

Christian Wyler

Konfessionalisierung im Irak

**Zugehörigkeit, Souveränität
und die Suche nach einer neuen Ordnung**



[transcript] Global Studies

Christian Wyler
Konfessionalisierung im Irak

Global Studies

Christian Wyler (Dr. phil.), geb. 1985, promovierte an der Universität Bern und arbeitete am Forum Islam und Naher Osten (FINO). Er ist assoziierter Forscher des Fachbereichs Mittlerer Osten und muslimische Gesellschaften am Departement für Sozialanthropologie und Kulturwissenschaftliche Studien der Universität Bern.

Christian Wyler

Konfessionalisierung im Irak

Zugehörigkeit, Souveränität und die Suche nach einer neuen Ordnung

[transcript]

Diese Untersuchung ist unter dem Titel »Konfessionalisierung im Irak. Zugehörigkeit, Souveränität und die Suche nach der richtigen Ordnung« 2022 von der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern zur Erlangung der Doktorwürde angenommen worden.

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Christian Wyler

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Umschlagabbildung: An aerial view of the mountain of one of the »Turkish restaurant« and of the demonstrators, 2019 Iraqi protests. Mondalawy / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839409275>

Print-ISBN: 978-3-8376-7783-6 | PDF-ISBN: 978-3-8394-0927-5

Buchreihen-ISSN: 2702-9298 | Buchreihen-eISSN: 2703-0504

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung	11
2. Literatur, Theorie, Methode	21
2.1 Literatur: Vom Konfessionalismus zur Konfessionalisierung	23
2.2 Konfessionalisierung und Heterogenität	40
2.2.1 Heterogenitäts-Orientierung als Untersuchungszugang	40
2.2.2 Heterogenität als unab abschliessbare Differenz	43
2.2.3 Heterogenität, Spuk und Postfundamentalismus	46
2.3 Konfessionalisierung: Die Begriffe	49
2.3.1 <i>Ṭāʾifa</i> , <i>ṭāʾifiya</i> und Konfessionalismus	49
2.3.2 Konfessionalisierung und Konfessionalität	54
2.4 Fragestellung	57
2.5 Methode	58
2.5.1 Untersuchungszeitraum	58
2.5.2 Akteure, Quellen und Auswertung	59
3. 2003: Der Irakkrieg und die Etablierung eines neuen politischen Systems	65
3.1 Kontext: Die US-Verwaltung und das neue politische System	66
3.2 Aus dem Exil in die Übergangsregierung	71
3.2.1 Die Schia als Produkt ihrer Unterdrückung	71
3.2.2 Die Daʿwa-Partei	75
3.3 Umkämpfte Ordnungen	80
3.3.1 <i>Sistānī</i>	83
3.3.2 <i>Muqtadā aṣ-Ṣadr</i>	89
3.3.3 AMSI	99
3.4 Erstes Zwischenfazit	108

4. Zwischen <i>fitna</i> und <i>waḥda</i>: <i>Ṭā'ifiya</i> als Problem der irakischen Bevölkerung	111
4.1 Nach Samarra: Konfrontationen zwischen den und innerhalb der Konfessionen	112
4.1.1 Sunnitische Kampfbünde	118
4.1.2 Die <i>Ṣaḥwa</i> und die »Revolution der Stämme«	129
4.2 <i>Waḥda</i> : Die Überwindung von Konfessionalismus durch Einheit	138
4.2.1 'Irāqīya: Sicherheit und <i>daula muwātina</i>	140
4.2.3 Ṣadr 2013: Die Vereinigung von Islam und Irak	145
4.3 Zweites Zwischenfazit: <i>Ṭā'ifiya</i> und die irakische Bevölkerung	150
5. 2012: Die Abwendung vom Staat	153
5.1 Von <i>madaniya</i> zu <i>muwātina</i> : Die Konfessionalismus-Kritik als Kritik am Staat	153
5.2 Von 'Isāwī zu den Protesten in Anbar	156
5.2.1 Mālikīs Vorgehen gegen Rāfi 'Isāwī	157
5.2.2 Die Sunna wendet sich ab: Die Proteste in Anbar	161
5.3 Der antischiitische Staat des IS	167
5.3.1 Der IS – ein »sunnitischer« Akteur?	168
5.3.2 Der IS und die Schia	170
5.4 Der Kampf gegen den IS	176
5.4.1 Die <i>Ḥaṣd aš-Ṣa'bī</i>	177
5.4.2 Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung	181
5.4.3 Nach der Rückeroberung Mosuls: Eine vereinigte Nation?	184
5.5 Epilog: Die <i>tišrīn</i> -Proteste als Herausforderung des Staates	187
5.6 Drittes Zwischenfazit: <i>Ṭā'ifiya</i> und die Herausforderung des Staates	195
6. Die »richtige« Ordnung als Grundlage der Souveränität	197
6.1 System, Bevölkerung, Staat: Was ist der Irak?	199
6.2 Die Orientierung an Zugehörigkeit als Klassifikation	207
6.3 Der Souverän und die Suche nach der richtigen Ordnung	214
7. Fazit	229
8. Bibliographie	237
8.1 Zitierte Quellen	237
8.2 Literatur	242

Vorwort

Anfang Dezember 2024 ist das Assad-Regime in Syrien gestürzt worden. Damit ist nach dem Irak auch die zweite Ba‘ṭ-Diktatur im Nahen Osten gewaltsam beendet worden. Wie 2003 stehen Menschen somit vor der Aufgabe, nach jahrzehntelangen Verheerungen ihre Gesellschaft neu aufzubauen und zu integrieren. Wie wird eine Gesellschaft, wie wird ein Staat begründet? Um diese Frage geht es bei der irakischen Diskussion über Konfessionalismus (ṭā’ifiya) nach 2003, die in dieser Untersuchung betrachtet wird. Die Antwort auf diese Frage ist mitentscheidend dafür, ob der Übergang nach einer Diktatur gelingt oder in erneute Gewalt und Unterdrückung mündet. Dies gilt, bei allen Unterschieden zum Irak von 2003, auch für Syrien nach dem Ende der Assad-Diktatur.

Die Diskussionen über Konfessionalismus im Irak nach 2003 zeigen auf, wie die irakische Öffentlichkeit politische Repräsentation und gar Staatlichkeit insgesamt verhandelt hat. Diese Debatten sind spezifisch aus dem Ende einer Diktatur hervorgegangen; sie werden von den beteiligten Akteuren aber im Kontext einer Krise der Staatlichkeit geführt, die weit über den Irak und den Nahen Osten hinausweisen. Diese Debatten sind nicht Ausdruck eines nahöstlichen Aufholbedarfs gegenüber vermeintlich moderneren Staatswesen, sondern der Teilhabe an dieser globalen Herausforderung, die zu eigenständigen Innovationen geführt hat. Das eine Ende des Spektrums dieser Innovationen stellt der IS dar, der den Nationalstaat zugunsten eines militaristischen, ultraislamischen und grundlegend antischiitischen Expansionsstaates zu überwinden trachtete. Auf der anderen Seite des Spektrums finden sich Positionen der 2019 einsetzenden tišrīn-Demonstrationen: Hier wurde eine Vorstellung von *balad* (Land) und von *ša‘b* (Volk) entwickelt, die sich von ethnischen, konfessionellen und anderweitigen Konzeptionen von Nation bewusst losagt und unter »Volk« tatsächlich die Bevölkerung versteht, die in diesem Land namens Irak lebt. Dem Staat bliebe dann in erster Linie eine Verwaltungsfunktion. Ein solcher »Baladismus« könnte, in Abgrenzung zum Fokus auf den Nationalstaat, vielleicht auch im syrischen Kontext Impulse geben, um ein neues Verständnis von Staatlichkeit zu begründen.

UN-Menschenrechtsrat sie als potentielle Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichnet.³

*

Ich wäre hoffnungslos verloren gewesen mit diesem Projekt, hätte ich nicht auf die Unterstützung einiger wunderbarer Menschen zählen dürfen. Allen voran möchte ich meinem Doktorvater Reinhard Schulze danken; sein immer präzises, unersättlich neugieriges und durch eine grosse Zuneigung zu den Menschen geprägtes Denken hat mich immer wieder inspiriert. Auch Jasmine Benhaida und Michaela Grünenwald, die mich beim Sichten und Übersetzen des Quellenmaterials tatkräftig unterstützten, hatten entscheidenden Anteil am Gelingen dieser Arbeit.

Für Korrekturen, inhaltliche Diskussionen, Begleitung und Unterstützung bedanke ich mich herzlich bei Karim Abouelela, Mauro Di Cioccio, Anina Kistler, Michael Sienhold, Lorenz Theilkäs, Stefan Wyler und Sevinç Yasargil.

Bereichernd war der Austausch im Rahmen des Workshops »Conceptualizing Sectarianization. Dynamics of Ethno-Religious Difference in Studying the Middle East and North Africa«, den ich zusammen mit Johannes Stephan im September 2018 an der Universität Bern organisieren durfte. Hier hatte ich Gelegenheit, unter anderem mit Fanar Haddad, Harith Hassan, Toby Matthiesen und Bassel Salloukh verschiedene Konzeptionen von Konfessionalisierung zu diskutieren. Danken möchte ich zudem Achim Rohde, der mir die Materialsammlung zum Irak der Philipps-Universität Marburg zugänglich gemacht hat, dem Moshe Dayan Center in Tel Aviv sowie dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) für die Finanzierung des Forschungsprojekts und der vorliegenden Publikation.

3 UN Human Rights Office (Hg.): Scale and cycle of Iraq's arbitrary executions may be a crime against humanity: Special Rapporteurs, 2024, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/06/scale-and-cycle-iraqs-arbitrary-executions-may-be-crime-against-humanity>, Stand: 29.01.2025.

1. Einleitung

»Was ist Konfessionalismus?« Diese Frage stellte Moderator Aḥmad al-Bašīr 2014 in der ersten Sendung seiner »Al-Basheer Show«, einer humoristisch-kritischen Sendung im Stil einer Late-Night-Show. Mit »Konfession« wird im Irak auf die beiden islamischen Konfessionen Schia und Sunna verwiesen. Nach dem Sturz des Regimes von Saddam Hussein 2003 wurde im Irak ein parlamentarisches System eingerichtet, welches die politische Macht unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen (insbesondere Schia, Sunna und die kurdische Bevölkerung) aufteilen sollte. Dieses System wird seither in Teilen der irakischen Öffentlichkeit negativ konnotiert als »Konfessionalismus« (*tā'ifiya*) bezeichnet, bzw. als System konfessioneller »Quoten« (*muḥāṣaṣa*). Die mit diesem System verbundenen Hoffnungen auf eine friedliche Machtteilung zwischen den Bevölkerungsgruppen, wie sie nicht nur von der US-amerikanischen Verwaltung, sondern auch von Teilen der irakischen Öffentlichkeit gehegt worden war, sollten sich nicht bewahrheiten. Nicht nur, weil die konkrete Ausgestaltung der Machtteilung umstritten blieb; das System an sich, wonach die politische Partizipation anhand konfessioneller Zugehörigkeit organisiert wurde, stiess in Teilen der irakischen Öffentlichkeit auf grundsätzliche Ablehnung, welche sich während der Jahre nach 2003 weiter akzentuierte.

Bašīr definiert Konfessionalismus analog zu Rassismus als Diskriminierung aufgrund der konfessionellen Zugehörigkeit. Diese Antwort wäre nicht weiter bemerkenswert, der Vergleich von Konfessionalismus und Rassismus wird im Irak oft angeführt. Was an der Basheer-Show auffällt, ist Bašīrs Staunen. So schüttelt er z.B. den Kopf über aggressive antischiitische und antisunnitische Rhetorik und macht sich über den Umstand lustig, dass im Irak selbst »Hühner eine Konfession« hätten, weil Aufsichtsgremien bei ihrer Schlachtung konfessionell organisiert seien. Er witzelt über Politikerinnen und Politiker, die über die prozentualen Anteile von Schia und Sunna im Irak debattieren und auf diese Weise Machtansprüche begründen. Freudig applaudiert er dem Anfang eines eingespielten Videoclips, in dem sich ein »Mann auf der Strasse« gegen die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit ausspricht – nur um über den Fortgang des Clips enttäuscht festzustellen, dass auch dieser Mann seiner Mahnung anfügt, dass, sollte es zu einem konfessionellen Konflikt kommen, die Schia ja doch eine Mehrheit stelle und damit

klar sei, wer gewinnen würde. In einer Mischung aus Verzweiflung und Resignation kommentiert Bašīr einen weiteren eingespielten Videoclip, in dem der damalige Parlamentspräsident an-Nuğāifī den Mehrheitsstatus der schiitischen Bevölkerung in Zweifel zieht und gar fordert, bei künftigen Bevölkerungszählungen auch die Konfession zu erfassen.

Bašīr staunt. Nicht darüber, dass es Uneinigkeit zwischen Konfessionen gibt, sondern darüber, dass man sich im Irak – vom »einfachen Mann auf der Strasse« über Geistliche bis in die höchsten politischen Kreise – überhaupt an Konfessionen orientiert. Immer wieder fragt er danach, warum das so sei, ohne eine Antwort zu finden. All diesen Überlegungen zur Verteilung der Konfessionen in der Bevölkerung, symbolisiert durch bunt eingefärbte Flächen auf irakischen Landkarten, hält Bašīr schliesslich seine eigene Sichtweise entgegen: Eine irakische Karte in nur einer Farbe und mit der Aufschrift versehen: »100 % Iraker«.¹

Was ist Konfessionalismus? Diese Frage steht am Anfang dieser Untersuchung. Dabei soll es nicht um ihre Beantwortung, sondern um die Frage selbst gehen, d.h. die Tatsache, dass sie gestellt wird. Es ist eine oft gehörte Frage im Irak nach 2003, sie wird in der irakischen Öffentlichkeit immer wieder aufgegriffen, in der irakischen Tagespresse finden sich seitenweise Definitionsversuche (mit unterschiedlichsten Ergebnissen) und historische Abhandlungen. Die Frage und die Erklärungsversuche illustrieren: Der Begriff Konfessionalismus ist in seiner Bedeutung nicht gefestigt, sondern Gegenstand von konkreten Debatten und gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen.

Man spricht im Irak über Konfessionalismus, man diskutiert ihn – aber nicht auf neutrale Art und Weise. Der Begriff ist ebenso dicht und dabei negativ evaluierend wie Rassismus im deutschen Sprachraum. Und trotzdem besteht dieser Diskussionsbedarf. Bašīr erachtet es als notwendig, in seiner Sendung eine solche Definition zu liefern. Offensichtlich ist er der Meinung, dieses Wissen sei nicht oder zu wenig vorhanden.

1 Al-Bašīr: Dağāğ tā'īfī, Albasheer Show 2014. Die Sendung wurde ab 2014 während zwei Jahren aus privaten Mitteln in Amman produziert und über Social Media ausgestrahlt, bis Fernsehstationen es wagten, sie in ihr Programm aufzunehmen. Aufgrund der kritisch-satirischen Ausrichtung der Sendung, die weder IS-Kämpfer noch Politikerinnen und Politiker oder Anführer paramilitärischer Verbände mit ihrer Kritik verschont, sah sich al-Bašīr wiederholt Drohungen ausgesetzt. Die Sendung gilt mit ihrem Millionenpublikum als wichtige Stimme in der irakischen Öffentlichkeit und soll auch für die Protestbewegungen ab 2019 einflussreich gewesen sein. Vgl. Backhaus, Andrea: Ahmed al-Basheer: Der Mann, der den IS auslacht, in: Die Zeit, 06.07.2016; Greenberg, Maurice R., 2019 World Fellow Ahmed al-Basheer, New Haven 2019, <https://worldfellows.yale.edu/podcast/2019-world-fellow-ahmed-al-basheer>, Stand: 05.05.2022; Rosenberg, Tina: ›You Are Killing Us? We Will Make You a Joke.‹ Meet Ahmed Albasheer, in: The New York Times, 26.12.2019.

Auch Barack Obama müsste eigentlich staunen angesichts der Frage nach dem Konfessionalismus. Als Präsident der USA (die zu diesem Zeitpunkt den Krieg gegen den IS im Irak massiv unterstützten) verwies er 2016 mit Blick auf den Irak darauf, dass im Nahen Osten Konflikte ausgetragen würden, die »Jahrtausende« zurückreichten.² Wenn diese Konflikte derart bestimmend und seit so langer Zeit etabliert sind, woher kommt dann diese Unklarheit im Umgang mit ihnen?

Erstaunlich ist diese Unklarheit aber auch angesichts der Erkenntnisse in der Forschungsliteratur, die Konfessionalismus als Produkt der Moderne verortet hat – und nicht, wie Barack Obama glaubte, als Ausdruck tausendjähriger Feindschaften. Doch auch hier stellt sich die Frage: Wenn Konfessionalismus ein Phänomen der Moderne ist, warum ist er für die irakische Öffentlichkeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts so umstritten und nicht längst etabliert? Diese Frage stellt sich umso deutlicher, wenn die irakische Geschichte als konstanter Kampf von Schia und Sunna um die Vorherrschaft im Land beschrieben wird, wie das in weiten Teilen der Literatur zum Irak der Fall ist.³

Überzeugend wurde in der Forschung zudem dargelegt, dass der Begriff Konfessionalismus nur wenig Potenzial hat, um die irakische Wirklichkeit nach 2003 sachgerecht zu erklären. Aber woher stammt dann die Omnipräsenz des Begriffs und der damit verbundenen Debatten in der irakischen Bevölkerung? Auch wenn in der Analyse Konfessionalismus als Erklärung der irakischen Wirklichkeit abgelehnt wird, bedeutet das noch nicht, dass die Diskussion über Konfession und Konfessionalismus im Irak ignoriert werden kann.⁴

Ich möchte dieses Staunen ernst nehmen, mehr noch, ich teile es. Ich staune mit Bašir und den Menschen im Irak angesichts des Leids, von dem sie seit 2003 heimgesucht worden sind. Zwischen 2006 und 2008 (eine oft als »konfessioneller Bürgerkrieg« bezeichnete Zeitspanne) und erneut zwischen 2014 und 2017 kam es zu extremen Formen innerirakischer Gewalt bis hin zum Genozid an der jesidischen Bevölkerung durch den sogenannten »Islamischen Staat«.⁵ Es sind Dimensionen

2 Time: Read the Full Transcript of Obama's Final State of the Union, in: Time, 13.01.2016.

3 Diese Deutung wird selbst in grundlegenden Werken der Irakforschung vertreten, beispielsweise bei Yitzhak Nakash und Ferhad Ibrahim. Vgl. Nakash, Yitzhak: Reaching for power. The shi'a in the modern Arab world, Princeton, New Jersey 2006, S. 161; Ibrahim, Ferhad: Konfessionalismus und Politik in der arabischen Welt. Die Schiiten im Irak, Münster 1997 (Konfession und Kooperation im Vorderen Orient 2), S. 8.

4 Die entsprechenden Positionen werden in Kapitel 2.1 genauer untersucht.

5 Die Gewalt gegen die jesidische Bevölkerung wurde von verschiedenen Staaten und Institutionen als Genozid anerkannt, darunter die UNO, das Europaparlament, der Deutsche Bundestag und der Schweizer Nationalrat.

