

Verflochtene Erinnerungen

Die Shoa und die Kolonialgeschichte in muslimisch geprägten Wahrnehmungen und Diskursen

Erkan Binici & Fahimah Ulfat

1 Einleitung

Dieser Beitrag thematisiert die Erinnerung an das Leiden der Opfer von Gewalt, Unterdrückung und Unrecht, insbesondere im Hinblick auf die Schoa und den Kolonialismus aus muslimischen Perspektiven. Er knüpft an die theoretische Perspektive der »verflochtenen Erinnerung«¹ an, die davon ausgeht, dass historische Erinnerungen nicht monolithisch oder national begrenzt sind, sondern in transnationalen und interkulturellen Bezügen stehen. Kollektive Traumata überlappen sich dabei und beeinflussen sich gegenseitig, sodass Erinnerung nicht isoliert, sondern intersektional und relational betrachtet werden muss.

Ziel dieses Beitrags ist es, einen Zugang zur Erinnerung an historisches Leid zu entwickeln, der die Verflechtungen verschiedener traumatischer Vergangenheiten berücksichtigt und eine ethisch reflektierte, interdisziplinäre Erinnerungskultur anstrebt, die für die Gegenwart relevant ist. Eine solche multiperspektivische Erinnerungskultur hinterfragt eurozentrische, politisierte Narrative und konkurrierende Opferperspektiven.

2 Der Kolonialismus und seine Auswirkungen

Die Kolonialisierung muslimisch geprägter Länder wird mit dem Einzug Napoleons in Ägypten 1798 datiert. Der Kolonialismus hat alle muslimisch geprägten Länder beeinflusst, selbst jene, die keine Kolonien europäischer Mächte waren². Die

1 Rothberg, Michael: »Multidirectional Memory and the Universalisation of the Holocaust«, in: Jeffrey C. Alexander (Hg.), *Remembering the Holocaust: A Debate*, Oxford: Oxford University Press 2009, S. 123–134.

2 Vgl. Griffel, Frank: *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*, Ditzingen: Reclam 2018, S. 23.

ser Schritt markiert den Beginn der direkten europäischen militärischen und politischen Einflussnahme auf muslimisch geprägte Länder im ›Nahen Osten‹, was als ein signifikantes Ereignis in der Geschichte der Kolonialisierung angesehen wird.³

Kolonialismus wurde als »Zivilisierungsmission« und »Rettungsmission« gerechtfertigt. Die Herrschaftsbeziehungen in den verschiedenen Kolonialräumen wurden über »Rasse- und Kulturdiskurse« legitimiert.⁴ Die daraus resultierende hierarchische und grundlegend asymmetrische Beziehung herrscht bis heute zwischen der europäischen und der außereuropäischen Welt: »Die Legitimierungsstrategie von Kolonialismus als Rettungsmission und der Dualismus zwischen ›Zivilisierten‹ und ›Unzivilisierten‹ wird in heutigen internationalen Diskursen durch Kategorien wie etwa ›entwickelt‹ und ›unterentwickelt‹ wiederholt und ist auch in der Unterscheidung von ›entwickelten‹ und ›unterentwickelten‹ Rechtssystemen wiederzufinden.«⁵ Diese kolonialen Denkstrukturen sind weiterhin in zahlreichen gesellschaftlichen Bereichen präsent, darunter Wirtschaft, Recht, Wissensproduktion und Bildung und prägen die politische und soziale Ordnung Europas bis in die Gegenwart.

Daher ist es entscheidend, die Interdependenzen und Verflechtungen zwischen »Vergangenheiten und Zukünften« zu verstehen und die Auswirkungen der rassistischen und kolonialistischen Vergangenheit auf unsere Gegenwart ernst zu nehmen.⁶ Kolonialismus und Imperialismus sind nicht als europäisches Phänomen zu denken, sondern als ein weltweites Gesamtphänomen, wobei die historischen Pro-

3 Jedoch muss angemerkt werden, dass der transatlantische Sklavenhandel, der bereits im 16. Jahrhundert begann, tiefgreifende Auswirkungen auf die afrikanischen Gesellschaften hatte, einschließlich der muslimisch geprägten Gebiete. Entsprechend waren unter den versklavten Menschen, die über den Atlantik verschifft wurden, auch Personen aus muslimisch geprägten Regionen (vgl. Robinson, David: *Muslim Societies in African History*, Cambridge: Cambridge University Press 2004; vgl. Motadel, David (Hg.): *Islam and the European Empires*, Oxford: Oxford University Press 2014). Auch global betrachtet lässt sich eine solche Einflussnahme bereits früher datieren: Im 16. Jahrhundert begann Portugal mit der Errichtung von Stützpunkten im Indischen Ozean. Im 17. Jahrhundert folgten die Niederlande in Südostasien und Frankreich im Senegal. Ab 1760 drangen die Briten in Bengalen ein (vgl. Elger, Ralf/Stolleis, Friederike (Hg.): *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur*, München: C.H. Beck 2018, Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/islam-lexikon/21492/kolonialismus/>). Diese historischen Tatsachen verdeutlichen, dass europäische Mächte bereits vor Napoleons Ägyptenfeldzug direkt in die Geschicke muslimischer Gemeinschaften eingegriffen hatten.

4 Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie*, Stuttgart: UTB³ 2020, S. 35.

5 Ebd., S. 44.

6 Ebd., S. 8.

zesse nicht als lineare Entwicklungen betrachtet werden, sondern als komplexe Prozesse und Praktiken mit Brüchen und Widersprüchen.⁷

Edward Said hat in seinem Werk *Orientalism*⁸ eindrücklich dargelegt,

»wie die Herstellung und Bereitstellung eines spezifischen Wissens der kolonialen Beherrschung dienlich war und gleichzeitig derselben ermöglichte, ein Wissen über den Orient zu etablieren, das den Orient als Antagonist des Okzidents diskursiv hervorbrachte. In Konsequenz stand fortan das Bild eines ›barbarischen und unberechenbaren Orients‹ einem des ›zivilisierten und kalkulierbaren Okzidents‹ gegenüber.«⁹

Orientalismus ist nach Said ein hegemonialer europäischer Diskurs, der den Einheimischen neudefiniert und damit imperiale Macht demonstriert. Said verwendete das Konzept des »Othering« (Zum-Anderen-machen), mit dem er zeigt, wie das europäische ›wir‹ als überlegen und souverän und das orientalische ›Anderer‹ als different und unterlegen konstruiert und festgesetzt werden.¹⁰ Damit werden die anderen zu einem Objekt gemacht, das untersucht werden kann. In der Beschreibung des Untersuchungsobjekts sind nach Said die hegemonialen Vorstellungen Europas eingeflossen.¹¹

Nicht zuletzt ist die Wahrnehmung der Muslim:innen als ›Anderer‹ stark durch orientalistische Zuschreibungen geprägt, die nach Edward Said zu einer Teilung zwischen Ost und West geführt hat, die imaginativ war und dem Ziel der Beherrschung diene. Aufgrund der Fokussierung auf Religion wird der Orient in den letzten Jahren mit dem Islam gleichgesetzt, so Lingen-Ali und Mecheril. Dieser Prozess hat zur Folge, dass ein kollektives ›Wir‹ und ein kollektives ›die Anderen‹ anhand der Kategorie Religion konstruiert werden: »Subjekte werden so einem bestimmten religiösen Kollektiv (dem Islam) zugeordnet, sie werden als homogene Gruppe konstruiert, die als grundsätzlich anders als die eigene Gruppe wahrgenommen wird. Der Islam wird zur anderen, zur fremden Religion.«¹² Beispielsweise werden Jugendliche mit Hilfe der »sozialen Deutungs- und Identifikationspraxis Religion« als Muslim:innen hergestellt bzw. »muslimisiert« oder muslimischer gemacht als sie sind. Das kann auch dazu führen, dass sie sich selbst »muslimisieren«.¹³ Die »Muslimisie-

7 Vgl. ebd., S. 24.

8 Vgl. Said, Edward W.: *Orientalism*, New York: Pantheon 1978.

9 Castro Varela, María do Mar: »Postkolonialität«, in: Paul Mecheril (Hg.), *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel: Beltz 2016, S. 153–154.

