÜRKISCHER ERINNERUNGSKULTUR

Der im europäischen Zentrum liegende Stadt- und Verwaltungsbezirk Eyüp wurde 2017 in Eyüpsultan umbenannt und umfasst heute mit seinen 28 Stadtviertel eine Einwohnerzahl von circa 370.000 Bewohnern. Den historischen Kern bildet dabei das Stadtviertel Eyüp Merkez (Mahallesi) mit den angrenzenden Vierteln am hinteren Teil des Westufers des Goldenen Horns. Dieser Stadtteil wird allgemein als Eyüp bezeichnet und repräsentiert mit seinen zahlreichen Moscheen, Grabmälern und Medresen das historische Zentrum des Stadtbezirkes.

Als Namensgeber des Stadtteils Eyüp dient die Person Halid ibn-i Zeyd Ebu Eyyub al-Ansari. Der Erzählung nach war er der Gefährte und Standartenträger des Propheten Mohammed und kam beim Versuch der Eroberung Konstantinopels durch das Umayyaden-Kalifat im Jahre 668 ums Leben. Der Legende zufolge wurden bei der Eroberung Konstantinopels 1453 durch Sultan Mehmet II. seine Gebeine wiederentdeckt, was eine Inspiration für die Kampfmoral der Eroberer darstellte. Nach der Einnahme der Stadt ließ Mehmet II. ein Grabmal und eine Moschee zu Ehren Halid ibn-i Zeyd Ebu Eyyub al-Ansaris errichten, die sich noch heute im Zentrum des Stadtteils Eyüps befinden und weithin bekannte islamische Pilgerorte sind.¹⁹³

Eine der Herausforderungen bei der Bearbeitung ist einerseits die klare Abgrenzung zwischen der Person Halid ibn-i Zeyd Ebu Eyyub al-Ansari und dem historischen Stadtteil Eyüp und andererseits die Abgrenzung zu dem Verwaltungsbezirk Eyüpsultan. Dies liegt nicht zuletzt an den voneinander abweichenden Schreibweisen in verschiedenen Quellen. Im Folgenden wird aus Gründen der Konsistenz, unter Bezugnahme auf Kemal Karpat, für die Beschreibung der Person der Name Eyüp Ansari verwendet.¹⁹⁴ Bei der Nennung des Stadtbezirkes wird der offizielle Name Eyüpsultan

¹⁹³ Halil İnalçık, „Eyüp Projesi“, *Eyüp: Dün/ Bugün*, Hrsg. T.C. Kültür Bakanlığı/ Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarihi Vakfı (Istanbul 1994), 1-3.

¹⁹⁴ Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York 2001), 226.

verwendet und zur Beschreibung des Stadtteils am Golden Horn, welches den Gegenstand der Untersuchung bildet, wird Eyüp als Bezeichnung gebraucht.

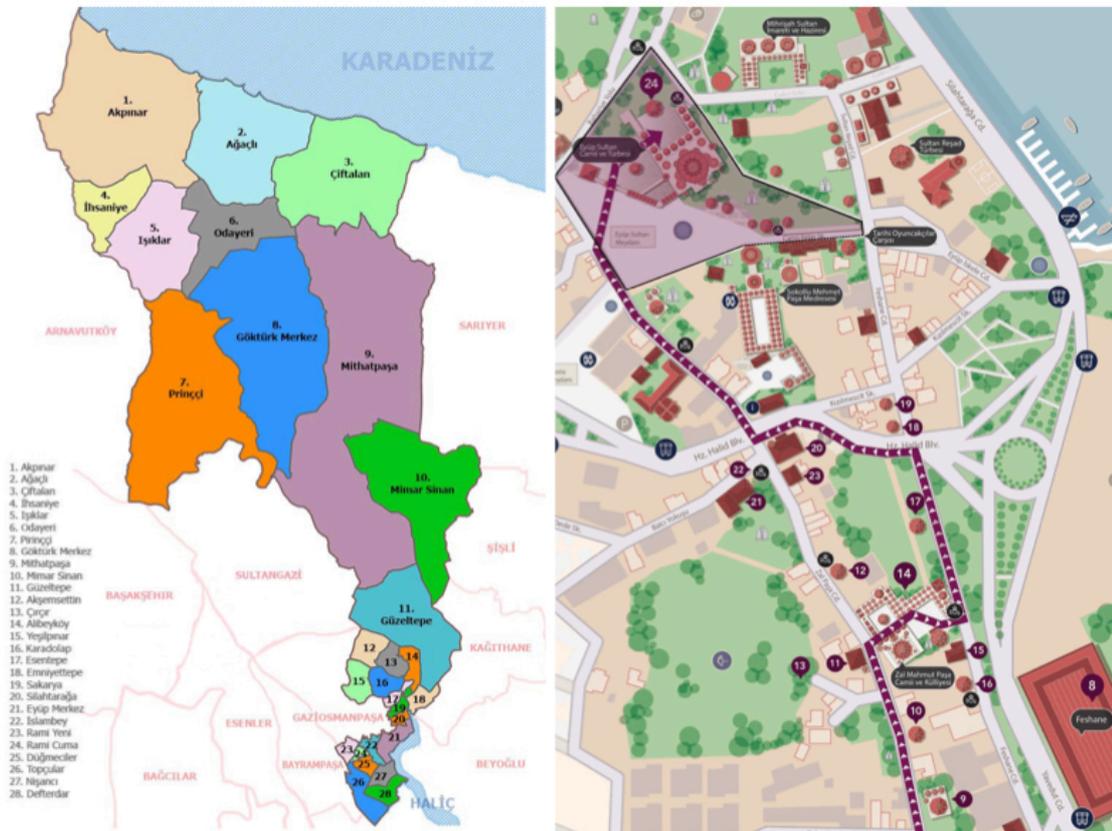


Abbildung 4.1: Karte der Stadtviertel in Eyüpsultan¹⁹⁵ und des historischen Zentrums Eyüp mit hervorgehobenem Forschungsbereich.¹⁹⁶

4.1 ANALYSEBOGEN UND LEITFRAGEN

Wie im zweiten Kapitel ausführlich dargestellt wurde, basiert die Gedächtnistheorie von A.A. und J.A. auf Halbwachs und Noras theoretischen Ausführungen. Die entscheidende Weiterentwicklung besteht in der Verbindung von Kultur und Gedächtnis in einem theoretisch fundierten und begrifflich differenzierten Konzept und die damit einhergehende potentielle Nutzung als wissenschaftliches Instrumentarium für die Analyse von Regelmäßigkeiten und Vergleichbarkeiten von

¹⁹⁵ Eyüpsultan Kaymakamlığı, *Eyüpsultan Mahalleler Haritası*, <http://www.eyupsultan.gov.tr/eyupmahallelerharitasi> (Zuletzt gesehen 20.08.2018).

¹⁹⁶ Eigene Darstellung anhand des Kartenmaterials von ESTAM, *Haritalar*, http://estam.com.tr/fotograf/yayinlarimiz/77-eyupsultan-haritalar-rehberi20180503-101851-eyupsultan-estam_haritalar_small.pdf (Zuletzt gesehen 28.08.2018).

Erinnerungsprozessen in postmodernen Gesellschaften. A.A. beschreibt selbst den Verdienst ihrer Theorie wie folgt:

Der Gedächtnisdiskurs, wie er von Jan Assmann und mir entwickelt worden ist, übersteigt (...) die Krise der Moderne und stellt in einer wesentlich längeren historischen Perspektive die Grundfrage nach der Gedächtnisförmigkeit von Kultur überhaupt und untersucht die Medien und Strategien, die das kulturelle Gedächtnis in der Geschichte verändert haben.¹⁹⁷

Die Gedächtnistheorie nach Maurice Halbwachs wäre für das Fallbeispiel Eyüp insofern nicht anwendbar, als dass Halbwachs bei der Ausarbeitung seiner Theorie lediglich bis zum Kollektiv einer Gruppe oder Gemeinschaft geht, dessen kollektives Gedächtnis mit dem Ableben seiner Trägern gelöscht wird. Da in dieser Arbeit jedoch Rückschlüsse auf den nationalen türkischen Kontext erfolgen sollen, kann die Gedächtnistheorie nach Halbwachs nicht herangezogen werden. Pierre Nora führt in seinem gedächtnistheoretischen Konzept nicht aus wie oder womit erinnert wird und kategorisiert alle Erinnerungsprozesse unter dem Begriff des Erinnerungsortes. Dieses Problem der terminologischen Ungenauigkeit umgeht die Assmann'sche Gedächtnistheorie, indem sie eine genaue Unterscheidung der Erinnerungsorte in Gedächtnismedien vornimmt. So erlaubt die Kategorisierung in Schrift, Bild, Körper und Orte eine differenziertere Analyse des Fallbeispiels Eyüps als räumliche Objektivation der türkischen Erinnerungskultur. Auch die Staats- und Elitezentriertheit von Noras Konzept und die damit einhergehende vermeintliche Singularität einer nationalen Erinnerungskultur ist insofern unpassend, als dass es rivalisierende Gedächtnisproduktionen im nationalen türkischen Kontext unberücksichtigt lässt. Die terminologische Differenzierung des Funktions- und Speichergedächtnisses sowie das Konzept der Mythomotorik nach Assmann, bieten einen differenzierten Analyseansatz hinsichtlich der Wandelbarkeit und Pluralität von kollektiven Gedächtnisformationen.

Der strikten Trennung von Geschichte und Gedächtnis setzt die Assmann'sche Theorie einen perspektivischen Ansatz entgegen. Angesichts der seit den 1980er Jahren einsetzenden Diskussion um Konstruktivität und Standortgebundenheit der Historiographie im Zeitalter der Postmoderne, bietet die Betrachtungsweise von

¹⁹⁷ Assmann, „Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses“, 46.

Geschichte und Gedächtnis nach Assmann einen Ansatz Phänomene wie Mythisierung, Überhöhung, Konstruktivität als sinnstiftende Elemente einer türkischen nationalen Identität erklären.

Für die Überprüfung der Gedächtnistheorie nach Assmann am Beispiel Eyüp als räumliche Objektivation der türkischen Erinnerungskultur kann zusammenfassend auf folgende Tabelle als Analyseinstrumentarium zurückgegriffen werden.

Konzept	Inhalt	Leitfrage
Kollektives Gedächtnis (kommunikatives Gedächtnis)	Das kommunikative Gedächtnis ist ein Erinnerungsmodus des kollektiven Gedächtnisses. Es handelt sich um ein zeitlich begrenztes Gedächtnis, dass auf alltagsnaher Interaktion basiert.	1.
Kollektives Gedächtnis (kulturelles Gedächtnis)	Das kulturelle Gedächtnis ist ein Erinnerungsmodus des kollektiven Gedächtnisses. Es handelt sich um ein zeitübergreifendes Gedächtnis, dass dauerhaft angelegt ist, um Generationen zu überdauern und sich auf Gedächtnismedien stützt.	1.
Nationales politisches Gedächtnis	Ein einheitliches, aufoktroyiertes Gedächtnis, welches in einem politisch-institutionellen Rahmen zur Identitätsbildung einer Nation beiträgt.	2.
Gedächtnis als ars und vis	Gedächtnistheoretisches Begriffspaar: einerseits ars als raumbezogene bewusste Mnemotechnik und andererseits vis als zeitbezogene unbewusste Erinnerungs- und Vergessensprozesse.	2.
Funktions- und Speichergedächtnis	Zwei komplementäre Gedächtnismodi: einerseits Funktionsgedächtnis als sinnstiftende selektive Erinnerungsinhalte mit Gegenwartsbezug andererseits Speichergedächtnis als Reservoir für ungebrauchte Gedächtnisinhalte ohne Gegenwartsbezug	2.
Heiße und kalte Option	Zwei gedächtnispolitische Strategien im Spannungsfeld politischer Machtverhältnisse	1.
Gedächtnismedien (Ort)	Differenzierung verschiedener Gedächtnisarten, die in Orten eingelagert sind	3.

Tabelle 4.1: Analyseinstrumentarium der Gedächtnistheorie nach A.A. und J.A.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Eigene Darstellung der Autorin.

Zu Strukturierungszwecken wird dabei von Leitfragen ausgegangen, die in ihrer Formulierung das gesamte Erkenntnisinteresse der Gedächtnistheorie nach A.A. und J.A. umfassen und so dessen theoretische Ausführungen einer praktischen beispielhaften Untersuchung zugänglich machen:

1. Welche Bedeutung hat Eyüp als Gedächtnisort?

Die Untersuchung dieser Frage soll Aufschluss darüber geben, ob und inwiefern die Historie Eyüps Hinweise auf die Bindungskraft und die Bedeutung im historischen Narrativ Istanbuls gibt. Hierzu wird die historische Entwicklung des Stadtteils betrachtet, um Rückschlüsse auf die gegenwärtige Bedeutung Eyüps als neo-osmanischer Gedächtnisort zu ziehen.

2. Welche Akteure lassen in Eyüp erinnern?

Bei der Bearbeitung dieser Frage soll mittels einer Analyse des kulturellen Angebots und der medialen Präsentation ermittelt werden, welche Akteure die Kulturpolitik in Eyüp beeinflussen und mit welcher Intention sie dies tun.

3. In welcher Form ist Eyüp aufgebaut?

Diese Leitfrage beschäftigt sich mit den konkreten räumlichen Objektivationen Eyüps und seiner Bestandteile. Die Analyse soll Aufschluss über die Gestaltung des Ortes als Gedächtnismedium geben.

Die Beantwortung dieser Fragen soll Aufschluss über eventuelle Unstimmigkeiten oder Differenzen über die Anwendbarkeit der Gedächtnistheorie nach Assmann ergeben.

4.2 EYÜP ZUR ZEIT DES OSMANISCHEN REICHES

Der Name des Stadtteils Eyüp leitet sich wie zu Beginn des Kapitels beschrieben von Eyüp Ansari, dem Standartenträger und Gefährten des Propheten Mohammeds ab, dessen Grabmal sich heute im Zentrum des Stadtviertels Eyüp Merkez befindet. Erzählungen zufolge starb er im Jahr 668 bei dem Versuch des Umayyaden-Kalifats das byzantinische Konstantinopel zu erobern. Der Legende nach wurde sein Grab mehrere hundert Jahre später bei der osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453 auf Grund eines Traums des Religionsgelehrten Akşemsettin außerhalb der Stadtmauern in der Nähe

des Goldenen Horns wiederentdeckt.¹⁹⁹ Der Fund des Grabmals bildete der Erzählung nach für Mehmet II. eine entscheidende Inspirationsquelle an einem kritischen Punkt während der Eroberung Konstantinopels. Nach der erfolgreichen Einnahme der Stadt veranlasste der Sultan zu Ehren Eyüp Ansaris die Errichtung des Grabmals, welcher seit jeher ein bekannter Pilgerort ist, und den Bau der Eyüp-Sultan Moschee.²⁰⁰ Im Laufe der Zeit ließen sich religiöse Autoritäten und Staatsgrößen des osmanischen Reiches aufgrund des Glaubens, dass diejenigen, die in der Nähe des Prophetengefährten begraben seien am Tag des Jüngsten Gerichts von ihm angeführt würden, in der Nähe des Grabmals bestatten. Infolgedessen entstanden ab dem 16. Jahrhundert in der unmittelbaren Nähe zum Moscheekomplex und dem Grabmal zahlreiche Konvente, Medresen und Moscheen, die in ihrer Form und Anzahl immer wieder neu ausgebaut und renoviert wurden.²⁰¹ Zwar existieren keine Quellen, die den genauen Beginn datieren, aber im Laufe des 16. Jahrhunderts etablierte sich die Tradition der Schwertgürtung als integraler Bestandteil der Thronbesteigungszeremonie der neuen Sultane am Grabmal Eyüp Ansaris. Die letzte Thronbesteigungszeremonie fand im August 1918 zur Krönung des Sultan Vahdeddin statt.²⁰²

Markus Koller beschreibt die Einbettung dieses Zeremoniells, an der der höchste Repräsentant des sunnitischen Islams im Osmanischen Reich die Gürtung mit dem Schwert Osmans vornahm, in die Investitur des osmanischen Herrschers als wichtigen herrschaftslegitimierenden Akt. Durch die Gürtung mit dem Schwert wurde der neue Sultan in die Reihe seiner Vorfahren gestellt, die das *beylik* des Dynastiegründers zu einem Imperium ausgebaut hatten. Mit der Thronbesteigungszeremonie am Grabmal in Eyüp bekannte sich der neue Sultan zu seiner Religion und zu seiner Pflicht, das Osmanische Reich unter der Herrschaft des Islams zu verteidigen sowie auszuweiten.²⁰³

Die Bedeutsamkeit des Ortes Eyüp äußere sich laut Douglas Brooks in der Verbindung zum Propheten Mohammed, welche durch die wundersame

¹⁹⁹ İnalçık, „Eyüp Projesi, 1-3.

²⁰⁰ Lévi-Provençal, „Abu Ayyub Khalid b. Zayd b. Kulayb al-Nadjdjarı al-Ansarı“, 108-109.

²⁰¹ İnalçık, „Eyüp Projesi“, 4.

²⁰² Markus Koller, „Zwischen Integration und Exklusion – Das Osmanische Reich in den Strukturen der europäischen Diplomatie“, *Osmanen und Islam in Südosteuropa*, Hrsg. Reinhard Lauer/ Hans Georg Majer (Berlin/ Boston 2014), 123 ff.

²⁰³ Ebd., 123-124.

Wiederentdeckung des Grabmals des Prophetengefährten Eyüp Ansaris zur Zeit der Eroberung hergestellt wurde:

*The girding took place at Eyüp because no other location in the capital possessed the sacred significance of the site. Its holiness as the tomb of the Prophet's companion connected the shrine to the highest circle of "blessing bestowal" in Islam: the Prophet Muhammad himself (...).*²⁰⁴

Laut Halil İnalçık und Cemal Kafadar könne die Erzählung der wundersamen Wiederentdeckung des Grabmals nicht faktisch belegt werden, was jedoch der Wirkungsmacht der Legende als wichtiger Bestandteil der Thronbesteigungszeremonie zur Herrschaftslegitimation nicht einschränke.²⁰⁵ Denn gerade die sinnstiftende Erzählung um den Fund des Grabmals zeuge von einer politischen und symbolischen Verbindung zwischen der Eroberung und dem Grabmal und nehme somit eine wichtige Rolle im Kontext der Herrschaftslegitimation ein. So führt İnalçık aus:

*Tarihi tarih yapan güçler arasında inanç sistemleri ve efsaneler, gittikçe daha ciddi olarak ele alınmaktadır. Bu anlamda efsane bir realitedir. Kahramanlar ve büyük işler efsanelerden doğar (...) Osmanlı ülkesinin kalbi İstanbul'un velisi, Peygamberin gaza arkadaşı ve bayraktarı Abâ Ayyûb olacaktır. O, Osmanlılar arasında, güçlü veliler silsilesinde başta gelir. Bugün tarihi kişiliğini kesinlikle belirleyebildiğimiz Osman Gazi'nin şeyhi Edebalı'ye ait rivayet yalnızca bir „efsane“ (myth) değil, bir „gerçek“tir.*²⁰⁶

İnalçık resümiert, unabhängig von der historischen Authentizität der Erzählung, nehme Eyüp in dem historischen Narrativ Istanbul insofern eine bedeutende Funktionen ein, als dass er sowohl in religiöser Hinsicht als islamischer Pilgerort als auch in politischer Hinsicht als Ort der Herrschaftslegitimation zu sehen sei.²⁰⁷

Mit seinen zahlreichen Moscheen, Medresen und Brunnenbauten erlebte Eyüp die intensivste Entwicklungsperiode im 16. Jahrhundert während der Regentschaft Sultan

²⁰⁴ Douglas S. Brookes, "Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual", *Turkish Studies Association Bulletin*, Vol. 17 No. 2, Hrsg. Indiana University Press (1993), 14-15.