Die Gewalt gegen die jesidische Bevölkerung wurde ausführlich durch die die UN-Organisation UNITAD (United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by Da'esh/ISIL) untersucht. Zur Bewertung der Gewalt als Genozid siehe insbesondere United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by ISIL

von Massengewalt, die eine Untersuchung der beiden Jahrzehnte nach 2003 allein unter diesem Konfliktaspekt rechtfertigen würden und die Frage nach den Dynamiken innerhalb einer solchen »extrem gewalttätigen Gesellschaft« aufwerfen.⁶ Gewalt und Gegengewalt haben sich als eine Form der »gewalttätigen Kommunikation« im Irak etabliert.⁷ Da die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit aber nicht nur in diesen Gewaltsituationen relevant war, sondern in der irakischen Öffentlichkeit allgegenwärtig war, stehen in meiner Untersuchung nicht die Konflikte im Vordergrund, sondern der Umgang mit Konfessionalismus und Konfession in der irakischen Öffentlichkeit. Statt nach einer an Konfession orientierten Erklärung der Gewalt oder einer Definition von Konfessionalismus zu suchen, sollen folgende Fragen betrachtet werden: Worüber sprechen die Menschen im Irak, wenn sie über Konfessionalismus (und über die beiden Konfessionen Schia und Sunna) sprechen? Welche Themen werden anhand dieses Begriffs verhandelt? Anhand dieser Fragen soll die Diskussion über Konfession erfasst und damit eine Aussage über die Gesellschaft ermöglicht werden, die diese Diskussion hervorbringt. Anders gesagt: Statt die irakische Gesellschaft anhand des Begriffs Konfessionalismus zu erklären, soll umgekehrt die Gesellschaft auf das in ihr verhandelte Verständnis von Konfession hin befragt werden.

Diesen Überlegungen liegt die Hypothese zugrunde, dass im Irak nach 2003 eine Konfessionalisierung stattgefunden hat. Weder in der wissenschaftlichen Debatte noch in der irakischen Öffentlichkeit wird angezweifelt, dass die Orientierung an den Konfessionen (oder die Ablehnung dieser Orientierung) nach 2003 zum dominierenden Merkmal im Irak geworden ist und dass zweitens die Bedeutung dieser Orientierung nach 2003 zugenommen hat. Der Prozess-Begriff Konfessionalisierung bildet dabei einen Kontrast zum statischen Begriff Konfessionalismus. Wie noch genauer auszuführen sein wird, bezieht er sich erstens auf die Strukturierung von Konfessionen, die sich überhaupt als Gruppen, als Konfessionen, konstituieren, und zweitens auf die Gesellschaft, die sich an Konfessionen orientiert. »Herausbildung« der Konfessionen und »Durchdringung« der Gesellschaft wird dieser Prozess mit Bezug auf die Forschung zur europäischen Konfessionalisierung genannt.⁸ Die postulierte Konfessionalisierung wird in dieser Untersuchung nicht geprüft oder belegt, sie liefert vielmehr den Zugang, um die Untersuchung zu strukturieren. Da

(Da'esh) UNITAD: The ISIL Attack on Sinjar in August 2014 and Subsequent Acts Committed Against the Yazidi Community in Iraq, https://www.unitad.un.org/sites/www.unitad.un.org/files/sinjar_brief_public_updated_o_2.pdf, Stand: 28.01.2025.

6 Vgl. Gerlach, Christian: Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert, München 2011.

7 Tripp, Charles: Violent communication in Iraq: intended and unintended consequences, Singapore Middle East Papers SMEP, 11/1.

8 Vgl. Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

es sich hierbei um einen ergebnisoffenen Prozess handelt, muss Konfessionalisierung auch nicht Konfessionalismus bzw. eine konfessionalistische Gesellschaft oder ein konfessionalistisches politisches System zum Ergebnis haben. Die beiden Begriffe müssen analytisch getrennt werden.⁹

Konfessionalismus entfällt somit als analytische Kategorie. Daher dient »Konfessionalismus« in dieser Arbeit ausschliesslich als Übersetzung des arabischen Begriffs *ṭā'ifiya*.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass die Konfessionalismus-Debatte (d.h. die *ṭā'ifiya*-Debatte) als gesellschaftliche Diskussion in der irakischen Gegenwart zu kontextualisieren sein wird und nicht in einer allgemeinen Geschichte der Beziehungen zwischen Schia und Sunna. Die Verortung von Konfessionalismus in der Moderne wird dadurch nicht hinterfragt; sie reicht aber nicht mehr aus, um die gegenwärtigen Debatten im Irak über Konfessionalismus zu deuten.

Die Aushandlung von Konfessionalität zu untersuchen, widerspricht der Sichtweise, wonach Akteure in Zeiten von Staatskrisen auf prä- oder substaatliche Identitäten zurückfielen. Zwar mag die Feststellung, dass in Krisensituationen alternative Bezugsgrössen zum Tragen kommen können, ihre Berechtigung haben. Aber die Vorstellung ist falsch, dass solche Identitätsangebote in einer stabilen Form zur Verfügung stünden und wie ein Hut auf- und abgesetzt werden könnten, je nachdem, welche gesellschaftspolitische Wetterlage gerade herrscht. Der »Hut« selbst verändert sich permanent. Darüber hinaus wird die Frage zu stellen sein, warum überhaupt alternative Identifikationsangebote als Lösung für gesellschaftliche Herausforderungen herangezogen werden.

Entscheidend bei dieser Herangehensweise ist, dass nicht nur Positionen in die Untersuchung einbezogen werden, die an konfessioneller Zugehörigkeit orientiert sind, sondern auch die Kritik an dieser Orientierung. Solche ablehnenden Positionierungen (beispielsweise die erwähnte Basheer-Show) sind konstitutiver Bestandteil der Diskussion über die Rolle der konfessionellen Zugehörigkeit in der Gesellschaft. Erst diese Erweiterung erlaubt es, die Verortung konfessioneller Bezüge durch die Akteure zu erfassen. Darüber hinaus dient dieser Ansatz dazu, die Gegenkonzepte, insbesondere die oft geforderte Überwindung konfessioneller Zugehörigkeiten, zu historisieren und damit in die irakische Aushandlung von Konfessionalität zu integrieren.

Baširs Frage, was Konfessionalismus sei, leitet durch diesen Text, ohne dass sie beantwortet werden wird. Vielleicht ist diese Untersuchung als Ganzes eine Art Antwort. Die Arbeit umfasst drei Formen, diese Frage zu betrachten. Auf einer ersten, theoretischen und methodischen Ebene, stellt sich die Frage: Wonach wird gefragt und wie wurde bisher mit der Frage umgegangen? Wie kann sie untersucht werden? Anhand der Antworten auf diese Fragen wird die eigentliche Forschungsfrage

9 Vgl. Kapitel 2.3.2.

entwickelt. Ergänzt um Erläuterungen zum methodischen Vorgehen, bilden diese Überlegungen den Inhalt von Kapitel 1.

Auf einer zweiten, empirischen Ebene lautet die Frage: Wie konstituieren die untersuchten Akteure Konfessionalität in einem bestimmten Raum (dem arabischsprachigen Irak), während eines bestimmten Zeitraums (zwischen 2003 und 2016) und zu einem bestimmten Zeitpunkt der irakischen Geschichte (im Zuge der Neustrukturierung der politischen Landschaft nach dem Sturz des Ba'ṭ-Regimes) konkret? Diese Rekonstruktion der historisch kontingenten Ausformung von Konfessionalität erfolgt in den Kapiteln 3, 4 und 5. Diese Kapitel sind chronologisch strukturiert, um die Entwicklung konfessioneller Bezüge im Kontext der Ereignisse im Irak und damit in ihrer historischen Kontingenz zu erfassen.

Auf einer dritten Ebene wird es darum gehen, das Reden über Konfession zu deuten. In Kapitel 6 der Arbeit wird versucht, die Diskussion von Konfessionalität im Irak in einer Synthese zusammenzuführen. Anhand des so rekonstruierten »Redens über Konfession« soll die gesellschaftlichen Entwicklungen erfasst werden, die in der irakischen Öffentlichkeit anhand des Bezugs auf Konfession verhandelt werden. Die Aushandlung von Konfessionalität wird in ihrer jeweiligen, nicht auf den Irak beschränkten Gegenwart verortet. Diese Untersuchung betrachtet damit die Aushandlung von Konfessionalität als Teil einer (potentiell globalen) Gegenwart und nicht nur als Geschichte der Beziehungen zwischen Schia und Sunna. Darüber hinaus soll anhand der Eingliederung des Iraks in eine zeitgenössische Gegenwart dazu beigetragen werden, die Annahme eines nahöstlichen Exzeptionalismus – oder ein Exzeptionalismus muslimisch geprägter Gesellschaften – zu überwinden.¹⁰ Denn der Irak ist Teil einer globalisierten Gegenwart, eingebunden in globale Wirtschafts- und Kommunikationssysteme und Migrationsbewegungen. Die Annahme, dass sich im Irak Debatten erkennen lassen, die sich auch in anderen zeitgenössischen Gesellschaften ausserhalb des Nahen Ostens finden, bedarf daher keiner weiteren Begründung. Hingegen wird ein isolierender Blick auf nahöstliche Gesellschaften künftig vermehrt der Rechtfertigung bedürfen.

Die Auseinandersetzung mit dem Irak wird auf diese Weise zu einem Blick in eine globale zeitgenössische Gegenwart. Die Untersuchung anhand der Konfessionalisierung zu organisieren, lenkt den Blick auf das Werden und den Wandel sozialer Gruppen. Diese Dynamik in der Untersuchung von Konfessionalität zu berücksichtigen, ist für den Irak nach 2003 entscheidend. In ihr trifft der grundlegende soziale Wandel, der im Nahen Osten festzustellen ist, mit dem gesellschaftlichen

10 Zu diesem Punkt vgl. Zemmin, Florian: Wider die islamische Exzeptionalität: Zur (Inter-)Disziplinartät der Islamwissenschaft am Beispiel des Salafismus, in: Zemmin, Florian; Stephan, Johannes; Corrado, Monica u.a. (Hg.): Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag, Leiden, Boston 2018, S. 159 – 186, S. 160 – 161.

Umbruch zusammen, der durch den Sturz des Ba't-Regimes und der Neugestaltung des politischen Systems einsetzte.¹¹ Es handelte sich um einen Moment tiefgreifender Unsicherheit – in Bezug auf die physische Sicherheit der Bevölkerung, aber auch der in Bewegung geratenen sozialen und gesellschaftlichen Strukturen. Wenn hier von »Aushandlung« und »Diskussion« gesprochen wird, ist also nicht der Allgemeinplatz gemeint, wonach Identitäten und soziale Strukturen einem steten Wandel unterworfen sind. Vielmehr ist von einer konkreten Neugestaltung auszugehen – wie bei einem Spiel, bei dem es nicht um ein Ringen zwischen zwei Parteien geht (Schia und Sunna), sondern bei dem weder Einigkeit über die Spielregeln noch die beteiligten Parteien oder das Spielfeld besteht.

Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit auch eine Genealogie der Beziehungen zwischen Schia und Sunna verzichtet. Eine solche Genealogie stellt für sich genommen zweifellos ein lohnendes Projekt dar.¹² Allerdings würden durch ein solches Vorgehen die beiden Konfessionen und die Orientierung an den entsprechenden konfessionellen Zugehörigkeiten als stabil dargestellt und dadurch den Blick auf die Aushandlungsprozesse, die im Irak während des Untersuchungszeitraums festzustellen sind, verhindern. Die Aushandlung, die im Irak aktiv geführt wird, verdrängt im Forschungsinteresse damit die Annahme und das Benennen von Schia, Sunna oder Konfessionalismus als stabile soziale Kategorien. Die Neugestaltung und der Umgang mit sozialen Kategorien treten dadurch ins Blickfeld und werden ihrerseits historisiert. Dass die Orientierung an Schia und Sunna im Irak erfolgt, in welcher Form dies geschieht und welche Gegenkonzepte dazu aufgebaut werden – diese Punkte müssen also untersucht werden.

Ein Aspekt, der in dieser Untersuchung unberücksichtigt bleiben muss, ist die Bezugnahme auf soziale Klassen. Soziale und ökonomische Ungleichgewichte standen am Ursprung verschiedener Umbrüche in der irakischen Geschichte.¹³ Hanna Batatus für die Irakforschung grundlegende Werk »The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq« bedürfte allerdings einer Aktualisierung

-
- 11 Vgl. Schulze, Reinhard: Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart, München 2016, S. 580 – 581.
- 12 Zumindest dann, wenn darauf verzichtet wird, die heutigen Konfessionen auf weiter zurückliegende historische Kontexte zu projizieren. Ein Negativbeispiel in dieser Hinsicht ist Wali Reza Nasrs leider einflussreiche Darstellung eines sunnitisch-schiitischen Konflikts, der die gesamte islamische Geschichte präge und die in Formulierungen zur islamischen Frühzeit gipfelt, wonach die Sunniten »Abu Bakr gewählt« hätten – lange bevor Sunna und Schia als Konfessionen existierten. Vgl. Naşr, Walî Riḍā: The Shia revival. How conflicts within Islam will shape the future, New York 2007, S. 21. Vgl. dazu auch die Kritik an Naşr in Bishara, Azmi: Sectarianism Without Sects, La Vergne 2021, S. 105 – 106.
- 13 Vgl. Farouk-Sluglett, Marion; Sluglett, Peter: The Social Classes and the Origins of the Revolution, in: Fernea, Robert A.; Louis, Wm. Roger (Hg.): The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited, London 1991, S. 118 – 141, S. 139.

mit Blick auf die heute relevanten sozialen Gruppen.¹⁴ Dabei wäre insbesondere die massive Fluchtmigration nach 2003 zu berücksichtigen, die laut Joseph Sassoon zum weitgehenden Verlust der irakischen Mittelklasse geführt hat.¹⁵ Darüber hinaus kann angesichts der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verheerungen, die den Irak seit den 1980er Jahren heimgesucht haben, über heute tatsächlich bestehende soziale Gruppen oder sozialmoralische Milieus und deren Reichweite nur spekuliert werden. Der eingeschränkte Zugang für Forschende vor 2003 zu entsprechenden Unterlagen und Möglichkeiten zur Feldforschung sowie die ab 2003 folgende schwierige Sicherheitslage haben entsprechende Untersuchungen zusätzlich erschwert bzw. verhindert.

Eine weitere grosse Lücke stellen kurdischsprachige Quellen dar. Dies ist bedauerlich, weil es gerade eine Erkenntnis dieser Untersuchung ist, dass die Zugehörigkeitsorientierung weitgehend ungeachtet der konkreten Differenzen zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen funktioniert. Es spielt so gesehen in zahlreichen Kontexten keine Rolle, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen Schia und Sunna um eine konfessionelle Differenz handelt, während die Bezeichnung »kurdisch« in der Regel als ethnische Differenzkonstruktion verstanden wird. Für das Fehlen kurdischer Quellen gibt es zwei Gründe. Erstens spreche ich weder Kurdisch noch eine andere im Irak verbreitete Sprache ausser Arabisch, wodurch ich auf die Nutzung arabischsprachiger Quellen beschränkt bin. Zweitens sind die arabischsprachige und die kurdischsprachige Öffentlichkeit im Irak weitgehend getrennt. Medien und Webseiten von Akteuren mit überregionalem Anspruch verfügen zwar oft über arabische und kurdische Unterseiten. Die Inhalte dieser jeweiligen Sprachseiten sind aber keineswegs identisch. In der Regel werden einzelne Texte in der jeweils anderen Sprache veröffentlicht, das Gros der Publikationen bleibt aber ausschliesslich in der jeweiligen Hauptsprache zugänglich. Thematisch lassen sich grosse Unterschiede zwischen den Sprachregionen feststellen. So bleibt die konfessionelle Spaltung in der kurdischsprachigen Öffentlichkeit weitgehend unthematisiert. Militärische Aktionen der Türkei im Irak sowie innerkurdische Spannungen und Konflikte werden in der kurdischen Öffentlichkeit ausgiebig, in der arabischsprachigen Öffentlichkeit dagegen nur marginal behandelt. Durch diese Ausführungen soll keineswegs behauptet werden, dass kein Austausch zwischen den beiden Regionen stattfinden würde. Doch die öffentlichen Debatten werden weitgehend getrennt geführt. Es wäre zwar durchaus interessant und relevant, die

14 Batatu, Hanna: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'athists, and Free Officers*, Princeton, New Jersey 1978.

15 Vgl. Sassoon, Joseph: *The Brain Drain in Iraq after the 2003 Invasion*, in: Tejel, Jordi u.a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, New Jersey 2012, S. 379 – 389, S. 386 – 388.

kurdische Debatte über die Neugestaltung des Iraks nach 2003 in die Untersuchung zu integrieren; der Verzicht darauf stellt aber eine inhaltlich wie quellentechnisch vertretbare Beschränkung dar.

2. Literatur, Theorie, Methode

»Was ist *ṭā'ifīya*?« Diese Frage steht nicht nur für den irakischen Diskussionsbedarf. Sie markiert auch eine Frage der wissenschaftlichen Literatur zum Irak. Konfessionalismus hat sich als Konzept in der Vergangenheit für die Wissenschaft als eine Herausforderung erwiesen. Kaum eine Untersuchung kommt ohne eine Neudefinition von Konfessionalismus oder *sectarianism* aus. Dieser Diskussionsbedarf geht Hand in Hand mit der Kritik am Konfessionalismus als dominierendem Deutungsmuster für den Nahen Osten, wie sie in der Forschungsliteratur genauso wie in der Region erhoben wird.

Zahlreiche Studien zum Konfessionalismus im Irak definieren konfessionelle Identitäten nach wie vor darüber, dass sie substaatlich seien und daher in Konkurrenz zu einer nationalen Identität stünden. Dabei wird die nationale Identität jeweils positiv, die konfessionelle entsprechend negativ bewertet: »[T]o speak of an Iraqi nation means that all other forms of belonging (including sectarian ones) should be subordinate to loyalty to the nation.«¹ Angesichts derartiger Vereinfachungen und evaluierender Zugänge überrascht es nicht, dass sich das Konzept Konfessionalismus als analytischer Zugang oft als wenig produktiv erwiesen hat.

2008 stellte das *International Journal of Middle East Studies* folgende Frage: »How useful has the concept of sectarianism been for understanding the history, society, and politics of the Middle East?« Die eingereichten Antworten fielen allgemein kritisch aus. Insbesondere die fehlende theoretische Tiefe in der Forschung wurde beklagt. Die vier antwortenden Autorinnen und Autoren² forderten unisono, *sectarianism* als gesellschaftliche Erscheinung historisch zu kontextualisieren statt ihn

1 Dawisha, Adeed: National identity and sub-state sectarian loyalties in Iraq, in: *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4 (3), 2010, S. 243 – 256, S. 243.

2 Vgl. Davis, Eric: Pensée 3. A Sectarian Middle East?, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 555 – 558; Makdisi, Ussama: Pensée 4. Moving Beyond Orientalist Fantasy, Sectarian Polemic, and Nationalist Denial, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 559 – 560; Joseph, Suad: Pensée 2. Sectarianism as Imagined Sociological Concept and as Imagined Social Formation, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 553 – 554; Peteet, Julie: Pensée 1. Imagining the »New Middle East«, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 550 – 552.

als primordiale, quasi-natürliche Eigenschaft des Verhältnisses zwischen den Konfessionen darzustellen. Um das Phänomen zu verstehen, sei von einer Fokussierung auf Konflikte und einer universalen Theorie abgesehen. Wichtig seien Fragen nach der sozialen Ordnung, nach dem Charakter der konfessionellen Spaltung oder nach der Natur der Integration. Davis brachte das allgemeine Bedürfnis nach einer verbesserten analytischen Verortung des Konzepts folgendermassen auf den Punkt: »Our understanding [of sectarianism, C. W.] suffers less from the lack of empirical data than the poverty of the conceptual and theoretical frameworks through which it is studied.«³ Dem ist anzufügen, dass auch die empirische Forschungsbasis nur für den Libanon gut ist, wohingegen für die Irakforschung noch grosse Lücken bestehen.