10 Vgl. ebd., S. 154.

11 Vgl. ebd., S. 155.

12 Lingen-Ali, Ulrike/Mecheril, Paul: »Religion als soziale Deutungspraxis«, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24 (2016), S. 19, <https://doi.org/10.25364/10.24:2016.2.3>

13 Ebd., S. 20.

rung« muslimischer Migrant:innen hat religiös und ethnisch aufgeladene Zuschreibungen zur Folge und fungiert als symbolische Differenzlinie zwischen ›Wir‹ und ›Ihr‹, auch im schulischen Raum.¹⁴

Die Epistemologie, die hinter dieser und anderen Fragen steckt, ist nach Lingen-Ali und Mecheril die Annahme, dass es hier eine essenzielle Differenz zum Anderen gibt (Islam/Muslim:innen), die wie auch immer bearbeitet werden muss.¹⁵ Diese essenzielle Differenz zum Anderen wird auch über einen Gegensatz zum christlichen Glauben hergestellt, wie Rainer Möller zeigt: »In gesellschaftlichen Diskursen wird zunehmend populärwissenschaftliches Wissen über ›den‹ Islam als ›fremder‹ Religion produziert und in einen fundamentalen Gegensatz zu säkularen Weltanschauungen und zum christlichen Glauben als der ›eigenen‹ Religion gestellt.«¹⁶ Freilich gibt es auch differenzierte Diskurse, die weder den Islam verdinglichen noch Muslim:innen über einen Kamm scheren.¹⁷ Dennoch ist dieser populärwissenschaftliche Diskurs einer der dominantesten in Deutschland, der auch in institutionelle Kontexte und pädagogische Praxen eingeht, wie Forschungen zeigen.¹⁸

Muslim:innen sind in dieser Lesart eine homogene Gruppe, denen bestimmte Merkmale zugewiesen werden. Der Islam ist ihr wesentliches Differenzierungs-

14 Vgl. Lingen-Ali, Ulrike: »Die ›andere‹ Religion: Muslimisierung und Selbstpositionierung – Wie der Islam (nicht nur) im Religionsunterricht als Differenzlinie fungiert«, in: Rudolf Leiprecht/Anja Steinbach (Hg.), *Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch*, Schwalbach/Taunus: Wochenschau Verlag 2013, S. 324–341.

15 Vgl. U. Lingen-Ali/P. Mecheril: »Religion als soziale Deutungspraxis«, S. 20.

16 Möller, Rainer: »Interreligiöse Bildung aus migrationsgesellschaftlicher Perspektive«, in: Rainer Möller/Claus Peter Sajak/Mouhanad Khorchide (Hg.), *Kooperation im Religionsunterricht. Chancen und Grenzen interreligiösen Lernens: Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive*, Münster: Comenius-Institut 2017, S. 48.

17 Vgl. z. B. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011; Bauer, Thomas: *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München: C. H. Beck 2018; F. Griffel: *Den Islam denken*.

18 Vgl. z. B. Kul, Aysun: »Jetzt kommen die Ayses auch ins Lehrerzimmer und bringen den Islam mit. Subjektiv bedeutsame Erfahrungen von Referendarinnen und Referendaren im Rassismuskontext«, in: Karin Bräu/Viola B. Georgi/Yasemin Karakaşoğlu/Carolin Rotter, (Hg.), *Lehrerinnen und Lehrer mit Migrationshintergrund. Zur Relevanz eines Merkmals in Theorie, Empirie und Praxis*, Münster: Waxmann 2013, S. 157–175; Lingen-Ali, Ulrike: »Islam als Zuordnungs- und Differenzkategorie. Antimuslimische Ressentiments im Bereich von Bildung und Sozialer Arbeit«, in: *Sozial extra* 36/9–10 (2012), S. 24–27; Shooman, Yasmin: »... weil ihre Kultur so ist. Narrative des antimuslimischen Rassismus«, Bielefeld: transcript 2014; Rose, Nadine: »Differenz-Bildung. Zur Inszenierung von Migrationsanderen im schulischen Kontext«, in: Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismus bildet, Bielefeld: transcript 2010*, S. 209–233; Nguyen, Toan Quoc: »Es gibt halt sowas wie einen Marionettentäter«. Schulisch-institutionelle Rassismuserfahrungen, kindliche Vulnerabilität und Mikroaggressionen«, in: *ZEP* 36, Nr. 2 (2013), S. 20–24.

merkmal, wodurch gesellschaftliche und soziale Verhältnisse begründet werden.¹⁹ Nun finden sich Phänomene wie häusliche Gewalt, Homophobie, Unterdrückung von Frauen usw. natürlich auch bei Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit. Und natürlich stehen solche Praktiken auch mit religiösen Einstellungen und Haltungen in Verbindung. Die verheerende Wirkung der Vorstellung des Islam als einer essenziell ›anderen‹ Religion besteht darin, solche Phänomene auf die Kategorie Religion zu reduzieren, mit dem ›Muslimsein an sich‹ gleichzusetzen und von einer in dieser angenommenen ›anderen Essenz‹ verankerten Unveränderlichkeit dieser Konstruktion auszugehen. Durch eine Reduktion von Muslim:innen auf die Kategorie ›andere Religion‹, die ihrem Wesen vermeintlich inhärent ist, wird eine symbolische Grenze geschaffen, die Exklusion und Dominanz legitimiert, ganz ähnlich einer hegemonialen Zuordnungspraxis.²⁰ Innermuslimische Diversität, die durch zahlreiche Studien belegt wird, wird im öffentlichen Diskurs ignoriert.²¹ Andere Kategorien, wie Klasse, Geschlecht, Sexualität, Kultur, Ethnie oder ökonomische Verhältnisse werden bei der Konstruktion der ›anderen Religion‹ erst gar nicht in Betracht gezogen, weil ihre Irrelevanz angesichts der epistemischen Wucht des Konstrukts selbstevident erscheint.²²

Die Auswirkungen des Kolonialismus wirken bis heute. Beispielsweise fand das koloniale Wissen Eingang in das Selbstverständnis der Kolonisierten. Das ist besonders im Bereich der Sexualethik eindrücklich nachzuverfolgen. Insbesondere die viktorianische Sexualethik hat Einzug in muslimisch geprägte Gesellschaften gefunden, die zuvor eine vergleichsweise offene Haltung zu geschlechtlicher und sexueller Vielfalt aufwiesen. Während vormoderne muslimische Gesellschaften ein breites Spektrum an geschlechtlichen und sexuellen Ausdrucksformen kannten und etwa Phänomene wie die Existenz von Mukhannathun (feminin agierende Männer) oder soziale Anerkennung für intersexuelle Personen dokumentiert sind,²³

19 Vgl. U. Lingen-Ali/P. Mecheril: »Religion als soziale Deutungspraxis«, S. 22.

20 Ebd., S. 22.

21 Vgl. z. B. Boos-Nünning, Ursula/Karakaşoğlu, Yasemin: Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster: Waxmann 2006; Nökel, Sigrid: »Neo-Muslimas« – Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne«, in: Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke (Hg.), Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen, Opladen: Verlag Barbara Budrich 2007, S. 135–154; Gerlach, Julia: Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin: Ch. Links Verlag 2006; Tressat, Michael: Muslimische Adoleszenz?, Frankfurt a.M.: Lang 2011.

22 Vgl. ausführlich Ulfat, Fahimah: »Religiöse Bildung in einer globalisierten Welt in postkolonialer Perspektive – Herausforderungen für die Islamische Religionspädagogik«, in: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 44/1 (2021), S. 22–25.

23 Kugle, Scott Siraj al-Haqq: Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims, Oxford: Oneworld Publications 2010.

führte die Kolonialzeit zu einer zunehmenden Regulierung und Normierung von Geschlechterrollen und Sexualpraktiken entlang europäischer Moralvorstellungen. Durch die Internalisierung kolonialer Sexualethiken wurde eine neue Form kultureller Hegemonie etabliert, die bis heute normative Vorstellungen über Geschlecht und Sexualität in muslimischen Kontexten beeinflusst.

