

Von Shiiten lernen:

Der Reiz des Martyriums für sunnitische Gruppen in Pakistan und Afghanistan

Learning from Shiites:

How Conceptions of Martyrdom Appeal to Sunni Groups in Pakistan and Afghanistan

Simon Wolfgang Fuchs

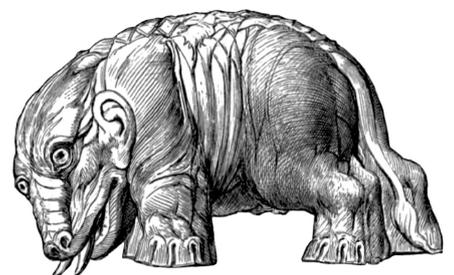
Abstract

In this article, I argue that a prevalent focus on sectarianism in conceptualizing contemporary Sunni-Shi'i relations has blinded us to important processes of intellectual appropriation and mimicry between the two communities. In the context of Pakistan and Afghanistan, I focus on the anti-Shi'i group of the *Sipah-i Sahabah-i Pakistan* ("Army of the Companions of the Prophet", SSP) as well as Islamist Sunni groups active in the Afghan *jihad* against the Soviets during the 1980s in order to make the case that Shi'ism in general and Iran in particular remain important fixtures for the Sunni imagination. This rings especially true as far as the issue of martyrdom is concerned. In Pakistan, the SSP tried to actively counter the symbolic power of Shi'i symbols and concepts, styling itself as producing superior Sunni martyrs. In Afghanistan, Sunni groups made sense of the *jihad* by applying Iranian lenses of martyrdom to their battlefield experiences.

Keywords, dt.: Pakistan, Afghanistan, Sektierertum, Shiiten, Märtyertum, Mimikry

Keywords, engl.: Pakistan, Afghanistan, sectarianism, Shiites, martyrdom, mimicry

Simon Fuchs is a lecturer in Islamic and Middle East Studies at the University of Freiburg in Germany. He is interested in transnational Islam and how the Islamic scholarly tradition is debated and negotiated in modern and contemporary Muslim societies, in particular in the Middle East and South Asia. He completed his PhD in September 2015 at Princeton University's Department of Near Eastern Studies. **E-Mail:** simon.w.fuchs@orient.uni-freiburg.de



Syrien, der Irak, der derzeitige Konflikt im Jemen – die heutige Sichtweise auf das sunnitisch-schiitische Verhältnis in Forschung und öffentlicher Wahrnehmung ist in erster Linie von aktuellen und blutigen konfessionellen Konflikten geprägt. Dieser Gegensatz wird durch konfessionelle „identity entrepreneurs“ und insbesondere durch die ausgeprägte geopolitischen Rivalität zwischen Saudi-Arabien und dem Iran noch verstärkt (Matthiesen 2014, 16ff.; Al-Rasheed 2017; Sadeghi-Boroujerdi 2017). Das Ziel meines Aufsatzes ist es nicht, diese schlüssige Lesart abzutun. Ich möchte vielmehr ihre Gültigkeit beziehungsweise ihre Implikationen für das moderne islamische Denken hinterfragen. Meines Erachtens hat der Fokus auf Rivalität oder gar aktive Bekämpfung des jeweils Anderen uns die Sicht verstellt für weitreichende Aspekte der Mimikry und Übernahme von wirkmächtigen schiitischen Symbolen durch sunnitische Gruppen im Laufe der letzten Jahrzehnte. Mein Verständnis für solche „mimetic processes“ von Organisationen, die sich andere Organisationen zum Vorbild nehmen, ist dabei von Paul J. DiMaggio und Walter W. Powell (1983, 151) sowie von Homi Bhabha geprägt, der Mimikry vergleicht mit „camouflage, not a harmonization or repression of difference, but a form of resemblance that differs/defends presence by displaying it in part, metonymically“ (1984, 131). Im Folgenden möchte ich zeigen, dass insbesondere schiitische Konzeptionen von religiöser Autorität und Martyrium einen großen Einfluss auf sunnitische Gruppen ausgeübt und diese stark fasziniert haben. Den Akteuren war es daran gelegen, das Martyrium als Distinktionsmerkmal und -diskurs sowie als „Erfolgsrezept“ der Schiiten aufzugreifen, umzuformen und im sunnitischen Kontext fruchtbar zu machen. Dabei sehen wir durchaus Spannungen zwischen Formen der Appropriation, welche die schiitische Herkunft der Ideen ausblenden, um sie dennoch wortwörtlich zu übernehmen, sowie weitergehenden Versuchen, die Schiiten mit ihren „eigenen Waffen“ zu schlagen, sunnitische Gegenentwürfe zu entwickelnd und so konzeptionelles Neuland zu betreten. Erstaunlicherweise sind es gerade die Gruppen und Vordenker, die sich die Bekämpfung der Schiiten auf die Fahne geschrieben haben, welche besonders empfänglich für derartig komplexe Formen der Aneignung und Übernahme scheinen.

Um den Reiz schiitischer Martyriumsvorstellungen und deren symbolischer Ausgestaltung für sunnitische Gruppen in Pakistan und Afghanistan nachweisen zu können, bedarf es einer gewissen Vorarbeit. Diese will ich zunächst liefern und in einem ersten Schritt aufzeigen, wie sich das schiitisch-sunnitische Verhältnis in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt hat, sowohl im globalen Rahmen als auch im spezifischen Kontext von Pakistan und Afghanistan. In diesem Zusammenhang begreife ich die iranische Revolution von 1978/79 als wichtige Epochenschwelle, die eindeutig zu einer Politisierung von antischiitischen Diskursen geführt hat. Ich habe dies bereits andernorts in detaillierterer Art und Weise ausgeführt (Fuchs 2019). Von Bedeutung für diesen Aufsatz und die sunnitische Übernahme von einzelnen Aspekten der schiitischen Symbolik ist insbesondere, dass es im vorrevolutionären Iran zu einer diskursiven Umformung des sogenannten „Karbalaaparadigmas“ kam. Dieses bezieht sich auf die Schlacht von Karbala, die im Jahr 680 n. Chr. auf dem Gebiet des heutigen Irak als innermuslimische

Auseinandersetzung stattfand. Schiiten beklagten und betraueren über Jahrhunderte den Märtyrertod, den der dritte schiitische Imam und Enkel des Propheten Muhammad, Husayn b. ‘Ali (626–680), dabei an ‘Aschura, dem zehnten Tag des islamischen Monats Muharram, gegen eine militärische Übermacht erlitten hat. Maßgeblich geprägt durch die Umformulierungen des iranischen Intellektuellen ‘Ali Schari‘ati (1933–1977) stand nun aber seit den frühen 1970er Jahren nicht mehr allein das emotional aufgeladene Gedenken im Vordergrund. Vielmehr betonte Schari‘ati die Verpflichtung, als Schiit stets gegen jedwede Formen von Ungerechtigkeit Stellung zu beziehen: Für ihn bedeutete Karbala nicht weniger als ein revolutionäres Handlungsmodell. Ayatollah Khomeini verstand es, diese Sichtweise gegen den iranischen Herrscher Schah Muhammad Reza Pahlavi (1919–1980) und seine „illegitime“ Herrschaft zu wenden (Gölz 2018). In einem zweiten Schritt werde ich das generelle Phänomen der Nachahmung schiitischer Praktiken beleuchten, bevor wir drittens zum Kern des Aufsatzes kommen, der sunnitischen Faszination für schiitische Martyriumskonzeptionen im Kontext Pakistans und Afghanistans.