²⁰⁵ İnalçık, „Eyüp Projesi“, 1-5; Cemal Kafadar, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *History and Ideology: architectural Heritage of the "Lands of Rum"*, Hrsg. Gülru Necipoğlu [et al.] (Leiden 2007), 10.

²⁰⁶ İnalçık, „Eyüp Projesi“, 3-4.

²⁰⁷ Ebd., 14-15.

Süleymans. Zudem trug laut İnalçık die Möglichkeit sich in der Nähe von Eyüp Ansaris letzter Ruhestätte begraben zu lassen dazu bei, dass Eyüp mit seinem Friedhof und seinen Bauten als einer der angesehensten Orte außerhalb der Stadtmauern wahrgenommen wurde. Zu der Beliebtheit des Ortes trug die Entstehung neuer Einrichtungen, wie technische Schulen, öffentliche Bäder, Armenküchen sowie Holzvillen und Pavillons in der Nähe zur Eyüp-Sultan Moschee bei. Das Grabmal von Eyüp Ansaris entwickelte sich unterdessen zu einem bekannten Pilgerort für Muslime. Während des 17. und 18. Jahrhunderts stieg die Bevölkerungszahl Istanbuls, bedingt durch den Flüchtlingsstrom aus den osmanischen Gebieten im Balkan und Kaukasus infolge der Unruhen in den Randgebieten des Osmanischen Reiches, an. Diese Ereignisse hatten ebenfalls Einfluss auf die Bevölkerungszusammensetzung der damaligen Provinzstadt Eyüp, welche zu dieser Zeit in die Stadt Istanbul eingemeindet wurde.²⁰⁸

Mit der einsetzenden Industrialisierung ab dem 19. Jahrhundert und den Niederlassungen von Fabrikgebäuden entlang des Goldenen Horns büßte Eyüp laut İlber Ortaylı sein Ansehen als spiritueller Stadtteil Istanbuls ein. Das Feshane war eines der ersten Fabrikgebäude am Ufer des Goldenen Horns, welches 1826 als Fertigungsstätte der Fes-Kopfbedeckungen für die osmanische Armee gebaut wurde. Die zunehmende Industrie, der Bevölkerungszuwachs und der nicht abreisende Strom an Pilgern begünstigten das Wachstum des Einkaufsbereiches um und hinter der Eyüp-Sultan Moschee.²⁰⁹

4.3 EYÜP AB DER REPUBLIKSGRÜNDUNG

Nach einer fast 600 Jahre andauernden osmanischen Herrschaft über Teile des Nahen Osten, Nord-Afrika und Osteuropa, wurde nach dem Ersten Weltkrieg und dem Türkischen Befreiungskrieg die Republik Türkei in ihren heutigen Grenzen gegründet. Die neue Regierung etablierte sich als säkularer Nationalstaat, der das multikulturelle Erbe des Osmanischen Reiches sowie die Betonung des Islams ablehnte. In den 1920er und 1930er veranlasste die neue türkische Regierung eine Serie von Reformen, die laut Özyürek gemeinhin als säkulare Maßnahmen zur Bildung einer sich am Westen

²⁰⁸ İnalçık, „Eyüp Projesi“, 4-15.

²⁰⁹ İlber Ortaylı, „Eyüp’te Sanayi ve Çevre Kirlenmesi“, *Eyüp: Dün/ Bugün*, Hrsg. T.C. Kültür Bakanlığı/ Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarihi Vakfı (Istanbul 1994), 124-128.

orientierenden modernen Nation interpretiert werden können. Diese Maßnahmen beinhalteten, neben politischen und rechtlichen Reformen, auch solche die unmittelbar das alltägliche gesellschaftliche Leben betrafen. Infolgedessen wurden Verordnungen zu Kleidung, Schrift, Sprache und Kulturkonsum erlassen. Darüber hinaus wurde die Produktion eines modernen Stadtbildes forciert.²¹⁰

Infolgedessen löste Ankara Istanbul als Hauptstadt ab, welches symbolisch für die osmanische Vergangenheit stand, von der es galt sich als neuer Nationalstaat zeitlich und räumlich abzugrenzen. Während in Ankara mithilfe einer rationalen Stadtplanung die nationale Vision einer modernen Türkei in Form von Stahlbetonbauten, öffentlichen Plätzen, Monumenten und breiten Boulevards Gestalt annahm,²¹¹ wurden alte Gebäude in Istanbul ihrer früheren Nutzung entbunden und dem Verfall überlassen.²¹² Klaus Kreiser bezeichnet in diesem Zusammenhang den widersprüchlichen Umgang mit der osmanischen Baustruktur ab den 1930er Jahren als rabiante Auslegung der Denkmalpflege:

*Während Hauptwerke der „klassischen“ Periode durch Abrisse ihrer Nachbargebäude sichtbar gemacht wurden, war das Schicksal von Baudenkmalern der zweiten und dritten Kategorie ungewisser.*²¹³

Auf die Schließung von Medresen, religiösen Grabmälern (türbe) und Derwisch-Konvente (tekke) im ganzen Land folgte 1935 ein Gesetz zur Registrierung von Moscheen, welche Gebetshäuser, für die nach Auffassung der Regierung kein Bedarf bestand, geschlossen oder anderweitig genutzt wurden. Dies beinhaltete Maßnahmen zur Enteignung für den Bau von Plätzen und Straßen sowie Zweckentfremdung für Läden oder Verwertung der Grundstücke für Schulen.²¹⁴ Einer der aufsehenerregenden Umsetzungen der Gesetzgebung war die Umwandlung der Hagia Sofia Moschee in ein

²¹⁰ Özyürek (Hrsg.), *The Politics of Public Memory in Turkey*, 3-6.

²¹¹ Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic* (Seattle/ London 2001), 4ff, 68ff.

²¹² Erst ab Mitte der 1930er Jahre verfolgte die neue Regierung zunehmend stadtplanerische Aktivitäten in der alten Hauptstadt. So wurde Henri Prost mit der Planung Istanbuls unter der kemalistischen Vision einer modernen Stadt beauftragt und führte beispielsweise sichtbare Umbauten am heutigen Taksim Platz durch. Für weitere Informationen Vgl. İpek Akpınar, *The Rebuilding of Istanbul after the Plan of Henri Prost, 1937-1960: From Secularisation to Turkish Modernisation* (London 2003).

²¹³ Klaus Kreiser, *Geschichte Istanbuls. Von der Antike bis zur Gegenwart* (München 2010), 115.

²¹⁴ Ebd., 112-115.

Museum, einer der machtvollsten materialisierten Symbole für den Siegeszug des Islams über das Christentum.²¹⁵

Im Raum Eyüp betrafen diese Maßnahmen insbesondere die Eyüp-Sultan Moschee und das Grabmal Eyüp Ansaris, welche für die nächsten 25 Jahre geschlossen wurden, sowie die anderweitige Nutzung der angrenzenden Moscheen und Medresen.

Die 1950er markieren laut Murat Gül das Ende der vormals *neglected city*²¹⁶ und eine Re-Fokussierung auf Istanbul mit der Absicht die osmanische Vergangenheit im Stadtbild wieder stärker als Bezugspunkt zu etablieren.²¹⁷ Dies äußerte sich insbesondere in Restaurations- und Sanierungsmaßnahmen während der Regierungsperiode von Adnan Menderes, der erste aus freien Wahlen hervorgegangene Ministerpräsident der Türkei.²¹⁸

Unter Ali Saim Ülgen, einer der bekanntesten türkischen Architekten und Spezialisten für die Restauration klassischer osmanischer Architektur, erfolgten in den 1950er Jahren Restaurationsprojekte verschiedener historischer Gebäude und Grabmäler im Raum Eyüp. Ülgen hatte seit 1944 die Funktion des Direktors der *Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü Anıtlar Şubesi* in Ankara inne und wirkte insbesondere in den 1950er Jahren als Fachberater an verschiedenen Restaurationsprojekten im In- und Ausland mit.²¹⁹

Die persönlichen Notizen Ülgens zur Planung der Restaurationsprojekte in Eyüp bieten aufschlussreiche Informationen über den vernachlässigten und maroden Zustand des Stadtteils und seinen Bauten:

²¹⁵ Klaus Kreiser, *Geschichte Istanbul. Von der Antike bis zur Gegenwart*, 107.

²¹⁶ Murat Gül beschreibt die Zeit zwischen 1923-1933 als Periode der Vernachlässigung und Abwendung von der alten Hauptstadt Istanbul. Für weitere Informationen: Murat Gül, *The Emergence of Modern Istanbul. Transformation and Modernisation of a City* (London/ New York 2009), 72-91.

²¹⁷ Nur Altınyıldız, "The Architectural Heritage of Istanbul and the Ideology of Preservation", *Muqarnas, History and Ideology: Architectural Heritage of the "Lands of Rum"*, Vol.24, Hrsg. Gülrü Necipoğlu (Leiden 2007), 282 ff.

²¹⁸ Ali Adnan Ertekin Menderes (geb.1899-gest.1961) war zwischen 1950-1960 Ministerpräsident mit der von ihm gegründeten Demokratischen Partei (türk. Demokrat Partisi). Seine Amtszeit endete mit dem Militärsturz 1960, infolgedessen er mit zwei seiner Minister zum Tode verurteilt wurde. Für weitere Informationen: Klaus Kreiser, *Geschichte Istanbul. Von der Antike bis zur Gegenwart* (München 2010), 109-111.

²¹⁹ SALT Research, *Modern Türkiye'nin Osmanlı Mirasını Keşfi. Ali Saim Ülgen Arşivi*, <http://saltonline.org/tr/582/modern-turkiyenin-osmanli-mirasini-kesfi-ali-saim-ulgen-arsivi> (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

Maalesef, bu incelemeler sırasında, Eyüpteki küçük ve büyük bütün Âbidelerin uzun yıllardan beri devam eden bakımsızlık yüzünden pek mühmel bir vaziyette buldukları ve bilhassa çoğunun güvercinlere yuva olarak şekilde cam ve pencerelerinin kırık (...) ve ahşap aksamının çürümüş, kurşunlarının çalınmış, Mermer aksamının kırılmış ve kirlenmiş, Mezarların yabani ot ve ağaçlarla geçilmez hale gelmiş ve taşlarının dağılmış, her harabenin içine gecekondular yapılmış, fuzuli işgallerle her tarafın kaplanmış olduğunu görülmüştür.²²⁰

Nach einer Bestandsaufnahme des Stadtteils mit seinen vornehmlich religiösen Bauten identifiziert Ülgen 147 restaurationswürdige Bauten, deren Instandsetzung seiner Einschätzung nach in einem Zeitraum von drei Jahren zu bewerkstelligen sei. Diese Bestandsaufnahme umfasste auch die Eyüp-Sultan Moschee sowie das Grabmals Eyüp Ansaris, dessen Zustand er wie folgt beschreibt:

Zamanın tesiriyle dolmuş lağım sularının tahribine uğrayan Türbe döşeme ve sandukalarıyla yine rutubet tesiriyle sıvaları dökülmüş muhteşem nakış ve malakârielerin kabarak yerinden düşmüş ve kırılmış çinilerin yerlerine konması zayi olmuş aksamın yeniden yapılması ve bu arada yanmış tamirler, lüzumsuz yere yapılan ekler yüzünden şeklini kaybetmiş Mimari eserlerin tahriften kurtarılarak Restorasyonu büyük emek, para ve bilgiye ihtiyaç gösterdiğinden, bunlar kısım kısım ele alınmış ve program buna göre tertiplenmiştir.²²¹

²²⁰ SALT Research, *Ali Saim Ülgen Arşivi*, TASUDOC1479, https://www.archives.saltresearch.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=4098023&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

²²¹ SALT Research, *Ali Saim Ülgen Arşivi*, TASUDOC1479, https://www.archives.saltresearch.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=4098023&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).



Abbildung 4.2: Fotografische Bestandsaufnahme von Ülgem in den 1950er. Eyüp-Sultan Moschee während Restaurationsphase²²² und Zustand der Friedhöfe²²³

Das Bild, welches sich Ülgem bei der Betrachtung Eyüps vom Goldenen Horn aus bietet, ist eine unmittelbare Folge der Industrialisierung des Uferbereiches seit dem 19. Jahrhundert. Wie in Istanbul insgesamt entstanden auch in Eyüp bedingt durch die Landflucht zahlreiche informelle Siedlungen (Gecekonu), die als naheliegende Wohnorte für die Arbeiter in den Fabriken am Ufer des Goldenen Horn dienten:

²²²SALT Research, *Ali Saim Ülgem Arşivi*, TASUH7520001; TASUH7520004, https://www.archives.saltresearch.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=4209674&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

²²³ SALT Research, *Ali Saim Ülgem Arşivi*, TASUH3269003, https://www.archives.saltresearch.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=3976813&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

*Eyüp, üzerinde yüzlerce en nadide ve kıymetli eserleriyle bugün maalesef fabrika bacaları ve dumanları arasında kirli bakımsız bir halde bulunmaktadır (...) İmalâthane, Tamirhane, Fabrika gibi görünüş ve mevcudiyetleri çirkin yapılarla kapatılmış (...) ve yer yer rastgele inşa olunan gecekondular ve dükkânlar Türbe ve Mezarlık içlerine kadar sokulmuş (...).*²²⁴

Abschließend betont Ülgen in seinen Aufzeichnungen die Bedeutung der fachgerechten Instandsetzung des Stadtteils und seiner Bauten. Nur durch diese Maßnahmen könne Eyüp wieder die angemessene Wertschätzung als heiliger Pilgerort für Muslime der nachfolgenden Generation erfahren.²²⁵

Ab den 1950er Jahren erfuhr die Stadt Istanbul eine enorme Industrialisierungswelle, wodurch die Kommunalbehörden mit dem Problem einer rasch anwachsenden Bevölkerungsdichte im städtischen Raum und dem Phänomen des informellen Siedlungsbaus konfrontiert waren. Zudem erforderte die Expansion des privaten Sektors, in Form von Geschäfts- und Industrieaktivitäten, neue Infrastruktureinrichtungen zur Vermarktung und Verteilung von Gütern. Der forcierte Ausbau der Industrie verstärkte zudem die Binnenmigration aus Zentral- und Nordostanatolien. In Folge dieser Entwicklungen stellte der Ministerpräsident Menderes im September 1956 sein Sanierungsprogramm als neues modernes Stadtentwicklungskonzept vor. Die Kernpunkte waren, neben der Modernisierung und Restaurierung historischer Komplexe, auch der Ausbau eines der neuen Motorisierung angepassten großflächigen Straßennetzes.²²⁶ Zwar wird rückblickend Menderes Sanierungsprogramm als radikale Umsetzung einer neuen urbanen Vision bezeichnet, bei der unzählige historische Baustrukturen zerstört wurden, jedoch profitierten periphere Stadtteile wie Eyüp vom Ausbau der Infrastruktur, da sie an das Istanbuler Straßennetz angebunden wurden. Die urbanen Investitionsförderungen in peripheren Stadtteilen lagen darin begründet, dass diese ausschlaggebend für den Wahlsieg der DP 1950 waren. Unter Menderes Sanierungsprogramm wurde der Uferbereich des Goldenen Horns zu einer Industriezone erklärt und durch zusätzliche Fabrikbauten erweitert. Der darauffolgende

²²⁴ SALT Research, *Ali Saim Ülgen Arşivi*, TASUDOC0766, https://www.archives.saltresearch.org/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=4080598&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

²²⁵ SALT Research, *Ali Saim Ülgen Arşivi*, TASUDOC1479016, https://www.archives.saltresearch.org/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=4098023&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

²²⁶ Gül, *The Emergence of Modern Istanbul. Transformation and Modernisation of a City*, 146-148.

massive Zuzug von Arbeitskräften und der Bau informeller Siedlungen in der Nähe der Fabriken veränderten das Stadtbild Eyüps nachhaltig. Zwar entwickelte sich Eyüp mit dem Ausbau des Straßennetzes zu einem zentralen Verkehrsnotenpunkt in Istanbul, jedoch kritisieren der Architekt und Stadtplaner Turgut Cansever sowie der Historiker Nidayi Sevim in der retrospektiven Betrachtung den Ausbau als massiven Eingriff in die urbane Struktur Eyüps, die der historischen Substanz in keiner Weise Rechnung trage.²²⁷ Zeynep Gönen konstatiert in diesem Zusammenhang einen mit diesen urbanen Veränderungen einhergehenden sozio-kulturellen Wandel, der zu einem negativen Wandel in der öffentlichen Wahrnehmung Eyüps als krimineller Stadtviertel führte, wo sich „Prolle“ (varoş) und Taschendiebe (kapkaççı) aufhalten.²²⁸ Die mit der Ausweitung der Industrieanlagen einhergehende Verschmutzung des Goldenen Horns machte den Stadtteil zu einem zunehmend unattraktiven Wohnort, was wohlhabendere Bewohner Istanbuls dazu veranlasste sich auf der asiatischen Seite oder entlang des Bosphorus niederzulassen.²²⁹

4.4 EYÜP AB DEN 1980ER JAHREN BIS HEUTE

Die nächste entscheidende Wandlung im Stadtbild Eyüps manifestierte sich nach der restriktiven Phase des Militärputsches 1980 und der daran anschließenden Regierungszeit Turgut Özals. Nachdem im Verlauf der wirtschaftlichen Liberalisierung zwischen 1980 und 1984 viele der vormals staatseigenen Fabriken entlang des Goldenen Horns privatisiert wurden, leiteten die urbanen Interventionen 1985 das Ende der noch verbliebenen Produktionsstätten ein. Die Deindustrialisierung Eyüps erfolgte im Zuge einer groß angelegten Abrissaktion der Fabrikgebäude an beiden Ufern des Goldenen Horns, mit dem Ziel die Flächen für die kommunale Nutzung freizugeben. Diese Maßnahmen hatten einen enormen Einfluss auf den Stadtteil, in dem die Arbeiter bisher

²²⁷ Turgut Cansever, "İstanbul'un Tahribi Ve Çöküşü İçinde Eyüp Sultan Ve Geleceği", *İstanbul Araştırmaları*, Vol.1 No. 1, Hrsg. Ahmet Tabakoğlu [et al.] (Istanbul 1997), 11; Nidayi Sevim, *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları: Eyüp Sultan'da Osmanlı Mezar Taşları Ve Ebedi Eyüp Sultan'lılar* (İstanbul 2007), 38.

²²⁸ Zeynep Gönen, *The Politics of Crime in Turkey: Neoliberalism, Police and the Urban Poor* (London/ New York 2017), 77.