Eine weitere Auswirkung ist anhand des Zusammenspiels von Bildung, Macht und sozialen Repräsentationen zu erkennen. Wissen ist immer gebunden an bestimmte Macht- und Herrschaftsstrukturen. Von den gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsstrukturen hängt es ab, wer in der hegemonialen Position ist, Menschen entlang bestimmter Merkmale zu markieren und sie auf diese Merkmale stereotypisierend und essentialisierend zu reduzieren, so wie es zum täglichen Brot von Kolonialverwaltungen und Apologeten des Kolonialismus gehörte. Die Bilder und Stereotype der hegemonialen Position fanden und finden Eingang in das »gesellschaftlich ›gültige‹ Wissen«. ²⁴ Diese stereotypen Bilder sind nach Naika Foroutan und Dilek İlıkiz soziale Repräsentationen, in denen Bedeutungen in einem sozialen Prozess diskursiv produziert werden. »Die Wirkmächtigkeit von Diskursen zeigt sich darin, dass sie über Wissen machtvoll ›Wahrheiten‹ produzieren und transportieren, und somit die Wahrnehmung und Interpretation von sozialer ›Wirklichkeit‹ beeinflussen«. ²⁵ Die Dominanzverhältnisse in einer Gesellschaft haben hegemoniale Wissensproduktion und epistemische Gewalt zur Folge, die vor allem im Bereich der Bildung destruisierende Folgen haben können.

Verschiedene Arbeiten aus England und Deutschland zeigen, dass Lehrpläne und Lehrmaterialien für religiöse Bildung sowohl in England als auch in Deutschland in ihrer aktuellen Ausrichtung sogar zu einer Stabilisierung von kolonialistischen Wirklichkeitsbildern beitragen können. ²⁶ Auf der Basis dieser Erkenntnisse wird von den Vertreter:innen der postkolonialen Theorie eine Dekolonisierung der Bildung gefordert. ²⁷

24 Foroutan, Naika/İlıkiz, Dilek: »Migrationsgesellschaft«, in: Paul Mecheril (Hg.), Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel: Beltz 2016, S. 143.

25 Ebd., S. 143.

26 Gearon, Liam u. a.: »Decolonising the Religious Education Curriculum«, in: *British Journal of Religious Education* 43/1 (2021), S. 1–8, <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1819734>; vgl. Winkler, Kathrin/Scholz, Stefan: »Subaltern Thinking in Religious Education? Postcolonial Readings of (German) Schoolbooks«, in: *British Journal of Religious Education* 43/1 (2021), S. 103–122, <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1810633>

27 Vgl. ausführlich Ulfat, Fahimah: »Decolonizing Religious Education – a Challenge for International Knowledge Transfer«, in: Jenny Berglund/Bert Roebben/Peter Schreiner/Friedrich Schweitzer (Hg.), *Educating Religious Education Teachers. Perspectives of International Knowledge Transfer*, Göttingen: V&R unipress 2023, S. 167–182, <https://doi.org/10.14220/9783737015837>

Freilich hat der Kolonialismus auch auf muslimisch geprägte Länder bis heute Einfluss. Zwischen den 1940er und 1960er Jahren erlangten viele Staaten im ›Nahen Osten‹ ihre Unabhängigkeit, oft im Spannungsfeld des Kalten Krieges. Während Monarchien wie die Golfstaaten, Marokko und Jordanien sich den USA annäherten, suchten Länder wie Syrien, Ägypten und der Irak die Unterstützung der Sowjetunion.

In den frühen Jahren dominierten sozialistische Ideen, insbesondere der arabische Sozialismus unter Gamal Abdel Nasser. Die Niederlage Ägyptens und Syriens gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg 1967 erschütterte jedoch diese Ideologie. Die ägyptische Regierung reagierte mit Repressionen gegen die Muslimbruderschaft, was viele Mitglieder ins Exil, insbesondere nach Saudi-Arabien, zwang. Dort gewannen sie erheblichen Einfluss auf das Bildungssystem und dienten der saudischen Monarchie als Gegengewicht zum arabischen Sozialismus.

Im Iran setzte sich eine andere Entwicklung durch. Die Anhänger Ayatollah Ruhollah Chomeinis stürzten 1979 die prowestliche Monarchie des Schah Reza Pahlavi und errichteten die Islamische Republik Iran, die sich dezidiert gegen die USA positionierte. In den Folgejahren verbreitete der Iran seine islamistische Ideologie international. Gleichzeitig erstarkte in Saudi-Arabien die wahhabitische Strömung. Die Besetzung der Heiligen Moschee in Mekka 1979 durch extremistische Wahhabiten unter Dschuhaimän al-‘Utaibī führte dazu, dass die saudische Monarchie ihren Schulterchluss mit den Wahhabiten vertiefte und diesen größere Ressourcen zur weltweiten Verbreitung ihrer Ideologie bereitstellte.

Diese Entwicklungen prägten nachhaltig die Bildungssysteme der jeweiligen Länder. Im Iran ließ Chomeini 1980 alle Universitäten schließen, um »islamkonformes Wissen« zu implementieren.²⁸ In Saudi-Arabien verdeutlicht die »World Conference on Muslim Education« von 1977 die ideologische Stoßrichtung: Die Modernisierung wurde als Krise gedeutet, da sie muslimische Gesellschaften marxistischen und liberalen Konzepten aussetzte. Besonders der »westliche Liberalismus« wurde als Bedrohung wahrgenommen.²⁹ Kritisiert wurde die Anpassung des traditionellen Bildungssystems an westliche Standards, da sie Zweifel an islamischen Grundannahmen hervorrufen könne.³⁰ Stattdessen wurde die Entwicklung genuin islamischer Bildungskonzepte gefordert.³¹

28 Franke, Patrick: »Bamberger Einführung in die Geschichte des Islams (BEGI) 13«, Wikiversity 2020, [https://de.wikiversity.org/w/index.php?title=Bamberger_Einf%C3%BChrung_in_die_Geschichte_des_Islams_\(BEGI\)_13&oldid=617071](https://de.wikiversity.org/w/index.php?title=Bamberger_Einf%C3%BChrung_in_die_Geschichte_des_Islams_(BEGI)_13&oldid=617071)

29 Husain, Syed Sajjad/Ashraf, Syed Ali: Crisis in Muslim Education, Jeddah: King Abdulaziz University 1979, S. ix.

30 Ebd., S. 3.

31 Vgl. ausführlich Schweitzer, Friedrich/Ulfat, Fahimah: Dialogisch – kooperativ – elementarisiert. Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, S. 62–72.

Die Rezeption und Reflexion über den Kolonialismus und seine Auswirkungen sind unverzichtbar für ein Verständnis der aktuellen geopolitischen und religiösen Spannungen, die sowohl im sogenannten ›Nahen Osten‹ als auch in Südostasien und darüber hinaus zu finden sind. Die koloniale Gewalt und die damit verbundenen Erinnerungen sind zu berücksichtigen, um die komplexen Interdependenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu begreifen und die bestehenden Spannungen zwischen ›Islam und Westen‹ als Konstruktion in einem historischen Kontext zu verstehen.

3 Die Shoah in muslimischen Wahrnehmungen

Die Auseinandersetzung mit der Shoah in muslimischen Kontexten ist ein ebenso heikles wie vielschichtiges Thema, das von historischen Missverständnissen und vereinfachten Narrativen durchzogen ist. Oftmals wird eine pauschale Verbindung zwischen ›dem Islam‹ und dem Nationalsozialismus hergestellt, die eine klare muslimische Komplizenschaft mit den Verbrechen des Dritten Reiches suggeriert.³² Diese Perspektive greift jedoch zu kurz und übersieht die historisch und politisch komplexen Verhältnisse.

Die Beziehung zwischen mehrheitlich muslimischen Gesellschaften und dem Nationalsozialismus war geprägt von unterschiedlichen, teils widersprüchlichen Faktoren: politische Allianzen, strategische Überlegungen und vor allem die unterschiedlichen Geopolitiken in den von Kolonialismus geprägten Regionen.³³ Diese Vielschichtigkeit ist in der historischen Diskussion häufig nicht ausreichend berücksichtigt, weshalb eine differenzierte Betrachtung der muslimischen Reaktionen auf die Shoah von grundlegender Bedeutung ist.