Die gescheiterte Annäherung: Salafisten und die Politisierung der konfessionellen Kritik

Rainer Brunner hat in einer grundlegenden Studie die Bemühungen um schiitisch-sunnitische Einheit im 20. Jahrhundert herausgearbeitet. Diese fand ihren bisherigen Höhepunkt 1959 mit einem Zeitungsinterview und späteren Rechtsgutachten (*fatwa*) des Rektors der renommierten al-Azhar Universität in Kairo, Mahmud Schaltut (1893–1963). Schaltut war es insbesondere daran gelegen, die Schia als eine weitere Rechtsschule (*madhhab*, pl. *madhahib*) zu akzeptieren. Er betonte, dass Muslime frei darin seien, sich einer der fünf muslimischen *madhahib* anzuschließen und schloss damit die ja‘faritische, also schiitische, Schule explizit mit ein (Brunner 1996, 219f.).^[1] Ein derartig ökumenischer Ansatz klammerte indes die wichtigsten Differenzen zwischen Sunniten und Schiiten aus, die im Feld der Theologie und eben weniger im Bereich des islamischen Rechts liegen. Insbesondere die Rolle der schiitischen Imame wurde im Interesse der angestrebten konfessionellen Harmonie beiseitegelassen. Schiitische Gläubige sprechen diesen herausgehobenen Nachkommen des Propheten eine umfassende und weitreichende politisch-religiöse Führerschaft über die muslimische Gemeinschaft zu. Laut schiitischem Verständnis verfügen die Imame über besondere esoterische und offenbarungsähnliche Einsichten, haben übermenschliche Fähigkeiten und spielen sogar eine kosmologische Rolle in der Erhaltung des Universums (Amirpur 2015, 48–125; Amir-Moezzi 2011). Sunniten hingegen sind der Überzeugung, dass der Prophet Muhammad es nach seinem Tod seinen engen Vertrauten, den Prophetengenossen (*sahaba*), anheimgestellt hat, die muslimische Gemeinschaft zu führen. Den *sahaba* fehlen vergleichbare übermenschliche Qualitäten. Sie zeichnen sich in erster Linie durch ihren frommen Lebenswandel und das Privileg, Muhammads Verhalten aus nächster Nähe beobachtet zu haben, aus. Die Aussparung dieser substantiellen

[1] Ja‘faritisch bezieht sich dabei auf den sechsten schiitischen Imam Ja‘far al-Sadiq (gest. 765), der gemeinhin als der „Begründer“ der schiitischen Rechtstradition gilt (al-Muzaffar 2000). Bei den übrigen sunnitischen Rechtsschulen handelt es sich um die hanafitische, malikitische, hanbalitische beziehungsweise schaf‘itische Richtung (Weiss 2006, 113-144).

theologischen Differenz im Interesse der Wahrung innerislamischer Harmonie stellte eine Schwachstelle der Annäherungsbemühungen dar. Diese machten sich in den 1960er und 1970er Jahren die Salafisten zu Nutze, für die insbesondere die Reinheit der Glaubenslehre im Vordergrund steht (Lohlker 2017). Sie liefen Sturm gegen die ökumenische Bewegung und betonten, dass (sunnitische) Muslime mit Schiiten nicht einmal den gleichen Korantext teilten. Angeblich respektierten die Schiiten nicht jenen Text, den Muslime weltweit als Grundlage ihres Glaubens erachteten. Vielmehr betrachteten Schiiten, so die polemische Argumentation, den Koran als von ihren Gegner verfälscht, da er keine explizite Erwähnung der Imame enthalte (Zahir 2008, 5–20; Brunner 2001, 71; Ismail 2016, 54–95; al-Khatib 1982). Mit der iranischen Revolution von 1979 änderte sich diese Gemengelage und argumentative Stoßrichtung grundlegend. Im Kontext von Pakistan waren es nun nicht länger „unpolitische“ Salafis mit ihrem vorrangigen Interesse an „unverfälschten“ islamischen Glaubensvorstellungen (*‘aqa’id*, sg. *‘aqida*), die gegen die Schiiten im Allgemeinen und gegen Iran im Besonderen mobil machten. Vielmehr traten nun sunnitische Akteure auf, die aus der Tradition des 1866 in Nordindien gegründeten muslimischen Seminars von Deoband kamen (Metcalf 1982; Ingram 2018), und welche den schiitischen Islam vor allem als politische Bedrohung begriffen. Der Iran unter der Führerschaft von Ayatollah Khomeini betrieb ihrer Ansicht nach eine aggressive und expansive Außenpolitik, die insbesondere auf die Verbreitung schiitischer Ideen und politischer Konzepte abzielte. Pakistan, das 1947 als große islamische Vision und als Heimstatt für die Muslime des Subkontinents gegründet worden war, war angeblich akut gefährdet (Tariq 2001, 456ff.). Das Land drohte seiner Rolle als modernes „Labor des Islams“, gekennzeichnet durch eine offene („striving“) Beziehung zur Religion und versehen mit einer globalen Mission, verlustig zu gehen (Khan 2012; Devji 2014). Der Sturz des Schahs, der eines der mächtigsten Regime im Nahen Osten regiert hatte, überraschte sowohl politische Beobachter wie enge Verbündete (Kurzman 2004). Die Etablierung einer islamischen Republik im Iran unter der Herrschaft eines charismatischen Rechtsgelehrten war ein Weckruf speziell für die weitere islamische Welt. Pakistanische Sunniten standen mit dieser Sichtweise keineswegs allein. Zwar findet sich eine Vielzahl an Äußerungen gerade islamistischer Akteure, die sich begeistert von der Revolution zeigten und auf iranische Angebote zur Zusammenarbeit eingingen, um gemeinsam den „Imperialismus“ und „Materialismus“ zu bekämpfen (Buchta 1997; Wolf 2017, 48f.; Dot-Pouillard 2008). Generell verschob sich aber Anfang der 1980er Jahre das positive Bild in relativ kurzer Zeit: Die Revolution wurde nicht länger als eine „islamische“, sondern als eine rein „schiitische“ wahrgenommen, die noch dazu exportiert werden sollte (Machhour/Roussillon 1982; Esposito 1990).

Pakistans Armee der Prophetengefährten und die Versuchung schiitischer Symbolik

Zur Bekämpfung der schiitischen Gefahr gründete sich in den frühen 1980er Jahren auf Initiative von Haqq Navaz Jhangvi (1952–1990) die Gruppe „Pakistans

Armee der Prophetengenossen“ (*Sipah-i Sahabah-i Pakistan, SSP*) (Balakoti o.J.). Unter Jhangvis Führung verehrte die Organisation die Prophetengenossen, also enge Vertraute des Propheten Muhammads, in einer Art und Weise, die nur als sunnitische Antwort auf die schiitische Herausforderung und die besondere Stellung der schiitischen Imame verstanden werden kann. Hierbei begegnet uns also ein erster Aspekt von Nachahmung und Mimikry, den ich im Folgenden noch näher ausführen werde. Wichtig für die *Sipah-i Sahaba* wurde ein spezieller Ausspruch des Propheten: „Meine Gefährten sind wie Sterne; wer unter euch sie zur Orientierung verwendet, der wird recht geleitet werden.“ (*ashabi ka-l-nujum bi-ayyihim iqtadaytum ihtadaytum*) (Zaman 1998, 702f.). Dieses Zitat erhielt einen prominenten Platz auf der Flagge der Bewegung. Aktivisten der SPP setzten zur Verteidigung der *sahaba* an, deren Ehre angeblich durch immer neue polemische Publikationen aus dem Iran angegriffen werden würde. Ziel dieser hinterhältigen Strategie sei es, den Rückhalt unter Sunniten für das politische Modell des Kalifats zu schwächen. Denn wenn die sunnitische Bevölkerung Pakistans den Glauben an die Aufrichtigkeit der Prophetengenossen verlöre, dann wäre sie wohl in einem zweiten Schritt auch eher empfänglich für schiitische Interpretationen der frühen islamischen Geschichte und folglich auch für schiitische Vorstellungen zu islamischer religiöser Autorität (Faruqi o.J., 16ff.; Nomani 1988).