²²⁹ Turgut Cansever, "İstanbul'un Tahribi Ve Çöküşü İçinde Eyüp Sultan Ve Geleceği", 10.

in unmittelbarer Nähe zu ihren Arbeitsplätzen lebten und denen in Folge der Deindustrialisierung ihre wirtschaftliche Grundlage entzogen wurde.²³⁰

Als Reaktion auf die Folgen der Deindustrialisierung und der damit einhergehenden rückläufigen wirtschaftlichen Entwicklung Eyüps wendeten sich die Bewohner zunehmend islamisch-konservativen Parteien zu. Die damit verbundene Rückbesinnung auf die islamisch-osmanische Vergangenheit bildete einen kritischen Gegenpol zur bisher vorherrschenden wirtschaftsliberalen Globalisierungspolitik der bisherigen Regierungsparteien, wie der Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) und der Anavatan Partisi (ANAP).²³¹ Mit den Kommunalwahlen 1994 und dem Sieg der RP vollzog sich ein weiterer Wandel in der Entwicklung Eyüps. So konstatiert Bora den verstärkt religiösen Habitus der RP in den kommunalen Kampagnen als *cultural „jihad“*²³² gegen moderne und kosmopolitische Facetten in Istanbul mit der Absicht die Stadt in das historische Narrativ der „Wiedereroberung“ einzubinden. Dies äußerte sich laut Bora in dem Bestreben explizite Parallelen zwischen der osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453 und der politischen Agenda der RP zu ziehen. Diese Strategie erlaubte es der Partei sich als Retter der „gefallenen Stadt“ zu präsentieren, die es galt wieder zu erobern.

*Within the same Islamic discourse (...) Istanbul is also believed to be lost, divorced of its true essence because of its experience of westernization. Westernization (...) has degenerated the city and has led to its forfeiting its soul and beauty. (...) Islamic ideology stipulates that Istanbul needs to be conquered again.*²³³

Laut Bora versuchte die Stadtverwaltung Istanbul unter der Führung der RP seit 1994 Istanbul auf sozialer und kultureller Ebene zu einem Objekt islamischer Nostalgie zu überhöhen.²³⁴ Dabei konzentrierten sich die Anstrengungen auf die Schaffung einer neuen kulturellen Identität, welche die von der Globalisierung ausgeschlossenen und marginalisierten Bevölkerungsschichten ansprechen sollte. Als Zielgruppe dieser

²³⁰ Ipek Türeli, „Modelling Citizenship in Turkey’s Miniature Park“, *Oriental Istanbul. Cultural Capital of Europe?* Hrsg. Deniz Göktürk [et al.] (New York 2010), 104; Kreiser, *Geschichte Istanbul. Von der Antike bis zur Gegenwart*, 111-112.

²³¹ Bora, „Istanbul of the conqueror. The “Alternative Global City”. Dreams of political Islam“, 52.

²³² Ebd., 53.

²³³ Ebd., 48.

²³⁴ Ebd., 48-49.

Kampagnen identifiziert Bora insbesondere ärmere Bevölkerungsschichten in den informellen Siedlungen und peripheren Stadtteilen wie beispielsweise Eyüp.²³⁵

Diesen Kurs setze die Nachfolgerpartei der RP, die heute regierende Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), laut Cihan Tuğal fort, insofern als dass sie sich einer neo-osmanischen Rhetorik bediene.²³⁶ Auch Yavuz beschreibt die politische Agenda der AKP basierend auf einem neo-osmanischen Bedeutungskomplex. Dabei inszeniere sich die AKP als Unterstützer konservativer und religiöser Schichten, die sich nach der Republikgründung von den teils drastischen Maßnahmen zur Säkularisierung und Modernisierung von Staat und Gesellschaft unterdrückt fühlten. Die osmanische Vergangenheit werde von der AKP als goldenes Zeitalter kultureller und sozialer Harmonie und Authentizität dargestellt, in der der osmanische Staat als geeignete politische Ordnung diene. Die laizistische Republik hingegen repräsentiere, nach dem Verständnis der AKP, einen Bruch mit dem eigenen osmanischen Erbe und eine Verfremdung durch Verwestlichung. Istanbul als ehemalige Hauptstadt des Osmanischen Reiches wird dabei eine besondere Rolle für die wiederzubelebende osmanisch-islamische Identität zuteil.²³⁷ Die Stadtverwaltung Eyüps knüpft mit ihrem Anspruch als *Huzur Başkenti* Istanbuls an das Projekt der Wiederbelebung einer osmanisch-islamischen Identität an. Die mutmaßliche Verbindung des Prophetengefährten Eyüp Ansaris und damit des Propheten selbst mit der osmanischen Eroberung Konstantinopels wird von der Kulturpolitik bei zahlreichen Anlässen aufgegriffen. Eine islamische Herrschaft über Istanbul wird darin als göttliche Prophezeiung suggeriert und heutige Türken werden in derartigen Erzählungen als Erben der Osmanen präsentiert.²³⁸

²³⁵ Bora, „Istanbul of the conqueror. The “Alternative Global City”. Dreams of political Islam”, 52-53.

²³⁶ Cihan Tuğal, „Istanbul wird Grün. Die Verwandlung einer Metropole durch Religion und Weltmarkt“, *ARCH+ Istanbul wird Grün*, Hrsg. ARCH+ Verlag GmbH (Aachen 2009), 32-33.

²³⁷ Yavuz, „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“, 469-460.

²³⁸ Özcan, Ali. „Miras'tan“. *Eyüpsultan Miras*. No.1. Hrsg. Remzi Aydın stellv.f. Amt d. Bürgermeisters. (Dezember 2017). S.2.

4.5 ORTSBEGEHUNG

Bei der Ortsbegehung Eyüps entlang einer von der Stadtteilverwaltung Eyüps vorgeschlagenen Route fällt, noch vor der Besichtigung der historischen Bauten, die sehr prägnante Inszenierung der Stadtentwicklungsprojekte in Form von Plakaten auf. Diese geben entscheidende Hinweise auf die Initiatoren der Projekte. So werden neben der namentlichen Nennung des Bürgermeisters Remzi Aydın auch die der Stadtteilverwaltung unterstehende Institution Eyüp Sultan Tarihi Merkez Yönetimi (ESTAM) genannt.



Abbildung 4.3: Plakate der Stadtverwaltung mit Hinweisen zu Projekten in Eyüp.²³⁹

Der von ESTAM vorgeschlagenen Route *İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı* folgend, wird dem Besucher eine Tour mit der Seilbahn empfohlen, die einen zum Pierre Loti Café bringt, wo sich dem Besucher ein Ausblick über das Goldene Horn und das Zentrum Eyüps.²⁴⁰

²³⁹ Eigene Aufnahmen der Autorin (21.06.2018).

²⁴⁰ ESTAM, *Haritalar*, http://estam.com.tr/fotograf/yayinlarimiz/77-eyupsultan-haritalar-rehberi20180503-101851-eyupsultan-estam_haritalar_small.pdf (Zuletzt gesehen 28.08.2018).



Abbildung 4.4: Karte der Ortsbegehung anhand der Route *İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı*.²⁴¹

Der Route folgend führt ein Weg über den Friedhof bergab, vorbei an Derwisch-Konventen und Gräbern berühmter Persönlichkeiten bis zum zentralen Platz vor der Eyüp-Sultan Moschee. An der Stützwand entlang des Friedhofes befinden sich Plaketten mit Sinnsprüchen zum Leben, der Moral und zum Tod, die auch für nicht-türkischsprachige Besucher ins Englische übersetzt sind. Es fällt auf, dass alte und neuere Grabsteine in unmittelbarer Nähe zueinanderstehen und nur noch relativ wenig Freifläche zur Verfügung steht. Der Friedhof mutet mit seinem alten Baumbestand und dem Blick

²⁴¹ ESTAM, *Haritalar*, http://estam.com.tr/fotograf/yayinlarimiz/77-eyupsultan-haritalar-rehberi20180503-101851-eyupsultan-estam_haritalar_small.pdf (Zuletzt gesehen 28.08.2018).

auf das Goldene Horn teilweise wie ein Stadtpark an. Am Ende des Abstieges erreicht man über die Passage einer Gasse den zentralen Eyüp-Sultan Platz, der mit seinen Geschäften, Restaurants und Cafés sehr touristisch geprägt ist. Gegenüber der Ladenzeilen liegt die Eyüp-Sultan Moschee mit dem Grabmal Eyüp Ansaris.²⁴²



Abbildung 4.5: Eindrücke entlang der Route *İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı*.²⁴³

Auf dem zentralen Platz vor der Moschee befinden sich mehrere Installationen in Form von Almosensteinen (Sadakataş), die nach Aussagen der Stadtverwaltung ein aussagekräftiges Beispiel für eine Rückbesinnung auf osmanisch-islamischen Werte

²⁴² Eigene Beobachtung der Autorin bei Ortsbegehung entlang der Route *İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı*.

²⁴³ Eigene Aufnahmen der Autorin (21.06.2018).

darstellen.²⁴⁴ Der Name leitet sich von sadaka, den freiwilligen Almosen ab, welche einen wesentlichen Bestandteil des islamischen Glaubens bilden. Die Freiwilligkeit unterscheidet sadaka von der obligatorischen Almosengabe zekat, welche eine der fünf Säulen des Islams darstellt.²⁴⁵ Aufgestellt wurden die Steine von einer Kooperation aus der Stadtverwaltung und dem wohltätigen Verein Sadakataşı Derneği, der die Spenden verwaltet.²⁴⁶ Besucher werden mithilfe von Plakaten im Zentrum Eyüps und durch informative Aufsteller bei den Installationen auf deren Bedeutung hingewiesen.²⁴⁷ Auch bei einer zweiten Ortsbegehung waren die Almosensteine mit einem geänderten Design noch immer an vielen markanten Stellen im historischen Zentrum Eyüps präsent.



Abbildung 4.6: Almosensteine auf dem Vorplatz der Eyüp-Sultan Moschee im Juni 2017 (links) und im Juni 2018 (rechts).²⁴⁸

²⁴⁴ Eyüpsultan Belediyesi, *İhtiyacı olanı incitmeden yardım etme yöntemi Sadaka Taşları*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/ihtiyaci-olani-incitmeden-yardim-etme-yontemi/14174> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁴⁵ Thomas H. Weir/ Aaron Zysow, “ŞADAKA”, *Encyclopaedia of Islam*, Vol.2. A Bd. 8, Hrsg. Clifford Edmund Bosworth [et al.] (Leiden 1995), 708–716.

²⁴⁶ Sadakataşı Derneği, *Dernek Tüzüğü*, <https://www.sadakatasi.org.tr/> (Zuletzt gesehen 28.08.2018).

²⁴⁷ Eigene Beobachtungen der Autorin während der Ortsbegehung (21.06.2018).

²⁴⁸ Eigene Aufnahme der Autorin (14.06.2017 und 21.06.2018).

Auf einer Ableger der Internetseite der Stadtverwaltung für Kunst und Kultur werden zusätzliche Informationen zu diesem Projekt gegeben. Hierin wird die Bedeutung der Almosensteine als wichtiges osmanisches Kulturerbe beschrieben, welches die Mentalität der eigenen Gesellschaft widerspiegeln und die Tradition des Teilens sowie die Aufforderung des Glaubens zum Spenden unterstreichen. Ferner seien die Almosensteine ein Symbol für Edelmut und Erbarmen.²⁴⁹ Der Sadakataşı-Verein ist in mehreren Ländern aktiv und unterstützt mit Spendenprojekten Kriegs- und Katastrophenopfer. Darüber hinaus fördert der Verein Projekte zur religiösen Bildung und zur Erhaltung islamischer Bräuche und Traditionen. Den Organisatoren zufolge bestehe das Prinzip der osmanischen Almosensteine in der Anonymität zwischen Spender und Empfänger, was sicherstelle, dass der Empfänger sich seiner Bedürftigkeit wegen nicht schämen müsse und der Gebende keine Möglichkeit habe seine Spenden zur Selbstdarstellung zu nutzen.²⁵⁰

Im Gegensatz zu den ursprünglichen Almosensteinen zur osmanischen Zeit sind die heutigen Steine wie eine Spendenbox aufgebaut und lediglich mit einem kleinen Einwurfschlitzen versehen. Die Spenden landen in einer verschlossenen Kiste, welche dann in regelmäßigen Abständen geleert wird. Bei den ursprünglichen Almosensteinen gab es lediglich eine Vertiefung in die Spender etwas hineinlegten und Bedürftige konnten nach eigenem Ermessen auf die Spenden zugreifen. Dabei galt der Grundsatz, dass nur soviel entnommen, wie akut benötigt wurde.²⁵¹ Im Gegensatz dazu übernimmt bei den heutigen Almosensteinen eine Organisation die Verwaltung der Spenden, womit die Handhabung in einem entscheidenden Merkmal von dem Vorbild abweicht und die Möglichkeit der eigenverantwortlichen Entnahme verhindert wird. Auf diesen Unterschied wird allerdings an keiner Stelle explizit hingewiesen.

Zur Zeit des Fastenmonats Ramadan im Juni 2017 konnte auf dem zentralen Platz vor der Eyüp Sultan Moschee die Wiederbelebung einer weiteren Tradition beobachtet werden, die ihren Ursprung in osmanischer Zeit hat. Für Kinder wurde, begleitet von

²⁴⁹ Eyüpsultan Belediyesi, "Fotoğraflarla Sadaka Taşı Sergisi" Sanatseverlerle Buluştu, <http://kultursanat.eyupsultan.bel.tr/tr/eyupkultursanat/news/fotograflarla-sadaka-tasi-sergisi-sanatseverler/12300> (Zuletzt gesehen 28.08.2018).

²⁵⁰ Eyüpsultan Belediyesi, *İhtiyacı olanı incitmeden yardım etme yöntemi Sadaka Taşları*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/ihtiyaci-olani-incitmeden-yardim-etme-yontemi/14174> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁵¹ Nidayi Sevim, *Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları*, (Istanbul 2010), 83-114.

einem Programm mit Bühnenaufführungen, das Tekne Orucu, ein Fastenbrechen zur Mittagszeit inszeniert.



Abbildung 4.7: Eindrücke vom Tekne Orucu zum Ramadan im Juni 2017.²⁵²

Bei diesem Brauch gehe es darum, die Kinder an die Tradition des Fastens zur Zeit des Ramadans zu gewöhnen, indem sie eine verkürzte Fastenzeit bis zur Mittagszeit einhalten und nicht bis zum offiziellen Fastenbrechen warten.²⁵³ Diese Tradition wurde im Juni 2017 auf dem Vorplatz der Eyüp-Sultan Moschee in Form eines Events öffentlichkeitswirksam in Szene gesetzt. Auf einer Bühne wurden unmittelbar vor dem

²⁵² Eigene Aufnahme der Autorin (14.06.2017).

²⁵³ Deniz Ülkütekin, „4 yaşa tekne orucu“, *Cumhuriyet Gazetesi* (07.06.2017), http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/756531/4_yasa_tekne_orucu.html (Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Fastenbrechen, Vorführungen für Kinder und ein Quiz mit Fragen zum Ramadan, zum Fasten und zu anderen religiösen Themen veranstaltet. Zum Fastenbrechen wurden von der Stadtverwaltung vorbereitete Essenspakete gereicht, die von allen Teilnehmern gemeinsam an Tischreihen vor der Bühne geöffnet wurden.



Abbildung 4.8: Eindrücke vom Tekne Orucu zum Ramadan im Juni 2017.²⁵⁴

Die Dekoration der gesamten Veranstaltung war stark vom einheitlichen Design des Stadtteilmarketings geprägt. Das Logo der Stadtverwaltung war deutlich sichtbar auf allen Plakaten, Markisen, Luftballons und Essenspaketen platziert.²⁵⁵

²⁵⁴ Eigene Aufnahme der Autorin (14.06.2017).

²⁵⁵ Eigene Beobachtungen der Autorin während der Ortsbegehung (14.06.2017).

4.6 INSTITUTIONELLE PRÄSENTATION EYÜPS

Der sehr modern und übersichtlich gestaltete Internetauftritt der Stadtteilverwaltung bietet, neben den üblichen Dienstleistungen und Angeboten einer Stadtverwaltung, zahlreiche Informationen zum historischen Zentrum Eyüps. Hierzu gehört unter anderem eine interaktive Karte auf der man neben Verwaltungseinrichtungen auch die Standorte der größtenteils religiösen und osmanischen Sehenswürdigkeiten wie, Moscheen, Grabmäler und Derwisch-Konvente angezeigt bekommt. Die Sehenswürdigkeiten auf der Webseite werden in den Kategorien „wichtige Orte“ und „religiöse Orte“ dargestellt. Unter „religiöse Orte“ werden die zahlreichen Moscheen, Medresen, Derwisch-Konvente und Grabmäler genannt und mit Bildern sowie einer Beschreibung vorgestellt.²⁵⁶ Bei den „wichtigen Orten“ finden sich neben historischen Bauten aus der osmanischen Periode wie Brunnen, Hamams und Bibliotheken auch die Gebäude der Stadtverwaltung.²⁵⁷ Die einzigen nicht-islamischen religiösen Bauten, die aufgeführt werden, sind zwei armenisch-orthodoxe Kirchen in der Unterkategorie „historische Orte und Gebäude“.²⁵⁸ Im Allgemeinen setzt sich die Auswahl, der auf der Webseite präsentierten Sehenswürdigkeiten, bevorzugt aus historisch-osmanischen Bauten zusammen. Es gibt kaum Hinweise auf Bauten aus der vorosmanischen Periode. Eyüp war bereits im 6. Jahrhundert unter dem byzantinischen Namen Kosmidion bekannt und mit dem Kloster zu Ehren der Heiligen Kosmos und Damian ein bedeutendes religiöses Zentrum.²⁵⁹

Auf der Webseite der Stadtteilverwaltung läuft ein Banner mit Hinweisen auf unterschiedliche Kultur- und Bildungsangebote. Unter anderem werden hier Führungen von akkreditierten Führern mit dem zusätzlichen Hinweis angeboten, dass nicht lizenzierte Führungen illegal seien. Diese Angebote unterstreichen den zunehmenden Ausbau der touristischen Nutzung Eyüps und weisen darauf hin, dass die vermittelten Inhalte gezielt mit einer vorgegebenen Identität verknüpft werden sollen, welche sich mit

²⁵⁶ Eyüpsultan Belediyesi, *Dini Mekanlar*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/pages/dini-mekanlar/35> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁵⁷ Eyüpsultan Belediyesi, *Önemli Mekanlar*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/pages/onemli-mekanlar/34> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁵⁸ Eyüpsultan Belediyesi, *Tarihi Alan ve Yapılar*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/pages/tarihi-alan-ve-yapilar/1017> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁵⁹ Halil Berktaş, „Azizler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tektanrıçılık içinde özümlemiş Paganizm“, *Eyüp: Dün/ Bugün*. Hrsg. T.C. Kültür Bakanlığı/ Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarihi Vakfı (İstanbul 1994), 46.

den Interessen der Stadtteilverwaltung deckt.²⁶⁰ Ein weiterer aufschlussreicher Hinweis ist das Angebot von vergünstigten Parkplätzen zu den wichtigsten Gebetszeiten, was die Positionierung als religiöser Ort betont.²⁶¹

Darüber hinaus wird sowohl in dem Banner auf der Webseite wie auch unter der Kategorie Projekte auf die Verwaltungseinrichtung Eyüp Sultan Tarihi Merkez Yönetimi (ESTAM) hingewiesen, zu deren Aufgabenbereich die Gestaltung und Verwaltung von Entwicklungsprojekten sowie deren Planung im historischen Zentrum Eyüps zählt.²⁶² Zu ihrer Vision eines zukünftigen Eyüps nennen sie die Vollendung von 67 Stadtteil-Projekten bis 2023. Diese umfassen die Registrierung historischer und kultureller Bauten, die Verbesserung der Zugänglichkeit, die Rehabilitation der öffentlichen Plätze sowie die Schaffung eines Wiedererkennungswertes des historischen Zentrums für touristische Zwecke. Die Internetseite der Verwaltungseinrichtung bietet eine übersichtliche Auflistung der Stadtteil-Projekte, die je nach vorangeschrittenem Stadium in erfolgreich abgeschlossene, laufende und geplante Projekte kategorisiert sind.²⁶³ Die genauere Betrachtung der Projekte zeigt, dass die Arbeiten gut koordiniert unter der Marke *Huzur Başkenti* vorangetrieben und öffentlichkeitswirksam präsentiert werden. So formuliert ESTAM selbst in ihren Missions-Statuten:

*Tarihi kültürel ve manevi değerlerin, günümüz hayatının canlı dinamikleri ile evrilerek bugüne kadar taşıyan ve bu anlamda tarihi kentsel peyzaj özelliği sergileyen, İstanbul'un "Huzur Başkenti" Eyüp'ün çok yönlü ve çok katmanlı mirasın özgünlüğünü ve bütünlüğünü gelecek kuşaklara aktaracak şekilde korumayı vazgeçilmez öncelik olarak benimsemek ve bu değeri İstanbul ile yerel halk ve tüm ziyaretçileri ile buluşturan bir hizmet sunmak.*²⁶⁴

Neben ESTAM nimmt das Forschungszentrum Eyüp Sultan Araştırma Merkezi (EYSAM) eine wichtige institutionelle Rolle bei der Förderung der Stadtteil-Projekte in Eyüp ein. Zu seinem Aufgabenbereich zählt EYSAM neben der wissenschaftlichen

²⁶⁰ Eyüpsultan Belediyesi, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr> (Zuletzt gesehen 28.08.2018).