Ein wesentlicher Vorwurf an die islamische Theologie lautet: *Warum hat sich die islamische Theologie nicht so intensiv mit der Shoah auseinandergesetzt, wie es die christlichen Theologien getan haben? (Theologie ›nach Auschwitz‹)*. Dieser Vorwurf greift jedoch zu kurz, wenn er nicht die historischen und strukturellen Unterschiede berücksichtigt.

Unsere These in diesem Artikel lautet: Islam als Religion spielte für viele bei der Positionierung zum Nationalsozialismus kaum eine Rolle, da keine zentrale, mit der

32 Vgl. Motadel, David: Für Prophet und Führer. Die Islamische Welt und das Dritte Reich, Stuttgart: Klett-Cotta 2017; Höpp, Gerhard: »Der verdrängte Diskurs. Arabische Opfer des Nationalsozialismus«, in: Gerhard Höpp/Peter Wien/René Wildnagel (Hg.), Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus, Berlin: De Gruyter 2005, S. 215–268; Landgrebe, Phillip: »Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS)«, in: Lernen aus der Geschichte (2017), <https://lernen-aus-der-geschichte.de/Lernen-und-Lehren/content/13720>

33 Vgl. Lewis, Bernard: Die Juden der islamischen Welt, München: C.H. Beck 1987.

christlichen Kirche vergleichbare Institution existiert, die eine ähnliche theologische Einflussnahme ausübt(e). Die christlichen Kirchen in Europa, insbesondere die katholische und die evangelische Kirche, spielten während des Nationalsozialismus eine bedeutende Rolle. Diese Diskussion, die nach Auschwitz in den Kirchen aufkam, war in der christlichen Theologie stark von der Frage nach der Verantwortung der Kirchen und der moralischen Lehren geprägt. Im Gegensatz dazu war die islamische Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Shoah weniger von einer institutionalisierten Verantwortung geprägt, da die sozialen und politischen Strukturen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften anders gestaltet und strukturiert waren. Muslim:innen befanden sich in sehr unterschiedlichen Rollen – als Kollaborateur:innen, Opfer, Helfer:innen von Verfolgten oder im Widerstand – je nach regionalem, politischem und historischem Kontext. Eine pauschale Zuordnung zu klar abgegrenzten Kategorien wäre daher eine Vereinfachung der komplexen historischen Realität.³⁴

3.1 Muslim:innen als Kollaborateur:innen

Bereits im Ersten Weltkrieg führte das Deutsche Reich eine gezielte Propagandakampagne in den muslimisch geprägten britischen und französischen Kolonien durch, um Muslim:innen für seine Zwecke zu mobilisieren. Ziel dieser Kampagne war es, Aufstände gegen die Kriegsgegner Frankreich und Großbritannien zu provozieren und deren Kontrolle über die Kolonien zu destabilisieren. Dabei griff die deutsche Propaganda die Idee des Dschihad auf und propagierte, dass es die ›heilige‹ Pflicht der Muslim:innen sei, an der Seite Deutschlands zu kämpfen, da Deutschland als Verbündeter des osmanischen Sultans als Freund des Islam dargestellt wurde.³⁵ Der Islamwissenschaftler Christiaan Snouck Hurgronje bezeichnete diese Strategie später als »Djihad Made in Germany«.³⁶

Auch im Zweiten Weltkrieg verfolgte das Deutsche Reich eine vergleichbare Strategie, wobei die Beziehung zwischen NS-Regime und Muslim:innen keineswegs einheitlich oder homogen war. Ab 1941 entwickelten die Nationalsozialisten eine spezifische Islampolitik, die darauf abzielte, muslimische Verbündete zu gewinnen und diese in ihre Kriegsanstrengungen einzubeziehen.³⁷ Der Islam wurde

34 Vgl. D. Motadel: *Für Prophet und Führer*, S. 371; Wildnagel, René: *Zwischen Achse und Mandatsmacht. Palästina und der Nationalsozialismus*, Berlin: De Gruyter 2007, S. 27–62.

35 Von Oppenheim, Max: »Denkschrift betreffend die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde«, in: Steffen Kopetzky (Hg.), Berlin: Verlag Das Kulturelle Gedächtnis 2018, <https://rds-tue.ibs-bw.de/link?kid=1634501381>

36 Schwanitz, Wolfgang G.: »Djihad ›Made in Germany‹: Der Streit um den Heiligen Krieg 1914–1915«, in: *Sozial.Geschichte 2* (2003), S. 7–34, <http://www.trafoberlin.de/pdf-dateien/Djihad%20Heiliger%20Krieg%201914%20WGS.pdf>

37 Vgl. D. Motadel: *Für Prophet und Führer*, S. 51–90.

von den Nationalsozialisten teilweise als ›Heldenreligion‹ gepriesen. Hitler selbst verherrlichte den Islam als eine starke und aggressive ›Kriegerreligion‹ und stellte ihn oft dem ›schwachen Katholizismus‹ gegenüber.³⁸

Die Unterstützung der Nationalsozialisten durch muslimische Gruppen im Balkan und im Kaukasus beruhte meist auf pragmatischen Gründen. Während man auf dem Balkan auf deutsche Waffen gegen Partisanen hoffte,³⁹ galt im Kaukasus das NS-Regime als das kleinere Übel im Vergleich zu den religionsfeindlichen Kommunisten. Besonders unter Stalin erreichte die antireligiöse Politik in den muslimischen Gebieten der Sowjetunion ihren Höhepunkt: Moscheen wurden besetzt, rote Fahnen auf Minaretten gehisst und Schweine durch Gebetsräume getrieben. Diese Unterdrückung machte sich das NS-Regime zu Nutze und verstärkte seine NS-Islampolitik. Dies zeigte sich in der Förderung von Moscheen und der Zusammenarbeit mit Imamen und religiösen Autoritäten, die den ›Jihad‹ gegen die Sowjets predigten.⁴⁰ Ein Beispiel für die gezielte Inszenierung der NS-Islampolitik ist die Parade zum Fest des Fastenbrechens in Kislowodsk, bei der das muslimische Glaubensbekenntnis auf Arabisch neben NS-Symbolen wie dem Reichsadler, dem Hakenkreuz und einem großen Porträt Hitlers präsentiert wurden.⁴¹

Ein prominenter Vertreter dieser Strategie war Ḥāḡḡ-Amin al-Husseini, der Großmufti von Jerusalem, der als propagandistisches Sprachrohr für das NS-Regime fungierte und versuchte, Muslim:innen gegen die vermeintlichen gemeinsamen Feinde zu mobilisieren. Al-Husseini floh 1941 nach Berlin und wurde dort von den Nationalsozialisten als wichtiger Verbündeter hofiert. In Radioprogrammen auf Arabisch rief er zur Unterstützung des Dritten Reichs auf und stilisierte den Kampf gegen Großbritannien, die Sowjetunion und das Judentum als gemeinsamen islamischen ›Jihad‹. Er arbeitete eng mit NS-Funktionären zusammen, um muslimische SS-Einheiten, wie die 13. Waffen-Gebirgs-Division der SS ›Handschar‹, zu rekrutieren, die auf dem Balkan gegen Partisanen eingesetzt wurden. Seine Ideologie verband religiöse Motive mit antisemitischen Verschwörungstheorien und der nationalsozialistischen Rassenlehre. Dies zeigte sich unter anderem in der Verbreitung des Buches ›Islam und Judentum‹, welches unter muslimischen SS-Soldaten verteilt wurde.⁴²

Häufig wird die Person des Großmuftis von Jerusalem und seine Sympathie sowie Kollaboration mit den Nazis hervorgehoben, während seine unterschiedliche Rezeption im muslimischen Kontext oder andere historische Beispiele und Persönlichkeiten zur Rolle von Muslim:innen im Nationalsozialismus nicht berücksichtigt