Als Teil der Verteidigungsstrategie strukturierte Haqq Navaz Jhangvi seine Vorträge analog zu schiitischen Trauerzeremonien, sogenannten *majalis* (sg. *majlis*). Schiitische Redner beginnen diese wichtigen und regelmäßig stattfindenden Versammlungen zumeist mit einer Aufzählung der besonderen Vorzüge und Leistungen (*fada'il*) eines spezifischen Imams, bevor sie dann ihre Zuhörerschaft in die Trauerphase führen. Dieser emotional sehr aufgeladene Abschnitt zielt darauf ab, die Anwesenden dazu zu bewegen, ihrem Mitleiden mit dem Imam hörbar Ausdruck zu verleihen. Der Redner weist auf sämtliche Formen von Verfolgung und Anfeindung (*masa'ib*) hin, welche dem Imam widerfahren sind (Howarth 2011). In Ihrer Trauer bekennt die versammelte schiitische Gemeinde dabei auch öffentlich ihr in der Vergangenheit liegendes Unvermögen, ihren Führern in ausreichendem Maße beizustehen. Haqq Navaz Jhangvi ließ eine solche programmatische Zweiteilung in mimetischer Absicht nun auch den Prophetengenossen zuteilwerden (Faruqi o.J., 15). Darüber hinaus forderte er, dass Pakistan in einen explizit *sunnitischen* Staat verwandelt werden sollte, analog zum Iran, der angeblich allein nach einer solchen schiitischen Logik operiere.[2] SSP-Aktivisten warfen ihrem Nachbarland nichts Geringeres vor, als systematisch seine sunnitische Minderheit zu verfolgen. Angeblich seien bereits im ersten Jahr nach der Revolution 20.000 Sunniten hingerichtet worden, ohne je einen fairen Gerichtsprozess erhalten zu haben; der Vorwurf, Anhänger des abgesetzten Schahs zu sein, hätte für die Vollziehung der Todesstrafe ausgereicht (Faruqi 1984, 88). Sunniten sei es zudem explizit verboten, sich für ihre Rechte einzusetzen. Sie seien nicht in der Armee, der Justiz oder im Parlament der Islamischen Republik vertreten, obwohl sie angeblich bis zu vierzig Prozent der Bevölkerung ausmachten (Qasim 1998, 278f.).[3] Als erster Schritt zum geforderten sunnitischen Staat, in welchem derlei Diskriminierung nach iranischem Vorbild vergolten werden

[2] Nach dem derzeitigen Stand der Forschung ist es nicht möglich zu beurteilen, ob bei Haqq Navaz Jhangvi die Revolution ursprünglich als rein „islamisches“ Ereignis auf eine positive Resonanz stieß, diese Hoffnung aber durch das Überhandnehmen schiitischer Symbolik „enttäuscht“ wurde. In diesem Zusammenhang beschäftige ich mich derzeit im Rahmen eines weiteren Forschungsprojekts damit, auch weiterführende Reaktionen von Deobandi-Gelehrten zur Iranischen Revolution zu untersuchen.

[3] Unabhängig verifizierbare Zahlen für den Anteil der sunnitischen Bevölkerung liegen für den Iran aufgrund ihrer politischen Sensibilität nicht vor. Plausibler erscheint allerdings, von einem sunnitischen Bevölkerungsanteil zwischen fünf und zehn Prozent der iranischen Gesamtbevölkerung auszugehen.

sollte, gelte es bereits jetzt, jegliche Beleidigung der Prophetengefährten als ein Kapitalverbrechen zu werten. Die bestehenden Blasphemiegesetze in Pakistan, welche bisher nur die Herabsetzung Gottes und des Propheten unter Strafe stellten, sollten diesbezüglich ergänzt^[4] und nicht-sunnitische gottesdienstliche Handlungen sollten verboten werden. Die *Sipah-i Sahaba* verlangten auch die Anpassung sämtlicher Lehrpläne in Pakistan, so dass diese nur noch exklusiv die sunnitische Deutung der frühislamischen Geschichte widerspiegelten. Konsequenterweise sollten Schiiten dann auch zu einer nicht-muslimischen Minderheit erklärt werden, analog zu den Maßnahmen, die der pakistanische Staat bereits gegenüber der Religionsgemeinschaft der *Ahmadis* ergriffen hatte (Balakoti o.J., 56-69).^[5]

Nach der Ermordung Jhangvis im Jahre 1990 setzen seine Nachfolger diesen Kurs der polemischen Spiegelung und Appropriation schiitischer Aspekte nicht nur fort, sondern vertieften die Strategie gar noch. Der SSP-Führer und Deobandi-Gelehrte Ziya al-Rahman Faruqi (1953–1997), der selbst wiederum 1997 einem Attentat zum Opfer fiel, hob die Prophetengefährten in noch erhabeneren Höhen als Jhangvi dies jemals getan hatte. Zuerst freilich war es ihm daran gelegen, deren Anzahl signifikant zu vergrößern. Laut seiner Zählung ließen sich 144.000 frühe Muslime zu den Prophetengenossen zählen; eine Schätzung, die noch die weitreichendsten Angaben in der islamischen Geschichte überstieg (Faruqi 2001a, 2:388).^[6] Für Faruqi war die Zahl entscheidend, demonstrierte sie doch, wie erfolgreich der Prophet seine Botschaft in die Welt gebracht hatte. Gleichzeitig war das Ziel dieser Argumentationslinie, den Schiiten jegliche Deutungshoheit über die Nachfolge Muhammads abzuspochen. Für Faruqi galt eine solche Vielzahl an Gefährten als die ultimative Bestätigung der sunnitischen Orthodoxie – die Richtigkeit einer Lehrmeinung an der schieren Mehrzahl ihrer Vertreter abzulesen, bleibt jedoch autoreferentiell. Somit ist es nicht verwunderlich, dass *sawad-i a'zam* („die große Mehrheit“) eine der Selbstbezeichnungen von Sunniten in Pakistan darstellt. Zugleich bestand Faruqi darauf, dass die *sahaba* einen essentiellen Teil des Korans darstellten. Nicht nur in dieser Hinsicht seien sie den schiitischen Imamen überlegen, die dort keine Erwähnung fänden. Faruqi traf damit allerdings eine Aussage, die selbst seine gelehrten Kollegen verwunderte. Laut seiner Deutung hatten mehr als 700 Verse die Prophetengenossen zum Inhalt. Im Vergleich bezögen sich lediglich 27 Verse auf Jesus, 19 auf Mose und gerade einmal neun auf Abraham. Als er diese Thesen während eines Besuchs in Bangladesch vortrug, erhoben sich die religiösen Gelehrten (*‘ulama*), die mit ihm auf dem Podium saßen, und verliehen ihrem großen Erstaunen laut Ausdruck: „Uns wurde niemals zuvor der Koran in so einer Art und Weise gelehrt, dass Gott die gesamte Gemeinschaft der *sahaba* als derart vollkommen (*kamyab*) in ihrer Position als Gruppe bezeichnet hat!“ (Faruqi 2001b, 2:356) Faruqi ging in seiner polemischen Aufladung des Konzepts der *sahaba* und der Betonung ihrer Überlegenheit gegenüber den schiitischen Imamen noch weiter und argumentierte, dass Gott selbst sich dazu gezwungen gesehen habe, die Ehre der Prophetengenossen zu verteidigen. Um dies zu untermauern, offerierte der Gelehrte eine Neuinterpretation eines Vorfalls, der sich zwischen dem Propheten und einem Mann namens Ibn Umm Maktum zugetragen haben

[4] Die Blasphemiegesetze, die unlängst wieder durch den Fall Asia Bibis für internationales Aufsehen gesorgt haben, stammen in ihrer Grundstruktur noch aus der britischen Kolonialzeit, wurden aber gerade zur Regierungszeit des Militärdiktators Zia ul-Haq (1977–1988) signifikant verschärft (Siddique/Hayat 2008).

[5] Die *Ahmadis* betrachten sich selbst als Muslime. Allerdings besteht eine Spannung zwischen ihrem Glauben an das Prophetentum ihres Gemeinschaftsgründer Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) sowie der muslimischen Überzeugung, dass Muhammad der letzte von Gott an die Menschheit gesandte Prophet sei (Qasmi 2015).