Die häufigste Kritik am Konfessionalismusbegriff richtet sich gegen *primordiale* und *instrumentalistische* Deutungen konfessioneller Identitäten. *Primordiale* Deutungen reduzieren die Identität und das Handeln der einzelnen Subjekte auf ihre jeweilige konfessionelle Zugehörigkeit. Damit geht eine Essentialisierung der konfessionellen Identität einher, die auch auf das Verständnis des Verhältnisses von Schia und Sunna als grundlegend konflikträchtig übertragen wird. Die konfessionelle Spaltung wird aus dieser Perspektive als historisch stabil gedeutet und bis in die islamische Frühzeit zurückprojiziert. *Instrumentalistische* Sichtweisen dagegen sehen die Verantwortung für konfessionelle Spannungen bei Regierungen und anderen Akteuren, die diese Spannungen gezielt schüren und für ihre Zwecke nutzen würden. Während eine solche »Nutzung« durchaus vorkommen mag, bedingt sie, so die Kritik, meist eine Überschätzung der Möglichkeiten der jeweiligen Regime und kann gleichzeitig die erstaunliche Wirksamkeit dieses Vorgehens kaum erklären.⁴

Mittlerweile regt sich aber auch Kritik an der Kritik. Demnach werde die Gegenüberstellung von primordialistischen und instrumentalistischen Deutungen der in Wahrheit deutlich komplexeren akademischen Debatte kaum noch gerecht und diene eher dazu, jeweils einen eigenen, dritten Weg zu legitimieren. Daraus sei eine Pluralität an Ansätzen entstanden, an »dritten Wegen« sozusagen, die zwar Primordialismus und Instrumentalismus hinter sich lassen, aber noch nicht in eine gefestigte Theoriebildung gemündet hätten.⁵ Daher gehört es in der einschlägigen Forschung beinahe zum guten Ton, Äusserungen zur Theorie von Konfessionalismus und daran angelehnten Konzepten mit einem Verweis auf die fehlenden theoretischen Zugänge einzuleiten.

Derartige Klagen sind heute allerdings weit weniger berechtigt als noch vor wenigen Jahren. Obwohl sich noch kein vereinheitlichter Umgang mit der Thematik

3 Davis: *Pensée* 3, 2008, S. 555.

4 Middle East Centre: *Seeking to Explain Sectarian Mobilisation in the Middle East*, 04.05.2020.

5 Valbjørn, Morten: *Studying sectarianism while beating dead horses and searching for third ways*, Blog, London 17.09.2018.

durchgesetzt hat, zeichnen sich mittlerweile doch einige Tendenzen ab. So wird in einer ersten Forschungstendenz vermehrt nach dem Ursprung dessen, was als »Konfessionalismus« bezeichnet wird, gesucht. Mit den Studien von Ussama Makdisi und Max Weiss werden hier zwei der einflussreichsten Untersuchungen dieser Ursprungssuche betrachtet.

Eine zweite Tendenz versucht, Bezüge auf Konfession systematisch zu erfassen und zu kategorisieren. Prominent vertreten wird dieser Ansatz durch Fanar Hadad. Der Begriff Konfessionalisierung bzw. *sectarianization* schliesslich verweist auf eine zunehmend prozedurale Ausrichtung – wobei, wie sich zeigen wird, Konfessionalisierung im Nahen Osten ausschliesslich im Sinne eines entstehenden Konfessionalismus verstanden wird.

Ich werde in dieser Arbeit keiner dieser Vorgehensweisen direkt folgen und strebe auch keinen dritten Weg an. Der Ausdruck »Konfessionalismus« dient in meiner Untersuchung nur als Übersetzung des arabischen Wortes »ṭāʾ ifṭya«. Das Konzept von Konfessionalisierung als Prozess werde ich von Konfessionalismus als Ergebnis loslösen und als Leitstruktur der Untersuchung nutzen. Dies alles geschieht mit dem Ziel, die Bezugnahmen auf Konfession und Konfessionalismus zu untersuchen, die im Irak vorgenommen werden, aber nicht den Konfessionalismus kausal zu erklären oder als historische Kontinuität darzustellen. Dieses Vorgehen führt dazu, dass weder Konfessionalismus untersucht noch die irakische Gesellschaft anhand von Konfessionalismus erklärt wird. Mein Interesse gilt der Diskussion, die im Irak unter Bezugnahme auf Konfessionalismus und Konfessionen geführt wird.

Die unterschiedlichen Herangehensweisen an Konfessionalismus und an Konfessionalisierung in der Forschungsliteratur bilden den ersten Teil dieses Kapitels. Auf die Erläuterung der theoretischen Pfeiler dieser Arbeit und die Diskussion der wichtigsten Begriffe folgt die Darstellung der Untersuchungsmethode.

Anhand dieser Auslegeordnung wird eine Schwierigkeit dieser Untersuchung ersichtlich. Sie pendelt zwischen zeithistorischer Forschung und sozialwissenschaftlicher Deutung. Diese Ambivalenz entsteht aus dem Theoriedefizit im Umgang mit Konfessionalität in der Forschung, die im Folgenden genauer betrachtet wird. Anschliessend soll ein eigener theoretischer Ansatz entwickelt werden, um die Auswertung der Quellen wie auch die Deutung der Ergebnisse zu strukturieren. Kern dieses Ansatzes stellt eine Kontextualisierung dar, die sich an Überlegungen von Jacques Derrida zu Sprache, Iteration und Kontingenz orientiert.

2.1 Literatur: Vom Konfessionalismus zur Konfessionalisierung

Die Zahl der Publikationen zum Irak und zum Konfessionalismus im Nahen Osten ist in der vergangenen Dekade sprunghaft angewachsen und heute kaum noch zu überblicken. Ich werde daher meine Darstellung des Forschungsstandes auf die-

jenigen Werke beschränken, die für die konzeptionelle Diskussion von Konfessionalismus im Nahen Osten und spezifisch zum Irak massgeblich sind. Literatur zur Konfessionalisierung in Europa wird im Anschluss gesondert behandelt.

Hartnäckig hält sich auch in Teilen der wissenschaftlichen Literatur die Praxis, die Spaltung von Schia und Sunna in der Frühzeit des Islams zu verorten, genaue genommen in der Frage nach der legitimen Nachfolge des Propheten Muḥammad als Anführer der Muslime.⁶ Diese Sichtweise ist nicht nur historisch ungenau, sie projiziert auch spätere Vorstellungen von Konfessionen auf einen spätantiken Kontext. In Abgrenzung zu dieser Herangehensweise hat sich eine Beschäftigung mit Konfessionalismus entwickelt, die diesen im Kontext der einsetzenden Moderne verortet. Auf diese zweitgenannte Forschungsrichtung soll im Folgenden genauer eingegangen werden.

Eine der einflussreichsten Studien zur Genese von Konfessionalismus in der Moderne lieferte Ussama Makdisi mit *The Culture of Sectarianism*.⁷ Makdisi datiert den Beginn des Konfessionalismus im Libanon, wie er heute anzutreffen ist, im frühen 19. Jahrhundert. Damit grenzt er sich von der (auch von den untersuchten Akteuren im 19. Jahrhundert vertreten) Position ab, Konfessionalismus sei Ausdruck jahrhundertealter Konflikte. Er betont das Zusammenspiel zwischen lokalen Eliten, regionalen Machthabern und dem Einfluss von Kolonialmächten in Libanon, das zusammen mit dem Aufkommen des Nationalstaats Konfessionalismus entstehen liess. Mit der Verortung von Konfessionalismus in der Moderne stellt er sich gegen die Wahrnehmung von Konfession als Hindernis auf dem Weg der Modernisierung. »[S]ectarianism as an idea draws meaning only within a nationalist paradigm and hence [...] it belongs to our modern world.«⁸ Die eigentliche ›DNA‹ des Konfessionalismus stelle die Etablierung von Nationalismus und Staatsbürgerschaft (*citizenship*) dar, verstanden als politische Gleichheit ungeachtet religiöser Zugehörigkeit (wobei der Fokus hier primär auf der Trennung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen liegt). Konfessionalismus ist nach Makdisi also nicht nur modern, weil er sich in der Moderne herausgebildet hat, sondern weil die ihm zugrundeliegende Logik inhärent modern ist und sich genauso in Europa und den USA (etwa in der Emanzipation der jüdischen und der afroamerikanischen Bevölkerung) äusserte.⁹ Makdisi bringt dieses Verhältnis folgendermassen auf den

6 Vgl. beispielsweise Aghaie, Kamran Scot: The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition, in: TDR (1988-) 49 (4), 2005, S. 42 – 47, S. 42.

7 Makdisi, Ussama: The Culture of Sectarianism. Community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon, Berkeley, Calif. 2000.

8 Ebd., S. 13.

9 Vgl. Makdisi, Ussama: The Problem of Sectarianism in the Middle East in an Age of Western hegemony, in: Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East, London 2017, S. 23 – 34, S. 23 – 26.

Punkt: »The sectarian belongs not to the peculiar, but to the particular. It is not some medieval artifact but a product of modern forces and circumstances[.]«¹⁰

Makdisi verweist auf die jeweilige historische Verfasstheit konkreter Bezüge auf Konfessionen anstelle der Verwendung von Konfessionalismus als überzeitliche analytische Kategorie:

»I do not, of course, deny the salience of sectarian affiliations in the Middle east. But far too often, it seems to me, we allow a word – »Sunni« or »Shi'« – to take the place of a coherent, historically grounded argument, as if being Sunni or Shi'a is self-evident, as if it precludes other forms of identification, and as if it were a singular identity. The reality is that [...] there is no such thing as a transhistorical sectarianism.«¹¹

Historische Verortung bedeutet für Makdisi, die Identifikation an Sunna und Schia in den Kontext der libanesischen Gesellschaft zu stellen und diese wiederum als durch imperiale Machtstrukturen gestaltet zu betrachten: »To understand the historical nature of sectarianism, to put it in its proper historical context, is first and foremost to recognize the imperial nature of traditional Lebanese society.«¹² Damit ist auch klar, dass weder externe Akteure Konfessionalismus einer Gesellschaft überstülpen noch lokale, bereits ewig vorhandene Logiken von Zugehörigkeit und Spaltung konfessionelle Konflikte perpetuieren:

»From the outset, therefore, it is imperative to dispel any illusion that sectarianism is simply or exclusively a native malignancy or a foreign conspiracy. Sectarianism can be narrated only by continually acknowledging and referring to both indigenous and imperial histories, which interacted – both collided and collaborated – to produce a new historical imagination.«¹³

Konfessionalismus ist somit als neue Form lokaler Politik ein Produkt der politischen Entwicklung und nicht ein Zeichen eines gescheiterten Nationalismus. Dass Konfessionalismus aber als ein Ausdruck solchen Scheiterns (auch von Zeitgenossen) gedeutet wurde und wird, stellt für Makdisi die zweite Bedeutungsebene von *sectarianism* dar:

»[I] understand sectarianism to mean two fundamentally related things. First, it is a practice that developed out of, and must be understood in the context of,

10 Ebd., S. 34.

11 Ebd., S. 24.

12 Makdisi, Ussama: Revisiting Sectarianism, in: Scheffler, Thomas (Hg.): Religion between violence and reconciliation, Würzburg 2002, S. 179 – 191, S. 180.

13 Makdisi: The Culture of Sectarianism, 2000, S. 2.

nineteenth-century Ottoman reform. Second, it is a discourse that is scripted as the Other to various competing Ottoman, European, and Lebanese narratives of modernization. Sectarianism emerged as a practice when Maronite and Druze elites, Europeans and Ottomans struggled to define an equitable relationship of the Druze and the Maronite ›tribes‹ and ›nations‹ to a modernizing Ottoman state. [...] Concomitantly, sectarianism also developed as a discourse – as the set of assumptions and writings that describes this changing subjectivity within a narrative of Ottoman, European, and Lebanese modernization.«¹⁴

Diese Sichtweise, Konfessionalismus sowohl als Praxis als auch als Negativfolie konkurrierender Diskurse zu verstehen, wird für die vorliegende Arbeit übernommen (mit der Erweiterung, dass die Praxis konfessionell orientierten Handelns für die entsprechenden Diskurse wiederum konstitutiv ausfällt, wie sich in der historischen Rekonstruktion in den Kapiteln 3 – 5 zeigen wird).

Ein weiterer Aspekt, den Makdisi hervorhebt, sind innerkonfessionelle Konflikte. Entgegen der Wahrnehmung von Konfessionen als seit Langem etablierten Blöcken, waren im Libanon Mitte des 19. Jahrhunderts die religiösen Gruppen keineswegs homogen oder durchwegs mittels gefestigter institutionalisierter Strukturen organisiert. Für Makdisis Untersuchung ist der Elitewandel zentral, den die Konfessionen in dieser Zeit erlebten. Besonderes Augenmerk widmet er dem Aufstieg lokaler Händler als Konkurrenz zu etablierten Eliten. Die Orientierung an konfessionellen Gruppen stellte eine Option dar, um sich gegenüber bestehenden lokalen Eliten zu positionieren.¹⁵

Die Frage nach der Wandelbarkeit von Konfessionalismus bleibt bei Makdisi offen. Während er überzeugend für die Historisierung von Konfessionalismus und dessen Verortung in der Moderne plädiert, stellt sich die Frage, ob damit der Konfessionalismus in der Moderne insgesamt beschrieben werden kann. Im Gegensatz zum dynamischen Verhältnis zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen innerhalb der Konfessionen, erscheint Konfessionalismus bei Makdisi als eine sich herausbildende, potentiell stabile Ordnung. Der Grund dafür ist, dass er nach dem Ursprung des libanesischen Konfessionalismus sucht und in der Folge Konfessionalismus als ein Resultat der Moderne beschreibt. Dem steht allerdings seine Forderung entgegen, Konfessionalismus weniger als selbstevidentes Phänomen zu sehen, als danach zu fragen, was Konfessionalismus bedeute und wie er sich manifestiere.¹⁶

Max Weiss ergänzt mit seiner Forschung zur Schia im Libanon Makdisis Sichtweise auf Konfessionalismus um den Blick auf die Diversität verschiedener Wege hin zum Konfessionalismus:

14 Ebd., S. 6 – 7.

15 Vgl. ebd., S. 3.

16 Vgl. Makdisi: *Revisiting Sectarianism*, 2002, S. 180.

»[I]t is untenable to conclude that there has been one and only one inexorable process of Lebanese sectarianization. Rather, there have been multiple histories of Lebanese sectarianism, a plurality of Lebanese sectarianisms. As sectarianism evolves over time, historians must consider how certain people, certain leaderships, and certain communities, indeed how certain sects have become sectarian.«¹⁷

Weiss untersucht, wie sich die schiitische Bevölkerung im Libanon der Mandatszeit als eigentliche Konfession (bzw. *sect*) herausbildete. Er beschreibt dabei das Personenstandsrecht (*personal status law*) als ein Mittel, mit dem der Staat ab den 1920er Jahren versuchte, das Leben der schiitischen Bevölkerung unter der Kontrolle der Verwaltung zu organisieren. Die neu etablierten ġaʿfaritischen *šarīʿa*-Gerichte spielten eine zentrale Rolle in diesem administrativen Eingriff. Weiss zeigt die Bedeutung auf, die diese Gerichte hatten, um eine schiitische konfessionelle Identität zu etablieren. Die Gerichte wurden von der Bevölkerung genutzt, um sich spezifische individuelle und kommunale Rechte zu sichern. Sie stellten die Schnittstelle zwischen staatlichen Ressourcen und der Bevölkerung dar, die »von unten her« Zugang zu solchen Ressourcen anstrebte. Dadurch trugen sie dazu bei, die Schia als *sect* zu konstituieren: »The empowerment of certain sectors of Lebanese Shiʿi society through this institutional transformation signals a broader process, still in need of greater scholarly recognition, through which the Shiʿi community was gradually transformed from a ›sect-in-itself‹ to a ›sect-for-itself‹.«¹⁸

Weiss legt dar, dass diese Konfessionalisierung (die er als graduellen Transformationsprozess innerhalb des schiitischen Milieus definiert) paradoxerweise erst im Schatten des (wie bei Makdisi beschrieben) schon im 19. Jahrhundert entstehenden Konfessionalismus stattfand. Natürlich bildeten schiitische Gemeinschaften in der Region schon vorher ihre religiösen, politischen und kulturellen Identitäten heraus.¹⁹ Aber erst die Entwicklungen der Mandatszeit *machten* die Schia im Libanon auch *konfessionell*:

»The formal recognition of the Jaʿfari madhhab in Lebanon in January 1926 and the subsequent development of a state-led court system by the French Mandatory authorities effectively reoriented Shiʿi society towards Beirut and dramatically changed the character of relationships between the Shiʿa and other Lebanese sectarian communities. Shiʿis in Jabal ʿAmil (South Lebanon), the Biqaʿ Valley and

17 Weiss, Max: In the shadow of sectarianism. Law, Shiʿism, and the making of modern Lebanon, Cambridge 2010, S. 9.

18 Weiss, Max: Institutionalizing Sectarianism. The Lebanese Jaʿfari Court and Shiʿi Society under the French Mandate, in: Islamic Law and Society 15 (3), 2008, S. 371 – 407, S. 407.

19 Vgl. Weiss: In the shadow of sectarianism, 2010, S. 4.

Beirut were brought into direct contact with the apparatus of the modern state for the first time.²⁰

»[T]he institutionalization of the Ja'fari madhhab [...] has had tremendous significance in the Lebanese Shi'i community's gradual sectarianization. As a state creation with no substantial historical precedent in Lebanon or anywhere else, the Ja'fari court represented an important innovation in the modern Shi'i historical experience, marking a turning point in the trajectory of the Lebanese Shi'a towards sectarian modernity, in which newly bureaucratized and standardized norms of legal procedure institutionally bound the Shi'a to the state.«²¹

Die schiitische Gemeinschaft begann durch den Anspruch auf Kontrolle über religiösen Raum (Moscheen, Friedhöfe und *waqf*-Eigentum), Konfessionalismus bzw. das *Konfessionell-Sein* zu praktizieren.²² In Kontrast zu dramatischeren Momenten konfessionellen Konflikts – insbesondere die eskalierende Gewalt 1840 – 1861 oder 1975 – 1991 – können somit Transformationen von Recht, Gesellschaft und religiöser Kultur im libanesischen schiitischen Milieu auch in der Folge hegemonischer Interpretationen von Konfessionalismus erkannt werden.²³

Die unterschiedlichen Konfessionalisierungen, in jeweils unterschiedlichen Kontexten, legen auch die Grundlage für Weiss' zentralen Punkt der Pluralität von Konfessionalismus, oder eben von Konfessionalismen. Diese Pluralität bezieht sich nicht nur auf die Konfessionalisierung verschiedener Konfessionen, sondern auch etwa auf die Unterscheidung von politischem Konfessionalismus und Konfessionalismus als Set von Überzeugungen und Übereinkünften, welche familiäre, lokale, regionale Loyalitäten und Zugehörigkeiten strukturieren.²⁴ Aus dieser Pluralität heraus argumentiert Weiss dafür, Konfession nicht mit Religion gleichzusetzen:

»Historians need to distinguish »the religious« from »the sectarian,« taking care not to conflate »the sectarian« with religious nationalism. In this connection, Ayesha Jalal makes a subtle yet helpful distinction in this regard, between »religiously informed cultural identity« and »the politics of cultural nationalism«. [...] But if sectarianism and religion can be de-linked [...], then historical narratives of religious modernity and sectarian modernity need to be viewed as distinct. Not only would this make religion and sectarianism more analytically comprehensible, but it could also, in turn, prove essential to understanding the historical foundations of sectarianism and other forms of political identity in the modern world.«²⁵

20 Weiss: Institutionalizing Sectarianism, 2008, S. 372.

21 Weiss: *In the shadow of sectarianism*, 2010, S. 29.

22 Vgl. ebd., S. 35.

23 Vgl. ebd., S. 4.

24 Vgl. ebd., S. 11 – 12.

25 Ebd., S. 18.

Religion und Konfession klar voneinander zu trennen, ist problematisch, auch wenn die Unterscheidung zwischen Konfessionalismus und religiösem Nationalismus hilfreich ist. Die religiöse Ebene ist für die Diskussion über Konfession relevant, da sie in Form Derrida'scher »Spuren« für die Konfessionen konstitutiv bleibt oder zumindest bleiben kann. Tatsächlich stellt sich aber die Frage, ob im Kontext einer Konfessionalisierung von einem stabilen Religionsverständnis ausgegangen werden kann. Aus Sicht der betroffenen Gesellschaften ist zu erwarten, dass das religiöse Feld in entsprechenden Aushandlungsprozessen ebenfalls in Bewegung gerät. Werden Konfessionalisierungsprozesse anhand ihrer historischen Verfasstheit untersucht, stellt sich die Frage, ob angesichts dieses Vorgehens ein ahistorisch stabiles Konzept von Religion als Kontrastfolie tauglich ist. Für meine Untersuchung werde ich daher mögliche Bezüge zu Religion, aber auch zu alternativen Kategorien wie ethnischer Zugehörigkeit als Teil des gegenseitigen Konstitutionsprozesses integrieren.