²⁶¹ Eyüpsultan Belediyesi, *Sabah ve Cuma namazları için özel otopark indirimi*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/sabah-ve-cuma-namazlari-icin-ozel-otopark-ind/14029> (Zuletzt gesehen 28.08.2018).

²⁶² ESTAM, *ESTAM. Ne Yapıyoruz?* <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/estam/813> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁶³ ESTAM, *Projeler*, <http://estam.com.tr/tr/estam/projeler?page=30> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁶⁴ ESTAM, *Hakkımızda*, <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/hakkimizda/812> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

Auseinandersetzung mit der Kunst- und Stadtgeschichte auch die Erforschung aktueller kultur- und sozio-ökonomischer Stadtwandlungsprozesse. Einen weiteren großen Aufgabenbereich stellt die noch im Aufbau befindliche digitale Fachbibliothek, der Aufbau und die Pflege des öffentlichen Stadtarchivs sowie die Planung und Organisation von Museumsausstellungen in Eyüp dar.²⁶⁵ Mit den einleitenden Worten *Eyüp'ün Hafızası Tazeleniyor*, beschreibt der Bürgermeister Remzi Aydın die Gründung des Forschungszentrums als wichtige Maßnahme zur Speicherung und Archivierung des historischen und kulturellen Erbes Eyüps.²⁶⁶ In diesem Zusammenhang verweist er auf das der Stadt innewohnende Gedächtnis und betont dessen zukunftsgerichtete Wirkungsmacht:

*Şehrin de hafızası vardır. O hafıza; zamanda, mekânda, gravürlerde, kitaplarda, haritalarda, sokaklarda yaşamaya devam eder. Şehrin geçmişi geleceğe yön verir bir bakıma (...) Eyüp'ün hafızası bilinir, tanınır, ulaşılabilir hale geldikçe; Medeniyetimizin kuşatıcılığını daha iyi anlayabileceğimize, tüm insanlığına daha fazla huzur ve sükûnet telkin edeceğimize inanıyorum.*²⁶⁷

Aydın bezeichnet die Gründung des Forschungszentrums EYSAM als eine wegweisende Maßnahme zur Archivierung des „Stadtgedächtnisses“ Eyüps, denn der Umgang mit der eigenen Geschichte habe eine bedeutende Aussagekraft über die kulturellen Werte einer Gesellschaft:

*Merkezimiz, Eyüp'ü Eyüp yapan tarihi ve kültürel değerlerimizin, dolayısıyla vatanımızın, milletimizin, coğrafyamızın ve medeniyetimizin hafızasını görünür kılmayı hedeflemektedir.*²⁶⁸

Folglich seien die historischen und kulturellen Werte, die Eyüp ausmachen, repräsentativ für das gesamte nationale türkische Gedächtnis. Es stehe nicht nur eine rein historische Beschreibung des Stadtteils im Vordergrund, sondern die Erinnerung daran,

²⁶⁵ EYSAM, *Eysam'nın görevleri*, <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/eysam/814> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁶⁶ EYSAM, *Hakkımızda*, <http://eysam.org/tr/eysam/pages/hakkimizda/1356> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁶⁷ Ebd., (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁶⁸ Ebd., (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

wie sich eine Gesellschaft mit ihren kulturellen Werten innerhalb dieser geographischen Grenzen als Heimatland definiere.²⁶⁹

Die Veröffentlichung der Geschichts- und Kulturzeitung Eyüpsultan Miras ist eines der neuesten abgeschlossenen Projekte des Forschungszentrum EYSAM. Als Missions-Statuten formuliert die Zeitung die Präsentation historischer, kultureller und gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse im Raum Eyüp. Die Autoren widmen sich in der ersten Ausgabe von Eyüpsultan Miras, unter der Titelüberschrift *Huzurda Diriliş*, Themen, wie der Vorstellung des Stadtteils, der Präsentation der Sanierungs- und Restaurationsmaßnahmen sowie der Beschreibung der kulturellen Werte und des Erbes Eyüps. So wird Eyüp als **die** pure und authentische Stadt der islamischen und osmanischen Zivilisation bezeichnet, die es gilt mit seinem gesamten historischen und spirituellen Erbe zu bewahren.²⁷⁰ Dies sei eine große gesellschaftliche Verantwortung, der es nachzukommen gelte. Die Bewahrung, Pflege und Vermittlung der stadteigenen Identität nehme hierbei eine besondere Stellung ein.²⁷¹ Eyüp wird als nachahmungswürdiges Stadtplanungs-Projekt beworben, welches als erfolgreiches Beispiel für einen zukünftigen Städtebau im ganzen Land dienen könne:

*Eyüpsultan'daki şehircilik birikimi, geleceğin şehirlerini kurmak bakımından büyük bir imkândır. Bu imkânı hakkıyla değerlendirebilirsek, medeniyet yapıcı gücümüzü yeniden açığa çıkarabileceğimize, Eyüpsultan'dan başlayarak "bizim şehirlerimizi" yeniden kurabileceğimize inanıyorum.*²⁷²

Die Urbanisierungspolitik vorangegangener Parteien beschreibt die aktuelle Stadtverwaltung als fehlgeschlagen und führt dies auf deren Desinteresse und Unfähigkeit zurück. Hierbei hätten insbesondere das Unvermögen dieser Regierungen „neue und alte“ Strukturen in einer gegenwärtigen modernen Lebensweise miteinander zu vereinen, zu dem chaotischen und desolaten Zustand vieler Städte geführt. So wird die Phase ab der Republikgründung bis in die späten 1990er Jahre mit der forcierten Industrialisierungspolitik und der damit einhergehenden massiven Binnenmigration

²⁶⁹ EYSAM, *Hakkımızda*, <http://eysam.org/tr/eysam/pages/hakkimizda/1356> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁷⁰ Ali Özcan, „Miras'tan“, 2.

²⁷¹ Ahmet Turan Koçer, „Huzurda Diriliş“, *Eyüpsultan Miras*, No.1, Hrsg. Remzi Aydın stellv.f. Amt d. Bürgermeisters (Dezember 2017), 24-28.

²⁷² Eyüpsultan Miras, „Eyüpsultan Medeniyetimizin Vitrinidir“, *Eyüpsultan Miras*, No.1, Hrsg. Remzi Aydın stellv.f. Amt d. Bürgermeisters (Dezember 2017), 20.

sowie der informelle Siedlungsbau, als die „traurigste“ Periode Eyüps bezeichnet. Die von der Stadtverwaltung initiierten und unter ESTAM ausgeführten Urbanisierungsprojekte seien ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie die Bedürfnisse einer modernen Stadt mit dem historischen Erbe einer osmanisch-islamischen Stadtidentität vereinbar seien.²⁷³

4.7 EYÜP ALS GEDÄCHTNISORT

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass der Stadtteil Eyüp mit dem Anspruch als *Huzur Başkenti* eng mit einer neo-osmanischen Stadtidentität verbunden ist. Inwiefern es sich bei diesen erinnerungskulturellen Praktiken um eine Gedächtnisproduktion nach der Assmann'schen Theorie handelt, soll anhand der zuvor in Kapitel 2.3 differenzierten Merkmale überprüft werden.

Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel ausgeführt wurde, basiert die forcierte osmanisch-islamische Gedächtnisproduktion im Raum Eyüp vornehmlich auf der Orientierung an der wundersamen Entdeckung des Grabmals Eyüp Ansaris zur Zeit der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453. Dieses weit in der Vergangenheit liegende Ereignis, stellt einen bedeutenden historischen Kristallisationspunkt dar, worauf in der Gegenwart wiederholt Bezug genommen wird. Der Assmann'schen Gedächtnistheorie folgend, handelt es sich bei der Betrachtung der Zeitstruktur um ein kulturelles Gedächtnis, da der über 600 Jahre zurückliegende Vergangenheitsbezug außerhalb der Lebenszeit eines Zeitgenossen oder einer Generation liegt und nicht wie bei dem kommunikativen Gedächtnis ein Zeitfenster von 80 bis 100 Jahren umfasst. Infolge der über die Jahre vollzogenen Sanierungs- und Restaurationsmaßnahmen, womit neben der forcierten Produktion einer osmanisch-islamischen Stadtidentität auch die Nutzung für touristische Zwecke verbunden ist, ist Eyüp in seiner Erscheinung nicht als naturwüchsig zu bezeichnen. Der Theorie Assmanns folgend liegt hier eine hochgradig gestiftete Geformtheit und Organisiertheit des Stadtteils vor, welche als wesentliche Merkmale des kulturellen Gedächtnisses genannt werden. Denn ohne die intentionale Planung der Stadtverwaltung verbunden mit den Sanierungs- und Restaurationsmaßnahmen

²⁷³ Eyüpsultan Miras, „Eyüpsultan Medeniyetimizin Vitrinidir“, 20.

historischer und kultureller Bauten, den Ausbau der Zugänglichkeit des historischen Zentrums und den Gestaltungsmaßnahmen an den öffentlichen Plätzen, würde der Stadtteil nicht in der heutigen Form existieren und die entsprechende Wertschätzung erfahren. Mit der Umsetzung der Stadtteil-Projekte ist die Erinnerung an Eyüp als Ort der wundersamen Entdeckung des Grabmals und der Thronbesteigungszeremonie von der Trägerschaft unspezifischer Zeitzeugen auf spezialisierte Experten übergegangen. Hierbei handelt es sich vorrangig um die Stadtverwaltung Eyüpsultan mit ihren ausführenden Institutionen ESTAM und EYSAM. Diese Spezialisten sind auf einer anderen Bedeutungsebene als die Priester, Schamanen und Gelehrten J.A.s zu sehen. Sie entsprechen diesem Prinzip jedoch insofern, als dass sie ihre Fertigkeiten und ihr Wissen ebenfalls durch förmliche Einweisung und Prüfungen erlangt haben:

*ESTAM'ın planlama aşamasını İstanbul Büyükşehir Belediyemiz ile şehircilik ve tasarım alanında uzmanlaşmış üniversitelerimizin paydaşlığında 3 yıllık bir emekten sonra tamamladık.*²⁷⁴

Diese Geformtheit bezeichnet J.A. als Voraussetzung für die Weitergabe des kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft, welches auf sprachliche, bildliche oder rituelle Ausdrucksformen angewiesen sei, um kontinuierlich sinnstiftend zu sein.²⁷⁵ Die Bedeutsamkeit Eyüps kristallisiert sich in der Verbindung zum Propheten Mohammed, welche durch die wundersame Entdeckung des Grabmals Eyüp Ansaris zur Zeit der Eroberung hergestellt wird. Die Verbindung einer ausdrucksstarken Erinnerungsfigur wie Eyüp Ansari und dessen Einbettung in das historische Narrativ der Eroberung, stellt ein zentrales Stabilisierungsverfahren für die Bewahrung und Produktion des osmanisch-islamischen kulturellen Gedächtnisses dar:

*Başta beldeye ismini veren Hz. Ebu Eyyüb El Ensari olmak üzere (...) İslam ve Osmanlı medeniyetinin billurlaşmış bir numunesi olarak Eyüpsultan beldesi, ihtiva ettiği eserler ve tarihi dokusu ile medeniyetimizin vasıflarına dair muazzam misaller barındırır.*²⁷⁶

²⁷⁴ Remzi Aydın, „Baskandan“, *Eyüpsultan Miras*, No.1, Hrsg. Remzi Aydın stellv.f. Amt d. Bürgermeisters (Dezember 2017), 3.

²⁷⁵ Assmann „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, 14.

²⁷⁶ Ali Özcan, „Miras'tan“, 2.

J.A. definiert die Erinnerungen des kulturellen Gedächtnisses weiterhin als identitätskonkret, verbindlich und rekonstruktiv. Eyüp repräsentiert mit seinem Anspruch als *Huzur Başkenti* und dem damit verbundenen kulturellen Gedächtnis einen positiven Identifikationsgegenstand. Das arabischstämmige Lehnwort *huzur* stellt ein komplexes Bedeutungskonzept von innerem und sozialem Frieden dar, welches den Beginn eines Ereignisses in der Gegenwart Gottes darstellt.²⁷⁷ Mit dem Anspruch als *Huzur Başkenti* formuliert ESTAM die bedeutende Stellung Eyüps im Raum Istanbul und sieht die Wiederherstellung und Wahrung ihrer historischen, kulturellen sowie moralischen Werte als ihre vorrangige Verantwortung. Die Betrachtung der Projekte im genaueren liefert Hinweise darauf, welches historische, kulturelle und moralische Werteverständnis ESTAM und damit auch die Stadtteilverwaltung forciert. So verfolgt die Verwaltungseinrichtung die Stadtteil-Projekte nicht nur unter der Maßgabe der pragmatischen Funktionalität, sondern auch unter dem Aspekt der Bildung einer osmanisch-islamischen Stadtidentität. Unter offenkundiger und expliziter Bezugnahme zur osmanischen Vergangenheit und islamischen Tradition konzentrieren sich die Stadtteil-Projekte auf die Sanierungs- und Restaurationsmaßnahmen von vornehmlich religiösen und osmanischen Baustrukturen. Durch die Wahrung dieser historischen Baustrukturen strebt ESTAM nach einer Rückbindung an die osmanische Geschichte und die weit zurückreichende Besonderheit Eyüps im historischen Narrativ Istanbuls zur Zeit der Eroberung:

*Eyüpsultan, İstanbul'un en önemli semtlerinden birisidir. Eyüpsultan, fetihten hemen sonra Osmanlının göz bebeği olarak korumaya çalıştığı tarihi semtlerimizden birisidir.*²⁷⁸

Durch die Überbetonung und Bewusstmachung eines religiös-osmanischen Moral- und Werteverständnisses unter dem Begriff *huzur*, definiert die Stadtpolitik ein klares Identitätsverständnis, welches nach Assmann ein wesentliches konstitutives Element des kulturellen Gedächtnisses darstellt. Das Bewusstsein von Einheit und Eigenart des kulturellen Gedächtnisses ist hierbei stark mit einem Ereignis in der

²⁷⁷ Georges C. Anawati, „Huduth“, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.3 H-Iram, Hrsg. B.Lewis [et al.] (Leiden 1986), 548.

²⁷⁸ Eyüpsultan Belediyesi, *Huzurda diriliş başladı*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/huzurda-dirilis-basladi/14232> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

osmanischen Vergangenheit und den damit einhergehenden verbindlichen Moral- und Wertvorstellungen verknüpft. Unter Bezugnahme auf die osmanische Vergangenheit und die Religion, definiert die Stadtverwaltung die Bewahrung, Pflege und Vermittlung dieser huzur-Atmosphäre als eine verbindliche gesellschaftliche Verantwortung:

*Şehirleri güzelleştirmek ve onlara ait oldukları asıl kimliği kazandırmak hem bireysel hem de toplumsal mesuliyet arz etmektedir.*²⁷⁹

Hier wird der Anspruch sichtbar, das kulturelle Gedächtnis einer Stadt auf die Gemeinschaft einer Nation auszuweiten. Mit Eyüp als nachahmungswürdiges gelungenes Stadtprojekt, welches erfolgreich die Bedürfnisse einer modernen Stadt mit dem historischen Erbe vereint, könne der innere und soziale Frieden auch in andere Städte transportiert werden und folglich im ganzen Land wirken.²⁸⁰

Wie bereits erwähnt, bezeichnet der Bürgermeister Eyüps die Gründung des Forschungszentrums EYSAM als eine entscheidende Maßnahme zur Archivierung des „Stadtgedächtnisses“. Seine Aussage, der Umgang mit der eigenen Geschichte habe eine bedeutende Aussagekraft über die kulturellen Werte einer Gesellschaft, bestätigt in diesem Zusammenhang das Merkmal der Reflexivität nach Assmann.²⁸¹ Das Merkmal der Reflexivität beschreibt, wie sich eine Gesellschaft mit ihrem kulturellen Gedächtnis, in Hinblick auf sich selbst im Sinne der Abgrenzung, ihre Lebenswelt hinsichtlich praxisrelevanter Ausformungen und ihr Selbstbild in Bezug auf das eigene Gesellschaftssystem auseinandersetzt.²⁸²

Die Inkorporation von religiösen und osmanischen Traditionen in das kulturelle Gedächtnis, wie die Aufstellung der Almosensteine und das Tekne Orucu, verweist bei genauerer Betrachtung auf eine intentionale Konstruktion der Vergangenheit und kennzeichnet das Merkmal der Rekonstruktivität nach der Gedächtnistheorie Assmanns. Demnach sei es nicht möglich die Vergangenheit als solche aufzubewahren, denn das kulturelle Gedächtnis verfare selektiv und beziehe sein Wissen auf eine gegenwärtige Situation.²⁸³ Im Falle der Almosensteine und des Tekne Orucu stützt sich das kulturelle

²⁷⁹ Ahmet Turan Koçer, „Huzurda Diriliş“, 26-27.

²⁸⁰ Ebd., 26-27.

²⁸¹ EYSAM, *Hakkımızda*, <http://eysam.org/tr/eysam/pages/hakkimizda/1356> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁸² Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, 15.

²⁸³ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 88.