38 Vgl. ebd., S. 77–84.

39 Vgl. ebd., S. 216–258.

40 Vgl. ebd., S. 171–184.

41 Vgl. ebd., S. 177.

42 Vgl. ebd., S. 55–58.

werden.⁴³ Dies kann zu einem verzerrten Bild führen, das suggeriert, dass Muslim:innen einheitlich auf der Seite der Nazis standen, was wiederum die Bedeutung der deutschen Verantwortung relativiert, indem darauf hingewiesen wird, dass auch andere Schuld tragen.⁴⁴

Die Zahl der muslimischen Soldaten auf Seiten des NS-Regimes variiert, Schätzungen reichen von etwa 10.000 bis 250.000.⁴⁵ In Regionen wie Bosnien wurden sogar ganze Waffen-SS-Divisionen mit muslimischen Soldaten aufgestellt. Über die genauen Gründe für ihre Rekrutierung lässt sich nur spekulieren: Manche mögen aus ideologischer Überzeugung und aufgrund der gemeinsamen Feindschaft gegen das Judentum und den Kommunismus mit den Nazis kollaboriert haben, bei anderen wiederum mag es eine taktische Entscheidung in einer von Krieg und politischen Umbrüchen geprägten Zeit gewesen sein.⁴⁶ Festhalten lässt sich jedoch, dass es durchaus Muslim:innen gab, die das NS-Regime auf unterschiedlichste Art und Weise unterstützten und in dieser vereinfachten Betrachtung als Kollaborateur:innen gewertet werden können.

3.2 Muslim:innen als ›Opfer‹

Die Darstellung von Muslim:innen als ›Opfer‹ des Nationalsozialismus ist eine oft übersehene Perspektive. Denn das ist das Paradoxe: Das NS-Regime verfolgte eine gezielte Islampolitik, die darauf abzielte, Muslim:innen zu rekrutieren und zu mobilisieren, um sie für ihre Kriegsanstrengungen zu gewinnen. Dennoch gibt es zahlreiche Muslim:innen, die unter den brutalsten Verfolgungen der Nazis litten und zu Opfern nationalsozialistischer Gewalt wurden.⁴⁷

Insbesondere im Zusammenhang mit der Invasion der Sowjetunion 1941 wurden viele Muslim:innen zu Opfern nationalsozialistischer Gewalt. SS-Einsatzgruppen erschossen tausende von Kriegsgefangenen, die sie aufgrund ihrer

43 Vgl. Ihrig, Stefan: »Den Islam stellt mancher gern in die Nazi-Ecke«, in: Die Zeit vom 24.10.2015, <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2015-10/holocaust-jerusalem-netanjahu-hitler-mufti-islam-radikalisierung/komplettansicht>; vgl. Lehmann, Lennart: »Sind Araber blind für die Geschichte?«, in: Qantara.de vom 18.05.2005, <https://qantara.de/artikel/nationalsozialismus-sind-araber-blind-f%C3%BCr-die-geschichte>

44 Vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer; R. Wildnagel: Zwischen Achse und Mandatsmacht, S. 27–62.

45 Diese Spannweite ergibt sich aus unterschiedlichen Definitionen und Erhebungsmethoden. vgl. D. Motadel: »Islam im Nationalsozialismus – Für Führer und Prophet«, Interview von Andreas Main vom 20.02.2018, in: Deutschlandfunk, <https://www.deutschlandfunk.de/islam-im-nationalsozialismus-fuer-fuehrer-und-prophet-100.html>

46 Vgl. P. Landgrebe: »Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS)«, vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer, S. 259–290.

47 Vgl. P. Landgrebe, Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS).

Beschneidung für jüdisch hielten. Diese Praxis spiegelte die rassistischen und ethnischen Vorurteile der Nazis wider, die die Beschneidung als ein »Zeichen« für jüdische Abstammung interpretierten. Reinhard Heydrich, Leiter des SS-Reichssicherheitshauptamtes, musste deshalb sogar einen Befehl erlassen, in dem er die SS-Einheiten ermahnte, dass die Beschneidung und das »jüdische Aussehen« nicht ohne weiteres als Beweis für eine jüdische Abstammung gelten dürften.⁴⁸

Diese Ereignisse werfen die Frage auf, ob und wie Muslim:innen während des Zweiten Weltkriegs in den Konzentrationslagern und anderen Institutionen des NS-Regimes behandelt wurden. In vielen Gedenkstätten ist es schwierig, diese Frage zu beantworten, da Muslim:innen nicht aufgrund ihres Glaubens inhaftiert wurden, sondern wegen anderer Faktoren, wie etwa politische Überzeugungen, vermeintliche Spionage oder Zugehörigkeit zu Widerstandsbewegungen.⁴⁹

Die widersprüchliche Realität zwischen NS-Islampolitik und Verfolgung verdeutlicht die Komplexität der Situation. So bleiben Muslim:innen als Opfer von NS-Gewalt ein wenig beachteter Bereich⁵⁰ – ein Aspekt, der eigentlich die Vielfalt der muslimischen Erfahrungen im Nationalsozialismus widerspiegelt.

3.3 Muslim:innen als ›Helfer:innen‹

Ein weiterer, gesellschaftlich kaum präsenter Aspekt, ist die Rolle von Muslim:innen als Helfer:innen im Nationalsozialismus. Es sind zahlreiche Beispiele von Muslim:innen dokumentiert, die Jüdinnen:Juden vor den Nazis retteten. Diese Geschichten stehen oft im Schatten der bekannteren Erzählungen über die Shoah, verdienen jedoch ebenso viel Aufmerksamkeit und Anerkennung, da derartige Beispiele dazu beitragen, die Konstruktion von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen als Feinde zu hinterfragen und aufzubrechen. Sie zeigen, wie inmitten von Verfolgung und Brutalität ein starkes Gefühl der Menschlichkeit und Solidarität über

48 Vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer, S. 207–211.

49 Vgl. Fava, Rosa: »Waren eigentlich auch Muslime im KZ? Die Thematisierung spezieller Opfergruppen am Beispiel der Häftlinge aus der muslimischen SS-Einheit ›Handschar‹ in Neuen-gamme«, in: Schoah.org, <http://www.schoah.org/kz/muslime.htm>; vgl. P. Landgrebe: »Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS)«.

50 Vgl. G. Höpp: Der verdrängte Diskurs. Arabische Opfer des Nationalsozialismus, S. 215–268.

die religiösen und ethnischen Grenzen hinweg entstehen konnte.⁵¹ An dieser Stelle sollen zwei Personen genannt werden.

Ein bemerkenswertes Beispiel ist die Geschichte von Ali Sheqer Pashkaj. Pashkaj erzählt von seinem Vater, der in der albanischen Stadt Pukë ein Lebensmittelgeschäft betrieb. Als ein deutscher Transport mit albanischen Gefangenen und einem jüdischen Mann vorbeikam, den die Nazis erschießen wollten, nutzte der Vater seine ausgezeichneten Deutschkenntnisse, um die Soldaten zu überlisten. Nachdem er die Nazis betrunken gemacht hatte, versteckte er den jüdischen Mann, Yeoshua Baruchowic, in einem Wald, bis er ihn sicher in sein eigenes Haus bringen konnte, wo er ihn bis zum Kriegsende versteckte. Trotz wiederholter Folter und Drohungen durch die Nazis weigerte sich der Vater, den Aufenthaltsort des Mannes preiszugeben. Diese mutige Tat rettete das Leben von Yeoshua Baruchowic, der heute als Zahnarzt in Mexiko lebt.⁵²

Destan und Lime Balla, ein weiteres Paar, das in Albanien lebte, nahmen 1943 17 flüchtende Jüdinnen:Juden in ihrem Dorf auf. Diese versteckten sie in ihrem Heim, obwohl sie selbst arm waren. Die Familie Balla versorgte die Jüdinnen:Juden mit Essen und Kleidung, versteckte sie in der örtlichen Gemeinschaft und gab ihnen Schutz. Selbst als die örtliche Polizei von den Versteckten wusste, blieb die Familie standhaft und riskierte ihr Leben, um den Jüdinnen:Juden Schutz zu gewähren.⁵³

Diese Geschichten von muslimischen Helfer:innen verdeutlichen, dass der Widerstand gegen das Nazi-Regime nicht nur von Christ:innen oder nur aus »westlichem« Kontext kam. Auch in muslimisch geprägten Ländern und Gemeinschaften gab es unzählige Menschen, die alles riskierten, um die Verfolgten zu retten, sich gegen das Unrecht zu stellen und dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus ein Gesicht zu geben. Im Sinne eines multidirektionalen Erinnerens und einer diversitätsbewussten Auseinandersetzung mit der Geschichte ist zu hinterfragen, warum in der gängigen Bildungspraxis oft nur bestimmte Biografien herangezogen werden, die diese Vielfalt nicht abbilden.