Die Unterscheidung von Konfession und Religion braucht für diese Untersuchung vorläufig nicht weiter präzisiert zu werden – wohl aber diejenige zwischen (konfessionellen oder religiösen) Glaubensinhalten als Teilbereich von Konfessionalität einerseits und dem gesellschaftlichen Prozess der Bezugnahme auf konfessionelle Zugehörigkeit andererseits. Makdisi und (auf diesen Bezug nehmend) Weiss historisieren Konfessionalismus als Produkt gesellschaftlicher Prozesse, um zu verhindern, dass die Gründe für Konflikte auf die Uneinigkeit über Glaubensinhalte reduziert werden. Gleichzeitig bleibt die Differenzierung zwischen Schia und Sunna konfessionell charakterisiert; Glaubensinhalte bilden somit einen (potentiellen) Aspekt ihrer gegenseitigen Konstitution.

Makdisis Sichtweise auf Konfession wurde auch im Sammelband *Sectarianization* von Nader Hashemi und Danny Postel rezipiert. Der Titel des Bandes steht für einen neuen Ansatz im theoretischen Umgang mit Konfessionalismus – und etabliert auch gleich ein dem deutschen Ausdruck »Konfessionalisierung« entsprechendes Pendant in der englischsprachigen Forschungsliteratur. Dieser neue Ansatz besteht darin, die Starrheit des Begriffs Konfessionalismus durch eine stärkere Orientierung an Prozessen zu ergänzen – was durch den Fokus auf Konfessionalisierung ausgedrückt werden soll. Postel und Hashemi zielen mit ihrer Publikation sichtlich darauf ab, an Konfession orientierte Analysekonzepte mit einem theoretischen Fundament zu versehen. Die Notwendigkeit dieses Vorhabens ergibt sich für die Herausgeber aus der essentialistischen Sichtweise auf Konfession, wie sie in der internationalen Politik und in grossen Teilen der Wissenschaft nach wie vor vorherrscht und die sie als »neuen Orientalismus« bezeichnen. Im Zentrum ihres Interesses steht zudem die Frage, weshalb in den letzten Jahren konfessionelle Konflikte so stark zugenommen haben. Vor diesem Hintergrund liefern sie folgende Definition von Konfessionalisierung:

»A process shaped by political actors operating within specific contexts, pursuing political goals that involve popular mobilization around particular (religious) identity markers. Class dynamics, fragile states, and geopolitical rivalries also shape the sectarianization process. The term sectarianism is typically devoid of such reference points. It tends to imply a static given, a trans-historical force – an enduring and immutable characteristic of the Arab world from the seventh century until today.«²⁶

Die Prozessorientierung und die instrumentalistische Ausrichtung treten als charakteristische Merkmale dieser Deutung hervor. Dem entspricht auch der an diese Definition angefügte Ansatz, in welchem »*political authoritarianism*« als für die Konfessionalisierung bestimmend bezeichnet wird:

»Authoritarianism, not theology, is the critical factor that shapes the sectarianization process. Authoritarian regimes in the Middle East have deliberately manipulated sectarian identities in various ways as a strategy for deflecting demands for political change and perpetuating their power. [...] To paraphrase the famous Clausewitz aphorism about war as a continuation of politics by other means, sectarian conflict in the Middle East today is the perpetuation of political rule via identity mobilization.«²⁷

Dieser Deutung entsprechend stützen sich Hashemi und Postel denn auch auf die Literatur zu ethno-politischer Mobilisierung, in welcher auf Identitäts-Mobilisierung abgestützte Politik eine zentrale Rolle spielt. Sie erfassen dabei muslimische konfessionelle Macht-Diskurse und die zugrundeliegenden Paradigmen als »ethnisch«, da sie sich auf Gruppen-Identitäten beziehen würden, wobei sich die jeweilige Gruppe über eine spezifische Interpretation von Religion als bestimmendes Merkmal definiere.²⁸

Hier zeigt sich die Schwierigkeit, welche sich aus den Unklarheiten im Umgang mit den Konzepten Konfessionalismus und Konfessionalisierung ergibt. Denn der Fokus bleibt auch bei Hashemi und Postel auf die aktuellen Konflikte gerichtet und weniger auf die Konfessionalisierung selbst – das neue Konzept dient also auch hier zur Erklärung von politischen Ereignissen, was am Ende wieder zur Frage nach der Gewichtung von konfessioneller Zugehörigkeit zurückführt. In ihrem Fazit kommen Hashemi und Postel denn auch zu dem Schluss, dass der Blick auf die Region durch ein Konfessionalismus-Prisma die komplexen Realitäten der regionalen Politik eher verschleierte denn erhelle: »In short, sectarianism does not explain the cur-

26 Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): *Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East*, London 2017, S. 4 – 5.

27 Ebd., S. 5.

28 Vgl. ebd.

rent turmoil in the Middle East – the toxic brew of authoritarianism, kleptocracy, developmental stagnation, and state repression is far more salient.«²⁹

Wie gesehen, verwendet auch Weiss den Begriff *sectarianization* (auch wenn er als Konzept offenbar noch keine bestimmende Rolle spielt). Als Ausdruck und Antriebsfaktor für die Konfessions-Werdung der Schia im Libanon nennt er die Einrichtung der *ḡāʿ* 'faritischen Gerichte. Dadurch sei die Schia als *madḥab* auf einer nationalen Ebene institutionalisiert worden.³⁰ Aus diesen Ausführungen lässt sich ein anderes Verständnis von Konfessionalisierung ablesen als dasjenige von Hashemi und Postel. Für diese steht die Durchsetzung von Konfessionalismus durch autoritäre Herrscher zur Sicherung ihrer eigenen Macht im Vordergrund; »Konfessionalisierung« bezeichnet den Prozess dieser Durchsetzung. Im Gegensatz zu dieser offensichtlich negativen Konnotation verwendet Weiss den Begriff Konfessionalisierung weitgehend neutral als einen Prozess, den die Konfessionen durchlaufen, um überhaupt zu Konfessionen im Verständnis des (nach Makdisi) modernen Konfessionalismus zu werden. Allerdings sagt dieser Zugang nicht zwingend etwas darüber aus, welche Bedeutung eine so konfessionalisierte Konfession in der Gesellschaft erlangt bzw. ob die konfessionelle Zugehörigkeit als Ordnungsvorstellung relevant ist.

Da ist einerseits der Wandel der Konfessionen selbst, ihre Ausformung als Konfessionen im genannten Sinn, der prägenden Institutionen der relevanten Akteure und sozialen Schichten. Andererseits wandelt sich der Bezug, der durch Akteure auf konfessionelle Zugehörigkeit hergestellt wird, und die Art, wie diese Zugehörigkeit in gesellschaftliche Sinn- und Argumentationszusammenhänge eingewoben wird.

Fanar Haddad, der durch eine Reihe von Publikationen in den vergangenen Jahren eine bedeutende Position in der Irakkforschung eingenommen hat, bietet die bis anhin systematischste Auseinandersetzung mit Konfession im Irak für die Zeit nach 2003.³¹

Entgegen (auch im Irak) verbreiteter Sichtweisen sieht er die zunehmende Konfessionalisierung nicht als der irakischen Gesellschaft komplett fremd an. Vielmehr zeigt er auch die Kontinuitäten gerade auf Seiten der schiitischen Oppositionsparteien auf, welche zur Bedeutungszunahme von konfessionellen Identitäten geführt haben. Damit stellt er sich genauso gegen eine essentialisierende Sichtweise auf Konfession wie gegen die Annahme, Konfessionalismus sei im Irak ausschliesslich von aussen implementiert worden.³²

29 Ebd., S. 21.

30 Vgl. Weiss: In the shadow of sectarianism, 2010, S. 29.

31 Ich gehe in Vielem mit Haddads Analysen einig. Wenn ich mich in der Folge von seinen Überlegungen abgrenze, dann dient das primär der schärferen Herausarbeitung meines eigenen Ansatzes und zielt nicht auf eine grundlegende Kritik von Haddads Arbeit ab.

32 Vgl. Haddad, Fanar: Sectarian Relations before »Sectarianization« in pre-2003 Iraq, in: Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East, London 2017, S. 101 – 122, S. 101 – 102.

Durch den Verweis auf verschiedene subtile Formen von Konfessionsbezügen ausserhalb von Konflikten macht Haddad deutlich, dass konfessionelle Differenzierung nicht per se negativ sein muss. Tatsächlich liege die Problematik in der auf dieser Orientierung an Konfession basierenden Diskriminierung oder sogar Gewalt. Hier verweist Haddad insbesondere auf die Selbstwahrnehmung der Schia als unterdrückte Gruppe, welche sich bis in die Gründungszeit des Iraks als Nationalstaat zurückverfolgen lässt. In solchen Ressentiments sieht Haddad auch das Entstehen konfessionell orientierter Parteien begründet.³³

Trotz der Frage nach dem Entstehen einer neuen sunnitischen Identität nach 2003 konzentriert sich Haddad auf Konfessionen als Blöcke. Darauf basierende Identitäten werden zwar keineswegs als starr verstanden, sondern als konstruiert und wandelbar beschrieben. Konfessionelle Marker bleiben aber im Zentrum des Interesses. Haddad hat diese Sichtweise bereits 2011 in *Sectarianism in Iraq* dargelegt und in späteren Veröffentlichungen aufgegriffen, indem er beispielsweise anhand von Musik-Videos oder Postern spezifische Elemente konfessioneller Identitätskonstruktionen herausarbeitet.³⁴

Kernelement der Deutung konfessioneller Identität ist bei Haddad die Unterteilung von Konfessionalismus in »assertive, passive and banal sectarianism«.³⁵

»Together these three categories act as a barometer of firstly the salience of sectarian identity and secondly the space available and constraints surrounding its mobilisation on an individual level [...]. These three broad categories should not be treated as self-contained modes of sectarian identity. I would suggest that anyone subscribing to a sectarian identity will fit into all three categories but that the emphasis on any single one will be dictated by context with the person oscillating between all three.«³⁶

Haddad spricht von der »Aktivierung« konfessioneller Identität.³⁷ »Like other forms of self-identification, sectarian identity is not constantly activated in any single individual. Its salience and relevance (political or otherwise) fluctuate depending on wider circumstances.«³⁸

Haddad berücksichtigt dabei nicht nur die schiitische konfessionelle Identität, welche die wissenschaftliche Beschäftigung mit Konfession im Irak traditionell dominiert. Er geht auch auf die sunnitische Bevölkerung ein, welche *als Konfession* erst im Kontext sich wandelnder konfessioneller Identitäten Gestalt annahm:

33 Vgl. ebd., S. 114.

34 Vgl. ebd.

35 Haddad, Fanar: *Sectarianism in Iraq*. Antagonistic visions of unity, London 2011, S. 25.

36 Ebd., S. 25–27.

37 Vgl. ebd., S. 10.

38 Ebd., S. 60.

»It is particularly important to consider the changes that sectarian imaginations have undergone since 2003 and how this will impact on sectarian relations in the future. Whilst Shi'a identity has been examined in the past, its Sunni counterpart has been overlooked. Perhaps this is inevitable given the weakness of any distinctively Iraqi Sunni myth-symbol complexes prior to 2003. This has changed since the fall of the Ba'ath and Sunni identity today carries a victimhood complex rivaling that of the Shi'a. Furthermore, the civil war will inevitably have an impact on both Sunni and Shi'a conceptions of self and other.«³⁹

Haddad plädiert dafür, doktrinaire, subnationale, nationale und transnationale Ebenen als sich gegenseitig überlappend zu verstehen, um ein komplexes Bild zu erhalten von der Rolle, die konfessionelle Identität spielt. Die konfessionellen Beziehungen im Irak zwischen 2003 und 2018 betrachtet er folgendermassen: »What emerges are ebbs and flows in the intensity and salience of sectarian competition in post-2003 Iraq; or, put another way, the oscillations in what can be termed the tension between Shi'a-centric state-building and Sunni rejection.«⁴⁰

Haddad verwendet einen beträchtlichen Teil seiner Publikation von 2020 darauf zu widerlegen, dass *sectarianism* ein taugliches Konzept sei, um den Nahen Osten und insbesondere den Irak zu erklären. Er betont dabei, dass aus einer konfessionellen Spaltung keineswegs eine Kausalität hergeleitet werden könne, die zwangsläufig zum Konflikt führen müsse.⁴¹

Gleichzeitig verweist Haddad auf den Umstand, dass Nationalismus im Irak oft als inklusives, positives Gegenkonzept zum spaltenden Konfessionalismus gesehen wird. Dabei wendet er sich gegen eine Dichotomie von nationalistisch gegenüber konfessionalistisch, indem er betont, dass konfessionelle Identität durchaus ein Element in der Konstruktion einer nationalen Identität sein kann.⁴²

Die Orientierung an Identität gehe Hand in Hand mit einer Fokussierung auf den Staat. Haddad setzt damit den Staat ursprünglich zu den sich gestaltenden Identitäten:

»[Societies] are dependent on, and a product of, the states to which they belong [...]. This state-centeredness creates a national public sphere that encourages all manner of claims and identities to be framed through the prism of the nation-state and in terms of national belonging, ownership and entitlement [...]. The unparalleled relevance of the nation-state to the people's lives inevitably shaped

39 Ebd., S. 209.

40 Vgl. Haddad, Fanar: *Understanding ›Sectarianism‹. Sunni-shi'a relations in the modern Arab world*, London 2020, S. 266.

41 Vgl. ebd., S. 219 – 226.

42 Vgl. ebd., S. 131 – 133.

how collective identities – sect, religion, tribe, race and so forth – came to be framed.«⁴³

Dass der Konfessionalismus in seiner Entstehung eng mit dem modernen Nationalismus verknüpft ist, ist eine der bedeutenden Korrekturen, die von der Forschung gegenüber primordialistischen Erklärungen konfessioneller Konflikte erbracht wurde. Dabei ist diese Verbindung von der Forschung bisher allerdings eher einseitig betrachtet worden. Der entstehende Konfessionalismus erscheint dabei als das Resultat des modernen Staates. Haddad erwähnt aber bereits die umgekehrte Richtung dieser Bewegung anhand der schia-zentrierten Staatsbildung und der sunnitischen Ablehnung dieses Projekts.⁴⁴ Damit weist Haddad bereits auf einen Aspekt hin, auf den in der vorliegenden Untersuchung noch genauer einzugehen sein wird: Auch der Staat ist in Bewegung.

Azmi Bishara stellt *sectarianization* im osmanischen Reich in eine historische Entwicklungslinie mit *confessionalisation* in Europa. Besonders relevant an seiner Studie erscheint mir darüber hinaus, dass er darauf insistiert, politische Aspekte und Probleme nicht in soziale Analysen auszulagern, sondern ihren politischen Charakter zu benennen:

»The problem of an authoritarian system is not sectarianism but authoritarianism. And the answer to it is not an opposing sectarianism but democracy. [...] Because of its victimhood rhetoric and its emphasis on mass participation in politics, at some historical moment sectarian discourse might seem democratic. But examination of how political sectarianism functions in the structure of state, society, and ethics – in particular its hollowing out of the social and ethical functions of local ta'ifas, which it reduces to identities serving polarization of ›us‹ and ›them‹ – and hinders the emergence of political pluralism and democratic citizenship shows that it transforms from popular participation in politics into an obstacle to such participation.«⁴⁵

Diese Betonung des politischen Charakters eröffnet den Blick auf die Konstitution von Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit innerhalb eines politischen Systems und, darüber hinaus, innerhalb einer politischen Öffentlichkeit (und, wie ich ergänzen möchte, umgekehrt die Strukturierung dieser Öffentlichkeit).

Weitere für diese Untersuchung relevante Publikationen ergänzen die bisherigen Überlegungen um Betrachtungen zur Kontextabhängigkeit und dem Wandel von Konfessionalismus. Das Bewusstsein für die Wandelbarkeit von Konfessionalität ist erstens die Grundlage für ein prozessorientiertes Verständnis von Konfessio-

43 Vgl. ebd., S155 – 156.

44 Ebd.

45 Bishara: *Sectarianism Without Sects*, 2021, S. 388 – 389.

nalisation. Zweitens bildet es die Voraussetzung für die Orientierung an Heterogenität, wie sie im anschließenden Kapitel dargelegt wird.

Toby Matthiesen geht auf die Wandelbarkeit konfessioneller Bezüge ein, die er in seiner Beschreibung eines »Sectarian Gulf« darlegt. Er grenzt den heutigen *sectarianism* von früheren Erscheinungsformen ab, indem er ihn an politischem Handeln und dem Verfolgen spezifischer Interessen orientiert und die Verbindung von politischem Konfessionalismus und politischer Ökonomie aufzeigt.⁴⁶ Während hier also die Veränderung von Konfessionalismus berücksichtigt wird, betrachten Brigitte Maréchal und Sami Zemni in ihrer Skizze einer globalen Sozio-Ethnographie der Beziehungen zwischen Schiiten und Sunniten auch die konfessionellen Gruppen als in ihrer Konstitution voneinander abhängig.⁴⁷ Dadurch wird der Blick nicht nur auf Konfessionalismus, sondern auch auf die Konfessionen selber gerichtet – und zwar, indem verschiedene Gruppen in ihrer Relationalität statt voneinander isoliert erfasst werden.

Zu den prononciertesten Kritikern konfessionalistischer Deutungen der irakischen Gesellschaft gehört Reidar Visser. Er lehnt die Orientierung der Forschung am »sectarian master narrative« ab.⁴⁸ Oft würden regionale Bezüge konfessionalistisch gedeutet, was aber unzulässig sei, wie Visser eindrücklich am Beispiel Basras darlegt.⁴⁹ Die Verantwortung für konfessionelle Spaltungen sieht Visser bei den zurückkehrenden Exilparteien und der westlichen Unterstützung für deren konfessionalistische Politik. Die »Iraker selbst« dagegen seien daran »unschuldig«.⁵⁰

Diese Suche nach der Verantwortung für den als der irakischen Bevölkerung fremd wahrgenommenen Konfessionalismus ist ein typisches Element der Konfessionalismuskritik, das die arabischsprachige Literatur zum Thema wie auch die öffentliche Debatte im Irak dominiert. Sie teilen mit instrumentalistischen Ansätzen die Problematik, die Wirkmächtigkeit und die Durchsetzungsfähigkeit aufoktrozierter Konfessionalismen erklären zu wollen. Mit der Fragestellung der vorliegenden Arbeit und dem verwendeten Forschungsdesign ist allerdings keine Antwort

46 Vgl. Matthiesen, Toby: *Sectarian gulf. Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't*, Stanford, Calif. 2013; Matthiesen, Toby: *The other Saudis. Shiism, dissent and sectarianism*, New York 2015 (Cambridge Middle East Studies 46).

47 Vgl. Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami: Introduction. Evaluating Contemporary Sunnite-Shiite Relations: Changing Identities, Political Projects, Interactions and Theological Discussions, in: Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami (Hg.): *The dynamics of Sunni-Shia relationships. Doctrine, transnationalism, intellectuals and the media*, London 2013, S. 1 – 8.