[6] Für einen Überblick über muslimische Konzeptionen der Prophetengefährten, siehe Jabali 2003 und Osman 2013.

soll. Letzterer war nicht nur blind, sondern verfügte auch über eine unklare Herkunft. Sein Name bedeutet in Übersetzung „Sohn der Mutter Maktum“. Sein Vater war demnach unbekannt und er war nur über den Namen seiner Mutter identifiziert – ein großes Manko im tribalen Kontext von Medina. Der Prophet übertrug Ibn Umm Maktum gerade wegen seiner Unbedeutendheit oftmals die Aufgabe, an seiner Statt das Gebet zu leiten, wenn er auf Feldzüge ging und die Stadt verlassen musste (Landau-Tasseron 1998, 69). Obgleich Ibn Umm Maktum also ein enger Gefährte Muhammads war, konnte dieser Mann dem Propheten keinesfalls gefährlich werden. Er verfügte schlicht über keine Hausmacht oder Einfluss. Die muslimische Auslegungstradition bringt nun die ersten Verse der achtzigsten Sura mit Ibn Umm Maktum in Verbindung. Dort wird der Prophet von Gott dafür gescholten, seinen blinden Gefährten zurückgewiesen zu haben. Dieser hatte ein Treffen unterbrochen, das Muhammad mit Führern seines Stammes der Quraysch abgehalten hatte. Die Delegation der Männer war aus Mekka eingetroffen und der Prophet hoffte, sie von der Annahme des Islams überzeugen zu können. Nach Auffassung klassischer Exegeten verhielt sich Muhammad insofern falsch, als er die unpassenden weltlichen Kriterien der Allokation von Status und Wichtigkeit anwandte und nicht die eigentliche Unterscheidung zwischen Muslimen und Ungläubigen berücksichtigte (Thanavi 1978, 12:76ff.). Ziya al-Rahman Faruqi interpretierte die Szene jedoch von einer gänzlich anderen Warte. Für ihn lag der wahre Grund für die direkte Intervention Gottes – in Form einer koranischen Offenbarung – darin, dass Muhammad einem *seiner Gefährten* mangelnden Respekt erwiesen hatte:

Gott vermochte es nicht zu ertragen, dass ein blinder Gefährte aus der Versammlung des Propheten entfernt wurde. Aber heute behauptet Khomeini – er sei vielfach verflucht – dass sie [die *sahaba*, SWF] alle Ungläubige seien (*khuda to nabine (sic) sahabi ko nabi ki mahfil se utha hu'a nahin dekh sakt... aur aj Khumayni kah keh ye sare kafir the ... (la'nat be shumar)*). (Faruqi 2001b, 358f.)

Gott selbst sei also nicht in der Lage, sich zurückzuhalten, sobald es um die Ehre der Gefährten gehe. Faruqi schlussfolgerte, dass daher auch sunnitische Muslime heutzutage nicht passiv bleiben dürften. Wenn er selbst nicht seine Stimme erhebe, bedeute dies, dass er sich gegen die Gepflogenheiten Gottes richte. Der SSP-Führer richtete folgenden Appell an seine Mitstreiter in der Organisation und darüber hinaus:

Ihr seid verpflichtet, die Zunge dessen herauszureißen, der sich abschätzig über Abu Bakr [der erste Kalif (Regierungszeit 632–634), SWF] äußert, und den Stift zu zerbrechen, der derartiges über ihn schreibt (*to jo zaban siddiq ko bhaunkegi un ko khincna tumhara farz he, jo qalam likhega use torna tumhara farz he*). (ebd., 363)

Heutzutage ist die SSP aufgrund ihrer radikalen konfessionellen Haltung in Pakistan verboten, hat sich aber mehrfach mit neuer Bezeichnung wieder gegründet. Ihre derzeitige Manifestation unter dem Namen *Ahl-i Sunnat wa-l-Jama'at* („Leute des Prophetischen Exempels und der Gemeinschaft“,

ASWJ)[7] eignet sich weiterhin schiitische und iranisch-revolutionäre Konzepte und Symbole für ihre eigenen Zwecke an und deutet diese von einem sunnitischen Blickwinkel aus um. Dies geschieht mit dem klaren Ziel, diese zu neutralisieren und zu transzendieren. Dazu möchte ich zwei Beispiele anführen: Im Iran hatte es sich nach der Revolution eingebürgert, die überzeugten Anhänger Khomeinis und seines revolutionären Programms als Gefolgsleute der „Linie des Imams“ (*khatt-i imam*) zu bezeichnen (Reda 2014). Die ASWJ übernahm diese Sprachregelung und ermutigt ihre Anhänger, sich an nichts anderem als der „Linie von Haqq Navaz Jhangvi“ zu orientieren (Ludhiyanvi 2007a, 113; Ludhiyanvi 2007b, 76). Darüber hinaus preist die Organisation diejenigen ihrer Aktivisten in besonderem Maße, welche bereit sind, ein Drittel ihres Einkommens in den Dienst der ASWJ zu stellen (Kalyanavi 2014). Die Signifikanz dieser Verlautbarungen wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Schiiten verpflichtet sind, zwanzig Prozent ihres Einkommens (*khums*) an denjenigen Großayatollah abzugeben, dem sie in Rechtsfragen folgen (*taqlid*) (Sachedina 1980). Die ASWJ ist also auch in dieser Hinsicht bestrebt, die religiöse Hingabe der Schiiten durch ein rivalisierendes Konzept noch zu überbieten. Die betriebene Mimikry zielt also nicht darauf ab, die Unterschiede einzuebnen und schiitische Konzepte allzu offensichtlich zu übernehmen. Sunnitische Akteure setzen vielmehr bewusst „camouflage“ im Sinne von Bhabha ein, um die intellektuelle Herkunft und Inspiration ihrer Konzepte einerseits zu verschleiern, für sie wirkmächtige Aspekte aber andererseits in ihr Gedankengebäude zu integrieren.

Das Problem des Martyriums

Nachdem ich einige Beispiele sunnitischer Mimikry von schiitischen Glaubensgrundsätzen und Praktiken aufgezeigt habe, möchte ich nun darlegen, welche Formen diese Übernahme im Bereich von Martyriumskonzeptionen annimmt. In ihrem Bemühen, die schiitische Symbolik zu übertrumpfen, machte sich die ASWJ daran, ihren eigenen Märtyrern in sehr spezieller Art und Weise zu huldigen. Dies ist insofern von Belang, da der schiitische Iran in der historischen Rahmung von Revolution und Krieg einen nachhaltigen Märtyrerkult entwickelt hat, der einerseits die religiöse Öffentlichkeit und „islamische Rede“ prägt, andererseits aber auch einen sublimen Mobilisierungsdiskurs anbietet, den der sunnitische Islam in dieser Signifikanz nicht aufweist.[8] Auf einem Video, das anlässlich eines extra ausgerufenen „Märtyrertages“ veröffentlicht wurde, ist beispielsweise ein Zitat dieser mimetisch adaptierten schiitischen Märtyrerverehrung zu sehen: Anführer der Organisation nehmen sich in geradezu zärtlicher Art und Weise der Söhne und Brüder von getöteten ASWJ Mitgliedern an. Die religiösen Gelehrten helfen den Kindern dabei in den Swimmingpool eines eigens angemieteten Ferienresorts in der Nähe von Karatschi. Sie schubsen die Kleinen auf der Schaukel an und verteilen Süßigkeiten. Diese friedlichen Szenen werden unterbrochen von dem Bemühen, den Kindern konfessionelle Slogans zu entlocken, sowie durch antischiitische Reden der *‘ulama* aus dem Leitungskreis der ASWJ (Ahl-e Sunnat Media Cell 2016a).[9]

[7] Der derzeitige Name ist eine durchaus perfide Wahl, da hierbei die gängige Eigenbezeichnung der Sunniten als Organisationsname verwendet wird. Auf diese Art und Weise versucht die ASWJ zu suggerieren, dass sie als Organisation mitsamt ihrer dezidiert anti-schiitischen Haltung auf dem festen Boden der gesamten sunnitischer Tradition steht.

[8] Die Beschränkungen dieses Artikels erlauben es mir leider nicht, hier eine ausführlichere Untersuchung der Bedeutung des Martyriumskonzepts für die iranische Gesellschaft zu unternehmen. Sowohl der Mythos von Karbala als auch die Betrachtung des Iran-Irak Krieges durch die Linse des Martyriums ist aber bis heute von essentieller Bedeutung in der Islamische Republik und dabei auch einer beständigen Uminterpretation unterworfen. Vergleiche hierzu den Beitrag von Olmo Gölz im selben Band, siehe auch Kamran 2004 und Devictor 2015.