Gedächtnis auf vermeintlich osmanisch-islamische Traditionen aus der Vergangenheit und bindet diese medienwirksam in die gegenwärtig forcierte Stadtidentität als *Huzur Başkenti* ein. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass diese Traditionen an die aktuellen Motive und Ziele der Initiatoren angepasst sind. So sind die Almosensteine im Gegensatz zu ihren ursprünglichen Formen zu osmanischer Zeit wie eine Spendenbox aufgebaut und mit einem Schloss versehen. Die Organisation Sadakataşı Derneği übernimmt hierbei die Verwaltung der Spenden. Hinsichtlich der baulichen Form und der Verwaltung der Spenden weichen die heutigen Almosensteine von ihrer früheren Form ab. Die Möglichkeit einer eigenverantwortlichen Entnahme von Spenden ist hier nicht mehr gegeben. Die Institution Sadakataşı Derneği sieht sich als kompetenten Vermittler und Bewahrer dieser Tradition und inszeniert sich als großzügiger Verteiler von Spenden, was dem ursprünglichen Gedanken widerspricht. Aufgrund dieser Abwandlungen und der öffentlichkeitswirksamen Präsentation, kann das Projekt der Almosensteine als rekonstruktive Tradition gelten, welche ein Zugehörigkeitsgefühl auf Grundlage eines gemeinsamen Werteverständnisses stärken soll, indem ein scheinbarer Bezug zur osmanischen Vergangenheit geschaffen wird. Die Intention liegt dabei auf einer Inszenierung Eyüps als osmanisches Stadtviertel vor dem Hintergrund einer selektiven Themenauswahl, welche besonders die religiösen Werte betont. Mit dem Vorhaben das Projekt der Almosensteine auch in anderen Städten zu etablieren, zeigt sich die klare Absicht der Ausweitung eines traditionellen Werteverständnisses auf den gesamt türkischen Kontext:

Sadakataşı geleneği kültürümüzün içerisinde var olan bir gelenektir (...)Burada bu geleneğimizin yaşatılması diğer geleneklerimizin yaşatılması anlamında diğer vazifelerimizin yaşatılması anlamında tetikleyici bir vazife görecektir. Dolayısıyla bu güzel geleneklerimizin hepsi çoğalsın ve toplumumuza güzel mayalar atalım istiyoruz.²⁸⁴

Durch Verteilung der Spenden in andere Teile der Welt wird die Stellung Eyüps und der Türkei als führende Instanz in Bezug auf das osmanische Erbe und die Bewahrung seiner islamischen Traditionen unterstrichen. Darüber hinaus sollen die Sadakataşları das historische Erbe für Touristen sichtbar machen, womit die Stellung

²⁸⁴ Eyüpsultan Belediyesi, *Sadaka Taşları hayır severleri bekliyor*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/sadaka-taslari-hayir-severleri-bekliyor/13238> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

Eyüps als bedeutender Ort der osmanisch-islamischen Tradition sowohl national wie auch international gefestigt werden soll.

Die Inszenierung des Tekne Orucu auf dem zentralen Platz in Eyüp macht ebenfalls deutlich, wie Traditionen mit religiösem Hintergrund wieder in das öffentliche Bewusstsein gerückt werden sollen. Dabei wird eine, ursprünglich im familiären Kreis praktizierte, Tradition abgewandelt und im öffentlichen Raum zelebriert. In seiner ursprünglichen Ausprägung bedeutete Tekne Orucu, dass Kinder, denen das ganztägige Fasten schwerfiel, versteckt hinter den Brottrögen (Ekmek Teknesi) eine Mahlzeit einnehmen konnten. In seiner aktuellen Umsetzung wird das Fasten für Kinder jedoch als wichtige Lektion bezeichnet, welche spielerisch die religiösen Werte vermitteln sollte.²⁸⁵

*Tekne Orucu hem eğlendiriyor hem öğretiyor.*²⁸⁶

Mit dieser neuen Interpretation und durch die öffentliche Darstellung mit besonderer Prägung durch das Stadtteilmarketing wird deutlich, wie sich die Stadtteilverwaltung Eyüps als moralisch religiöse Instanz positioniert, die einen Bildungsauftrag an der Bevölkerung hat.

Die öffentliche Selbstinszenierung als Vermittler und Wahrer des kulturellen Erbes, welches sich vornehmlich aus religiösen und osmanischen Moral- und Wertespekten zusammensetzt, zeigen das Bestreben der Stadtteilverwaltung Eyüps eine neo-osmanische Stadtidentität zu schaffen. Diese Produktion eines historischen Bewusstseins, welches dazu dient, die Gegenwart unter Berufung auf kulturelle und religiöse Verbindungen zur osmanischen Vergangenheit zu verstehen, stellt eine Rekonstruktion von Gedächtnisinhalten dar, die nach der Theorie Assmanns als kulturelles Gedächtnis zu werten ist.

Heiße und kalte Option

Die vorangegangenen Ausführungen zu den historischen Stadtentwicklungsprozessen in Eyüps haben gezeigt, dass die Wertschätzung und Bedeutung des Stadtteils als bewahrungswürdiges kulturelles osmanisches Erbe mit dem jeweiligen Verständnis der türkischen Erinnerungskultur der regierenden Parteien

²⁸⁵ Eyüpsultan Belediyesi, *Tekne Orucu hem eğlendiriyor hem öğretiyor*, <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/tekne-orucu-hem-eğlendiriyor-hem-ogretiyor/14277> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁸⁶ Ebd., (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

differiert. Die theoretische Unterscheidung der Assmann'schen Gedächtnistheorie in heiße und kalte Optionen bietet bei der Betrachtung der aktuellen türkischen Erinnerungskultur und der damit einhergehenden Positionierung der jeweiligen Regierungen zur osmanischen Vergangenheit einen analytischen Ansatzpunkt.

Ausgehend von der mythischen Erzählung der wundersamen Entdeckung der Gebeine Eyüp Ansaris als Inspirationsquelle für Sultan Mehmed II. bei der Eroberung Konstantinopels 1453, erfuhr Eyüp in den folgenden Jahren mit dem Ausbau des Moscheenkomplexes und seiner Umgebung seine Blütezeit. Durch die Etablierung der Thronbesteigungszeremonie am Grabmal Eyüp Ansaris, kam Eyüp eine wirkungsvolle Bedeutung als Ort der Herrschaftslegitimation zu. Mit der Gründung der türkischen Republik und der damit einhergehenden Abwendung von der osmanischen Vergangenheit und der Betonung des Islams zugunsten einer modernen säkularen Zukunftsvision, wurde Eyüp mit seiner historischen Stadtstruktur dem Zerfall überlassen. Unter der konservativen Regierung Menderes ist eine Hinwendung zur osmanischen Vergangenheit zu verzeichnen, welche in Eyüp ihren Ausdruck in den Sanierungsmaßnahmen unter dem Architekten Ülgen fand. Gefolgt von einer weiteren Phase der „Vernachlässigung“, wurde Eyüp mit dem Ausbau als Industriegebiet und dem unkontrollierten Siedlungsbau als unbeliebter krimineller Arbeiterort wahrgenommen. Erst mit dem Aufkommen religiös-konservativer Parteien in den 1990er Jahren und ihrer Re-Orientierung an der osmanischen Vergangenheit erfährt Eyüp wieder eine bis heute andauernde Wertschätzung und positive Bedeutungszuschreibung als bewahrungswürdiger osmanisch-islamischer Stadtteil. Die Rückbesinnung auf die osmanisch-islamische Vergangenheit konservativ religiöser Parteien bildet einen kritischen Gegenpol zu der kemalistischen säkularen Staatsideologie, was nach der Gedächtnistheorie Assmanns als mythomotorische Prozesse zwischen kalten und heißen Optionen bewertet werden kann. Jedoch ist eine eindeutige Kategorisierung nicht möglich. Vielmehr sind changierende Elemente zwischen heißen und kalten Optionen feststellbar.

Der verstärkt religiöse Habitus der RP in den kommunalen Wahlkampagnen unter dem Thema der „Zweiten Eroberung“ Istanbuls und deren Inszenierung als Retter der „gefallenen Stadt“ war mit einer Forderung nach Wandel und Abkehr von der bisherigen politischen Agenda der kemalistischen Staatsideologie verbunden. Gegenwärtige

Gesellschaftsverhältnisse wurden als defizitär wahrgenommen und zugunsten eines glorreichen Zeitalters in der osmanischen Vergangenheit relativiert. Der Mythos der „Zweiten Eroberung“ kann nach J.A. als Motor für einen Wandel zu einer neuen veränderten Gesellschaft bezeichnet werden. Auch die aktuelle Stadtverwaltung Eyüps bezieht sich in ihren sinnstiftenden Erinnerungsprozessen auf den Mythos der Eroberung und positioniert sich mit ihrer Kritik der dysfunktionalen Urbanisierungspolitik vorheriger Regierungen als politische Alternative.²⁸⁷ Insofern kann mit dem Aufkommen religiös konservativer Parteien ab den 1990er Jahren von einer heißen Option gesprochen werden. Jedoch ist der retrospektiv in die osmanische Vergangenheit gestaltete Anspruch Eyüps als *Huzur Başkenti* mit einer kontinuierlichen Genealogie in Form einer osmanischen Abstammungsgesellschaft auch als kalte Option zu bewerten. Der sinnstiftende Erinnerungsprozess äußert sich hier in der vermeintlichen nahtlosen Anknüpfung an die osmanische Vergangenheit und beruht auf Kontinuität der Geschichte, nicht im Bruch mit dem osmanischen Erbe. Diese kontinuierliche Verbindung Eyüps wird von der Stadtteilverwaltung durch die Erinnerungsfigur des Prophetengefährten, und damit des Propheten selbst, mit der osmanischen Eroberung geschaffen. Eine islamische Herrschaft über Istanbul wird als göttlich gewollt und als unveränderlich suggeriert.²⁸⁸ Die Geschichte wird hier sozusagen *eingefroren*.²⁸⁹

Abschließend ist festzuhalten, dass eine eindeutige Kategorisierung hinsichtlich der Differenzierung in kalte und heiße Optionen nicht vorgenommen werden kann. Da jedoch nach J.A. changierende Elemente möglich sind,²⁹⁰ ist die Theorie der Mythomotorik im Kontext rivalisierender Gedächtnisproduktionen dennoch anwendbar.

Gedächtnis nach *ars* und *vis*, nationales Gedächtnis

Den Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln folgend, kann die Stadtverwaltung Eyüpsultan mit ihren ausführenden Organen ESTAM und EYSAM als Hauptakteur im Kontext einer neo-osmanischen Gedächtnisproduktion im Raum Eyüp identifiziert werden. Mit dem Anspruch als *Huzur Başkenti* und dem damit verbundenen neo-osmanischen Bedeutungskomplex, wird die bedeutende Stellung Eyüps im Raum Istanbul medienwirksam hervorgehoben, wobei sich die Stadtverwaltung in der Rolle des

²⁸⁷ Tuğal, „Istanbul wird Grün. Die Verwandlung einer Metropole durch Religion und Weltmarkt“, 32-33.

²⁸⁸ Eyüpsultan Miras. „Eyüpsultan Medeniyetimizin Vitrinidir“, 20-25.

²⁸⁹ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 70.

²⁹⁰ Ebd., 70.

Bewahrers und Vermittlers eines osmanisch-islamischen Moral- und Werteverständnisses sieht. Zieht man das den Erinnerungsprozessen zugrundeliegende Begriffspaar des Gedächtnisses als *ars* und *vis* nach A.A. heran, so handelt es sich bei dem von der Stadtverwaltung forcierten neo-osmanischen Gedächtnisproduktion um das Konzept als *vis*, als eine Art Kraft. Hierbei handelt es sich nicht um das Modell der antiken Mnemotechnik, einem Speicherprozess, indem Informationen eingegeben und unverändert wieder abgerufen werden können, sondern um identitätsstiftende und selektive Erinnerungsprozesse, die von der Stadtverwaltung bewusst funktionalisiert werden. So ergibt eine genauere Betrachtung der Aktivitäten der Stadtteilverwaltung, wie die von ESTAM und EYSAM ausgeführten Stadtteil- Projekte, die homogene Themenwahl der Artikel der Geschichts- und Kulturzeitung Eyüpsultan Miras unter dem Titel *Huzurda Diriliş* sowie die von der Stadtverwaltung empfohlenen Sehenswürdigkeiten auf der *Idris Tepesi- Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı*, dass diese sich vornehmlich religiösen und osmanischen Themen widmen. Wie Berktaş feststellt, war das heutige Eyüp bereits vor der osmanischen Eroberung unter dem byzantinischen Namen Kosmidion bekannt und ab dem 6. Jahrhundert ein bedeutendes religiöses Zentrum.²⁹¹ Diese historische Tatsache findet jedoch in den Aussagen der Stadtverwaltung keinerlei Erwähnung. Auch in der baulichen Umwelt des Stadtteils sind keine historischen Strukturen aus der byzantinischen Zeit auffindbar. Berktaş resümiert hinsichtlich des Anspruchs Eyüps als authentischer osmanisch-islamischer Ort:

Demek ki bizim Eyüp olarak tanıdığımız semt, Hristiyanlık öncesinde de bir kutsallık alanı ve şifa merkezi idiye eğer, her şeyden önce paganizmden iki hekim-aziz aracılığıyla „fethedilmiş“; daha sonra Araplar ve Osmanlılar tarafından (...).²⁹²

Das Forschungszentrum EYSAM erhebt den Anspruch eine seriöse wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Stadt- und Kulturgeschichte in Eyüp zu betreiben und dennoch findet die byzantinische Historie keinerlei Erwähnung. Folglich liegt die Vermutung nahe, dass es sich hierbei um eine zielgerichtete Absicht der Akteure handelt. Die Inkorporation der byzantinischen Ursprünge des Stadtteils in das von der Stadtverwaltung forcierte historische Narrativ der osmanischen Eroberung erscheint nicht

²⁹¹ Halil Berktaş, „Azizler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tektanrıçılık içinde özümlenmiş Paganizm“, 46.

²⁹² Ebd., 46.

förderlich für die Konstruktion einer homogenen neo-osmanischen Gedächtnisproduktion. Hinsichtlich der erinnerten Inhalte verfährt die Stadtverwaltung rekonstruktiv, wodurch es zu einer Differenz zwischen historischen Tatsachen und selektiv wiedergegeben Gedächtnisinhalten in der Gegenwart kommt. Diesen Ausführungen folgend kann die von der Stadtverwaltung forcierte neo-osmanische Gedächtnisproduktion als nationales Gedächtnis nach A.A. bewertet werden, welches einheitlich konstruiert ist und in einem politisch-institutionellem Rahmen zur Identitätsbildung einer Nation beitragen soll.²⁹³ Durch die Konstruktion einer gemeinsamen osmanischen Vergangenheit und deren ausschließlich positive Interpretation, in der die Erinnerungsfigur Eyüp Ansari und die Erzählung der Eroberung Konstantinopels zu einem Mythos verschmelzen, wird der zukunftsgerichtete Wille, wieder an das glorreiche Zeitalter des Osmanisches Reiches anzuschließen, deutlich. Die Aussage A.A.s, dass der Mythisierung im Kontext der Nationenbildung eine besondere Bedeutung zukomme, unabhängig davon, ob dies historischen Tatsachen entspricht, ist auch in dem Fallbeispiel Eyüp gültig. Die sinnstiftende Bedeutsamkeit des Stadtteils stützt sich auf seinen Namensgeber Eyüp Ansari und den damit verbundenen Mythos der Entdeckung seines Grabmals zur Zeit der osmanischen Eroberung. Hierzu liegen keine historischen Quellen vor, die dieses Ereignis faktisch bestätigen könnten.²⁹⁴ In diesem Zusammenhang resümiert İnalçık, dass unabhängig von der historischen Authentizität der Erzählung, Eyüp trotz alledem eine bedeutende Funktion als islamischer Pilgerort und als Ort der Herrschaftslegitimation im historischen Narrativ Istanbuls einnehme.²⁹⁵ Die Aufrechterhaltung und Weitergabe des Mythos sei nach A.A. nicht wie beim kommunikativen Gedächtnis von ihrer Trägerschaft abhängig, sondern davon wie funktional oder dysfunktional sie für eine Gesellschaft seien.²⁹⁶ Auch dieses Merkmal des nationalen Gedächtnisses ist auf das Fallbeispiel Eyüp anwendbar. Die vorangegangenen Ausführungen zu den historischen Stadtentwicklungsprozessen folgend, hat sich Eyüp nach einer Phase der „Vernachlässigung“ wieder den Mythos um die Erinnerungsfigur Eyüp Ansaris angeeignet und somit seine gegenwärtige sinnstiftende Bedeutung als Gedächtnisort rekonstruiert. Die Stadtverwaltung inszeniert die mythische Erzählung um

²⁹³ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 37.

²⁹⁴ İnalçık, „Eyüp Projesi“, 1-5; Kafadar, „A Rome of One’s Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum“, 10.

²⁹⁵ İnalçık, „Eyüp Projesi“, 14-15.

²⁹⁶ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 40.

die Erinnerungsfigur Eyüp Ansaris in ihrem Anspruch als *Huzur Başkenti*, wonach die kulturellen und historischen Werte, die Eyüp ausmachen, repräsentativ für das gesamte nationale türkische Gedächtnis seien.²⁹⁷ Bei der homogenen nationalen Gedächtnisproduktion, wird Eyüp nicht allein durch seine historische Baustruktur interpretiert. Vielmehr steht die sinn- und identitätsstiftende Bedeutungszuschreibung als eine authentische Stadt der islamischen und osmanischen Zivilisation im Vordergrund.²⁹⁸ In der von der Stadtteilverwaltung formulierten gesellschaftlichen Verantwortung, eine Moral- und Wertvorstellung nach dem Vorbild Eyüps im ganzen Land zu verbreiten, äußert sich das Ziel, die neo-osmanische Gedächtnisproduktion als allgemeingültiges nationales Gedächtnis zu etablieren. Hier werden nationalspezifische Begriffe wie *vatan* und *millet* mit einem sinnstiftenden Wertegerüst zu einem identitätsspezifischen Nationalverständnis verknüpft.

Funktions- und Speichergedächtnis

Das theoretische Konzept des Funktions- und Speichergedächtnisses nach A.A. ist eng mit den Fragen verknüpft, was bewusst vergessen und was bewusst erinnert wird und bietet ein analytisches Instrument zur Differenzierung der aktuellen türkischen erinnerungskulturellen Inhalte in Eyüp. Mit der Gründung der türkischen Republik und der damit einhergehenden Abwendung von der osmanischen Vergangenheit zugunsten einer modernen säkularen Zukunftsvision, wurde Eyüp mit seiner historischen Stadtstruktur dem Zerfall überlassen. Mit der Transition in die Republik fiel die Erinnerung an die osmanische Geschichte aus dem bewohnten Funktionsgedächtnis in das unbewohnte bedeutungsneutrale Speichergedächtnis der türkischen Nation. Die Erinnerung an die osmanische Vergangenheit war nicht mehr in den, der kemalistischen Staatsideologie entsprechenden, Sinnzusammenhang eingebunden und hatte somit ihren Gegenwartsbezug verloren. Erst mit dem Aufkommen religiös-konservativer Parteien in den 1990er Jahren wurde die Erinnerung an das Osmanische Reich wieder ein wichtiger Teil des identitätsstiftenden Funktionsgedächtnisses, was sich in Eyüp in der erneuten Wertschätzung und positiven Bedeutungszuschreibung als bewahrungswürdiger osmanisch-islamischer Stadtteil äußert. Nach A.A. bedürfen das Funktions- sowie das Speichergedächtnis einer ständigen Pflege durch entsprechende Institutionen, die

²⁹⁷ EYSAM, *Hakkımızda*, <http://eysam.org/tr/eysam/pages/hakkimizda/1356> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

²⁹⁸ Ali Özcan, „Miras’tan“, 2.

kulturelles Wissen aufbewahren, festhalten und zirkulieren lassen.²⁹⁹ Die Institution EYSAM kommt in ihrer Funktion als öffentliches Stadtarchiv und Forschungszentrum dieser Pflege nach und wird mit den Worten *Eyüp'ün Hafızası Tazeleniyor* von der Stadtverwaltung als wichtige Instanz zur Speicherung des historischen und kulturellen Erbes Eyüps beworben.³⁰⁰ Nach A.A. ist EYSAM grundsätzlich als Speichergedächtnis zu bewerten, welches die Aufgabe hat, das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft zu transportieren und somit ein kollektives Langzeitgedächtnis für nachfolgende Generationen auszubilden. Die Stadtverwaltung formuliert dies auch explizit als allgemeine gesellschaftliche Verantwortung, der es gilt nachzukommen.³⁰¹ Hinsichtlich der homogenen und selektiven Erinnerungsinhalte handelt es sich bei der Institution EYSAM jedoch nicht um ein bedeutungsneutrales Speichergedächtnis, worin sich nach der Theorie A.A.s das Merkmal des nationalen Gedächtnisses widerspiegelt. Im Fallbeispiel Eyüp entfaltet das auf Homogenisierung und Eindeutigkeit ausgerichtete nationale Gedächtnis seine stabilisierende Wirkung durch die inhaltliche Eingrenzung auf religiöse und osmanische Aspekte. Dabei verbindet es diese Aspekte mit der hohen Symbolkraft eines spezifischen Moral- und Werteverständnisses. A.A. spricht in diesem Zusammenhang davon, dass es unweigerlich zu einer Manipulation des identitätsbestimmenden Funktionsgedächtnisses komme, wenn das Speichergedächtnis einer Gesellschaft, welches den Anspruch habe bedeutungsneutral und nicht identitätsbestimmend zu sein, stark vereinheitlicht oder kontrolliert werde.³⁰²

Gedächtnismedium Ort

Der Stadtteil Eyüp ist nach der Theorie A.A.s in seiner Materialität als raumbezogener Gedächtnisort zu bezeichnen. Er vermittelt eine Erinnerung, die eine enge Verbindung mit dem topographischen Ort aufweist. Wie in den vorangegangenen Kapiteln ausgeführt wurde, bezieht der Ort Eyüp seine Bedeutsamkeit aus der Verbindung zum Propheten Mohammed, welche durch die mythische Erzählung der Entdeckung des Grabmals Eyüp Ansaris zur Zeit der Eroberung hergestellt wird. Hieraus legitimiert die Stadtverwaltung auch ihren Anspruch als *Huzur Başkenti* im gesamtnationalen Kontext. A.A. typologisiert die räumlichen Gedächtnisorte in

²⁹⁹ Assmann, *Erinnerungsräume*, 138-140.