48 Visser, Reidar: *The Sectarian Master Narrative in Iraqi Historiography*, in: Tejfel, Jordi u. a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, New Jersey 2012, S. 47 – 59.

49 Visser, Reidar (Hg.): *An Iraq of its regions. Cornerstones of a federal democracy?*, London 2007.

50 Visser, Reidar: *The Western Imposition of Sectarianism on Iraqi Politics*, in: *The Arab Studies Journal* 15/16 (2/1), 2007, S. 83 – 99, S. 96.

auf die Frage nach der Verantwortung möglich. Die Deutung von Konfessionalismus als ein der irakischen Bevölkerung fremdes Element wird vielmehr in die Untersuchung integriert, als ein Element der Konstitution von Konfessionalität.

Eine weitere häufige Form der Beschäftigung mit Konfessionalismus im Irak stellt die Suche nach einer Möglichkeit dar, die als konfessionell definierten Konflikte auf theologischer Ebene beizulegen. Gemeinsame Erklärungen sunnitischer und schiitischer Geistlicher zur Vereinbarkeit der beiden Konfessionen wurden mehrmals abgegeben.⁵¹ In der wissenschaftlichen Literatur wird dieser Ansatz durch Bezüge auf den Westfälischen Frieden dominiert.⁵² Dieses Vorgehen hat sich für meine Untersuchung als wenig anschlussfähig erwiesen. Es orientiert sich an den Differenzen zwischen den Konfessionen und dem darauf aufbauenden Konflikt, für den es eine Lösung zu finden gelte. Ich möchte aber allfällige Konflikte genauso wie friedliche Koexistenz als Elemente der Konstitution von Konfessionalität berücksichtigen. Darüber hinaus läuft die Analogie zwischen europäischen Kriegen des 17. Jahrhunderts und der Situation im Irak nach 2003 der konsequenten historischen Kontextualisierung der Entwicklungen im Irak entgegen. Ohne diesem Vergleich grundsätzlich jegliche Legitimation absprechen zu wollen, müssen Analogieschlüsse doch kritisch gesehen werden, die in erster Linie auf der Bezeichnung unterschiedlicher Konflikte als »konfessionell« gründen, welche durch Jahrhunderte und Kontinente voneinander getrennt sind.

Der Verweis auf den Westfälischen Frieden rückt die Beschäftigung mit Konfessionalisierung in Europa in den Blick. Während die umfangreiche Forschung in diesem Bereich hier nicht dargestellt werden kann, profitiert mein Untersuchungsansatz doch von einigen Publikationen aus diesem Feld. So hat sich insbesondere die Forschung von Heinrich Richard Schmidt als anschlussfähig erwiesen. Das gilt besonders für die Untersuchung der Konfessionalisierung anhand einer »Institutionalisierung« der Konfessionen und dem Blick auf die »Lebensform« der betroffenen Gesellschaften, wie Schmidt mit Verweis auf die von Konfessionalismus bei Ernst Walter Zeeden vorschlägt.⁵³ Schmidt hat mit seiner Loslösung von einer etatistischen Fixierung bei der Untersuchung der Konfessionalisierung und der Hinwendung zu lebensweltlichen Kontexten einen komplexen analytischen Zugang zur Konfessionalisierung entworfen, der sich für diese Untersuchung als produktiv erwiesen hat.⁵⁴

51 Das wohl prominenteste Beispiel stellte die »Amman Message« dar. Vgl. Mu'assasat Āl-al-Bait li-l-Fikr al-Islāmī: The Amman message. (Risālat 'Ammān), Amman 2013.

52 Vgl. Milton, Patrick; Axworthy, Michael; Simms, Brendan: Towards a Westphalia for the Middle East, London 2018.

53 Vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 2010 (Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 12), S. 1 – 2.

54 Vgl. ebd.

Allerdings verortet Schmidt den Prozess der Konfessionalisierung als historisch an die Reformation anschließenden Prozess, der bis zur Aufklärung andauerte. Soll aber der Begriff Konfessionalisierung für die Beschäftigung mit der jüngsten irakischen Geschichte fruchtbar gemacht werden, muss diese Anbindung an der Entstehung von Konfessionen im Sinne einer Aufspaltung einer zuvor »vereinigt« vorgestellten Religionsgemeinschaft aufgegeben werden.⁵⁵

Was bei der Anwendung von Schmidts Ansatz auf den irakischen Kontext besonders auffällt, ist das weitgehende Fehlen von theologischen, rituellen und sozialen Aspekten von Konfessionalität, sowohl innerhalb der Diskussion in der irakischen Öffentlichkeit als auch innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion. So wird etwa rituelle Praxis ausschliesslich anhand der *‘ašūra*-Feierlichkeiten behandelt.⁵⁶ Fragen nach Territorialisierung, Säkularisierung und der Gegenüberstellung von Sozialdisziplinierungsansätzen mit dem Blick auf Konfessionalisierung »von unten« – all diese Diskussionen der auf Europa bezogenen Konfessionalisierungsforschung könnten auch für den Irak fruchtbar gemacht werden.⁵⁷ Ein erstaunliches Defizit im öffentlichen irakischen Diskurs und der bestehenden wissenschaftlichen Forschung zum Thema stellt die Auseinandersetzung mit der theologischen Ausdifferenzierung von Schia und Sunna dar. Die konfessionelle Ausdifferenzierung erfährt in der Erforschung der europäischen Konfessionalisierung erhöhte Aufmerksamkeit. Für das Fehlen einer solchen Ausdifferenzierung im Hinblick auf den Irak könnten zwei Gründe geltend gemacht werden: Erstens die Auffassung, dass sich die Schia bereits vor der Moderne als Konfession konstituiert habe (was zu hinterfragen ist angesichts inhaltlicher Debatten und Entwicklungen, wie sie für den Irak thematisiert wurden).⁵⁸ Zweitens könnte die gewollte Betonung konfessioneller Nähe zwischen Schia und Sunna eine Rolle spielen, die eine friedliche Koexistenz der Konfessionen der Betonung inhaltlicher Konflikte gegenüberstellt. Das Konzept von Einheit (*waḥda*) stellt sowohl mit Blick auf die Religion wie auf die Bevölkerung ein

55 Eine Diskussion, die von Olaf Blaschke mit seinen Überlegungen zum 19. Jahrhundert als zweitem konfessionellem Zeitalter auch für den europäischen Kontext angestossen worden ist – wenn Blaschke auch nicht von einer neuerlichen Konfessionalisierung spricht, sondern sich für die Bedeutung konfessioneller Zugehörigkeit interessiert. Vgl. Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (1), 2000, S. 38 – 75.

56 Vgl. beispielsweise Haydari, Ibrahim: The Rituals of ‘Ashura: Genealogy, Functions Actors and Structures, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002, S. 101 – 113; Ahmad, Jafar: The impact of Ashura rituals Practiced by Shia Iraqis on Iraqi Nationalism, 21.09.2017.

57 Vgl. Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, 2010, S. 86 – 122.

58 Vgl. beispielsweise die Beiträge von Peter Heine, Talib Aziz und Jawdat al-Qazwimi in Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002.

(wohl angesichts der zu überwindenden Gewalt) kaum hinterfragtes Ideal dar. Der hier gewählte Ansatz, nicht nur konfessionalistische, sondern auch konfessionalismuskritische Positionierungen zu berücksichtigen, greift dieses Defizit auf, indem Einheitsvorstellungen als Teil der diskursiven Konstitution von Konfessionalität betrachtet werden.

Im Gegensatz zum europäischen Kontext, wo die Spaltung der Kirche und die Herausbildung einer katholischen und einer protestantischen Kirche zu diesem Zeitpunkt noch naheliegt, sind Schia und (teilweise) Sunna in der Moderne bereits bekannte Grössen.⁵⁹ Der Wandel, den Weiss als Konfessions-Werdung erfasst, lässt sich also kaum als Herausbildung im Sinne einer Neuentstehung bezeichnen. Aber auch Weiss und Makdisi sind mit ihren Untersuchungen an einem Entstehungsmoment interessiert, der Entstehung des spezifisch modernen Konfessionalismus. Für den Irak nach 2003 kann zwar ein einschneidender Wandel im Umgang mit Konfessionalität festgestellt werden, aber kaum in dem Masse wie in der frühen Moderne. Trotzdem muss die Pluralisierung von Konfessionalismus, d.h. die Annahme verschiedener Konfessionalismen, welche Weiss mit Blick auf die verschiedenen Gruppen im Libanon fordert, auch für unterschiedliche historische Kontexte berücksichtigt werden – also auch innerhalb dessen, was von Weiss und Makdisi als Moderne verstanden wird. Gerade der von diesen Autoren angewandte Blick auf die zeitgenössischen Akteure, Institutionen und politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zeigt, dass der jeweilige historische Kontext ausschlaggebend für den Umgang mit Konfession ist. Soll Konfessionalisierung nicht auf einen spezifischen Zeitpunkt der Herausbildung von Konfessionen beschränkt bleiben, muss die Möglichkeit für Wandel in die Analyse integriert werden.

In seinem energischen Plädoyer gegen die Verwendung von *sectarianism* als analytischen Begriff untersucht Fanar Haddad 125 Publikationen zum Thema Konfessionalismus in nahöstlichen Kontexten (62 davon auf Englisch, 63 auf Arabisch) auf ihren Umgang mit dem Begriff Konfessionalismus.⁶⁰ Er beklagt die enorme Breite der Gegenstände, die anhand dieses Begriffs untersucht oder gar erklärt werden. Aus diesem Artikel geht ein Aspekt besonders deutlich hervor, auch wenn er für Haddad nicht im Mittelpunkt seines Interesses steht. Es ist die gerade in arabischen Publikationen beinahe durchgehend vertretene Haltung, Konfessionalismus (auch wenn der Begriff nur vage definiert bleibt) als Krise zu betrachten und die »Lösung«

59 Zur Entwicklung hin zur Bezeichnung »Zwölfer-Schiiten« vgl. Kohlberg, Etan: From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 39 (3), 1976, S. 521 – 534. Allerdings sind diese Formen nicht mit »modernen« Konfessionen und deren konstitutiven Verbindung zum Nationalstaat gleichzusetzen.

60 Haddad, Fanar: »Sectarianism« and Its Discontents in the Study of the Middle East, in: Middle East Journal 71 (3), 2017, S. 363 – 382.

dieses Problems in der Überwindung der jeweiligen Spaltung hin zu einer (nationalen oder religiösen) Einheit zu suchen.⁶¹ Dieses oben schon bei Visser angesprochene Phänomen dominiert die arabische wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literatur zum Thema derart, dass bisher kaum systematische Auseinandersetzungen mit konfessionellen Dynamiken oder gar einer Konfessionalisierung erfolgt sind. Das gilt für die Literatur zum Irak genauso wie für die wesentlich umfangreichere Literatur zum Libanon. Dagegen dominiert die Haltung, Konfessionalismus anhand von externen Interventionen sowie korrupten Eliten zu erklären – im Irak spezifisch mit Bezug auf Saddam Hussein, die US-amerikanische Verwaltung oder die darauffolgenden Regierungen. Wird ein »Defizit« in der Bevölkerung festgestellt, handelt es sich meist um das Fehlen von einer nationalen, patriotischen Empfindung (*muwāṭana*).⁶²

Aufgrund der bisherigen Überlegungen in diesem Kapitel lässt sich Konfessionalisierung folgendermassen begrifflich fassen: Konfessionalisierung bezieht sich auf die Entwicklung der Konfessionen wie auch auf die Frage nach der Rolle, die Bezüge auf konfessionelle Zugehörigkeit spielen. Die Untersuchung dieser beiden Aspekte liesse sich auch für einen Zeitraum durchführen, in dem Bezüge auf konfessionelle Zugehörigkeit nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Für einen solchen Zeitraum von »Konfessionalisierung« zu sprechen, ergibt wenig Sinn. Dagegen kann ungeachtet der konkreten Ausformung in jedem Fall von der Konstitution von Konfessionalität gesprochen werden. Somit ergeben sich folgende Definitionen: Konfessionalität referiert auf die Entwicklung der Konfessionen selbst wie auch die Orientierung an konfessionsbezogenen Vorstellungen (wobei diese beiden Aspekte anhand der für die Quellenauswertung herzuleitenden Kategorien Ideal, Interesse und Institution untersucht werden). Konfessionalisierung ist eine spezifische Form der Konstitution von Konfessionalität, welche durch die Ausgestaltung der Konfessionen und die Durchdringung der untersuchten Bevölkerungsgruppe mit an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten Ordnungsvorstellungen charakterisiert ist.

Ein Begriff, der für die vorliegende Untersuchung nicht berücksichtigt worden ist, ist Kommunalismus. Er ist entbehrlich, da er in der Irakforschung kaum mehr verwendet wird. In seiner stark durch den indischen Kontext geprägten Form bedürfte er einer ausführlichen Diskussion.⁶³ So wie ihn Sami Zubaida 1991 und erneut 2005 für den Irak diskutiert hat, würde dieser Begriff allerdings ein häufiges

61 Beispielsweise in Ḥamīd, Baṣīr Nāzīr: *Al-Azma aṭ-ṭāʾifiya. Dirāsa fi ʿilm al-iḡtimāʿ*, 2017.

62 Vgl. Sinnū, ʿAbd-ar-Raʿūf: *Lubnān aṭ-ṭawāʾif fi daula mā baʿd aṭ-ṭāʾif iškāliyyāt at-taʾayūs wa-ʿs-siyāda wa-adwār al-ḥārīg*, Würzburg 2014¹ (BTS 135), S. 458.

63 Vgl. Rao, Ursula: *Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte*, Magisterarbeit Universität Heidelberg, 1994, Halle (Saale), Halle 2003 (Südasiawissenschaftliche Arbeitsblätter 4).

Problem der Irakforschung beheben, indem er im Gegensatz zu Konfessionalismus oder beispielsweise Tribalismus keine spezifische Gruppenform benennt und daher auf konfessionelle genauso wie ethnische oder gar soziale Gruppen anwendbar ist. Zubaida bezeichnet mit dem Begriff die Orientierung an den Bevölkerungsgruppen im späten osmanischen Reich, was den Begriff insbesondere für die Beschäftigung mit der einsetzenden Konfessionalisierung in den sich im Anschluss an die Auflösung des osmanischen Reiches herausbildenden Nationalstaaten interessant machen könnte.⁶⁴

2.2 Konfessionalisierung und Heterogenität

Um einen gesellschaftlichen Aushandlungsprozess in seiner Dynamik beschreiben zu können, ist ein analytischer Zugang notwendig, der die Offenheit unabgeschlossener Aushandlungen in Wert setzt. Daher orientiert sich die vorliegende Arbeit an der Philosophie von Jacques Derrida, die explizit an Heterogenität (also: Heterogenität auf allen Ebenen, innerhalb einer Gesellschaft, innerhalb einer Konfession, innerhalb deren historischen Entwicklung, bis hin zum Individuum, selbst der Heterogenität mit sich selbst) ausgerichtet ist und dadurch Differenzierungsprozesse zu beschreiben hilft.

Um die Wirkmächtigkeit von Vorstellungen innerhalb einer Gesellschaft beschreiben zu können, die sie trotz ihrer Unabgeschlossenheit und Umstrittenheit auszuüben vermögen, wird Derridas Denken durch das Konzept Postfundamentalismus ergänzt, wie es Oliver Marchart ausgearbeitet hat. Beide Elemente dienen letztlich dazu, die Konfessionalität in ihrer historischen Kontingenz zu erfassen. Wie dieser Zugang in der vorliegenden Untersuchung Anwendung findet und welche Konsequenzen sich daraus für das Verständnis der Konfessionalisierung ergeben, wird in den folgenden Unterkapiteln ausgeführt.

2.2.1 Heterogenitäts-Orientierung als Untersuchungszugang

Bevor die Beschäftigung mit Konfession einsetzen kann, muss geklärt werden, welche Voraussetzungen und Annahmen diese Beschäftigung enthält. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Konfessionalismus im Nahen Osten trägt eine besondere Verantwortung angesichts der Bedeutung, die dem Verhältnis zwischen den Konfessionen (nicht nur, aber insbesondere) im Irak nach 2003 zukommt. Es

64 Zubaida, Sami: Community, Class and Minorities in Iraqi Politics, in: Fernea, Robert A.; Louis, Wm. Roger (Hg.): The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited, London 1991, S. 197 – 210; Zubaida, Sami: Communalism and Thwarted Aspirations of Iraqi Citizenship, in: Middle East Report (237), 2005, S. 8 – 11.

gilt daher, die Implikationen der jeweiligen theoretischen Ansätze zu reflektieren. Sie bestimmen das Narrativ, das durch die Wissenschaft aufgebaut wird und die Wahrnehmung der Bevölkerungen der Region rahmt, entscheidend mit.⁶⁵

Das soll selbstredend nicht bedeuten, der jeweilige Analysezugang sei nach politischem Gutdünken auszuwählen, um entsprechend genehme Ergebnisse zu erzielen. Aber analytische Ansätze beinhalten meist Voraussetzungen und Vorannahmen, die durch ihre Verwendung mittransportiert werden. Solche Voraussetzungen sind oft nur implizit vorhanden, statt dass sie explizit thematisiert werden (und oft scheint bei Forschenden auch ein Bewusstsein für die selbst transportierten Implikationen zu fehlen – oder zumindest die Bereitschaft, sich mit ihnen auseinanderzusetzen). Auf solche Defizite verweist Peter Engelmann, wenn er bei seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Jacques Derridas deren Leistung hervorhebt, Begründungsverfahren bzw. deren voluntaristischen Abbruch konsequent zu problematisieren. Er kritisiert, dass auf entsprechende philosophische Reflexionen in vielen Wissenschaftsbereichen oft verzichtet werde:

»Im Zuge der neuzeitlichen Theorieentwicklung wollten sich die Wissenschaften in ihrem Begründungsverfahren von der ›Bevormundung‹ durch die Philosophie lösen. Das Resultat ist jedoch immer nur ›schlechte Philosophie‹, weil sich die philosophiefreie Begründung schliesslich immer wieder nur einem Abbruch der Reflexion verdankt und so hinter den Wissensstand der Philosophie zurückfällt, die sich das Denken des Grundes zur Aufgabe macht.«⁶⁶

Begründungsverfahren zu reflektieren ist allerdings kein Selbstzweck. Wenn konkret das Vorgehen, die Zugehörigkeit als Grundlage für die Klassifikation von Menschen zu bestimmen und anhand einer solchen »Ordnung« gesellschaftliche Entwicklungen (bzw. Konflikte) zu erklären, nicht reflektiert wird, so ist das nicht nur wissenschaftlich ungenügend. Ein solches Vorgehen legitimiert auch politische Ordnungen, die für sich in Anspruch nehmen, eine entsprechende Ordnung zu repräsentieren.

Wie Engelmann herausgearbeitet und auch Derrida selbst erklärt hat, handelt es sich beim »Dekonstruktion« genannten Ansatz um eine Differenzphilosophie mit explizit antitotalitaristischer Ausrichtung.⁶⁷ Der Schlüssel zu dieser Ausrichtung,

65 Die Ergebnisse, die von der Forschung zu Konfession produziert werden, sind genauso als Narrativ zu betrachten, wie die Bedeutung, welche der Konfessionalität durch die Akteure im Irak zugesprochen wird. Der Begriff Narrativ wird hier im Sinne von Albrecht Koschorke verwendet (Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M. 2012).