Ein eindrückliches Beispiel stellt auch die orchestrierte Erinnerung an eine gewalttätige Auseinandersetzung dar, die sich im Juli 2007 in Pakistans Hauptstadt Islamabad zugetragen hat. Damals standen sich die pakistanische Regierung inklusive dem Militär und militante Islamisten, die sich in der berühmten Roten Moschee (*Lal Masjid*) verschanzt hatten, gegenüber. Der Zugriff der Sicherheitskräfte am 10. und 11. Juli hatte mindestens einhundert Todesopfer zur Folge. Der finalen Konfrontation vorausgegangen war ein lange schwelender Konflikt zwischen der Moschee, die sich als traditionalistische Enklave inmitten der Urbanität von Islamabad verstand, gewissermaßen als ein „surrogate space to the decadent city“. Ein Dozent des angegliederten religiösen Seminars, der *Jamia Faridia*, drückte es folgendermaßen aus: „The declared objective of our *madrassa* is to safeguard the Islamic heritage of the Muslims and to become a point of reference for a region subjugated to western influence and dedicated to unchaste pleasures: Islamabad needs such a *madrassa*.“ (Blom 2011, 155). In den 18 Monaten vor dem Angriff des Militärs auf den Komplex hatten sich die Auseinandersetzungen noch einmal verschärft: Studenten der Moscheeschule hatten in deren Umfeld eine Kampagne gegen „Amoral“ gestartet. Dabei hatten sie angebliche Prostituierte entführt, DVDs verbrannt, ein eigenes Gerichtssystem etabliert und waren nicht davor zurückgeschreckt, zum Sturz der pakistanischen Regierung aufzurufen (Abbas 2014).

Die ASWJ hatte keinerlei Schwierigkeiten damit, das Seminar und seine religiösen Führerpersönlichkeiten, die stets durch antischiitische Positionen von sich reden gemacht hatten, für sich zu reklamieren. In öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen gedachte die Organisation der blutigen bewaffneten Auseinandersetzung. ASWJ-Führer ‘Ali Sher Haydari (1963–2009) ging so weit zu behaupten, dass das Massaker von Karbala im Jahre 680, nichts weniger als der Gründungsmythos des schiitischen Islams, hinter den Ereignissen in Islamabad zurückstehen müsse. In der pakistanischen Hauptstadt seien signifikant mehr Frauen und Kinder zu Tode gekommen als durch den Angriff umayyadischer Truppen auf al-Husayn und seine Getreuen bei Karbala. In der Schlacht im heutigen Irak des Jahres 680 hatten die umzingelten Kämpfer über genügend Proviant verfügt. Den in der Roten Moschee für eine Woche Eingeschlossenen hätte es hingegen an allem gemangelt, so dass ihnen nichts anderes übriggeblieben sei, als Guavenblätter zu essen (Ludhiyanvi 2007c, 282). In Karbala waren al-Husayn und seine Mitstreiter für die Dauer von drei Tagen von der Wasserversorgung abgeschnitten, während in Islamabad die Seminaristen und ihre Familien schon am ersten Tag der Belagerung über kein Trinkwasser mehr verfügt hätten. Anders als im Falle al-Husayns gab es für die in der Roten Moschee verschanzten Islamisten keine Möglichkeit, vor ihrem eigenen Martyrium eine rituelle Waschung (*ghusl*) vorzunehmen. Zudem wäre die Schlacht bei Karbala im offenen Gelände und also in einem religiös neutralen Rahmen geführt worden, wohingegen in Pakistan Menschen, die in einer Moschee Zuflucht gesucht hätten, angegriffen worden seien (Haydari 2010, 264). Zusammenfassend lässt sich also laut ‘Ali Sher Haydari sagen, dass die Belagerung der Roten Moschee von einer ganz anderen Qualität gewesen sei, was die Grausamkeit (*sakhti*), das Leid (*dukh*), die Sorgen der Betroffenen

[9] Vergleiche auch den Auftritt eines Sohnes des 2003 ermordeten SSP-Anführers Tariq Azam (Ahl-e Sunnat Media Cell 2016b).

(*parishani*), die Komponenten des Opfers (*qurbani*) und die Unterdrückung (*zulm o sitam*) angeht (ebd., 265).[10] Mit seiner Argumentation unterstrich ‘Ali Sher Haydari nicht nur seine Forderung nach radikalem politischem Wandel in Pakistan. Er stilisierte vielmehr auch Sunniten zu überlegenen Märtyrern und versuchte, das schiitische Gedankengebäude fundamental anzugreifen bzw. mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

Martyriumskonzeptionen auf der anderen Seite des Hindukusch

Der starke Einfluss schiitischer Symboliken und Bilderwelten war nicht auf Pakistan beschränkt. Er wird auch sichtbar im Kontext des *Jihads* gegen die Sowjetunion, die 1979 in Afghanistan einmarschiert war, um dem dortigen kommunistischen Regime Unterstützung zu leisten (Kalinovsky 2009). Auch hier wird deutlich, dass sunnitische Denker und Gruppen in substantieller Art und Weise von der iranischen Revolution beeinflusst waren. Entgegen landläufiger Meinungen gab es kaum offene anti-schiitische Rhetorik unter den sieben von Pakistan als „offizielle“ Vertreter anerkannten afghanischen Parteien, die mit bewaffneten Flügeln im *Jihad* kämpften.[11] Burhan al-Din Rabbani (1940–2011), Führer der islamistischen *Jam’iyyat-i Islami* („Islamische Gemeinschaft“), tat sich beispielsweise mit der Forderung hervor, dass die „schiitischen Brüder“ in eine Übergangsregierung nach dem Abzug der Sowjetunion einbezogen werden sollten (Rabbani 1990a, 43). Dazu kam es freilich aus vielerlei Gründen nicht (Rubin 1995, 248–255; Rieck 1999). Eine dezidiert anti-schiitische Haltung hatte nur der religiöse Gelehrte und Führer der „Gesellschaft für das Predigen des Korans und der Sunna in Afghanistan“ (*Jama‘at al-Da‘wa ila al-Qur‘an wa-l-Sunna*), Mawlawi Muhammad Husayn (a.k.a. Jamil al-Rahman, 1939–1991). Ihm gelang es, im Jahre 1991 ein flüchtiges salafistisches Emirat in Kunar zu etablieren. Er erreichte aber nie das Ziel, mit seiner Gruppierung als eine weitere offizielle afghanische Partei anerkannt zu werden (Dorrnsoro 2005, 230ff.; Bell 2016). Wie wir zu Beginn dieses Artikels schon gesehen haben, stehen für Salafisten vor allem die Unterschiede in der Glaubenslehre im Vordergrund. Auch für Jamil al-Rahman war die Frage nach der „unverfälschten“ Überzeugung (*‘aqida*) entscheidend und stellte eine analytische Kategorie in der Bewertung der Schiiten dar. Er betonte die weitreichenden und tiefgehenden Differenzen zwischen den beiden Konfessionen (*khilafatna ma‘hum [...] fi-l-usul*). Schiiten hätten stets die „wahre islamische Religion“ (*din*) gehasst. Sie hätten in ihren Herzen den Verrat genährt und darauf hingearbeitet, dem Glauben an Gottes Einheit (*tauhid*) Schaden zuzufügen (Rahman 1989, 18). Politische Macht mit den Schiiten zu teilen, obwohl diese die Gefährten des Propheten hassten, diese verfluchten und stets Muslime irreführen wollten, würde bedeuten, dass eine solche Regierung niemals als islamisch (*hukuma islamiyya*) gelten könne (al-Mujahid 1989, 17). Meiner Ansicht nach stellt die relative Marginalität solcher Aussagen den oftmals behaupteten saudischen Einfluss auf den *Jihad* in Afghanistan insgesamt in Frage (Li 2012, 30).