³⁰⁰ EYSAM, *Hakkımızda*, <http://eysam.org/tr/eysam/pages/hakkimizda/1356> (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

³⁰¹ Ebd., (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

³⁰² Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 57-58.

Generationenorte, heilige Orte, Erinnerungsorte, Gedenkort und traumatische Orte. Ein Generationenort bezieht seine bindende Gedächtniskraft aus der territorialen Verbundenheit einer kontinuierlichen Verwandtschaftskette, wohingegen ein Gedenkort durch eine Diskontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart gekennzeichnet ist, was sich in Ruinen und Relikten materialisiert. Ein traumatischer Ort versperrt sich einer affirmativen Sinnbildung, da die Erzählung seiner Geschichte durch individuelle psychische Hemmungen oder soziale Tabus einer Gruppe blockiert ist. Folglich kommen hinsichtlich der Typologisierung des Fallbeispiels Eyüp als räumlicher Gedächtnisort lediglich die beiden Konzepte als heiliger Ort und Erinnerungsort in Frage.

Grundsätzlich differenziert A.A. den Begriff des Erinnerungsortes von dem des heiligen Ortes, betont jedoch, dass Wandel und Überlappungen möglich seien.³⁰³ So beschreibt A.A. heilige Orte als eine Art sakrale Kontaktzone zwischen Gott und Mensch und betont ihre immanente Bedeutung, die ihnen von Religionen zugeschrieben würden. Diese Orte, an denen die mythische Anwesenheit von Göttern erfahren werden könne, hoben sich durch besondere Tabus hervor. Heilige Orte, insbesondere Märtyrergräber, seien oft Ziel von Pilgerreisen.³⁰⁴ In diesem Zusammenhang nennt A.A. die Totenmemoria als ortsfeste Gedenkpraxis, bei dem die Präsenz des Toten dem Ort ein heiliges spirituelles Element verleihe.³⁰⁵ Ein Erinnerungsort könne das Gedächtnis an einmalige historische Ereignisse oder Personen festhalten, in denen die Geschichte Gottes mit seinem Volk räumlich konkretisiert und beglaubigt werde.³⁰⁶

Diese Erinnerungsproduktion konzentriert sich insbesondere am Grabmal Eyüp Ansaris als religiöser Pilgerort, der nach der Theorie A.A.s sowohl Elemente eines heiligen Ortes als auch eines Erinnerungsortes inkorporiert. Mit der retrospektiven Erinnerung an den Toten, stellt das Grabmal eine Form der Totenmemoria dar, die A.A. in diesem Zusammenhang als wichtigen Bestandteil einer kollektiven Gedächtnisproduktion bezeichnet.³⁰⁷ Den Ausführungen der Assmann'schen Theorie folgend, kann bei dem Gedenken an den Toten Eyüp Ansari jedoch nicht klar zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis unterschieden werden, da die Totenmemoria beide Gedächtnis Modi inkorporiert. Demzufolge handelt es sich bei dem

³⁰³ Assmann, *Erinnerungsräume*, 305-308.

³⁰⁴ Ebd., 303-305.

³⁰⁵ Ebd., 325.

³⁰⁶ Ebd., 305.

³⁰⁷ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 61.

Akt des Besuches des Grabmals um ein kommunikatives Gedächtnis, da es eine gegenwärtige menschliche Alltagshandlung darstellt. Ein am Eingang des Grabmals aufgestelltes Regelwerk weist den Besucher auf verbindliche Verhaltensregeln und Tabus hin. So wird beispielsweise das Anzünden von Kerzen, Opfergaben oder die Heiligenverehrung ausdrücklich verboten.

Dieses vom Mufti-Amt Eyüp formulierte Regelwerk steht für islamische Verhaltensregeln, gibt jedoch auch entscheidende Hinweise auf Rituale und Gebräuche aus der vorislamischen Periode, die offensichtlich bis in die Gegenwart Bestand hatten. Daraus ergab sich die Notwendigkeit für die Besucher entsprechende Verbote zu formulieren. Berktaş verweist in diesem Zusammenhang auf die Palimpsest-Struktur des Ortes, welche sich in der Kooptation von Riten und Gebräuchen aus dem Totemismus und dem Paganismus sowie dem Judentum und dem Christentum äußert.³⁰⁸ Das Regelwerk stellt die Ausformulierung einer auf dem Islam basierenden „Wir“-Identität dar, welche die religiöse Zugehörigkeit definieren und bestärken soll. Es bildet damit bewusst eine Abgrenzung zu unislamischen Riten und Bräuchen der „Anderen“. Jedoch liegt hier eine klare Rekonstruktivität der identitätskonstitutiven Inhalte vor. Zwar wird in dem aufgestellten Regelwerk ausdrücklich die Heiligenverehrung verboten, jedoch ist den Aussagen Berktaşs folgend, die Pilgerreise zum Grabmal und das damit verbundene Totengedenken an Eyüp Ansari nicht als identitätsspezifisches Merkmal des Islams zu interpretieren. Es handle sich vielmehr um eine Form der Verschmelzung von Traditionen und Ritualen aus verschiedenen poly- und monotheistischen Religionen.³⁰⁹

³⁰⁸ Berktaş, „Azizler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tektanrıclık içinde özümlemiş Paganizm“ 43.

³⁰⁹ Ebd., 32-43.

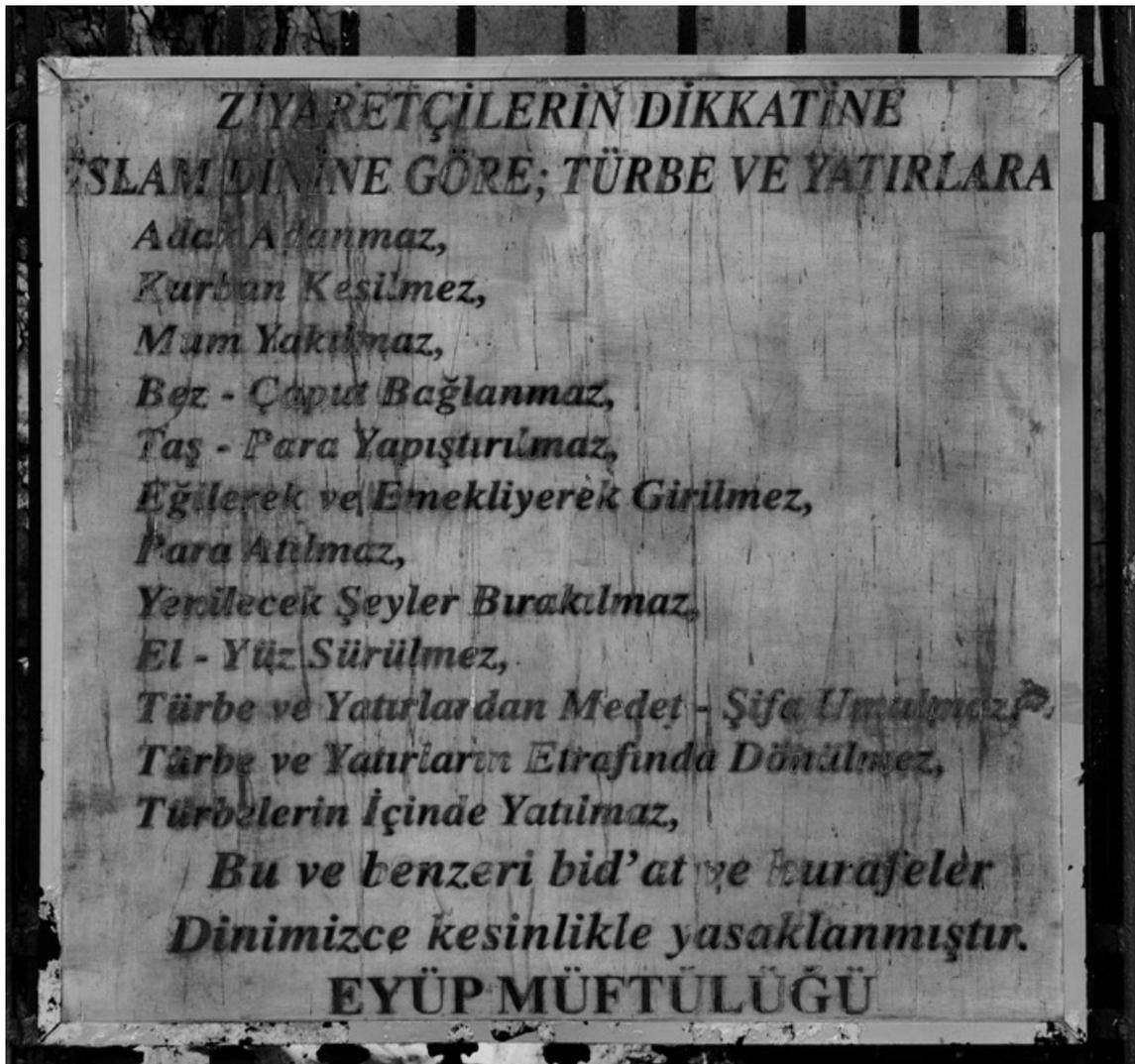


Abbildung 4.9: Tafel mit Verhaltensregeln für die Besichtigung des Grabmals Eyüp Ansaris.³¹⁰

Die Notwendigkeit dieses Regelwerk aufzustellen, deutet auf einen weiteren wichtigen Aspekt im Kontext der kollektiven Gedächtnisproduktion hin. Zwar werden hier klare Regeln und Verbote formuliert, jedoch in der Praxis anscheinend nicht eingehalten. So werden zwei Frauen, die beim Besuch des Grabmals für einen reichen Kindersegen beten, vom anwesenden Imam darauf hingewiesen, dass dies nicht im Einklang mit dem Islam und daher bitte zu unterlassen sei.³¹¹ Bei dem vom Mufti-Amt formulierten Regelwerk, handelt es sich um ein aufoktroiertes kollektives Gedächtnis, das in der praktischen Umsetzung von der Bevölkerung nicht ausnahmslos angenommen wird.

³¹⁰ Eigene Aufnahme der Autorin (21.06.2018).

³¹¹ Eigene Beobachtung der Autorin während der Ortsbegehung (21.06.2018).

Neben der kommunikativen liegt hier auch eine kulturelle Gedächtnisproduktion vor, da die Präsentation und Instandhaltung des Grabmals hochgradig gestiftet und institutionell gestützt sind. Die zur Zeit Menderes initiierten und von dem Architekten Ülgen ausgeführten Sanierungs- und Restaurationsmaßnahmen des Grabmals, werden von der aktuellen Stadtverwaltung fortgeführt. Mit diesen fortlaufenden Maßnahmen ist die Erinnerung an Eyüp Ansaris heldenhaften Tod und die damit verbundene Eroberungsgeschichte von der Trägerschaft unspezifischer Zeitzeugen auf fachkundige Experten übergegangen. Im Falle des Grabmals handelt es sich um die Verwaltungseinrichtung ESTAM, die als ausführende Institution der Stadtpolitik alle Maßnahmen zur Instandhaltung vornimmt.³¹²

In Bezug auf heilige Orte und den mit ihnen verknüpften kulturellen Bezugsrahmen führt A.A. aus, dass diese auch dem Prozess des Vergessens unterliegen können. Dabei werde das vorherige Gedächtnis überschrieben und gelöscht und das neue Gedächtnis wieder für unauslöschlich erklärt.³¹³ Seit der Zeit der Republikgründung wurde die Erinnerung an Eyüp Ansari zwar nicht irreversibel aus dem Speichergedächtnis gelöscht, aber die Beschreibungen des Architekten Ülgen in den 1950er Jahren zeugen von dem desolaten und zerfallen Zustand des Grabmals und bezeichnen somit eine Phase der Vergessenspolitik. Laut A.A. seien heilige Orte nicht nur durch den Bezug auf eine mythische Vergangenheit geprägt, sondern auch durch die Monumentalisierung der gegenwärtigen Macht für die Zukunft, was sich in dem von Sultan Mehmet II. veranlassten Bau der Eyüp-Sultan Moschee äußert. Hierbei steht das Anliegen des Machtinhabers im Vordergrund, den Raum mit den Zeichen seiner Macht zu überschreiben und die Nachwelt zu einem prospektiven Andenken zu verpflichten.³¹⁴

Abschließend lässt sich festhalten, dass das theoretische Konzept des räumlichen Gedächtnisortes nach Assmann auf Eyüp zutrifft und sowohl Elemente eines Erinnerungsortes als auch eines heiligen Ortes beinhaltet. Insbesondere die Totenmemoria am Grabmal Eyüp Ansaris repräsentiert eine ortsfixierte Gedächtnispraxis, insofern sie sich am Ort der *Präsenz des Toten* versichert.³¹⁵

³¹² ESTAM, *ESTAM. Ne Yapıyoruz?* <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/estam/813>, (Zuletzt gesehen 25.08.2018).

³¹³ Assmann, „Das Gedächtnis der Orte“, 21.

³¹⁴ Ebd., 21.

³¹⁵ Ebd., 21.

5 FAZIT

Die Erinnerungskultur einer Gesellschaft beinhaltet die jeweilige Gesamtheit der Denkformen, des sozialen Handelns und der Bildung von Institutionen, die für Gedächtnis, Erinnerung und Gedenken dieser Gesellschaft spezifisch sind. Die Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln haben gezeigt, dass die aktuelle türkische Erinnerungskultur von neo-osmanischen Tendenzen geprägt ist, welche sich deutlich in den Veränderungen des öffentlichen Raums im Istanbuler Stadtteil Eyüp als räumliche Objektivation zeigen. Der Erinnerungsboom, welcher das kollektive Bedürfnis nach einer glorreichen Vergangenheit zum Ausdruck bringt, kann somit auch im türkischen Kontext konstatiert werden. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff des kollektiven Gedächtnisses nach J.A. und A.A., dem die Vorstellung zu Grunde liegt, dass sich Gesellschaften immer wieder mit ihrer eigenen Vergangenheit in Beziehung setzen, eine entscheidende Rolle.

Die am Fallbeispiel Eyüps als räumliche Objektivation der türkischen Erinnerungskultur durchgeführte Analyse hat gezeigt, dass wesentliche Elemente der Assmann'schen Gedächtnistheorie anwendbar sind. So lassen sich die Begriffe des kommunikativen und des kulturellen Gedächtnisses in Eyüp deutlich voneinander abgrenzen. Es zeigen sich deutliche Merkmale dafür, dass es sich bei der Gedächtnisproduktion in Eyüp um ein kulturelles Gedächtnis im Sinne der Assmann'schen Theorie handelt. Auch tiefergehende Merkmale des kulturellen Gedächtnisses können in Eyüp anhand der Assmann'schen Terminologie identifiziert und nachvollzogen werden. Anhand der intentionalen Planung der Stadtverwaltung und der damit einhergehenden Maßnahmen, welche die Produktion einer neo-osmanischen Stadtidentität zum Ziel haben, zeigt sich im Stadtteil Eyüp eine hochgradig gestiftete Geformtheit, was ein zentrales Merkmal des kulturellen Gedächtnisses darstellt. Der Aspekt der Rekonstruktivität zeigt sich anhand der, an die aktuellen Motive und Ziele der Initiatoren angepassten, Umdeutung religiöser und osmanischer Traditionen wie den Almosensteinen und dem Tekne Orucu. Die Merkmale der Identitätskonkretheit und der Verbindlichkeit können anhand der Überbetonung der religiös-osmanischen Moral- und

Wertevorstellung belegt werden, welche die Stadtverwaltung unter dem Begriff huzur inszeniert. In der Aussage des Bürgermeisters von Eyüp, der Umgang mit der eigenen Geschichte habe eine bedeutende Aussagekraft über die kulturellen Werte einer Gesellschaft, weist auf das Merkmal der Reflexivität hin.

Bei der Betrachtung der aktuellen türkischen Erinnerungskultur bietet das gedächtnistheoretische Konzept der Mythomotorik mit der heißen und kalten Option einen analytischen Ansatzpunkt zur Identifikation rivalisierter Gedächtnisproduktionen. In Eyüp spiegeln sich diese mythomotorischen Prozesse an den Maßnahmen zur Stadtentwicklung wider, welche von der jeweiligen Einstellung der regierenden Partei zur osmanischen Vergangenheit geprägt war. Die aktuell in Eyüp untersuchte Erinnerungskultur ist jedoch nicht absolut als heiße oder kalte Option kategorisierbar, da die aktuelle Stadtverwaltung Eyüps mit der Kritik an der vorangegangenen Regierung einen Wandel forciert, der als heiße Option ausgelegt werden kann, sich aber gleichzeitig auf eine kontinuierliche Genealogie in Form einer osmanischen Abstammungsgesellschaft beruft, die für eine kalte Option spricht. Somit ist in diesem Fall zwar keine eindeutige Zuordnung möglich, jedoch widerspricht dies nicht dem Konzept der Mythomotorik, da dies changierende Elemente zulässt.

Die türkische Erinnerungskultur ist eindeutig mit dem Gedächtnis als vis zu bezeichnen, bei dem es im Laufe der Zeit zu einem Wechsel zwischen Erinnerungs- und Vergessensprozessen kam.

Der Begriff des nationales Gedächtnis nach A.A. erlaubt eine differenziertere Betrachtung des kollektiven Gedächtnisses, indem es die wesentlichen Merkmale des kulturellen Gedächtnisses um Faktoren wie die stark vereinheitlichte Konstruktion und die Identitätsbildung im politisch-institutionellem Rahmen erweitert. In Eyüp äußert sich dies in einer homogenen nationalen Gedächtnisproduktion durch die Stadtteilverwaltung, welche die sinn- und identitätsstiftende Bedeutungszuschreibung als authentische Stadt der islamischen und osmanischen Zivilisation im Vordergrund stellt.