66 Engelmann, Peter: Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie, Wien 2013, S. 137 – 138.

67 Vgl. ebd., S. 48.

das eigentliche Begründungsverfahren, liegt in ihrer Orientierung an Heterogenität. Engelberg begründet dies zunächst über den Umkehrschluss, dass totalitäre Weltansichten auf Heterogenitätsentwertungen angewiesen seien:

»Dass Heterogenitätsentwertung ein zentrales Merkmal totalitärer Weltansicht und Ideologie ist, bestätigt auch die Anschauung. Der Rassenwahn des Nationalsozialismus setzt sich ebenso über die Rechte des Einzelnen hinweg wie die Emanzipationsidee des Kommunismus. Gleiches gilt für den Missbrauch von Religiosität für ›heilige‹ Kriege oder für nationale Mobilisierungen. Antitotalitäre Positionen bringen gegen alle Abstraktionen die Unverletzlichkeit der Rechte des Individuums in Anschlag. Vor allen allgemeinen Merkmalen, die Menschen einteilen, wird ihre Eigenheit als Individuen gesetzt, aus der sich das Recht auf ihr individuelles Leben ableitet, das von keiner Abstraktion abhängt und in keiner Verfügung steht.«⁶⁸

Die Dekonstruktion unterscheidet sich von anderen Ansätzen nicht dadurch, dass sie Essentialisierungen die Geltung von Heterogenität entgegensetzt. »Sie unterscheidet sich von anderen antitotalitären Ansätzen vielmehr dadurch, dass sie die Essenz der antitotalitären Position noch einmal problematisiert und darauf hinweist, dass die Behauptung von Heterogenität als Positivität selbst noch einmal die Möglichkeit des Totalitarismus enthält.«⁶⁹

Hier nun wird deutlich, worin der Gewinn dieses »antitotalitären« Ansatzes für die Beschäftigung mit Konfessionalität liegt: Er greift die Problematik der Essentialisierung durch ein konsequentes Denken von Heterogenität auf. In der Formulierung »die Behauptung von Heterogenität als Positivität« lässt sich unschwer die Problematik erkennen, die am Ursprung der Debatte über Konfessionalismus liegt. Ein auf der Hand liegendes Beispiel für die Essentialisierung im Namen einer angeblichen Heterogenität ist das Bemühen der amerikanisch geleiteten Übergangsverwaltung im Irak (Coalition Provisional Authority, CPA), einen Übergangsrat zu formen, der die ethnokonfessionellen Gruppen innerhalb der irakischen Bevölkerung respektiere. Im Übergangsgesetz liest sich das folgendermassen: »The electoral law shall aim to achieve the goal of [...] having fair representation for all communities in Iraq [...].«⁷⁰ Ein Ansinnen, das zwar Heterogenität gegenüber dem (oft als totalitaristisch bezeichneten) Ba'ṭ-Regime in Wert setzt, die dazu herangezogenen konfessionellen und ethnischen Identitäten aber wiederum in einer essentialisierenden Weise als unhinterfragte Voraussetzung festschreibt.

68 Ebd., S. 194.

69 Ebd., S. 221.

70 Vgl. The Coalition Provisional Authority: Law of Administration for the State of Iraq for the Transitional Period, 08.03.2004, Art. 30 (C).

Anstelle von kollektiven Identitäten (sei dies nun eine Konfession, ein Bezug auf eine Region oder eine soziale Klasse, ein Milieu oder die Überwindung aller »Spaltungen« in Form einer umfassenden »Einheit«) strebt dieser Ansatz an, die Unverletzlichkeit der Rechte des Individuums gegen alle Abstraktionen in Anschlag zu bringen. Vor alle allgemeinen Merkmale, die Menschen einteilen, wird deren Eigenheit als Individuen gesetzt, aus der sich das oben zitierte Recht auf individuelles Leben ableitet, das von keiner Abstraktion abhängt und unverfügbar ist. Damit erfüllt die Orientierung an Derrida den eingangs formulierten Anspruch, problematischen Zugehörigkeitsbezügen nicht mit »alternativen« Identitäten zu begegnen und dadurch eine Praxis zu kritisieren, die ihr zugrunde liegende Logik aber weiterzuführen.

2.2.2 Heterogenität als unab abschliessbare Differenz

Derrida versteht Heterogenität als Differenz – im Unterschied zu Ansätzen, die Heterogenität (und, die Parallele ist nicht zufällig, auch Identität) eher im Sinne eines Konglomerats betrachten, in dem eine Einheit zwar ausdifferenziert werden kann, dabei aber wieder eigene »Einheiten« erschaffen werden. Erst durch das Verständnis von Heterogenität als Differenz wird verhindert, durch den Verweis auf Heterogenität bloss eine neue Ebene der Abstraktion einzuführen und nicht, wie behauptet wird, das Andere der Abstraktion.⁷¹ Um dies zu leisten, erfährt der Differenzbegriff bei Derrida einen Bedeutungswandel (an dessen Ende der Begriff der *différance* steht).⁷²

Derrida erschliesst sein Verständnis von Differenz zunächst über den Verweis auf die differentielle Bedeutungskonstitution, die von Saussure für die Linguistik entwickelt wurde. Saussures Ansatz beschäftigt sich zentral mit dem Verhältnis von Signifikant und Signifikat. Er stellt die Signifikatsebene und die Signifikantenebene als zunächst unsegmentierte Systeme vor. Einheiten entstehen darin differentiell, indem eine Einheit der Wert dessen ist, was alle anderen Elemente des Systems nicht sind. Saussure verabschiedet durch diese Theorie differentieller Bedeutungskonstitution die Vorstellung eines festen, der Bedeutungskonstitution vorausgesetzten und von ihr unabhängigen Signifikats. Darin, dass keine Referenz mehr auf ein »vor der Bedeutungskonstitution und unabhängig von ihr Bestehendes« mehr möglich ist, sieht Engelmann den entscheidenden Unterschied zu dem,

71 Bloss um eine andere Ebene der Abstraktion handelt es sich beispielsweise, wenn die Unterscheidung der irakischen Bevölkerung anhand konfessioneller und ethnischer Kriterien als positive Inwertsetzung von Heterogenität dargestellt wird, diese Gruppen dabei aber als stabile Identitäten aufgefasst werden. Die Orientierung an Bevölkerungsgruppen bleibt bestehen.

72 Vgl. Engelmann: Dekonstruktion, 2013, S. 55.

was er als »Nomenklaturauffassung« bezeichnet.⁷³ Dieser Ansatz wird erweitert durch Derridas Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, besonders Heideggers Konzept der ontologischen Differenz. Heidegger hält darin die Differenz von Sein und Seiendem als *Differenz* fest, wodurch er die metaphysische Idee vom Sein als *Grund* oder *Ursache* vermeidet.⁷⁴ Die *différance* verweist auf diese Kombination aus differentiellem Prozess der Bedeutungskonstitution und der Orientierung an Differenz, auf die unab abschliessbare Bewegung der Differenzierung in der Sprache selbst. Diese Unab abschliessbarkeit drückt Derrida durch den Begriff Ab-Grund anstelle von Grund aus. Derrida geht dabei einen entscheidenden Schritt über den Strukturalismus von Saussure hinaus. Saussure geht von einem festen Rahmen aus, in den alle Zeichen eingebunden sind, weshalb ihr Bedeutungswandel nur langsam erfolgen kann. Zeichen sind damit von einer strukturalistischen Warte aus betrachtet immer noch kontingent; sie sind aber im stabilen Rahmen des sprachlichen Systems weitgehend fixiert.⁷⁵ Poststrukturalistische Zugänge betonen dagegen die Instabilität von Bedeutungskonstitutionen – auch wenn relativ stabile Verweisungszusammenhänge im Geflecht der Zeichen möglich sind, wodurch Bedeutung erst ermöglicht wird. Der Ausgangspunkt solcher Ansätze liegt aber in der Annahme einer Instabilität, die erst (meist durch Wiederholung) stabilisiert wird, statt umgekehrt in der Annahme einer grundsätzlich stabilen Bedeutung, die gelegentlich einen Wandel durchmacht.⁷⁶

Eine dekonstruktive Sicht auf die Bedeutungskonstitution geht also nicht von einem dem Signifikationsprozess vorausliegenden, von ihm unabhängigen Signifikat aus. Signifikation ist vielmehr ein differentieller Prozess.⁷⁷ Engelmann unterscheidet Derridas Dekonstruktion über eine Abgrenzung zu dem, was er als »Identitätsphilosophien« bezeichnet – womit er nicht die philosophische Beschäftigung mit Identität meint, sondern Philosophien, die einen festen Grund bestimmen (entgegen dem Ab-Grund bei Derrida), ohne dessen Historizität zu berücksichtigen, ohne sein Gesetzt-worden-sein festzuhalten: »Indem Differenzphilosophien an die Stelle einer fixierten Identität einen prinzipiell und strukturell offenen, nicht positiv bestimmbaren Begriff setzen, versuchen sie, Philosophie auf der begrifflichen Ebene so zu etablieren, dass die Fixierung einer vorausgesetzten Identität unmöglich wird.«⁷⁸ »Nach Derrida schliesst Identität interne Differenzierung oder, mit seinen

73 Vgl. ebd., S. 161.

74 Vgl. Marchart, Oliver: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2013, S. 359.

75 Sievi, Luzia: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?, Bielefeld, Germany 2017 (42), S. 47.

76 Vgl. ebd., S. 47 – 48.

77 Vgl. Engelmann: Dekonstruktion, 2013, S. 55 – 56.

78 Ebd., S. 51.

Worten: »Differenz mit sich selbst« ein.«⁷⁹ Der die Heterogenität bestimmende differentielle Prozess findet keinen Abschluss. Er führt aber offensichtlich dennoch zu festen Bestimmungen, was deren Erscheinen in Sprache ermöglicht. Doch auch die »Festigkeit« einer solchen Bestimmung, also eines Signifikats, bleibt instabil und ist immer nur als vorläufig zu denken.⁸⁰

Die anhand der Philosophie Derridas dargestellte Orientierung an Heterogenität erstreckt sich auf potentielle Identitäten wie »Schia« und »Sunna«, aber auch auf Begriffe wie Konfessionalismus bzw. *tā'ifiya*.⁸¹ Die Begriffe sind niemals mit sich selbst identisch, da sie ihre Bedeutung aus einem differentiellen Prozess schöpfen. In ihrem konstanten Bezug zu ihrem Aussen werden sie in ihrer eigenen Gegenwart konstituiert, ihr sich wandelndes Umfeld wandelt auch sie; es handelt sich also weder um Wiederholungen noch um Neuschöpfungen, sondern um Iterationen: »Wir müssen deshalb sowohl dem wiederholenden Gedächtnis als auch dem ganz anderen des vollkommen Neuen misstrauen [...]«⁸² Diese Aussage lässt sich offensichtlich direkt auf die Diskussion anwenden, ob die Bezüge auf Konfession ab 2003 »neu« waren oder eine Kontinuität darstellten.

Was also ist Dekonstruktion? Nicht die Rekonstruktion eines (tieferliegenden, wahren, eigentlichen) Sinns, sondern die Betrachtung und analytische Destabilisierung eines differentiellen Bedeutungsgeflechts – eine Destabilisierung, die auch vor Begriffen wie Staat oder Souveränität nicht Halt macht. Die theoretische Annäherung an den Forschungsgegenstand anhand des Konzepts Heterogenität durch den Bezug auf Derrida ermöglicht es, der Destabilisierung von Begriffen in ihrer Verwendung durch die Akteure nachzuspüren und der Instabilität der Position der Akteure selbst im Verhältnis zueinander (also denjenigen Elementen, die von »Durchdringung und Herausbildung« einer konfessionalisierten Ordnung betroffen sind, wie im Folgenden noch darzulegen sein wird). Eine an Derrida orientierte Sichtweise erlaubt somit, die Offenheit und die Variabilität zu erkennen, die sich in Bezügen auf Konfession zeigen. Auf diese Weise können Aushandlungsprozesse nachgezeichnet werden, die noch nicht abgeschlossen sind, statt bereits etablierte Hegemonien, systemische Ausdifferenzierungen oder anderen Formen stabiler Ordnungen vorauszusetzen.

79 Borradori, Giovanna; Habermas, Jürgen; Derrida, Jacques u.a.: Philosophie in Zeiten des Terrors, Hamburg 2006 S. 220.

80 Vgl. Engelmann: Dekonstruktion, 2013, S. 221.

81 Der Versuch einer Monogenealogie, eine Fixierung von Identitäten und Bedeutungen, würde dagegen zu deren Mystifikation führen. Vgl. Derrida, Jacques: Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt a.M. 2003, S. 12 – 13.

82 Ebd., S. 18 – 19.

2.2.3 Heterogenität, Spuk und Postfundamentalismus

Es herrscht eine Ursprungsfixierung vor in der Beschäftigung mit Konfession im Irak. Der Grund dafür liegt in einer paradoxen Situation: Einerseits wird beobachtet, wie Bezüge auf Konfession nach 2003 massiv an Bedeutung gewonnen haben. Andererseits besteht eine Haupttendenz der bisherigen Forschung darin, die Zwangsläufigkeit konfessioneller Konflikte genauso zu verneinen wie die generelle Charakterisierung der irakischen Bevölkerung als konfessionalistisch. Dieses Paradox wird im Allgemeinen aufgelöst, indem der Ursprung konfessionellen Konflikts aus der Bevölkerung hinaus verlegt wird. Als Hauptschuldige für die »Einführung« von Konfessionalismus werden wahlweise die nach 2003 an die Macht gekommenen schiitischen Exilparteien, die amerikanische Übergangsverwaltung, die Extremisten um al-Qaida im Irak mit ihren Terroranschlägen oder die schiitischen Milizen genannt. Auch wenn diese Akteure sicher Anteil an der Konstitution von Konfessionalität hatten, darf die Untersuchung nicht bei solchen Schuldzuschreibung abbrechen (und dass es eine *Schuld* ist, steht von vornherein fest, schliesslich wird der Bezug auf Konfession in der nach 2003 entstandenen Forschung durchwegs negativ evaluiert). Wenn es darum geht herauszufinden, was anhand von *ṭā'ifiya* verhandelt wird, dann verliert die Frage nach der Verantwortlichkeit an Bedeutung. Stattdessen wird die Frage nach der Verantwortung als Frage innerhalb der irakischen Debatte über Konfessionalität erfasst und so in die Untersuchung integriert (statt deren Ausgangspunkt zu bilden; denn dies würde wiederum einen Urteilsspruch über Schuld und Unschuld als Ergebnis der Untersuchung verlangen).

So oft und so sehr Konfessionalismus abgelehnt oder als eine für den Irak untaugliche Erklärung verschrien wird, so präsent ist die Orientierung an ihm; er erscheint nicht 2003, er *sucht heim*, wie Derrida sagen würde:

»Nennen wir das eine Hantologie [abgeleitet von frz. >hanter<, heimsuchen]. Diese Logik der Heimsuchung wäre nicht nur mächtiger als eine Ontologie oder ein Denken des Seins [...]. Sie würde selbst der Eschatologie und der Teleologie bei sich Unterschlupf gewähren, aber als genau umgrenzten Orten oder besonderen Wirkungen. Sie würde sie in sich begreifen [...].«⁸³

Es geht also nicht um den Ursprung oder Nicht-Ursprung von Konfessionalismus, nicht um die Schuld am Konfessionalismus, nicht um die Frage nach seiner Überwindung teleologisch hin zu einer idealisierten Einheit. All diese Punkte werden in

83 Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. 2016⁴, S. 25.

dieser Untersuchung als Positionen innerhalb der Aushandlung von Konfessionalität erfasst, als Untersuchungsgegenstände, als Ausformungen der Heimsuchung.

An die Stelle der Frage nach dem Ursprung tritt somit die Erkenntnis, dass Bedeutung nie abschliessend fixiert, innerhalb von Sprache aber stabilisiert werden kann. Diese Herangehensweise lässt sich auf die Betrachtung gesellschaftlicher Formationen übertragen. Diese Übertragung ist Gegenstand des Postfundamentalismus, wie ihn Oliver Marchart darlegt.

Postfundamentalismus verweist auf die Abwesenheit *letzter* Gründe oder fixierter Fundamente (beispielsweise der Vorstellung einer »ökonomischen Basis« im Marxismus) – nicht aber das Fehlen *aller* Gründe oder Fundamente (was blosser Antifundamentalismus wäre). Mit dem Präfix »post« wird ausgedrückt, dass diese Gründe zwar notwendig kontingent sind, gleichzeitig aber immer wieder aufs Neue geschaffen werden müssen, um gesellschaftliche Formationen zu orientieren. Darin zeigt sich die Orientierung dieses Ansatzes an der Dekonstruktion bzw. deren Annahme einer immer nur vorläufigen, aber trotzdem notwendigen Stabilisierung von Bedeutungen innerhalb der Sprache.⁸⁴

Den Bezugspunkt dieser Argumentation bildet die Kontingenz als Grunderfahrung der Moderne – und damit nicht die Kontingenz einer spezifischen Situation (das wäre nicht spezifisch modern), sondern die *notwendige* Kontingenz aller sozialen Verhältnisse. Darüber hinaus wird die Kontingenzerfahrung auf die Untersuchung selbst wie auch auf das wissenschaftliche Vokabular angewandt. Diese Sichtweise folgt der (meist als »postmodern« apostrophierten) Einsicht in die kontingente Verfasstheit wissenschaftlicher Erkenntnis.⁸⁵ Dieser Zugang schafft analytischen Freiraum, indem etablierte soziologische Grundbegriffe (beispielsweise die Vorstellung ausdifferenzierter sozialer Felder) nicht als ahistorische Konstanten der Untersuchung vorangestellt werden müssen. Erst dadurch erhalten die zu untersuchenden Aushandlungsprozesse ihre Offenheit, ihr destabilisierendes Potential, das selbst vor gesellschaftlichen Grundstrukturen nicht haltzumachen braucht.

Diese Kontingenz ist nicht zu verwechseln mit Arbitrarität, die die konkrete Ausformung sozialer Verhältnisse als beliebig verstehen würde. Kaum jemand würde die Entwicklung sozialer Verhältnisse als zufällig bezeichnen oder diese als beliebig strukturierbar verstehen.

»Ein sozialer Tatbestand ist somit nicht kontingent, weil er arbiträre Gründe hätte, sondern weil er keine notwendigen Gründe hat. Damit ist zugleich gesagt, dass

84 Vgl. Marchart: Das unmögliche Objekt, 2013, S. 11.

85 Makropoulos, Michael: Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie 45 (3), 2004, S. 369 – 399.

dieser Tatbestand sehr wohl Gründe hat [...]. Die Auflösung einer soziotranszendenten Legitimationsbasis bedingt, dass um die Legitimation eines jeden Grundes jeweils und immer aufs Neue gerungen werden muss.«⁸⁶

Sozial-, wirtschafts- und finanzpolitische Gründe für eine bestimmte Einkommensverteilung können laut Marchart also verändert werden und sind nicht als stabile Fundamente oder Naturgesetze zu sehen. Gleichzeitig sind sie historisch gewachsen und in einer gegebenen Situation eingebunden in Kräfteverhältnisse, welche ihrer Veränderung Grenzen setzen – »Grenzen, die ihrerseits durch soziale Kämpfe fixiert wurden, daher kontingent sind und durch weitere Kämpfe um Einkommensverteilung erneut verschoben werden können.«⁸⁷ An dieser Darstellung lässt sich erkennen, dass das marchartsche Verständnis von Kontingenz nicht übereinstimmt mit demjenigen von Haddad, wenn er die schiitischen Parteien nach 2003 für den Konfessionalismus im Irak verantwortlich macht oder wenn er, in Anlehnung an Guido Steinberg, konfessionelle Gewalt ausschliesslich mit Provokation durch Extremisten und entsprechenden Reaktionen von schiitischen Milizen gleichsetzt.⁸⁸ Während das Handeln einzelner Gruppen relevant ist und selbstredend auch die Konstitution von Konfessionalität konkret prägt, erscheint dieses Handeln, betrachtet man es isoliert, gemäss dem Verständnis von Marchart arbiträr. Erst die historische Kontextualisierung, das Verorten von Handeln in entsprechenden Aushandlungsprozessen, machen dieses Handeln und insgesamt die sozialen Verhältnisse als kontingent erfassbar.