Stattdessen wird deutlich, dass auch hier verschiedene sunnitische

[10] Die Schiiten hoben ihrerseits die besondere Grausamkeit von Husayns Gegner Yazid hervor: Er habe für den Angriff bewusst den Zeitpunkt des freitäglichen Gemeinschaftsgebet gewählt, er habe das in der Wüste lebensnotwendige Element des Wassers seinen Feinden verweigert und er sei auch nicht davor zurückgeschreckt, Kinder zu töten (Fischer 1980, 19f.).

[11] Eine nähere Beschreibung der einzelnen Parteien und den Versuch einer Einordnung gemäß ihrer Ziele und islamischer Ausrichtung bieten Dorrnsoro (2005, 149–169) und Rubin (1995, 203–223).

Gruppen, die in Afghanistan kämpften, sich bestimmte schiitische Symbole aneigneten. Diese Symbole waren oftmals durch die iranische Revolution gespiegelt. Solch eine Appropriation wird anhand eines anonymen Artikels in der Zeitschrift *Schafaq* deutlich, die der *Hizb-i Islami* („Islamischen Partei“) von Gulbuddin Hikmatyar (*1949) zuzurechnen ist. Die *Hizb-i Islami* war dabei nicht irgendeine Partei: Obgleich ihre Bedeutung später schwand, gilt sie als die einflussreichste islamistische Gruppierung vor und nach der sowjetischen Invasion. Mitsamt ihrem straffen hierarchischen Aufbau schuf sie ein Organisationsmodell, das andere Parteien des afghanischen Widerstandes nachzuahmen suchten (Edwards 2002, 178). Besagter Artikel in *Schafaq* verortete nun die vielen Opfer der afghanischen Nation im Kontext von ‘*Aschura* und griff direkt einen Slogan der iranischen Revolution auf. Laut *Schafaq* ereignete sich nämlich ‘*Aschura* nicht nur am 10. *Muharram*, dem Jahrestag der Schlacht von Karbala, sondern an jedem einzelnen Tag aufs Neue. Dies bedeute auch, dass ganz Afghanistan sich ständig in den Ort des Martyriums von al-Husayn verwandle (*dar Afghanistan har ruz ruz-i ‘Ashura ast war har zamin sar-i zamin-i Karbala*) (Hizb-i Islami Hikmatyar 1985, 35). Eine andere Ausgabe der Zeitschrift enthält einen Artikel in Dari, der die Bedeutung des Martyriums im islamischen Kontext näher beleuchtet. Der Autor betont, dass das angemessene Gedenken Husayns mehr ist als das bloße Abhalten von Trauerzeremonien und ritueller Selbstkasteiung. Das Exempel von Karbala erfordere es vielmehr, dass alle Afghanen al-Husayn auf dem Pfad der Selbstopferung nachfolgten:

Heute ist das Blut des hoch erhabenen Imam Husayns und seiner *mujahidin*-Freunde einmal mehr und an einem anderen Karbala zum Kochen gebracht worden, nämlich im Märtyrer-geprüften Afghanistan. Die Angehörigen der kämpfenden afghanischen Nation (*millat-i mujahid-i Afghan*) sind die wahren Erben al-Husayns (*warisan-i bar haqq-i Husayn*) [...]. Sie haben einen Aufstand initiiert gegen die vom Glauben Abgefallenen der heutigen Zeit und haben auf al-Husayns Ruf „Gibt es jemanden, der uns zu Hilfe eilt?“ (*hal min nasir yansurna*) geantwortet mit „Wir sind hier“ (*labbayk*)! Sie erwirken die Rettung des Islams und der Muslime aus den blutigen Klauen der Feinde der Menschheit (*dushmanan-i bashariyyat*). (Puya 1987)

Die angeführten Belege aus sunnitisch-islamistischen Zeitschriften Afghanistans der 1980er Jahre unterstreichen also die Wirkmacht schiitischer Revolutionsrhetorik über enge konfessionelle Grenzen hinaus. Bemerkenswert ist, dass hierbei das mimetische Aufgreifen durch sunnitische Autoren eine signifikant andere Qualität aufweist als in den vorher genannten pakistanischen Beispielen. Im Kontext des afghanischen *Jihads* wird die iranische Rhetorik nahezu ohne Abwandlung oder weitere Umformung wortwörtlich übernommen, ohne freilich deren schiitische Provenienz näher zu benennen.

Wir stoßen zudem auf das Phänomen, dass sunnitische Kommandeure des *Jihads* sich schiitisch klingende Namen wie „Freund von Husayn“ (*Husayn Yar*) zulegten, um ihre Hingabe zur Mission des Prophetenenkels auszudrücken (A‘zami 1987, 307). Autoren in den *Mujahidin*-Magazinen argumentierten

zudem, dass Afghanistan derzeit einen anderen „Großen Satan“ bekämpfe als Khomeinis islamische Republik, die diese Bezeichnung für die Vereinigten Staaten verwendete (Beeman 2008). Der „große Satan“ Afghanistans sei die Sowjetunion (Sayyaf 1987, 14). Diese unternehme alles in ihrer Macht stehende, um die Errichtungen einer rein islamischen Regierung in Kabul – und folglich die Etablierung eines „zweiten Iran“ – zu verhindern (*ta ke us khite men dusra Iran na ban ja'e*) (Sami'ullah 1989, 27).

Inmitten dieser Stimmen muss auch noch einmal auf Burhan al-Din Rabbani von der *Jam'iyat-i Islami* verwiesen werden. Er war sicherlich derjenige sunnitische Kriegsherr und Milizenführer, der das engste Verhältnis zum Iran pflegte. Die *Jam'iyat-i Islami* unterhielt während der gesamten *Jihad*-Periode Büros in Teheran (Rubin 1995, 218ff.). Michael Pohly sieht gar eine starke Affinität zwischen jener Spielart des Islamismus, wie sie von der Islamischen Republik gepflegt wird, und derjenigen der *Jam'iyat-i Islami*. Seiner Ansicht nach waren es vor allem materielle Vorteile, die Rabbani sich von dieser Allianz erhoffte, wie Pohly 1992 formuliert: Sollte „Teheran von seiner bisherigen Bevorzugung der *Schi'iten* Abstand nehmen und *ġam-ʿiat* materiell unter die Arme greifen (wozu es allerdings kaum noch in der Lage sein dürfte), dann würde *ġam-ʿiat* womöglich zu den Iranern überlaufen“ (Pohly 1992, 162). Rabbani drückte offen seine Bewunderung dafür aus, dass Iran eine Gesellschaft geschaffen habe, die ihren Mitgliedern einen Geist der Revolution (*inqilab*) einprägte; vor allem trotz des Drucks von ausländischen Mächten, ökonomischen Problemen und des Kriegs gegen den Irak. Rabbani verlieh seiner Hoffnung Ausdruck, dass der zukünftige islamische Staat in Afghanistan ein weiterer „Zufluchtsort“ für das Modell des islamischen Erwachens, wie es von der Islamischen Republik Iran propagiert wurde, werden könne (*yiki az panagahha wa payagahayi-yi nahzatha-yi Islami dar pahluyi-yi jumhuri-yi Islami-yi Iran qarar girad*) (Rabbani 1990b, 12). Afghanistan füllte diese Rolle schon in gewisser Weise aus, fungierte es doch damals als eine „revolutionäre Universität“ für alle anderen islamischen Aufstände in der Islamischen Welt (Rabbani 1990c, 81).