-
- 51 Vgl. Ehrlich, Franziska/Cryglewski, Elke: *GeschichteN teilen*. Handreichung für Pädagoginnen und Pädagogen, Berlin: Haus der Wannseekonferenz 2009, S. 33; vgl. Rosbach, Jens: »Der mutige ägyptische Arzt Mohamed Helmy – Ein Muslim als Judenretter«, in: *Deutschlandfunk Kultur*, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-mutige-aegyptische-arzt-mohamed-helmy-ein-muslim-als-100.html> vom 11.08.2017. Vgl. Fereidooni, Karim: »Hamas-Terror, Gaza-Krieg, Nahost-Konflikt – 50 Handlungsmöglichkeiten für Lehrer*innen«, in: *Politisches Lernen 1–2* (2024), S. 4; vgl. Feroz, Emran: »Muslime retten Juden im Zweiten Weltkrieg – Es gibt sie, die orientalischen Schindlers«, in: *Qantara*, <https://qantara.de/artikel/muslime-rett-en-juden-im-zweiten-weltkrieg-es-gibt-sie-die-orientalischen-schindlers> vom 03.09.2014.
- 52 Vgl. Yad Vashem: »Besa: Die muslimische Rettung von Juden im Zweiten Weltkrieg. Ali Sheqer Pashkaj«, <https://www.yadvashem.org/yv/de/exhibitions/besa/pashkaj.asp>
- 53 Vgl. Yad Vashem: »Besa: Die muslimische Rettung von Juden im Zweiten Weltkrieg. Destan und Lime Balla«, <https://www.yadvashem.org/yv/de/exhibitions/besa/balla.asp>

3.4 Muslim:innen im Widerstand

Neben den muslimischen Helfer:innen und Retter:innen gab es auch zahlreiche Muslim:innen, die aktiv im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime und in verschiedenen militärischen Formationen kämpften. Viele Gebiete mit großen muslimischen Bevölkerungen standen unter der Herrschaft von Großbritannien, Frankreich oder der Sowjetunion. Diese Kolonialmächte verfügten über größere Möglichkeiten, Muslim:innen zu beeinflussen, was zu einer verstärkten Rekrutierung und Mobilisierung von Muslim:innen für den Widerstand führte.⁵⁴

Aus der britischen Kolonien Palästina kämpften nicht nur jüdische Brigadangehörige, sondern auch muslimische Soldaten gegen das NS-Regime.⁵⁵ Insbesondere die britisch-indischen Truppen bestanden aus einem Großteil aus muslimischen Soldaten und spielten eine entscheidende Rolle im Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland.⁵⁶ Auch in der Roten Armee nahmen viele muslimische Soldaten besonders aus den zentralasiatischen sowjetischen Republiken wie Usbekistan, Kasachstan, Tadschikistan, Kirgisistan und Turkmenistan teil und trugen zum Sieg der Alliierten im Osten bei.⁵⁷

Ein besonders prominentes Beispiel ist das ikonische Foto von Abdulkhakim Ismailov, einem muslimischen Soldaten, der am 2. Mai 1945 die sowjetische Flagge über dem Reichstag hisste. Dieses Bild, das weltweit bekannt wurde, symbolisiert nicht nur den Sieg über den Faschismus, sondern zeigt auch den Beitrag der muslimischen Soldaten zur Niederlage des Nationalsozialismus, auch wenn dieser kaum bekannt ist.⁵⁸

Muslim:innen trugen also aktiv zum Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime bei – sei es im militärischen Kampf, sei es im zivilen Widerstand oder durch ihre Rolle in kolonialen und sowjetischen Kriegsanstrengungen.

54 Vgl. Motadel, David: »The Muslim World in the Second World War«, in: Richard Bosworth/ Joseph Maiolo (Hg.), *The Cambridge History of the Second World War. Volume II: Politics and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, S. 605–626, hier S. 621–624.

55 Vgl. Abbasi, Mustafa: »Palestinians Fighting Against Nazis: The Story of Palestinian Volunteers in the Second World War«, in: *War in History* 26/2 (2019), S. 227–249, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/09683344517696527>; vgl. D. Motadel: »The Muslim World in the Second World War«, S. 624.

56 Motadel spricht von 2,25 Millionen muslimischen Soldaten aus Indien: vgl. D. Motadel: *The Muslim World in the Second World War*, 624.

57 Vgl. D. Motadel: *Für Prophet und Führer*, S. 370.

58 Vgl. Moin und Salam: »Historische Rückblende«, <https://moinundsalam.de/historische-rueckblende/>

3.5 Zwischenfazit: Zur Rolle von Muslim:innen im Nationalsozialismus

Die Rolle von Muslim:innen im Kontext des Nationalsozialismus ist vielschichtig und komplex. Die NS-Islampolitik hat dazu beigetragen, dass sich Muslim:innen auch auf Seite der Täter:innen befanden. Und dennoch sollte in der historischen Betrachtung die Bedeutung der NS-Islampolitik nicht überbewertet werden. So schreibt Motadel, dass der Erfolg der deutschen Islampolitik relativ begrenzt blieb:

»Allzu oft wurde die promuslimische deutsche Politik von der deutschen Kriegsführung und Besatzungspraxis überschattet. Auch basierte die Politik auf zu vielen Fehlvorstellungen von Muslimen und dem Islam. Hinzu kam, dass es Berlins Behauptungen, die Muslime zu beschützen, an Authentizität fehlte. Es war zu offensichtlich, dass das NS-Regime Muslime für ihre eigenen Zwecke einspannen wollte. Und schliesslich bemühten sich auch die Alliierten massiv um die Unterstützung von Muslimen. Ein weiterer Fehler war, dass man glaubte, die Muslime stellten einen einheitlichen Block dar. Das machte es oft unmöglich, auf lokale Gegebenheiten zu reagieren.«⁵⁹

Trotz dieser begrenzten Wirkung der NS-Islampolitik bleibt das Bild von der Kollaboration zwischen »dem Islam« und dem Nationalsozialismus in der öffentlichen Wahrnehmung hartnäckig bestehen. So fragt Yossi Bartal: »Obwohl es für jeden muslimischen Nazi-Soldaten schätzungsweise 20 bis 30 muslimische Soldaten in den Reihen der Alliierten gab, hält sich das Bild von der Kollaboration zwischen ›dem Islam‹ und dem Nationalsozialismus. Warum?«⁶⁰

Die klare Diskrepanz zwischen der oft verbreiteten Erzählung von einer generellen muslimischen Kollaboration und der Realität der Vielfalt muslimischer Haltungen gegenüber dem Faschismus, birgt viele Probleme. So birgt sie die Gefahr der Instrumentalisierung, wenn ›der Islam‹ als ›genauso schuldig wie Deutschland‹ dargestellt wird, womit Verantwortung abgegeben wird und Relativierung stattfindet.⁶¹ Esra Özyürek bringt es folgendermaßen auf den Punkt: »[...] subcontracting the guilt of the Holocaust and antisemitism to Muslim-background immigrants, is a more subtle but more pervasively powerful way of chipping away at the official German postwar Holocaust narrative.«⁶²

59 Motadel, David: »Adolf Hitler verherrlichte den Islam«, Interview geführt von Müller, Hansjörg, in: Basler Zeitung vom 07.03.2018, <https://www.bazonline.ch/adolf-hitler-verherrlicht-e-den-islam-996257318649>; vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer, S. 369–370.

60 Bartal, Yossi: »Halbmond überm Reichstag«, in: der Freitag vom 02.05.2020, <https://www.freitag.de/autoren/yossi-bartal/halbmond-ueberm-reichstag>

61 Vgl. ebd.

62 Özyürek, Esra: *Subcontractors of Guilt. Holocaust Memory and Muslim Belonging in Postwar Germany*, Stanford: Stanford University Press 2023, S. 203.