»Aushandlung« bzw. bei Marchart »Konflikt« ist untrennbarer Teil der modernen Reflexion der eigenen »Fundamente« als notwendig kontingent,⁸⁹ wobei Konflikt nicht zwingend als offene Auseinandersetzung zu verstehen ist, sondern genauso die Form halbwegs stabiler Strukturen annehmen kann. Der Begriff bezeichnet schlicht die Reaktion auf Kontingenzerfahrung innerhalb einer Gesellschaft, die Neuaushandlungen hervorbringt. »Die Kontingenz schreibt sich in die Streitsache selbst ein; und umgekehrt wird jeder soziale Tatbestand, sofern er als kontingent betrachtet wird, zur potentiellen Streitsache.«⁹⁰

Auf Konfessionalität übertragen hiesse das: Konfessionalität ist notwendig kontingent und muss daher ausgehandelt werden (sofern eine Krisensituation eine Kontingenzerfahrung hervorgebracht hat – was im Irak nach 2003 als gegeben

86 Marchart: Das unmögliche Objekt, 2013, S. 32 – 33.

87 Ebd., S. 32.

88 Vgl. Haddad: Understanding ›Sectarianism‹, 2020, S. 268. Haddad bezieht sich auf Steinberg, Guido: Jihadi-Salafism and the Shi'is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism, in: Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism. Islam's new religious movement, New York 2009, S. 107 – 125.

89 Vgl. Marchart: Das unmögliche Objekt, 2013, S. 31.

90 Ebd., S. 33.

angenommen werden darf). Das erlaubt die Einführung von Heterogenität nicht nur in Zugehörigkeiten bzw. vermeintlichen Identitäten, sondern auch in die sich wandelnden ›Fundamente‹, die ausgehandelt werden. Dies eröffnet wiederum die Möglichkeit, nicht nur das Verhältnis zwischen Schia und Sunna, sondern den Bezug auf Konfession selbst als Gegenstand gesellschaftlicher Aushandlung zu erfassen. Und da die zugrundeliegende Bedeutungskonstitution differenziell erfolgt, sind auch die Gegenpositionen einzubeziehen. Um wie angestrebt jegliche Essentialisierung zu unterlaufen, müssen also Bezüge auf Konfession genauso wie das Reden über *ṭā'ifiya*, insbesondere die Kritik und die Gegenpositionen, die gegen Konfessionalismus aufgebaut werden, in die Analyse miteinbezogen werden – um schliesslich herausfinden zu können, was genau verhandelt wird und auf welche kontingenten ›Fundamente‹ sich diese Aushandlungen stützen.

2.3 Konfessionalisierung: Die Begriffe

Um das Reden über Konfessionalismus nachzuvollziehen und zu kontextualisieren, werden im Folgenden zunächst die Begriffe *ṭā'ifa* und *ṭā'ifiya* genauer betrachtet. Gemäss dem Ansatz, dass die Verwendung dieser Begriffe in ihrer Gegenwart betrachtet werden soll, werden zu diesem Zweck aktuelle arabische Wörterbücher genutzt. Anschliessend gilt es, den Begriff Konfessionalismus unter Berücksichtigung der in dieser Arbeit bisher angestellten Überlegungen zu fassen und für die Untersuchung handhabbar zu machen.

2.3.1 *Ṭā'ifa*, *ṭā'ifiya* und Konfessionalismus

Ṭā'ifiya, *sectarianism*, *Konfessionalismus* – diese drei Begriffe werden in der wissenschaftlichen Literatur als gegenseitige Übersetzungen verwendet, sowohl für die Übersetzung des Quellen- wie des Analysebegriffs. Ohne diese Übersetzung abzulehnen, muss diese doppelte Verwendung kritisch betrachtet werden, da es sich bei *ṭā'ifiya* um einen dichten Begriff im Sinne von Bernard Williams handelt, d.h. einen Begriff, der gleichzeitig deskriptiv und evaluierend ist.⁹¹ Die Evaluation von *ṭā'ifiya* fällt in diesem Fall deutlich negativ aus, vergleichbar mit derjenigen von »Rassismus«. Mir ist auch kein Fall bekannt, in dem sich eine Person im Irak selber und in positivem oder neutralem Sinne als *ṭā'ifi* bezeichnet hat. Das heisst, die Deutung einer Position als konfessionalistisch oder die Zuschreibung dieses Adjektivs zu einer spezifischen Politik oder gar einer ganzen Bevölkerung kann nicht nur als neutrale Beschreibung, sondern muss als negative Bewertung, gar als Verurteilung

91 Vgl. Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999 (Rotbuch-Rationen), S. 197 – 198.

aufgefasst werden. Zudem bleibt der Begriff schwierig zu fassen. Haddad wendet in seinem Werk *Understanding Sectarianism* beachtliche 27 Seiten auf, um die unterschiedlichen Definitionsversuche von *sectarianism* in der Forschungsliteratur umfassend darzustellen. Zusätzlich widmet er der arabischsprachigen Forschungsliteratur einen separaten Artikel.⁹² Er kommt zu dem ernüchternden Schluss, dass unzähligen Versuchen zum Trotz nicht nur keine überzeugende Definition gefunden, geschweige denn breit akzeptiert wurde, sondern auch, schlimmer noch, die Orientierung am Konzept *sectarianism* mehr verhülle, als dass sie einen Erkenntnisgewinn ermögliche. Sein Fazit: »Without detracting from the validity of these approaches, I would nevertheless suggest that the term ›sectarianism‹ needs to be permanently discarded.«⁹³

Während diesen Bemerkungen zum analytischen Konzept *sectarianism* zuzustimmen ist, geht Haddad hier aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchung zu weit, wenn er nicht nur den analytischen Begriff, sondern den Begriff als solchen entsorgen will, um ihn stattdessen durch »konfessionelle Identität« als konzeptuellen Startpunkt zu ersetzen.⁹⁴ Während eine Untersuchung konfessioneller Identität zweifellos lohnend sein kann, verliert sie den Aushandlungsprozess, der anhand des Begriffs *ṭāʾifiya* im Irak stattfindet, aus den Augen. Konfessionalismus als Begriff muss vorhanden bleiben, allerdings ohne die Vermischung von analytischem Konzept und Quellenbegriff. Ich verwende daher Konfessionalismus ausschliesslich als Übersetzung von *ṭāʾifiya* und nicht als analytisches Konzept. Entsprechend werde ich auch keine Definition von Konfessionalismus anstreben, sondern seine Verwendung innerhalb des bereits skizzierten Aushandlungsprozesses beschreiben.

Zunächst gilt es, das gegenwärtige semantische Feld des arabischen Begriffes *ṭāʾifiya* zu erfassen. Bereits die Entwicklung des Begriffes innerhalb des Wörterbuchs von Hans Wehr gibt einen Hinweis darauf, dass die Verbindung von *ṭāʾifa* und Konfession zunehmend an Bedeutung gewinnt. So findet sich in der vierten Auflage des Wörterbuchs von 1977 als Übersetzung von *ṭāʾifa* »Teil; Anzahl; Schar, Gruppe; Schwarm; Volk; Klasse; Sekte; Partei«, »Konfession« dagegen taucht erst beim Adjektiv *ṭāʾifi* (»Gruppen-, Sekten-, Konfessions-«) auf.⁹⁵ Erst im Supplement, das die vierte gegenüber der dritten Auflage von 1952 erweitert, folgen die Übersetzung »Konfession« für *ṭāʾifa* und ein Eintrag für *ṭāʾifiya*: »Sektierertum, Konfessionalis-

92 Vgl. Haddad: *Understanding ›Sectarianism‹*, 2020, S. 15 – 42.

93 Ebd., S. 44.

94 Vgl. ebd., S. 47.

95 Vgl. Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, Beirut und London 1977⁴, S. 519.

mus«.⁹⁶ Im älteren Haupteintrag dagegen folgt als Beispiel nicht etwa ein Hinweis auf Konfession, sondern der Ausdruck *aṭ-ṭā'ifa al-iḥsāsīya*: die Impressionisten.⁹⁷

Ṭā'ifa basiert auf der Wurzel *ṭā' – wāw – fā'*. Das Verb *ṭāfa* hat neben »umhergehen« (umherstreifen, herumfahren) ein breites Bedeutungsfeld um die Bereiche »umkreisen«, »kennenlernen« und auch: »im Schlaf erscheinen, heimsuchen«.

Das Partizip *ṭā'if* (herumgehend etc.) erweitert die Bedeutung von *ṭā'ifa* (Pl. *ṭā-wā'if*) als Schar, Gruppe, auch Schwarm oder Volk um den Aspekt des »Zusammen-Herumgehens«. Der Eintrag im Wörterbuch *al-Munǧid* verweist zunächst auf *ṭā'if* als 'assas (Patrouille), nennt als drei Hauptbedeutungen von *ṭā'ifa* dann aber erstens Gruppe (*ǧamā'a*) von Leuten (*nās*), zweitens Stück, Teil, Abschnitt oder Segment (*qiṭ'a*) von etwas und drittens diejenigen, die vereint sind durch eine Meinung/Ansicht (*ra'y*), Rechtsschule/Konfession (*maḏhab*), die durch etwas charakterisiert sind oder sich durch etwas voneinander unterscheiden (*yamtāzūna*); hier wäre eine vertiefte Untersuchung interessant über die Verwendung von *māza* und den zugehörigen Ableitungen gegenüber derjenigen von *faraqa*, wobei zweiteres stärker auf den Aspekt der Differenz zu verweisen scheint, während *māza* eher den Bereich des Unterscheidens, auch mit Bezug auf das zugrundeliegende Ganze, einschliesst. *Ṭā'ifiya* dagegen wird nicht explizit aufgeführt.⁹⁸

Der Eintrag im Wörterbuch *al-Mawrid al-'Arabī* verweist für *ṭā'if* auf die Aspekte (1) des Herumreisenden, Patrouillierenden, (2) des Nachtwächters und (3) der nächtlichen Heimsuchung durch ein Gespenst im Schlaf.⁹⁹

Gleich der erste inhaltliche Eintrag zu *ṭā'ifa* verweist auf den Zusatz *dīnīya*, mit der Erläuterung: Die Gemeinschaft (*ǧamā'a*) der Gläubigen (*mu'minīn*) einer Rechtsschule (*maḏhab*), oder eines religiösen Glaubens/Doktrin/Überzeugung (*mu'taqad*). Verwiesen wird darüber hinaus auf *milla* und explizit auch auf *šī'a*. Ebenfalls genannt wird *fırqa* (Teil, Abteilung; Klasse; Truppe).

Unter dem Zusatz von »Leuten« (*nās*) statt »religiös« bezeichnet *ṭā'ifa* in *al-Mawrid al-'Arabī* eine Gruppe von Menschen mit geteilter Verbindung.

Unter den Erläuterungen zu einer *ṭā'ifa* »von Dingen« fällt vor allem der Eintrag *qiṭa' munawwa'a = maǧmū'a* auf. Damit wird für *ṭā'ifa* je nach Kontext sowohl auf *ǧamā'a* wie auf *maǧmū'a* verwiesen, d.h. sowohl die Gruppe/Gemeinschaft an sich als auch die Gruppe verstanden als Kollektiv von Teilen.¹⁰⁰

Deutlicher wird dieser Unterschied bei den Ausführungen zu *ṭā'ifa* »von etwas/einer Sache« mit folgenden Optionen: *ǧuz'*, *qism*, *šaṭr* und erneut *qiṭ'a*. Diese

96 Ebd., S. 6 (Supplement).

97 Vgl. ebd., S. 519.

98 *Al-munǧid fi al-luǧat*, Beirut 2003⁴⁰, S. 475.

99 *Al-Ba'labakkī, Rūḥi: al-Mawrid al-'arabī. Qāmūs al-luǧa al-'arabīya al-mu'āšira ma' kull al-mutarādifāt*, Beirut 2016, S. 857.

100 Ebd., S. 857 – 858.

vier Begriffe, die alle grob mit »Teil« zu übersetzen sind, verweisen subtil auf die vielschichtige Relation zwischen einem Teil und einer zugehörigen übergeordneten Einheit, die im Begriff *tā'ifa* anklingt: einmal eher als Bestandteil (*ǧuz'*), dann im Sinne von Unterteilung (*qism*, auch Sektion, Abteilung, Departement), als Abschnitt oder Segment (*qit'a*, von *qaṭa'a*, abschneiden) und als Teilung oder Halbierung (*ṣatr*, von *ṣaṭara*: halbieren, durchschneiden).¹⁰¹ Solche Unterscheidungen mögen zunächst wenig aussagekräftig erscheinen, doch klingt in ihnen bereits die dem Begriff *tā'ifa* inhärente Ambiguität im Umgang mit Heterogenität an. Diese Ambiguität entsteht entlang der Unterscheidung zwischen einerseits einem ursprünglich Ganzen, das geteilt, gar zerschnitten wird, und andererseits Elementen, die zu einem Ganzen zusammengefasst werden können.

Es finden sich somit zwei gegenläufige Bewegungen innerhalb des semantischen Feldes von *tā'ifa*: Einerseits das Sich-Zusammenschliessen (je nach Wörterbuch gar mit dem Verb *ǧama'a* verbunden), andererseits Teil oder Abschnitt, die wiederum entweder als Bestandteil weiterhin mit dem Ganzen verbunden oder auch von diesem abgetrennt vorgestellt werden können. Entweder wird also von (eigenständigen, sich zusammenschliessenden) Einzelementen ausgegangen oder von einem zuvor bestehenden Ganzen, das nachträglich zerteilt wird. Der Begriff *tā'ifa* zielt mit seinem semantischen Feld also genau ins Zentrum der Schwierigkeit, die mit jeglichen Gruppenzuschreibungen einhergeht: dem konstanten Oszillieren zwischen vereinenden und differierenden Dynamiken (und dies alles leisten diese Wörterbucheinträge im Übrigen ganz ohne einen Verweis auf »Identität«).¹⁰²

Das Adjektiv *tā'ifi* kann (1) auf Beziehungen zu *tā'ifa* oder *tā'ifiya* hinweisen, was zur Synonymsetzung mit *milli*, *maḏhabī* und *dīnī* führt. Es kann aber auch auf einen ganz spezifischen Bezug hinweisen, der (2) durch die Bedeutung *muta'aṣṣib li-tā'ifa* ausgedrückt wird und eine fanatische Bezugnahme zu einer *tā'ifa* darstellt. Ein *tā'ifi* kann auch (3) eine Person sein, die analog zu (2) »fanatisch für ihre *tā'ifa*« oder ein Anhänger der *tā'ifiya* ist.

Tā'ifiya schliesslich verfügt über zwei Deutungsfelder. Das erste wird, ähnlich wie bei *tā'ifi* gesehen, mit der Wurzel 'ain – ṣād – bā' verbunden, die zunächst in der fünften abgeleiteten Stammform auftritt: *ta'aṣṣub*, die »fanatische Anhängerschaft« (auch: fanatischer Enthusiasmus) für eine spezifische *tā'ifa*. Auch der Begriff '*aṣabiya* wird genannt, der ein breiteres Bedeutungsspektrum aufweist als *ta'aṣṣub*, darunter »Parteinahme, Parteilichkeit«, aber auch »Stammessolidarität, Tribalismus«. Wobei '*aṣabiya* im Eintrag spezifiziert wird als aufbauend auf die Zugehörig-

101 Ebd., S. 858.

102 Darin klingen bereits die divergierenden Wahrnehmungen des Iraks an: Sind es verschiedene Gruppen, die zusammen die irakische Bevölkerung bilden, geht man also von den Gruppenidentitäten aus? Oder steht die irakische Bevölkerung als Ganzes am Ursprung und wird in einzelne Gruppen eingeteilt (bzw. gespalten)?

keit (*al-intimā'*) zu einer *tā'ifa*, was wiederum gleichgesetzt wird mit konfessionellem (bzw. konfessionalistischem) Faktionalismus sowie dem konfessionalistischen Geist (*rūḥ*) oder Chauvinismus (*na'ra*). Das zweite Feld bezieht sich auf *tā'ifiya* als Bezeichnung eines Systems, innerhalb dessen die Gesellschaft auf einer konfessionellen/konfessionalistischen Grundlage (*asās tā'ifi*) oder auf der Grundlage konfessioneller Zugehörigkeit (*intimā' tā'ifi*) konstituiert ist.

Neben der Ambiguität, die für *tā'ifa* festgestellt werden kann, sticht ein weiterer Aspekt hervor. Der Begriff verweist viel stärker auf den Aspekt von Teil und Ganzem als auf Konfessionen im engeren Sinn. Die Art und Weise, wie sich die als *tā'ifa* bezeichneten Kollektive unterscheiden, wird durch den Begriff dagegen nur eingeschränkt ausgedrückt. Er kann auch auf Religionen verweisen, wird aber noch viel weiter gefasst, bis hin zu biologischen Klassifikationen. *Tā'ifiya* dagegen weist einen eindeutigeren Bezug zu Konfession auf und beinhaltet sowohl die Benennung eines an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten Systems wie auch die aggressive Betonung eigener konfessioneller Zugehörigkeit (ohne Bezug auf ein gesellschaftliches System).

Darin unterscheidet sich die Verwendung von *tā'ifa* klar vom englischen Ausdruck *sect*. *Sect* wird aus religionssoziologischer Perspektive mit Bezug auf den deutschen Begriff »Sekte« diskutiert, wie er prominent durch Max Weber, Carl Mayer oder Ernst Troeltsch definiert worden ist. Diese Verknüpfung ist aus zwei Gründen problematisch. Erstens werden die deutschen Begriffe Konfession und Sekte vermischt, wenn *sectarianism* und Konfessionalismus synonym verwendet werden und der englische Begriff dabei nicht auf die Bedeutung von »Konfession«, sondern auf dasjenige von »Sekte« Bezug nimmt. Zweitens definieren die genannten Autoren »Sekte«, indem sie den Begriff von »Kirche« abgrenzen.¹⁰³ Im beschriebenen semantischen Feld von *tā'ifa* spielt diese Unterscheidung dagegen keine Rolle.

Demgegenüber ist »Konfession« eng mit der Reformation und den sich in der Folge im Rahmen der Konfessionalisierung herausbildenden christlichen Konfessionen verbunden.¹⁰⁴ Trotz der Analogie, die sich zwischen dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zum Christentum einerseits sowie Schia und Sunna in ihrem Verhältnis zum Islam andererseits aufdrängt, kann der Ausdruck *tā'ifa* nicht mit dem nach christlichen Kontexten definierten Ausdruck »Konfession« gleichgesetzt werden. Mit *tawā'if* können auch ganz andere (z.B. soziale) Gruppentypen bezeichnet werden. Darüber hinaus stehen auch konfessionelle Differenz markierende Dogmen oder Glaubensinhalte für die Bedeutungskonstitution hinter der Orientierung an diesen Gruppen zurück. Die Übersetzung von *tā'ifiya* mit

103 Vgl. Berger, Peter L.: The Sociological Study of Sectarianism, in: Social Research 21 (4), 1954, S. 467 – 485, S. 471 – 477.

104 Vgl. Greyerz, Kaspar von; Bischof, Franz Xaver: Konfessionalismus, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS).

»Konfessionalismus« ist also nicht zu verwechseln mit der unkritischen Gleichsetzung der beiden als Konzepte. Der Begriff bezieht sich zwar auf konfessionell definierte Gruppen, aber nicht zwingend in einem exklusiven Sinn. Der Begriff trägt gewissermaßen im Kern den Bezug auf die Gruppe, nicht auf die Konfession.