Zusammenfassung

Das Momentum der innerislamischen Ökumene ist zum Erliegen gekommen. Während eines Forschungsaufenthalts in Kairo im Jahre 2016 konnte ich mich selbst im Umfeld der *al-Azhar* Universität davon überzeugen, dass von dem Erbe Mahmud Schaltuts nahezu nichts mehr übrig ist. Fast alle Buchläden im Umfeld der Universität haben anti-schiitische und anti-iranische Literatur prominent im Programm. Die einzige Ausnahme bilden solche Händler, die sich auf mystische Literatur spezialisieren. Noch trüber sieht die Situation online und bei den vielen konfessionellen Satellitenstationen aus (Siegel 2015; Abdo 2017). Im vorliegenden Artikel habe ich argumentiert, dass diese düstere Bestandsaufnahme uns allerdings oft davon abhält, der gegenseitigen Wahrnehmung und Beeinflussung zwischen den islamischen Konfessionen die Beachtung zu schenken, die sie verdient. Ich bin der Auffassung, dass die elaborierte schiitische Symbolik, welche nach der iranischen Revolution von

1979 mit großer Macht auf die Weltbühne drängte, für sunnitische Gruppen weltweit eine Herausforderung darstellte. Dies trifft insbesondere für die starke Sogwirkung und die Anziehungskraft des schiitischen Martyriums als politischem Mobilisierungskurs zu, wie ich im Laufe dieses Beitrags gezeigt habe. Die weitaus nüchternere, weniger emotional aufgeladene Form des sunnitischen Islams hatte dem wenig entgegenzusetzen – zumindest in ihrer islamistischen Version oder Deobandi Spielart.^[12] Aus diesem Grund versuchten die in diesem Aufsatz untersuchten Gruppen in Pakistan und Afghanistan, bestimmte schiitische Konzeptionen, insbesondere im Bereich der Martyriumsvorstellungen, zu übernehmen und sunnitisch umzuformen. In Pakistan ging dies mit einer Überhöhung der Prophetengefährten einher, die so mit den schiitischen Imamen konzeptionell konkurrieren sollten. Darüber hinaus sollten sunnitische Martyriumserlebnisse den schiitischen Karbalamythos marginalisieren und seiner Faszination berauben. In Afghanistan hingegen zeigten sich eine Vielzahl von islamistischen Gruppen offen dafür, schiitische Rhetorik in ihren *Jihad* zu integrieren, um so bei der Bevölkerung und ihren Anhängern Durchhaltevermögen und Akzeptanz für eine Weiterführung des Konfliktes zu schaffen. Die bestehende Forschung hat derlei Formen von Mimikry und Appropriation – der kreativen Übernahme und Anpassung – nicht die Bedeutung zugemessen, die sie verdient. Es steht zu vermuten, dass Einzelstudien zu weiteren geographischen und thematischen Aspekten des sunnitisch-schiitischen Verhältnisses noch eine Vielzahl weiterer Manifestationen solch eines Transfers zutage fördern würden. Es bleibt zu hoffen, dass in Zukunft noch mehr Kolleginnen und Kollegen diese Anregung mit ihrer jeweiligen sprachlichen und lokalen Expertise aufgreifen, sodass wir ein besseres Verständnis derartig komplexer Aushandlungsprozesse im Islam der Gegenwart gewinnen.

Literatur

- Abdo, G. (2017) *The New Sectarianism. The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide*. New York: Oxford University Press.
- Ahl-e-Sunnat Media Cell (2016a) *Shuhada Day, khususi report*. <https://www.youtube.com/watch?v=kV1hp6PGSSU> (03/06/2016).
- Ahl-e-Sunnat Media Cell (2016b) *Son of Molana Azam Tariq Shaheed R H naqash jaan mansehra*. <https://www.youtube.com/watch?v=bBwQPICQkyQ> (17/05/2016).
- al-Khatib M. al-D. (1982) *al-Khutut al-'arida li'l-usus allati qama 'alayha din al-shi'a al-imamiyya al-ithna 'ashariyya*. Kairo: al-Maktaba al-Salafiyya.
- al-Muzaffar, M. al-H. (2000) *Imam al-Sādiq*. Qum: Ansariyan Publishers.
- al-Mujahid (1989) Fadila al-Shaykh Jamil al-Rahman fi liqa ma' al-Mujahid. In: *al-Mujahid* 1 (5/6): 14–19.
- Al-Rasheed, M. (2017) Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring. In: Hashemi, N.; Postel, D. (eds.) *Sectarianization. Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst: 143–158.

[12] Im sufischen Milieu ließen sich eventuell noch ganz andere Dynamiken beobachten. Der Umgang sunnitischer Akteuren mit diesem Hintergrund stellt ein weiteres vielversprechendes Forschungsfeld dar, das für die Moderne noch viel zu wenig erforscht ist.

- Amir-Moezzi, M. A. (2011) *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*. London: Tauris.
- Amirpur, K. (2015) *Der schiitische Islam*. Reclam: Stuttgart.
- A'zami (1987) Sayyid Mansur, Husayn Yar' shahidi az rahiyān-i Husayn (r z), Amir-i jihad-i vilayat-i Baghlan. In: *Shafaq*, Zweite Serie 3 (1/2): 299–321.
- Balakoti, M. I. (o.J.) *Amir-i 'azimat. Hazrat Maulana Haqq Navaz Jhangvi shahid*. Lahore: Lalah 'Abd al-Rashid Printers.
- Beeman, W. O. (2008) *The "Great Satan" vs. the "Mad Mullahs". How the United States and Iran Demonize Each Other*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bell, K. (2016) The First Islamic State: A Look Back at the Islamic Emirate of Kunar. In: *CTC Sentinel* 9 (2): 9–14.
- Bhabha, H. (1984) Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse. In: *October* 28: 125–133.
- Blom, A. (2011) Changing Religious Leadership in Contemporary Pakistan: The Case of the Red Mosque. In: Lyon, S. M.; Bolognani, M. (eds.) *Pakistan and its Diaspora. Multidisciplinary Approaches*. New York: Palgrave Macmillan: 135–168.
- Brunner, R. (1996) *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*. Berlin: Schwarz.
- Brunner, R. (2001) *Die Schia und die Koranfälschung*. Würzburg: Ergon.
- Buchta, W. (1997) *Die iranische Schia und die islamische Einheit: 1979–1996*. Hamburg: Deutsches Orient Institut.
- Devictor, A. (2015) *Images, combattants et martyrs. La guerre Iran-Irak vue par le cinéma iranien*. Paris: Éditions Karthala.
- Devji, F. (2014) *Muslim Zion. Pakistan as a Political Idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- DiMaggio, P. J.; Powell, W. W. (1983) The Iron Cage Revisited, Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. In: *American Sociological Review* 48 (2): 147–160.
- Dorronsoro, G. (2005) *Revolution Unending. Afghanistan, 1979 to the Present*. New York: Columbia University Press.
- Dot-Pouillard, N. (2008) De Pékin à Téhéran, en regardant vers Jérusalem la singulière conversion à l'islamisme des « Maos du Fatah ». In: *Cahiers de l'Institut Religioscope* 2: 1–37.
- Edwards, D. B. (2002) *Before Taliban. Genealogies of the Afghan Jihad*. Berkeley: University of California Press.
- Esposito, J. L. (1990) (ed.) *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Gainesville: Florida International University Press.
- Faruqi, Z. al-R. (1984) *Khumaynūizm aur Islam*. Faisalabad: Isha'at al-Ma'arif.
- Faruqi, Z. al-R. (2001a) Payghambar-i inqilab (alif). In: Jalalpuri, Q. S. H. F. (ed.) *Javahirat-i Faruqi shahid*, 2 vols. Multan: Idarah Isha'at al-Ma'arif: 381–398.
- Faruqi, Z. al-R. (2001b) Rufaqa'-i payghambar. In: Jalalpuri, Q. S. H. F. (ed.) *Javahirat-i Faruqi shahid*, 2 vols. Multan: Idarah Isha'at al-Ma'arif: 356–380.
- Faruqi, Z. al-R. (o.J.) *Faruqi shahid ka paygham sipah-i sahabah ke nam*. Samundari: Faruqi Shahid Academy.
- Fischer, M. M. J. (1980) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