Demnach können derartige Diskurse als Versuche subtiler Umdeutung der Verantwortung verstanden werden, in deren Mittelpunkt nicht die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern das Bewahren eines positiven Selbstbildes steht. Entsprechend kritisiert Max Czollek Erinnerungskultur im Allgemeinen:

»Diese Gegenwart ist meiner Wahrnehmung nach aufgespannt zwischen Fragen der Zugehörigkeit, des Umgangs mit der Gewaltgeschichte und des eigenen Selbstbildes. Dazu passt die Frage nach der Erinnerungskultur, denn in einer Gesellschaft, die ihre Selbstbild so stark aus der Erinnerung schöpft wie die Deutsche, hat Erinnerung Teil an der Frage nach Zugehörigkeit.«⁶³ »Das zeigt, einmal mehr, dass diese Gesellschaft keine Lust hat, Erinnerungskultur als ein Instrument der Selbstkritik zu verstehen, sondern eher als ein Instrument der Disziplinierung der vermeintlich Anderen oder Fremden einsetzt.«⁶⁴

Auch heute noch muss eine multidirektionale Perspektive auf das Gedenken ermöglicht werden, bei der verschiedene Sichtweisen und Erfahrungen berücksichtigt werden, anstatt dass einseitig, vereinfachte Narrative dominieren.⁶⁵ Genauso wie Antisemitismusbekämpfung gleichzeitig rassistisch sein muss und generell Diskriminierung intersektional gedacht sein sollte, sollte die Erinnerung an die Shoah der Vielschichtigkeit von Geschichte gerecht werden und beispielsweise auch die unterschiedlichen muslimischen Biografien berücksichtigen.⁶⁶

Wenn wir die eingangs aufgeführte Frage und These betrachten, wird deutlich, dass die vielschichtigen Positionierungen von Muslim:innen zum Nationalsozialismus im Vergleich zu den Kirchen, eine nachträgliche intensive theologische Auseinandersetzung mit der Shoah innerhalb der islamischen Theologie nicht als ebenso dringlich erscheinen lassen. Dies liegt nicht nur an der fehlenden institutionellen Struktur vergleichbar mit den Kirchen, sondern auch an den historischen Erfahrungen vieler muslimisch geprägter Gesellschaften, die primär durch koloniale Unterdrückung und antikoloniale Kämpfe geprägt waren. Gleichzeitig gibt es auch im muslimischen Kontext befreiungstheologische Ansätze, die sich mit kolonialer Unterdrückung und Ungerechtigkeit auseinandersetzen und dabei auch Perspektiven

63 Czollek, Max: »5 Fragen an Max Czollek«, in: Hanser Literaturverlage, <https://www.hanser-literaturverlage.de/beitrag/5-fragen-an-max-czollek-b-443>

64 Czollek, Max: »Max Czollek über Erinnerungskultur: ›Das Problem ist die Identitätspolitik der Tätergesellschaft«, Interview von Luna Harms, in: taz vom 09.01.2024, <https://taz.de/Max-Czollek-ueber-Erinnerungskultur/!5984778/>

65 Vgl. Yacine, Mira: »Multidirektionale Erinnerung – Chancen und Herausforderungen für die Bildungsarbeit«, in: Erich-Zeigner-Hause e. V. (Hg.), Holocaust und Kolonialismus – Deutungskämpfe um das Erinnern? Eine Handreichung zum Fachtag, Leipzig 2020, S. 19–25.

66 Vgl. Attia, Iman/Gerstenberger, Olga/Izabiliza, Diane/Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Rajanayagam, Iris/Randjelović, Isidora: »Verwobene Geschichten – Geteilte Erinnerungen«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) vom 01.10.2021, S. 40f.

eröffnen, die eine Reflexion über die Shoah und ihre ethischen Implikationen ermöglichen. Diese Ansätze, die postkoloniale, soziale und theologische Fragen verbinden, werden im Folgenden näher betrachtet.

4 Befreiungstheologische Ansätze im muslimischen Kontext

Die Idee der »Befreiungstheologie« ist stark geprägt von dem Bestreben nach sozialer Gerechtigkeit, dem Engagement für die Marginalisierten und dem Widerstand gegen Unterdrückung. Während die Befreiungstheologie im christlichen Kontext, insbesondere in den 1960er Jahren in Lateinamerika, eng mit der sozialen und politischen Befreiung verbunden war, hat sie im muslimischen Kontext ihre eigenen Ausprägungen und Interpretationen entwickelt, die oft von regionalen und politischen Herausforderungen sowie von interreligiöser Solidarität beeinflusst sind.⁶⁷ Im Folgenden sollen zwei Ansätze vorgestellt werden.

Farid Esack⁶⁸, ein südafrikanischer Theologe und Aktivist, ist wohl der prominenteste Vertreter befreiungstheologischer Ansätze. Esack setzte sich nicht nur gegen die Apartheid in Südafrika ein, sondern förderte auch eine befreiungstheologische Lesart des Korans, die den Fokus auf soziale Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und den Widerstand gegen rassistische und sexistische Strukturen legt.⁶⁹ Diese Perspektive zeigt die gesellschaftliche Verantwortung, die mit dem Glauben verbunden ist – eine Verantwortung, die in einem intersektionalen Rahmen, der Antisemitismus, Rassismus, Sexismus und andere Formen der Unterdrückung umfasst, angewendet werden muss.

Für Esack ist Gott nicht nur eine transzendente Figur, sondern auch aktiv und fürsorglich in der Welt.⁷⁰ Er plädiert dafür, dass die Theologie sich mit den sozialen und politischen Problemen der Menschen auseinandersetzen muss, insbesondere mit der Ungerechtigkeit und Ausgrenzung, die vielen marginalisierten Gruppen widerfahren. Die Suche nach Transzendenz erfolgt nicht nur durch religiöse Rituale,

67 Vgl. von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hg.): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn: Schöningh 2012; vgl. Islamportal: »Islamische Befreiungstheologie« vom 25.06.2018, <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/islamische-befreiungstheologie>

68 Unabhängig von der weithin anerkannten Bedeutung von Farid Esacks Befreiungstheologie möchten wir darauf hinweisen, dass seine Aussagen im Kontext der BDS-Kampagne kritisch diskutiert werden.

69 Vgl. Rahemtulla, Shadaab: Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam, Oxford: Oxford University Press 2019, S. 10–13.

70 Vgl. Esack, Farid: On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today, Oxford: OneWorld Publications 2010, S. 9–36.

sondern auch durch die Schaffung einer gerechten und freien Gesellschaft. In diesem Zusammenhang ist die religiöse Praxis nicht nur von Dogmatik und institutionellen Regeln bestimmt, sondern vor allem von der gelebten Religiosität, die soziale Gerechtigkeit und individuelle Freiheit fördert.⁷¹

Esack äußert sich nicht nur gegen den Rassismus der Apartheid in Südafrika, sondern auch gegen die Diskriminierung von Frauen und Homosexuellen. In Pakistan wandte sich Esack gegen die Diskriminierung von Christ:innen durch Muslim:innen und betonte die Notwendigkeit der interreligiösen Solidarität.⁷² Hierin zeigt sich ein zentraler Aspekt befreiungstheologischer Ansätze im muslimischen Kontext – nämlich ihre diskriminierungsformbergreifende, intersektionale Perspektive, die verschiedene Formen der Diskriminierung und Unterdrückung zusammendenkt. Diese Perspektive lässt sich als eine Art von »soziale Gerechtigkeitstheologie« beschreiben, die die spirituelle Suche nach Gott mit der praktischen Arbeit an einer gerechteren Gesellschaft verbindet. Soziale Gerechtigkeit, das Engagement für die Rechte von Minderheiten, und die Förderung einer inklusiven Gesellschaft sind für diese Theologie genauso wichtig wie das Streben nach einer tiefen persönlichen religiösen Erfahrung.⁷³