Auch das Konzept des Funktions- und Speichergedächtnisses nach A.A. kann im Fallbeispiel Eyüps, anhand der vom Stadtarchiv und Forschungszentrum ausgewählten homogenen und selektiven Erinnerungsinhalte beobachtet werden. Die institutionelle Auswahl der Inhalte deutet darauf hin, dass es sich nicht um ein bedeutungsneutrales

Speichergedächtnis handelt, da die Inhalte stark vereinheitlicht und bedeutungsaufgeladen sind, was auf ein nationales Gedächtnis schließen lässt.

Bezüglich des Konzeptes des räumlichen Gedächtnisortes als Gedächtnismedium lässt sich feststellen, dass dieser Terminus auf Eyüp anwendbar ist und sowohl Elemente eines Erinnerungsortes als auch eines heiligen Ortes vorhanden sind. Insbesondere die Totenmemoria am Grabmal Eyüp Ansaris repräsentiert eine ortsfixierte Gedächtnispraxis nach Assmann.

Es zeigt sich also, dass die zentralen Elemente der Assmann'schen Gedächtnistheorie für Eyüp als neo-osmanischer Gedächtnisort gültig sind und eine Anwendbarkeit der Theorie gegeben ist. Aufgrund des umfassenden und vielschichtigen Aufbaus der Theorie, lassen sich vergleichbare Strukturen und Mechanismen beobachten. Folglich kann die Assmann'sche Gedächtnistheorie als geeignetes Werkzeug zur Untersuchung der Bildung eines nationalen Gedächtnisses am Beispiel Eyüps im türkischen Kontext gelten. Sie bietet die Möglichkeit der wissenschaftlich fundierten Betrachtung und Analyse der Entwicklungsprozesse, zeigt aber teilweise eine gewisse Unschärfe in Bezug auf die exakte Zuordnung der Charakteristika mancher Merkmale. Dies liegt nicht zuletzt darin begründet, dass die Theorie mit ihrem universellen Anspruch versucht unter dem Begriff der Kultur sämtliche Merkmale zusammenzufassen und changierende sowie sich überschneidende Ausprägungen ermöglicht. Dies führt zwangsläufig zu einer gewissen Unschärfe bei der Beschreibung der Merkmalsausprägung, bildet jedoch gleichzeitig die Grundlage für die allgemeine Anwendbarkeit der Theorie auf unterschiedliche nationale und kulturelle Kontexte.

In Bezug auf Eyüp bleibt festzuhalten, dass es sich um eine, durch die Instanz der Stadtverwaltung, deutlich moderierte Gedächtnisproduktion handelt. Die Interpretation von Gedächtnisinhalten bleibt damit nicht dem Rezipienten überlassen. Vielmehr werden die zu erinnernden Gedächtnisinhalte stets mit einer sinnstiftenden Botschaft versehen und durch die Nutzung verschiedener Medien mit Bedeutungen aufgeladen, die der gewünschten Interpretation der Akteure entspricht. Diese aktive und zielgerichtete Einflussnahme bildet ein deutliches Anzeichen für die Intention der Bildung eines nationalen Gedächtnisses, welches mit der Theorie nach Assmann identifiziert und erklärt werden kann. Das übergeordnete Ziel liegt in der Schaffung einer homogenen nationalen

Identität, welche sich aus dem gemeinsamen osmanischen Erbe ableitet und durch ein einheitliches Verständnis von Tradition und Religion auszeichnet.

Sicherlich spielen bei der strategischen Positionierung des Stadtmarketings auch ökonomische Erwägungen eine Rolle. So kann die zunehmende touristische Erschließung als Einnahmequelle für die Stadtteilverwaltung und ihre Bewohner dienen. Daher kann man in diesem Zusammenhang von einer kommerziellen Nostalgieproduktion sprechen, die mit einer neo-osmanischen Bedeutungsaufladung einhergeht.

Auch wenn der Neo-Osmanismus kein selbstgewählter Begriff der Akteure ist, kann er in diesem Kontext angewendet werden, da er mehrere Elemente des nationalen Gedächtnisses zu einer homogenen Erinnerungskultur verbindet und darüber hinaus identitäts- und sinnstiftend wirkt. Eyüp als neo-osmanischer Gedächtnisort wird unter dem gezielten Einsatz von Gedächtnismedien dazu verwendet, den Bezug zu einer glorreichen Vergangenheit herzustellen und damit den Anspruch der Stadtteilverwaltung auf die Führungsrolle als moralische Instanz in der Gegenwart zu legitimieren. Dabei erweist sich der Mythos um die Entdeckung des Grabmals Eyüp Ansaris zur Zeit der Eroberung Konstantinopels, als Kristallisationspunkt sinnstiftender Erinnerungsinhalte. Obwohl diese Erinnerungsinhalte faktisch nicht belegbar sind, bieten sie dennoch identitäts- und sinnstiftende Elemente, die nach den jeweiligen Bedürfnissen der Akteure geformt sind. Das perspektivische Verständnis von Geschichte und Gedächtnis nach Assmann ermöglicht eine wissenschaftliche Betrachtung des Mythos im Kontext nationaler Gedächtnisproduktionen, indem es sowohl memoriale als auch kritische Aspekte identifiziert und erklärt.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der türkischen Erinnerungspolitik und deren Praktiken im urbanen Raum in dieser Arbeit gezeigt hat, wie der Neo-Osmanismus als identitätsstiftendes Merkmal von institutioneller Seite zur Produktion von kollektiven Gedächtnisinhalten verwendet wird, um die Selbstwahrnehmung der türkischen Gesellschaft als ‚osmanische Erben‘ zu etablieren. Da Gesellschaften nicht als absolut homogene Gebilde gelten können, wäre es für zukünftige wissenschaftliche Betrachtungen von besonderem Interesse auch die Rezeption von Erinnerungsproduktionen zu untersuchen und die gewonnenen Ergebnisse in Relation zueinander zu setzen. Dies könnte der Beantwortung der Frage dienen,

inwiefern das Bestreben der Produzenten eines homogenen nationalen politischen Gedächtnisses von den Rezipienten in der türkischen Gesellschaft angenommen wird.



LITERATURVERZEICHNIS

Akpınar, İpek. *The Rebuilding of Istanbul after the Plan of Henri Prost, 1937-1960: From Secularisation to Turkish Modernisation*. London 2003.

Altınyıldız, Nur. "The Architectural Heritage of Istanbul and the Ideology of Preservation". *Muqarnas, History and Ideology: Architectural Heritage of the "Lands of Rum"*. Vol.24. Hrsg. Gülrü Necipoğlu. Leiden 2007. S.281-305.

Anawati, Georges. C. „Huduth“. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol.3 H-Iram. Hrsg. B. Lewis [et al.] Leiden 1986. S.548.

Assmann, Aleida. „Das Gedächtnis der Orte – Authentizität und Gedenken.“ *Firma Topf & Söhne – Hersteller der Öfen für Auschwitz. Ein Fabrikgelände als Erinnerungsort?* Hrsg. Aleida Assmann [et al.] Frankfurt am Main 2002. S.197-212.

Assmann, Aleida. „Das Gedächtnis der Orte“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte*. 68. Jahrgang Heft 1. Hrsg. Albrecht Koschorke [et al.] Konstanz 1994. S. 17-35.

Assmann, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München 2006.

Assmann, Aleida. *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin 2006.

Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999.

Assmann, Aleida. „Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften“. *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*. Hrsg. Lutz Musner/ Gotthart Wunberg. Wien 2002. S.27-45.

Assmann, Aleida. „Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses“. *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität- Historizität- Kulturspezifität*. Hrsg. Astrid Erll/ Ansgar Nünning. Berlin 2004. S. 45-60.

Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.

Assmann, Jan. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. *Kultur und Gedächtnis*. Hrsg. Jan Assman/ Tonio Hölscher. Frankfurt am Main 1988. S.9-19.

Assmann, Jan. „Zum Geleit“. *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Hrsg. Gerald Echterhoff/ Martin Saar. Konstanz 2002. S.7-11.

Aydın, Remzi. „Başkandan“. *Eyüpsultan Miras*. No.1. Dezember 2017. Hrsg. Remzi Aydın stellv. f. Amt d. Bürgermeisters. S.3.

Barchard, David. *Turkey and the West*. London 1985.

Berktaş, Halil. „Azizler, Cismani Kalıntılar, Haclar, Yatırlar: Tektanrıçılık içinde özümlemiş Paganizm“. *Eyüp: Dün/ Bugün*. Hrsg. T.C. Kültür Bakanlığı/ Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarihi Vakfı. İstanbul 1994. S.24-49.

Blumi, Isa/ Yavuz, Hakan. “Introduction: Lasting Consequences of the Balkan Wars (1912–1913)”. *War and Nationalism: The Balkan Wars 1912–1913, and Their Sociopolitical Consequences*. Hrsg. Isa Blumi /Hakan Yavuz. Salt Lake City 2013. S.1-30.

Bora, Tanıl. “Istanbul of the conqueror: The “Alternative Global City”. Dreams of Political Islam”. *Istanbul Between the Global and the Local*. Hrsg. Çağlar Keyder. Maryland 1999. S.47-58.

Bozdoğan, Sibel. *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. Seattle/ London 2001.

Brockett, Gavin D. „When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History”. *The American Historical Review*. Vol. 119 No.2. Hrsg. American Historical Association. Washington 2014. S.399-433.

Brookes, Douglas S. “Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual”. *Turkish Studies Association Bulletin*. Vol. 17 No. 2. Hrsg. The Turkish Studies Association. 1993. S.1-22.

Buchinger, Kirstin. “Das Gedächtnis der Stadt”. *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hrsg. Harald A. Mieg/ Christoph Heyl. Stuttgart/Weimar 2013. S.263-270.

Burke, Peter. „Geschichte als soziales Gedächtnis“. *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Hrsg. Aleida Assmann/ Dietrich Harth. Frankfurt am Main 1991. S.289-304.

Cansever, Turgut. "İstanbul'un Tahribi Ve Çöküşü İçinde Eyüp Sultan Ve Geleceği". *İstanbul Araştırmaları*. Vol.1 No. 1. Hrsg. Ahmet Tabakoğlu [et al.] Istanbul 1997.S.10-39.

Cicero. *De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel*. Vol.1-2. Hrsg. & Übers. Harald Merklin. Stuttgart 1989. S.394-396.

Çınar, Alev. „National History as a Contested Site: Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation “. *Comparative Studies in Society and History*. Vol.43 No.2. Hrsg. Society for Comparative Study of Society and History. 2001. S.364-391.

Çolak, Yılmaz. “Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in Turkey”. *Middle Eastern Studies*. Vol.42 No.4. Hrsg. Sylvia Kedourie. 2006. S.587-602.

Echterhoff, Gerald/ Saar, Martin. „Einleitung: Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Maurice Halbwachs und die Folgen“. *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Hrsg. Gerald Echterhoff/ Martin Saar. Konstanz 2002. S.13-25.

Erl, Astrid. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart 2005.

Erl, Astrid. „Medium des kollektiven Gedächtnisses: Ein (erinnerungs-) kulturwissenschaftlicher Kompaktbegriff“. *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität-Historizität-Kulturspezifität*. Hrsg. Astrid Erl/ Ansgar Nünning. Berlin 2004. S.3-22.

Eyüpsultan Miras. „Eyüpsultan Medeniyetimizin Vitrinidir“. *Eyüpsultan Miras*. No.1. Dezember 2017. Hrsg. Remzi Aydın stellv.f. Amt d. Bürgermeisters. S.20-23.

Fuhrmann, Malte. „Hattuscha gegen Hellas, Medina gegen Rom. Die nicht abgeschlossene Suche nach einem historischen Vorbild der türkischen Stadtentwicklung“. *Südosteuropa-Jahrbuch* 44 (im Erscheinen). Istanbul 2018. S.1-19.

Gönen, Zeynep. *The Politics of Crime in Turkey: Neoliberalism, Police and the Urban Poor*. London/ New York 2017.

Gül, Murat. *The Emergence of Modern Istanbul. Transformation and Modernisation of a City*. London/ New York 2009.

Halbwachs, Maurice. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Aus d. Franz. von Lutz Geldsetzer. Berlin 1966.

Halbwachs, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Aus d. Franz. von Holde Lhoest-Offermann. Frankfurt am Main 1985.

Halbwachs, Maurice. *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Aus d. Franz. & Hrsg. Stephan Egger. Konstanz 2003.

Hoffmann, Judith. *Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei*. Berlin 2003.

Huysen, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsest and the Politics of Memory*. Stanford 2003.

İnalçık, Halil. „Eyüp Projesi“. *Eyüp: Dün/ Bugün*. Hrsg. T.C. Kültür Bakanlığı/ Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarihi Vakfı. İstanbul 1994. S.1-23.

- Kafadar, Cemal. "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum". *History and Ideology: architectural Heritage of the "Lands of Rum"*. Hrsg. Gülru Necipoğlu [et al.] Leiden 2007. S.7-26.
- Karpat, Kemal H. "Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman and Turk". *Ottoman Past and Today's Turkey*. Hrsg. Kemal Karpat. Leiden/ Boston/ Köln 2000. S.1-28.
- Karpat, Kemal H. (Hrsg.). *Ottoman Past and Today's Turkey*. Leiden/ Boston/ Köln 2000.
- Karpat, Kemal H. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York 2001.
- Koller, Markus. „Zwischen Integration und Exklusion – Das Osmanische Reich in den Strukturen der europäischen Diplomatie“. *Osmanen und Islam in Südosteuropa*. Hrsg. Reinhard Lauer/ Hans Georg Majer. Berlin/ Boston 2014. S.117-138.
- Koçer, Ahmet Turan. „Huzurda Diriliş“. *Eyüpsultan Miras*. No.1. Dezember 2017. Hrsg. Remzi Aydın stellv. f. Amt d. Bürgermeisters. S.24-28.
- Kreiser, Klaus. *Geschichte Istanbuls. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München 2010.
- Lévi-Provençal, Évariste. "Abū Ayyūb Khālid b. Zayd b. Kulayb al-Nadjdjārī al-Anṣārī". *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol.1 A-B. Hrsg. H.A.R. Gibb [et al.] Leiden 1986. S.108-109.
- Matussek, Peter. „Erinnerung und Gedächtnis“. *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Hrsg. Hartmut Böhme/ Peter Matussek. Reinbek 2000. S.149-160.
- Mills, Amy. *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul*. Athens 2010.
- Nora, Pierre. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Aus d. Franz. von Wolfgang Kaier. Berlin 1998.

Ortaylı, İlber. „Eyüp’te Sanayi ve Çevre Kirlenmesi “. *Eyüp: Dün/ Bugün*. Hrsg. T.C. Kültür Bakanlığı/ Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarihi Vakfı. İstanbul 1994. S.124-128.

Özcan, Ali. „Miras’tan“. *Eyüpsultan Miras*. No.1. Hrsg. Remzi Aydın stellv.f. Amt d. Bürgermeisters. Dezember 2017. S.2.

Özyürek, Esra (Hrsg.). *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla. Türkiye’nin Toplumsal Hafızası*. İstanbul 2001.

Özyürek, Esra, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham/ London 2006.

Özyürek, Esra. “Public Memory as Political Battleground”, *The Politics of Public Memory in Turkey*, Hrsg. Esra Özyürek. New York 2007. S.114-137.

Özyürek, Esra (Hrsg.). *The Politics of Public Memory in Turkey*. New York 2007.

Pethes, Nicolas. *Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung. Zur Einführung*. Hamburg 2013.

Pethes, Nicolas. „Mnemotop“. *Handbuch Literatur und Raum*. Hrsg. Jörg Dünne/ Andreas Mahler. Berlin/ Boston 2015. S.196-203.

Seel, Martin „Medien der Realität und Realität der Medien“. *Medien-Computer-Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*. Hrsg. Sybille Krämer. Frankfurt am Main 1998. S.244-268.

Sevim, Nidayi. *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları: Eyüp Sultan'da Osmanlı Mezar Taşları Ve Ebedi Eyüp Sultan'lular*. İstanbul 2007.

Sevim, Nidayi. *Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları*. İstanbul 2010.

Taglia, Stefano. *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: The Young Turks on the Challenges of Modernity*. London 2015.

Tuğal, Cihan. „Istanbul wird Grün. Die Verwandlung einer Metropole durch Religion und Weltmarkt“. *ARCH+ Istanbul wird Grün*. Hrsg, ARCH+ Verlag GmbH. Aachen 2009. S.28-33.

Türel, Ipek. „Modelling Citizenship in Turkey’s Miniature Park“. *Orienting Istanbul. Cultural Capital of Europe?* Hrsg. Deniz Göktürk [et al.] New York 2010. S.104-128.

Walton, Jeremy F. „Geographies of Revival and Erasure: Neo-Ottoman Sites of Memory in Istanbul, Thessaloniki, and Budapest“. *Die Welt des Islams*. Vol.56. Hrsg. Stefan Reichmuth. Leiden 2016. S.511-533.

Weir, Thomas H./ Zysow, Aaron. “ŞADAKA”. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 2 A Bd. 8. Hrsg. Clifford Edmund Bosworth [et al.] Leiden 1995. S.708–716.

Yavuz, M.Hakan. „Social and Intellectual Origins of Neo-Ottomanism: Searching for a Post-National Vision“. *Die Welt des Islams*. Hrsg. Stefan Reichmuth. Vol. 56. Leiden 2016. S.438-465.

Internetquellen

ESTAM. *ESTAM. Ne Yapıyoruz?* <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/estam/813>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

ESTAM. *Hakkımızda.* <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/hakkimizda/812>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

ESTAM. *Haritalar.* http://estam.com.tr/fotograf/yayinlarimiz/77-eyupsultan-haritalar-rehberi20180503-101851-eyupsultan-estam_haritalar_small.pdf.
(Zuletzt gesehen 28.08.2018)

ESTAM. *Projeler.* <http://estam.com.tr/tr/estam/projeler?page=30>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

EYSAM. *Eysam'nın görevleri.* <http://estam.com.tr/tr/estam/pages/eysam/814>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

EYSAM. *Hakkımızda.* <http://eysam.org/tr/eysam/pages/hakkimizda/1356>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr>.
(Zuletzt gesehen 28.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *Dini Mekanlar.* <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/pages/dini-mekanlar/35>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *"Fotoğraflarla Sadaka Taşı Sergisi" Sanatseverlerle Buluştu.* <http://kultursanat.eyupsultan.bel.tr/tr/eyupkultursanat/news/fotograflarla-sadaka-tasi-sergisi-sanatseverl/12300>.
(Zuletzt gesehen 28.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *Huzurda diriliş başladı.* <http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/huzurda-dirilis-basladi/14232>.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *İhtiyacı olanı incitmeden yardım etme yöntemi Sadaka Taşları.*
<http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/ihtiyaci-olani-incitmeden-yardim-etme-yontemi/14174>.

(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *Önemli Mekanlar.*
<http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/pages/onemli-mekanlar/34>.

(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *Sabah ve Cuma namazları için özel otopark indirimi.*
<http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/sabah-ve-cuma-namazlari-icin-ozel-otopark-ind/14029>.

(Zuletzt gesehen 28.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *Sadaka Taşları hayır severleri bekliyor.*
<http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/sadaka-taslari-hayir-severleri-bekliyor/13238>.

(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Belediyesi. *Tekne Orucu hem eğlendiriyor hem öğretiyor.*
<http://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/news/tekne-orucu-hem-eglendiriyor-hem-ogretiyor/14277>.

(Zuletzt gesehen 25.08.2018)

Eyüpsultan Kaymakamlığı *Eyüpsultan Mahalleler Haritası.*
<http://www.eyupsultan.gov.tr/eyupmahallelerharitasi>.