- Fuchs, S. W. (2019) *In a Pure Muslim Land. Shiism between Pakistan and the Middle East*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Gözl, O. (2018) Kerbalaparadigma. In: SFB 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ (eds.) *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/kerbalaparadigma.
- Gözl, O. (this issue) Martyrdom and Masculinity in Warring Iran: The Karbala Paradigm, the Heroic, and the Personal Dimensions of War. In: *Behemoth* 12 (1): 35–51.
- Hassan, A. (2014) *The Taliban Revival. Violence and Extremism on the Pakistan-Afghanistan Frontier*. New Haven: Yale University Press.
- Haydari, A. S (2010) Karbala-yi Lal Masjid. In: Qasimi, M. N (ed.) *Javahirat-i Haydari*. Karachi: Idarat al-Anwar: 263–280.
- Hizb-i Islami Hikmatyar (1985) Millat-i mu'min-i ma dar azmungah-i qurbani. In: *Shafaq* 1 (1): 34–37.
- Howarth, T. M. (2011) *The Twelver Shi'a as a Muslim Minority in India. Pulpit of Tears*. London: Routledge.
- Ingram, B. (2018) *Revival from Below. The Deoband Movement and Global Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Ismail, R. (2016) *Saudi Clerics and Shi'a Islam*. New York: Oxford University Press.
- Jabali, F. (2003) *The Companions of the Prophet. A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill.
- Kalinovsky, A. (2009) Decision-Making and the Soviet War in Afghanistan: From Intervention to Withdrawal. In: *Journal of Cold War Studies* 11 (4): 46–73.
- Kamran, S. A. (2004) *Martyrs of Karbala: Shii Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
- Kalyanavi, I. Z. (2014) Parvane sahaba razi Allah 'anhum ke hafiz 'Abd al-Rahman Bandhani shahid rahimmahu Allah. In: *Ahl-i Sunnat* 7: 2.
- Khan, N. (2012) *Muslim Becoming. Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham: Duke University Press.
- Kurzman, C. (2004) *The Unthinkable Revolution in Iran*. Cambridge: Harvard University Press.
- Landau-Tasseron, E. (trans.) (1998) *The History of al-Ṭabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l-mulūk). Volume XXXIX. Biographies of the Prophet's Companions and Their Successors*. Albany: State University of New York Press.
- Li, D. (2012) *Taking the Place of Martyrs: Afghans and Arabs under the Banner of Islam*. In: *Arab Studies Journal* 20 (1): 12–39.
- Lohlker, R (2017) *Die Salafisten: der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C.H. Beck.
- Ludhyanvi, M. A. (2007a) Khatm-i nubuvvat o difa'-i sahabah. In: Arshad, M. N. (ed.) *Sada-yi Ludhyanvi*. Kamaliyya: Ahl al-Sunnat wa-l-Jama'at: 87–124.
- Ludhyanvi, M. A. (2007b) Mahbub-i Subhani (saw). In: Arshad, M. N. (ed.) *Sada-yi Ludhyanvi*. Kamaliyya: Ahl al-Sunnat wa-l-Jama'at: 65–86.
- Ludhyanvi, M. A. (2007c) Sanihah-i Lal Masjid aur akabirin ki zimmahdari. In: Arshad, M. N. (ed.) *Sada-yi Ludhyanvi*. Kamaliyya: Ahl al-Sunnat wa-l-Jama'at: 267–294.
- Machhour, M.; Roussillon, A. (1982) *La révolution iranienne dans la presse*

- égyptienne*. Cairo: CEDEJ.
- Matthiesen, T. (2014) *The Other Saudis. Shiism, Dissent and Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metcalf, B. D. (1982) *Islamic Revival in British India. Deoband 1860–1900*. Princeton: Princeton University Press.
- Nomani, M. M. (1988) *Khomeini, Iranian Revolution and the Shi'ite Faith*. London: Furqan Publishers.
- Osman, A. (2013) 'Adālat al-Şahāba: The Construction of a Religious Doctrine. In: *Arabica* 60: 272–305.
- Pohly, M. (1992) *Krieg und Widerstand in Afghanistan. Ursachen, Verlauf und Folgen seit 1978*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Puya, M. (1987) Payam-i 'ashura. In: *Shafaq*, Zweite Serie 3 (1/2): 66–75.
- Qasim, H. M. N. (1998) *Hayat-i A'zam Tariq. Sani-yi janaril Sipah-i Sahabah (radi Allah 'anhum), ghazi-yi Islam, muhafiz-i namus-i sahabah hazrat Maulana Muhammad A'zam Tariq (madda zillahu al-'ale) ke mufassil halat-i zindagi*. Faisalabad: k.A.
- Qasmi, A. U. (2015). *Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*. London: Anthem Press.
- Rabbani, B. (1990a) Matn-i bayaniyya-yi rahbar-i Jam'iyat- Islami-yi Afghanistan dar mahfili ki bi tarikh 31/2/1366 dar muhavata-yi Ashrafiyya-yi Pakistan bi-munasabat-i buzurgdasht-i khatarahayi-yi hamasa afarini-yi shuhada irad shuda bud. In: *Irshad-i jihad. Majmu'hayi az sukhanraniha, payamha va musahabahayi-yi rahbar-i Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan*. Tehran: Kumitih-i farhangi-yi daftar-i markazi Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan: 34–49.
- Rabbani, B. (1990b) Matn-i sukhanrani-yi rahbar-i Jam'iyat- Islami-yi Afghanistan dar ijtimā'ī 'azim-i dahha hazar nafar az muhajirin-i Afghani wa baradaran-i ansar-i Iran ki bi-tarikh 12/12/1366 dar masjid-i Imam Khumayni-yi Tihiran irad gardid. In: *Irshad-i jihad. Majmu'hayi az sukhanraniha, payamha va musahabahayi-yi rahbar-i Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan*. Tehran: Kumitih-i farhangi-yi daftar-i markazi Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan: 50–59.
- Rabbani, B. (1990c) Matn-i sukhanrani-yi rahbar-i Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan dar majlis-i tawzih-i shura-yi nuzzar dar tarikh 14 Asad sal 1367. In: *Irshad-i jihad. Majmu'hayi az sukhanraniha, payamha va musahabahayi-yi rahbar-i Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan*. Tehran: Kumitih-i farhangi-yi daftar-i markazi Jam'iyat-i Islami-yi Afghanistan: 76–92.
- Rahman, J. (1989) Hum al-'adu wa-ihdharu. In: *al-Mujahid* 1 (3): 18–19.
- Reda, L. A. (2014) Khatt-e Emam: The Followers of Khomeini's Line. In: Adib-Moghaddam, A. (ed.) *A Critical Introduction to Khomeini*. Cambridge: Cambridge University Press: 115–148.
- Rubin, B. R. (1995) *The Fragmentation of Afghanistan. State Formation and Collapse in the International System*. New Haven: Yale University Press.
- Sachedina, A. (1980). Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System. In: *Journal of Near Eastern Studies* 39 (4): 275–289.
- Sadeghi-Boroujerdi, E. (2017) Strategic Depth, Counterinsurgency, and the Logic of Sectarianization: The Islamic Republic of Iran's Security Doctrine and its

- Regional Implications. In: Hashemi, N.; Postel, D. (eds.) *Sectarianization. Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst: 159–184.
- Sami'ullah, D. (1989) Jihad ya khana jangi. In: *Mahaz* 3 (1): 18–27.
- Sayyaf, 'A. R. al-.R. (1987) Inna al-jihad al-yaum yamirr bi-akhtar marhalih. In: *Al-Bunayn al-Marsus* 11: 14.
- Siddique, O.; Hayat, Z. (2008) Unholy Speech and Holy Laws: Blasphemy Laws in Pakistan – Controversial Origins, Design Defects and Free Speech Implications. In: *Minnesota Journal of International Law* 17 (2): 303–385.
- Siegel, A. (2015) *Sectarian Twitter Wars. Sunni-Shia Conflict and Cooperation in the Digital Age*. Washington: Carnegie Endowment.
- Tariq, A. M. A (2001) Sipah-i Sahaba ka mission kya he? In: Abu Usamah Hakim Ziya al-Rahman Nasir Sardarpuri (ed.) *Khutbat-i Jarnayl al-ma'ruf khutbat-i jail*. Jhang: Sipah-i Sahabah-i Pakistan: 456–474.
- Thanavi, A. 'A (1978) *Tafsir Bayan al-Qur'an*, 12 vols. Lahore: Maktabat al-Hasan.
- Weiss, B. (2006) *The Spirit of Islamic Law*. Athens: Georgia University Press.
- Wolf, A. (2017) *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. London: Hurst.
- Zaman, M. Q. (1998) Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities. In: *Modern Asian Studies* 32 (3): 689–716.