Ein weiteres charakteristisches Element muslimischer befreiungstheologischer Ansätze ist ihre Ausrichtung auf religiösen Pluralismus und interreligiöses Engagement. Dies wird bei Esack sichtbar, zeigt sich aber insbesondere in der Theologie von Enes Karić, der während des Bosnienkriegs einen theologischen Ansatz entwickelte, der den Dialog und die Koexistenz zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften förderte.⁷⁴

Der Bosnienkrieg (1992–1995) und insbesondere der Völkermord in Srebrenica stellten auch eine Herausforderung für die islamische Theologie dar. In einer Zeit des religiösen und ethnischen Konflikts setzte sich Karić dafür ein, dass Muslim:innen sich nicht in eine isolierte Identität der Ohnmacht zurückziehen, sondern sich aktiv gegen antimuslimische Narrative und Feindbilder einsetzen. Karić förderte ei-

71 Vgl. Esack, Farid: *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oxford University Press 1997, S. 207–250.

72 Vgl. S. Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed*, S. 40–48.

73 Vgl. Tatari, Muna: »Eine Praxis der Gerechtigkeit und Liebe. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in christlichen und islamischen Entwürfen einer Theologie der Befreiung ausgehend von Gustavo Gutiérrez und Farid Esack«, in: Klaus von Stosch/Muna Tatari (Hg.), *Befreiungstheologie und der Islam*, Paderborn: Schöningh 2019, S. 256.

74 Vgl. Schmid, Hansjörg: »Muslime in Europa zwischen Globalisierung und Lokalisierung. Gesellschaftspolitische und theologische Perspektiven im Anschluss an Enes Karić und Tariq Ramadan«, in: *CIBEDO-Beiträge* 4 (2007), S. 8–16.

ne Theologie der ›Nachbarschaft‹, die den Dialog und das gegenseitige Verständnis zwischen den religiösen Gemeinschaften in Bosnien-Herzegowina betonte.⁷⁵

In Zeiten des Krieges oder der Unterdrückung tauchten immer wieder Fragen auf, ob Muslim:innen (auch theologisch) aufgefordert seien, in ein anderes Land zu fliehen, um ihre religiösen Rechte zu wahren. Aus diesem Grund ist bei Karić die Frage der Auswanderung (Hiğra) besonders relevant. Karić setzte sich für die Aufhebung der historischen Einteilungen und Konstrukte »dār al-islām« (Haus des Islam) und »dār al-ḥarb« (Haus des Krieges) ein und plädierte stattdessen für eine Theologie der friedlichen Koexistenz und des interreligiösen Dialogs.⁷⁶

Die Ansätze der islamischen Befreiungstheologie sind vielfältig, wobei die Biografien und Hintergründe der jeweiligen Denker:innen eine große Rolle in der Ausprägung ihrer Theologien spielen. Beispielsweise verknüpfte Asghar Ali Engineer die Befreiungstheologie mit dem Kampf gegen Klassismus und Sexismus in Indien,⁷⁷ während Mohammad Mojtahed Schabestari im Iran für Demokratie und Freiheit eintrat.⁷⁸ Esack und Karić wiederum entwickelten befreiungstheologische Ansätze, die eng mit den politischen und sozialen Realitäten ihrer jeweiligen Kontexte verbunden sind. Gemein ist ihnen, dass sie die sozialen und politischen Herausforderungen der Gegenwart mit einer spirituellen Suche nach Gerechtigkeit und Freiheit verbinden. Sie bieten eine theologische Grundlage für den Widerstand gegen Unterdrückung, Diskriminierung und soziale Ungerechtigkeit und fordern Muslim:innen auf, sich aktiv für eine gerechte Gesellschaft einzusetzen.

5 Fazit

Die Auseinandersetzung mit der Shoah und dem Kolonialismus in muslimisch geprägten Wahrnehmungen und Diskursen zeigt, dass historische Erinnerungen nicht isoliert betrachtet werden können. Vielmehr bedarf es eines Ansatzes, der

75 Vgl. Karić, Enes: »Eine Theologie der Nachbarschaft – von der bosnischen Erfahrung lernen«, Vortrag an der Universität Tübingen aus 2013, <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/aktuelles/newsletter/newsletter-archiv/2013/2/termine-und-veranstaltungen/eine-theologie-der-nachbarschaft/>

76 Vgl. Karić, Enes: »Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century: Debates on Revival and Reform«, in: *Islamic Studies*, Ausgabe 41/3 (2002), S. 391–444, <https://www.jstor.org/stable/20837210>; vgl. Karić, Enes: Bodenständiger Islam in Europa. Theologische Beiträge aus Bosnien, in: Christl Catanzaro/Rainer Oechslen (Hg.), Berlin: Schiller & Mücke 2023, S. 72–127.

77 Vgl. S. Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed*, S. 53–55.

78 Vgl. Fischer, Anna-Maria: »Befreiungstheologie im iranischen Kontext«, in: K. von Stosch/M. Tatari, *Gott und Befreiung*, S. 89–96.

diese Erinnerungen als verflochten versteht und sie in einen transnationalen, interkulturellen und multidirektionalen Dialog bringt.

Die historischen Verflechtungen zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus – sei es durch Rassenideologien, koloniale Gewaltpraktiken oder das geopolitische Kalkül der NS-Islampolitik – verdeutlichen, dass die Erinnerung an den Holocaust nicht ohne eine Reflexion über koloniale Verbrechen und umgekehrt gedacht werden kann. Ein solches Erinnern bedeutet jedoch nicht, verschiedene Opfergeschichten gegeneinander auszuspielen oder die Singularität der Shoah zu relativieren.

Die Ansätze von Farid Esack oder Enes Karić legen nahe, dass intersektionale und soziale Gerechtigkeitsperspektiven eine Brücke zwischen der Auseinandersetzung mit der Shoah und kolonialer Gewalt schlagen können.

Die Verflechtung von Erinnerungen hat konkrete gesellschaftliche und politische Implikationen. Sie ermöglicht es, antisemitische und antimuslimische Narrative kritisch zu hinterfragen, historische Verantwortung multiperspektivisch zu denken und eine Erinnerungskultur zu entwickeln, die nicht von Abgrenzung, sondern von solidarischem Gedenken geprägt ist. Dies ist besonders in einer Zeit relevant, in der Erinnerungskonflikte politisiert werden und identitätspolitische Debatten oft zu Polarisierungen führen. Ein verflochtenes Erinnern bedeutet nicht nur, historische Traumata gemeinsam zu reflektieren, sondern auch, sich gegen die Instrumentalisierung von Geschichte für gegenwärtige Exklusionsmechanismen zu wehren.⁷⁹

Max Czollek bringt es auf den Punkt: »Erinnerungskultur ist eigentlich nur dann sinnvoll und wertvoll, wenn wir die Gegenwart so einrichten, dass sich die Vergangenheit nicht wiederholt.«⁸⁰

Dieses Zitat verdeutlicht, dass Erinnern nicht nur eine rückwärtsgewandte Übung ist, sondern vor allem eine Handlung für die Gegenwart und Zukunft darstellen muss. Eine aktive, diskriminierungskritische Erinnerung muss zu einer Veränderung in der Gesellschaft führen und konkrete Auswirkungen auf das Handeln der Menschen haben – für mehr Solidarität, mehr Verantwortung und eine gerechtere Welt.

79 Vgl. Barricelli, Michele: »Diversität und historisches Lernen. Eine besondere Zeitgeschichte«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) vom 14. 09. 2018, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/275894/diversitaet-und-historisches-lernen/>; vgl. Georgi, Viola B.: »Diversity, Erinnerung und Geschichtslernen in der Migrationsgesellschaft. Einsichten, Ansichten und Aussichten«, in: <https://www.ufuq.de> vom 07.05. 2020, <https://www.ufuq.de/aktuelles/diversity-erinnerung-und-geschichtslernen-in-der-migrationsgesellschaft-einsichten-ansichten-und-aussichten/>

80 Vgl. Czollek, Max: »Erinnerungskultur als Dominanzkultur?«, in: bpb, YouTube-Video, veröffentlicht von der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) vom 08.01.2024, <https://www.youtube.com/watch?v=4MDelpB1EyY&t=357s>, ab Minute 5:57.