(Zuletzt gesehen 20.08.2018)

Kayayerli, Damla. "Istanbul: City of the prophet's companions". *Daily Sabah*.
21.06.2017. <https://www.dailysabah.com/feature/2017/06/21/istanbul-city-of-the-prophets-companions>.

(Zuletzt gesehen 30.08.2018)

Nguyen, Martin. “The Sahaba of Istanbul [1] Abu Ayyub al-Ansari”. *Islamicana. Documenting the tradition one folio at a time.* 25.07.2012. <https://islamicana.com/2012/07/25/the-sahaba-of-istanbul-1/>.
(Zuletzt gesehen 30.08.2018).

Sadakataşı Derneği, *Dernek Tüzüğü*, <https://www.sadakatasi.org.tr/>.
(Zuletzt gesehen 28.08.2018)

SALT Research. *Ali Saim Ülgen Arşivi.* TASUDOC0766. https://www.archives.saltresearch.org/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=4080598&silo_library=GEN01.
(Zuletzt gesehen 30.08.2018)

SALT Research. *Ali Saim Ülgen Arşivi.* TASUDOC1479. https://www.archives.saltresearch.org/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=4098023&silo_library=GEN01.
(Zuletzt gesehen 30.08.2018)

SALT Research. *Ali Saim Ülgen Arşivi.* TASUH3269. https://www.archives.saltresearch.org/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=3976813&silo_library=GEN01.
(Zuletzt gesehen 30.08.2018).

SALT Research. *Ali Saim Ülgen Arşivi.* TASUH7520. https://www.archives.saltresearch.org/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=4209674&silo_library=GEN01.
(Zuletzt gesehen 30.08.2018).

SALT Research. *Modern Türkiye'nin Osmanlı Mirasını Keşfi. Ali Saim Ülgen Arşivi.* <http://saltonline.org/tr/582/modern-turkiyenin-osmanli-mirasini-kesfi-ali-saim-ulgen-arsivi>.
(Zuletzt gesehen 30.08.2018)

TRT Haber. „İstanbul'un fethinin 565. yılına özel hazırlanan video büyük beğeni topladı“. *TRT Haber*. 28.05.2018. <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/istanbulun-fethinin-565-yilina-ozel-hazirlanan-video-buyuk-begeni-topladi-367521.html>.
(Zuletzt gesehen 29.8.2018).

Ülkütekin, Deniz. „4 yaşa tekne orucu“, *Cumhuriyet Gazetesi*. 7.06.2017. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/756531/4_yasa_tekne_orucu.html.
(Zuletzt gesehen 25.08.2018)



ANHANG

Tabellen

Konzept	Inhalt	Leitfrage
Kollektives Gedächtnis (kommunikatives Gedächtnis)	Das kommunikative Gedächtnis ist ein Erinnerungsmodus des kollektiven Gedächtnisses. Es handelt sich um ein zeitlich begrenztes Gedächtnis, dass auf alltagsnaher Interaktion basiert.	1.
Kollektives Gedächtnis (kulturelles Gedächtnis)	Das kulturelle Gedächtnis ist ein Erinnerungsmodus des kollektiven Gedächtnisses. Es handelt sich um ein zeitübergreifendes Gedächtnis, dass dauerhaft angelegt ist, um Generationen zu überdauern und sich auf Gedächtnismedien stützt.	1.
Nationales politisches Gedächtnis	Ein einheitliches, aufoktroiertes Gedächtnis, welches in einem politisch-institutionellen Rahmen zur Identitätsbildung einer Nation beiträgt.	2.
Gedächtnis als ars und vis	Gedächtnistheoretisches Begriffspaar: einerseits ars als raumbezogene bewusste Mnemotechnik und andererseits vis als zeitbezogene unbewusste Erinnerungs- und Vergessensprozesse.	2.
Funktions- und Speichergedächtnis	Zwei komplementäre Gedächtnismodi: einerseits Funktionsgedächtnis als sinnstiftende selektive Erinnerungsinhalte mit Gegenwartsbezug andererseits Speichergedächtnis als Reservoir für ungebrauchte Gedächtnisinhalte ohne Gegenwartsbezug	2.
Heiße und kalte Option	Zwei gedächtnispolitische Strategien im Spannungsfeld politischer Machtverhältnisse	1.
Gedächtnismedien (Ort)	Differenzierung verschiedener Gedächtnisarten, die in Orten eingelagert sind	3.

Tabelle 4.1: Analyseinstrumentarium der Gedächtnistheorie nach A.A. und J.A.³¹⁶

³¹⁶ Eigene Darstellung der Autorin.

Abbildungen

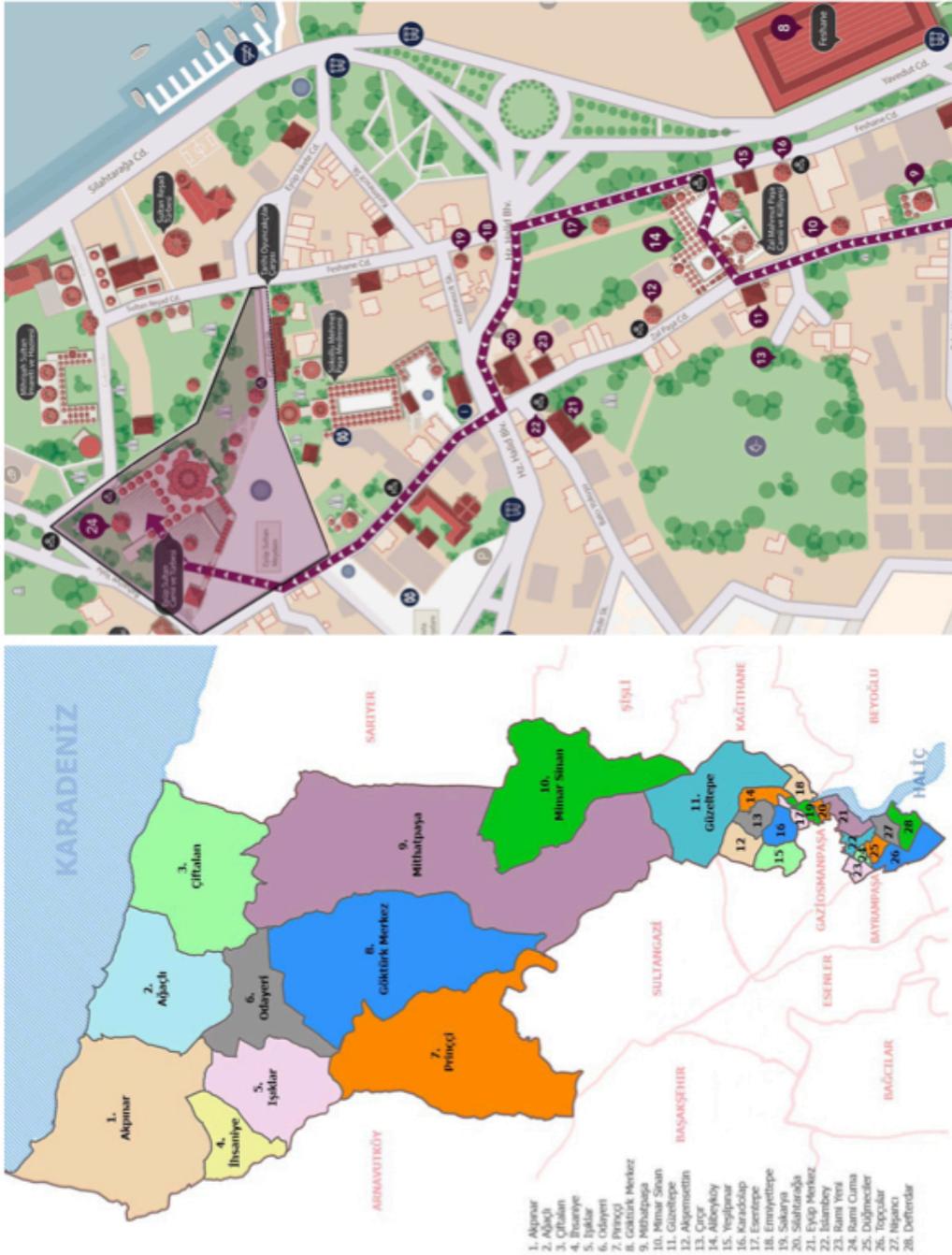


Abbildung 4.1: Karte der Stadtviertel in Eyupsultan³¹⁷ und des historischen Zentrums Eyüp mit hervorgehobenem Forschungsbereich.³¹⁸

³¹⁷ Eyupsultan Kaymakamlığı, *Eyupsultan Mahalleler Haritası*, <http://www.eyupsultan.gov.tr/eyupmahallelerharitasi> (Zuletzt gesehen 20.08.2018).

³¹⁸ Eigene Darstellung anhand des Kartenmaterials von ESTAM, *Haritalar*, http://estam.com.tr/fotograf/yayinlarimiz/77-eyupsultan-haritalar-rehberi20180503-101851-eyupsultan-estam_haritalar_small.pdf (Zuletzt gesehen 28.08.2018).



Abbildung 4.2: Fotografische Bestandsaufnahme von Ülgen in den 1950er. Eyüp-Sultan Moschee während Restaurationsphase³¹⁹ und Zustand der Friedhöfe.³²⁰

³¹⁹ SALT Research, *Ali Saim Ülgen Arşivi*, TASUH7520001; TASUH7520004, https://www.archives.saltresearch.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=4209674&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

³²⁰ SALT Research, *Ali Saim Ülgen Arşivi*, TASUH3269003, https://www.archives.saltresearch.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=3976813&silolibrary=GEN01 (Zuletzt gesehen 30.08.2018).

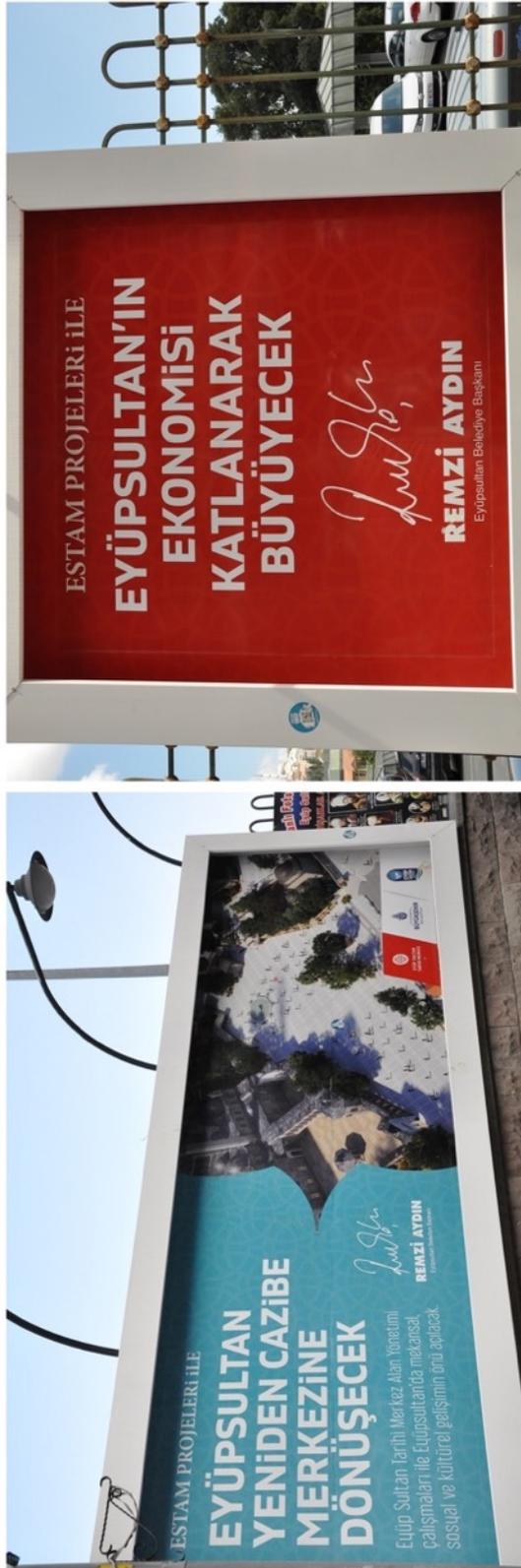


Abbildung 4.3: Plakate der Stadtverwaltung mit Hinweisen zu Projekten in Eyüp.³²¹

³²¹ Eigene Aufnahmen der Autorin (21.06.2018).



Abbildung 4.4: Karte der Ortsbegehung anhand der Route *İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı*.³²²

³²² ESTAM, *Haritalar*, http://estam.com.tr/fotograf/yayinlarimiz/77-eyupsultan-haritalar-rehberi20180503-101851-eyupsultan-estam_haritalar_small.pdf (Zuletzt gesehen 28.08.2018).



Abbildung 4.5: Eindrücke entlang der *Route İdris Tepesi - Pierre Loti ve Eyüp Mezarlığı*.³²³

³²³ Eigene Aufnahmen der Autorin (21.06.2018).



Abbildung 4.6: Almosensteine auf dem Vorplatz der Eyüp-Sultan Moschee im Juni 2017 (links) und im Juni 2018 (rechts).³²⁴

³²⁴ Eigene Aufnahme der Autorin (14.06.2017 und 21.06.2018).



Abbildung 4.7: Eindrücke vom Tekne Orucu zum Ramadan.³²⁵

³²⁵ Eigene Aufnahme der Autorin (14.06.2017).



Abbildung 4.8: Eindrücke vom Tekne Orucu zum Ramadan.³²⁶

³²⁶ Eigene Aufnahme der Autorin (14.06.2017).

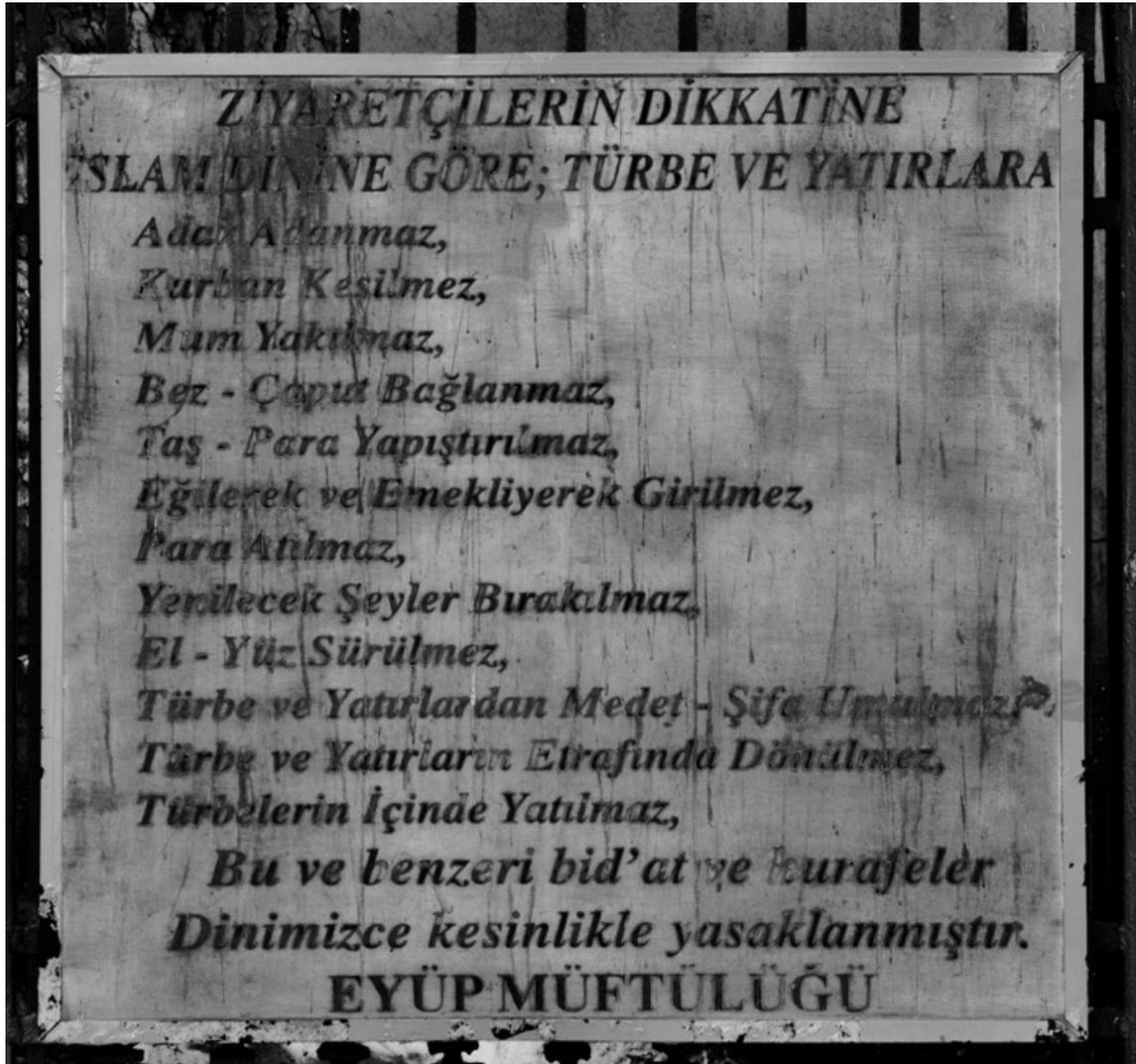


Abbildung 4.9: Tafel mit Verhaltensregeln für die Besichtigung des Grabmals Eyüp Ansaris.³²⁷

³²⁷ Eigene Aufnahme der Autorin (21.06.2018).

Lebenslauf

Persönliche Information	
Name	Seray Özdemir Toker
Adresse	Bahçeşehir 2. Kisim Mh. Turgut Özal Bulvarı 76a / Vadi Park Evler 34480 Istanbul – Türkei
Email	serayozdemir@mac.com
Geburtsdatum	17. November 1983
Geburtsort	Bad Pyrmont / Deutschland
Familienstand	Verheiratet
Nationalität	Deutsch / Türkisch
Studium / Ausbildung	
11/2013 – heute	Universität Passau Studiengang: International Cultural and Business Studies (MA)
11/2013 – heute	Türkisch-Deutsche Universität Studiengang: Interkulturelles Management (MA)
02/2011 – 08/2011	Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Auslandssemester
10/2008 – 02/2013	Universität Hamburg Studiengang: Geschichte, Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Schwerpunkt Turkologie (BA) Nebenfach: Ethnologie
10/2007 – 09/2008	Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Studiengang: Asienwissenschaften
04/2004 – 04/2007	Universitätsklinikum Düsseldorf Ausbildung zur Gesundheits- und Krankenpflegerin Abschluss: Examen
Schulbildung	
02/2001 - 06/2003	Humboldt Gymnasium, Hannover Abschluss: Allgemeine Hochschulreife
Berufserfahrung, Praktika und weitere Tätigkeiten	
06/2016 – heute	Tätigkeit im Familienbetrieb Buchhaltung Gehaltsabrechnung Einkauf
09/2010 – 02/2011	Universität Hamburg Arbeit als studentische Hilfskraft Unterstützung im täglichen Bürobetrieb Planung und Organisation von Lesungen und Ausstellungen Materialvorbereitung und Recherche für Lehrveranstaltungen Erstellen von Präsentationen Literatur- und Internetrecherche Gestaltung von Veranstaltungshinweisen und Broschüren
02/2010 – 03/2010	Islam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi Praktikum Übersetzung von Exponatsbeschreibungen Erstellung eines interaktiven Museumsplans in PowerPoint Internet- und Literaturrecherche