Aufgrund des breiten Bedeutungsfeldes von *ṭā'ifā* ist verständlich, dass auf Arabisch die Abgrenzung zu Begriffen wie Rassismus (*'uṣūrīya*) nicht ganz einfach ist. Die inhaltliche Unterscheidung, die auf Deutsch zwischen Konfession und Ethnie liegt, fällt auf Arabisch weniger klar aus. Aus der irakischen Perspektive wird die Unschärfe dieser Abgrenzung noch deutlicher hervortreten, da das politische System mit der Orientierung an schiitischer, sunnitischer und kurdischer Bevölkerung (und weiteren Bevölkerungsgruppen) unterschiedliche Kriterien für die Definition der zu berücksichtigenden Bevölkerungsgruppen anwendet – und sich, wie zu zeigen sein wird, das irakische Verständnis von *ṭā'ifiya* an der Kritik dieses Systems orientiert.

Ṭā'ifiya (und damit die Übersetzung *Konfessionalismus*) bezeichnet also weniger eine spezifische Form des Konflikts zwischen Konfessionen als vielmehr zwei Praktiken: Erstens ein nachdrückliches Beharren auf der eigenen *ṭā'ifā* (mit implizierter Ablehnung der anderen) und zweitens ein gesellschaftliches System, das auf der Differenzierung der verschiedenen *ṭawā'if* aufbaut.

2.3.2 Konfessionalisierung und Konfessionalität

Um zu verstehen, welche Bedeutung Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit erlangt hat, was »Schia« und »Sunna« überhaupt bedeuten, muss der zugrundeliegende Aushandlungsprozess rekonstruiert werden. Ich werde diese Rekonstruktion anhand des Konzepts Konfessionalisierung vornehmen.

Die Konfessionalisierung zu rekonstruieren bedeutet in diesem Verständnis die Untersuchung erstens der konfessionellen Strukturen anhand ihrer Institutionen, aber auch anhand ihrer diskursiven Verortung, zweitens der Durchdringung des gesellschaftlichen Diskurses mit an Konfession orientierten Vorstellungen. Sie vereint damit den Blick auf Institutionen mit demjenigen auf gesellschaftliche Vorstellungen von Konfessionalität – kontingente Fundamente, entstanden in und einwirkend auf ihre eigene Gegenwart.

Da Konfessionalismus als (rhetorischer) Gegenstand in die Untersuchung miteinbezogen wird, kann nicht mehr nur die konfessionelle Differenz von Schia und Sunna untersucht werden. Denn auch Gegenpositionen zur Orientierung an Konfession, die (im ablehnenden Sinn) explizit auf Konfession Bezug nehmen, sind für die Konstitution von Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit konstitutiv. Erst durch die Integration solcher antikontfessionalistischer Positionen kann die Konfessionalisierung als Aushandlung der Rolle von Konfessionalität

erfasst werden. Antikonfessionalistische Positionen umfassen nicht nur die Kritik an Konfessionalismus, sondern auch die dabei verwendeten Gegenkonzeptionen.

Das führt zu einem entscheidenden Unterschied im Verständnis von Konfessionalisierung zu bisherigen Ansätzen (sowohl demjenigen von Weiss wie von Hashemi und Postel): Konfessionalisierung ist in meinem Verständnis nicht mehr der Prozess, der zu Konfessionalismus führen muss. Konfessionalisierung bezeichnet die Herausbildung oder Veränderung der Konfessionen und die Durchdringung der jeweiligen Gesellschaft mit an Konfession orientierten Vorstellungen. Beides kann auch in einer Gesellschaft stattfinden, die sich in der Folge explizit gegen Konfessionalismus wendet (und genau das scheint in Teilen der irakischen Bevölkerung der Fall zu sein, wie sich bei den Protesten von 2019 gezeigt hat). Bezüge auf Konfession können also auch in ablehnendem Sinn zu einer Konfessionalisierung beitragen.

Im Verständnis der Forschung zur europäischen Konfessionalisierung handelt es sich bei der Konfessionalisierung um einen Kardinalvorgang:

»Der Begriff ›Konfessionalisierung‹ soll einen Prozess bezeichnen, der seit der Reformation abgelaufen ist und die Menschen, die im damaligen Deutschen Reich lebten – und nicht nur hier –, zu Angehörigen verschiedener Konfessionen machte, und zwar in dem Sinne, dass diese Konfession zu einem Teil der alltäglichen wie der ausseralltäglichen Kultur der Menschen wurde, bevor die Aufklärung einsetzte und das als Unmündigkeit brandmarkte.«¹⁰⁵

Ein solcher Anspruch kann für den Irak nicht erhoben werden, schon gar nicht durch die vorliegende Untersuchung. Konfessionalisierung orientiert die Untersuchung, sie selbst dadurch als (Kardinal-)Vorgang klassifizieren zu wollen, käme einem Zirkelschluss gleich. Der Gegenstand der Konfessionalisierung ist somit durch die Untersuchung zu bestimmen – anhand der Rekonstruktion der Diskussion über Konfessionalität, die in der irakischen Öffentlichkeit stattfindet. Es wird also nicht darum gehen, die Herausbildung konfessioneller Institutionen und die Durchdringung der irakischen Öffentlichkeit mit an Konfession orientierten Vorstellungen zu *belegen*. Konfessionalisierung wird somit zu einer forschungsleitenden Hypothese. Dagegen dient sie nicht als deduktiv zu prüfende Theorie.

Somit kann Konfessionalisierung losgelöst von einem epistemischen Bruch stattfinden, wie ihn beispielweise die einsetzende Moderne darstellt, und auch von einem definierten Ursprungsmoment. Die Entkoppelung von solchen vermeintlich einmaligen Ursprüngen ist notwendig, um zu verstehen, wie sich Bezüge auf Konfession auch innerhalb der Moderne und bei bereits etablierten Konfessionen wandeln. Dadurch wird die Untersuchung der Konfessionalisierung zu

105 Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, 2010, S. xi.

einer Möglichkeit, den Wandel der Bezugnahmen auf Konfession innerhalb einer Gesellschaft zu beschreiben.

Ein derart flexibles Verständnis von Konfessionalisierung verlangt nach einem Begriff, um verschiedenste Bezugnahmen auf Konfession zu bezeichnen. Ich verwende hierfür den Ausdruck »Konfessionalität«. Dieser soll alle Formen von Bezugnahmen auf Konfession bezeichnen (auch ablehnende Positionen, die diese Ablehnung mit Konfession verknüpfen, beispielsweise eine explizite Konfessionalismuskritik). Konfessionalität bezeichnet somit immer ein Handeln der Akteure (»Handeln« ist dabei in einem umfassenden Sinn zu verstehen und beinhaltet insbesondere das Sprechen über Konfession).

Konfessionalisierung als Untersuchungszugang sollte nicht verwechselt werden mit einer Konfessionalisierung des Blicks auf den Irak von aussen. Hier besteht eine analoge Gefahr zur »Islamisierung des Islams«, wie sie Thomas Bauer für den europäischen Blick auf islamische Gesellschaften beschrieben hat. Durch das dadurch entstehende Zerrbild einer restlos von Religion durchdrungenen Gesellschaft »werden Ambiguitäten und Pluralitäten in der islamischen Welt unsichtbar gemacht und eine monolithische islamisch-religiöse Kultur konstruiert, die der modernen westlichen Kultur als etwas ganz Fremdes und zu ihr Gegensätzliches entgegentritt.«¹⁰⁶ Eine analog vollständig mit Konfession durchdrungene Gesellschaft würde die Konfessionalisierung, wie im europäischen Kontext, als Kardinalvorgang bedingen. Eine derartige vollständige Durchdringung anzunehmen, ist für eine moderne Gesellschaft nicht haltbar. Auch mit der Orientierung an Kontingenz sowie der Kontextualisierung der irakischen Gesellschaft in einem potentiell globalen, zeitgenössischen Kontext wäre eine solche Annahme nicht vereinbar.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Konfessionalisierung, verstanden (1) als Durchdringung der Öffentlichkeit mit konfessionell orientierten Vorstellungen und (2) als Wandel der Konfessionen auf institutioneller Ebene, dient als Untersuchungszugang, um beschreiben zu können, wie Konfessionalität in der untersuchten Gesellschaft konstituiert wird. Anhand der Art und Weise, wie die Konfessionalisierung ausgestaltet wird, können Rückschlüsse auf den Aushandlungsprozess gezogen werden, der in der untersuchten Gesellschaft stattfindet.

Bezüge auf Konfession sind damit keine Hinweise auf Konfessionalismus, sondern geben Auskunft über gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Konfessionalisierung führt somit, vielleicht überraschenderweise, zu einer neuen Verortung von Konfessionalität. Sie wird gelöst von einer Geschichte der Konfessionen oder konkreter einer Geschichte von Schia und Sunna. Stattdessen wird sie eingeordnet in ihren zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext, synchron statt diachron. Die

106 Vgl. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2019⁶, S. 222 – 223.

Konfessionalisierung ist ein Produkt (und ein Faktor in) ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Gegenwart. Die Konsequenz dieser Überlegung ist, dass ich darauf verzichte, die Geschichte des Ausdrucks *ṭā'ifīya* zu rekonstruieren. Historische Bezüge werden nur dort aufgegriffen, wo sie durch die Akteure in deren Handeln aktualisiert werden.

2.4 Fragestellung

Was ist Konfessionalismus? Diese Frage von Aḥmad al-Bašīr in der eingangs erwähnten Basheer-Show und sein Staunen angesichts der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit bilden den Ausgangspunkt dieser Untersuchung. Wie in der Einleitung dargelegt, hilft eine Definition von *ṭā'ifīya* nicht weiter, um sich diesem Staunen anzunähern. Viel wichtiger ist es, dass er diese Frage überhaupt stellt, im Jahr 2014 und bei all der konfessionellen Gewalt, die der Irak bis zu diesem Zeitpunkt bereits erlitten hatte. Das Staunen rührt daher, dass Bezüge auf Konfession hergestellt werden, die sich aus der Perspektive des Betrachters nicht nachvollziehen lassen. Offensichtlich ist die Bedeutung von *ṭā'ifīya* im Irak nicht gefestigt, sondern Gegenstand einer gesellschaftlichen Aushandlung, die den Bezug auf Konfession miterfasst und neu verortet. Diese Aushandlung soll in ihrer konkreten Ausformung rekonstruiert werden.

Daraus eröffnet sich die Frage: Wie wird Konfessionalität konstituiert? Aufgrund der Überlegungen, die zur bestehenden Forschungsliteratur und zum theoretischen Umgang mit Konfession aufgezeigt worden sind, ist deutlich geworden, dass diese Rekonstruktion anhand der Kontextualisierung von Bezügen auf Konfession und Konfessionalismus untersucht werden kann, die durch die Akteure vorgenommen wird. Die Frage, wie Konfessionalität konstituiert wird, lässt sich also in folgende Forschungsfrage transformieren: Wie wird Konfession in der arabischsprachigen irakischen Öffentlichkeit nach 2003 kontextualisiert? Aufgrund der in der Einleitung aufgestellten Hypothese, wonach im Irak für die Zeit nach 2003 eine Konfessionalisierung postuliert werden kann, wird die Kontextualisierung anhand der Elemente der Konfessionalisierung untersucht: zum einen der konfessionellen Strukturen und Institutionen (»Herausbildung«) und zum anderen der konfessionellen Orientierung der Vorstellungswelten in der Öffentlichkeit (»Durchdringung«).

2.5 Methode

2.5.1 Untersuchungszeitraum

Die Untersuchung umfasst den Zeitraum von 2003 bis 2020. Das Jahr 2003 drängt sich empirisch als Untersuchungsbeginn auf, wobei aber keine inhaltliche Absolutheit des Zeitpunkts beansprucht wird. Ich verwende 2003 nicht unter der Annahme, dass hier ein vermeintlicher Anfang der Konfessionalisierung liegen würde. Die Chiffre »2003« steht aber für einen Bruch, der trotz gewisser Kontinuitäten ohne Zweifel eine Krisensituation und damit einen begründbaren Startpunkt für die Untersuchung markiert. Zudem verändert sich die Quellenlage angesichts neuer Medien und Onlinepublikationen im Anschluss an den Krieg und den Regimewechsel deutlich.¹⁰⁷ Die Nutzung des Internets und der Neuen Medien stieg im Nahen Osten nach der Jahrtausendwende rasant, eröffnete neue Kommunikationsräume und führte zu einem »zweiten Strukturwandel der Öffentlichkeit« mit neuen Formen, Geltungsansprüche darzulegen.¹⁰⁸

Während der Anfang des Untersuchungszeitraums mit der US-amerikanisch angeführten Militärinvasion präzise benennbar ist, bereitet die Suche nach einem Endpunkt mehr Mühe. In der ersten Planungsphase des Projekts war als Untersuchungs-Endpunkt das Jahr 2012 vorgesehen, aber die Entwicklungen im Irak machten eine Anpassung des Untersuchungszeitraums unumgänglich. Die Ereignisse rund um den Kampfbund »Islamischer Staat« haben das Verhältnis der irakischen Öffentlichkeit zu Konfession erneut stark beeinflusst. Schliesslich stellten die Ereignisse mit den Massenprotesten ab 2019 eine gewichtige Erweiterung des Umgangs mit Konfession dar. Gleichzeitig sind es genau diese Ereignisse, die das Bild der Konfessionalisierung, das in dieser Arbeit gezeichnet wird, vervollständigen.

Die Einteilung der Untersuchungsblöcke (2003 – 2006; 2006 – 2012; 2012 – 2020) erfolgt sowohl chronologisch als auch inhaltlich. Dieses Vorgehen reagiert auf den dieser Arbeit zugrunde gelegten Grundansatz der Kontingenz. Wie unter 2.2.3. genauer ausgeführt, bezeichnet Kontingenz hier die Verfasstheit gesellschaftlicher Entwicklungen in ihrem zeitgenössischen Kontext (und nicht etwa Arbitrarität). Entwicklungen sind somit weder rein zufällig noch pfadabhängig. Diese Sichtweise bedingt, dass auch Konfessionalität in ihren Kontext integriert wird. Konkret wird sich zeigen, dass sich etwa die Sichtweise auf *tā'ifiya* durch die konfessionelle Gewalt im Irak durchaus verändert hat. Die Entwicklung, der ich nachspüren will, um ein Bild der Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit umreissen zu können, ist also zwangsläufig chronologisch wie auch inhaltlich zu

107 Vgl. Kapitel 2.5.2.

108 Vgl. Schulze: Geschichte der Islamischen Welt, 2016, S. 527.

erfassen. Die Überschriften der einzelnen Untersuchungsphasen bezeichnen nicht unterschiedliche Phasen, sondern Stränge der Entwicklung, die ineinandergreifen, sich vielleicht ablösen, häufiger aber sich zusammenfügen.

2.5.2 Akteure, Quellen und Auswertung

Um die Diskussion in der irakischen Öffentlichkeit rekonstruieren zu können, wurden unterschiedliche Quellentypen kombiniert. Diese Untersuchung stützt sich daher nicht auf ein einheitliches Quellenkorpus. Digitale Publikationsformen und die Online-Präsenz der Akteure haben zu einer unüberschaubaren Quellenflut geführt. Gleichzeitig handelt es sich bei einem grossen Teil dieser Quellen um tagesaktuelle Gebrauchstexte, denen es an der inhaltlichen und systematischen Tiefe fehlt, die eine ausführliche Auseinandersetzung mit ihnen erlauben würde. Dieser Umstand wird durch die grosse Anzahl ausgewerteter Quellen ausgeglichen.¹⁰⁹

Online-Materialien machen den grössten Teil der verwendeten Quellen aus, ergänzt um wenige Bücher und weitere gedruckte Publikationen.¹¹⁰ Die Online-Materialien lassen sich grob unterscheiden in Presseerzeugnisse und Eigenpublikationen der Akteure. Bei den Eigenpublikationen wiederum stütze ich mich grösstenteils auf die Webseiten oder andere Online-Kanäle der Akteure.

Die Zugänglichkeit der Online-Quellen erwies sich als trügerisch. Webseiten hatten im Irak während des Untersuchungszeitraums eine kurze Lebensdauer. Immer wieder wurden ganze Seiten vom Netz genommen und durch neue ersetzt, ohne dabei bestehende Inhalte zu übertragen. Als besonders wichtig erwies sich daher die Webseite *Internet Archive*¹¹¹, die ältere Versionen von Internetseiten teilweise zugänglich macht (wenn auch oft ohne die relevanten Materialien, etwa Unterseiten oder PDF-Dokumente, die die eigentlichen Informationen enthalten würden). Tatsächlich ist ein beträchtlicher Teil der verwendeten Materialien nur

109 Im Sinne der Übersichtlichkeit werden in der Bibliographie nur die im Text tatsächlich zitierten Quellen angegeben. Die tatsächlich ausgewerteten Materialien umfassen über 500 Einzelquellen.

110 Interviews stellten für diese Untersuchung aus mehreren Gründen keine Option dar. Zunächst schränkte die Sicherheitslage im Irak während des Zeitraums, der für dieses Projekt zur Verfügung stand, Forschungsaufenthalte stark ein – umso mehr angesichts des Themas dieser Untersuchung, das für die Akteure von grosser Tragweite ist, was ein zusätzliches Sicherheitsrisiko dargestellt hätte. Weiterhin wären Interviews mit bewaffneten Akteuren kaum möglich gewesen. Schliesslich gibt es auch Quellentechnische Gründe: Die genutzten seriellen Quellen erlauben es, die Bezugnahmen auf Konfession in ihrer Entwicklung zu rekonstruieren. Interviews hätten dagegen einer Momentaufnahme deutlich grösseres Gewicht verliehen.

111 Vgl. <https://archive.org/>.

noch schwer zugänglich. Insgesamt erweist sich die Zugänglichkeit der Selbstzeugnisse als ausgesprochen dynamisch, worauf für diese Untersuchung durch das Anlegen eines eigenen Archives zur Quellensicherung reagiert wurde.

Unter der Bezeichnung »Akteure« verstehe ich sowohl einzelne Personen wie Institutionen. Entscheidend sind dabei die Publikationen und die entsprechenden Selbstinszenierungen. Während die untersuchten Texte der Association of Muslim Scholars in Iraq (AMSI) konsequent im Namen der gesamten Organisation publiziert wurden, steht Muqtadā aṣ-Ṣadr für eine stark personalisierte Kommunikation.¹¹²

Für die Auswahl der Akteure diente zunächst die Einteilung in schiitische, sunnitische und explizit nicht-konfessionelle Akteure. Ergänzend dazu erfolgte eine grobe Unterscheidung in politische und geistliche Akteure, die sich nach der Beschäftigung mit den ersten Quellen sowie der Literaturrecherche aufgrund der Positionierung dieser beiden Gruppen innerhalb der Konfessionen und deren Repräsentation als relevant abgezeichnet hatte.

Da ein kontextualisierender Zugang gewählt wurde, orientiert sich die Auswahl an verschiedenen Ereignissen, welche die Diskussion in der irakischen Öffentlichkeit strukturierten. Gleichzeitig wird die Entwicklung der einzelnen Akteure nicht umfassen rekonstruiert. So wurde beispielsweise die Ṣaḥwa in die Untersuchung integriert, weil sie für einen spezifischen Zeitraum eine bedeutende Rolle spielte, und nicht, weil sie einem im Voraus definierten Akteurstyp entsprechen würde. Weil die Diskussion über Konfession im Irak auf spezifische Ereignisse Bezug nahm und dadurch verändert wurde, folgt auch die Auswahl der Akteure diesen konkreten Entwicklungen.

Die hier untersuchte Auswahl von Akteuren beansprucht keinerlei Vollständigkeit. Praktisch jeder untersuchte Akteur könnte durch vergleichbare Akteure ergänzt werden (so könnten Dutzende ultraislamische Kampfbünde untersucht werden, neben der untersuchten Da'wa-Partei könnte weitere schiitische Parteien integriert werden). Die Auswahl zielte darauf, einen Querschnitt durch die an der Debatte über Konfession beteiligten Akteure zu bieten und ist darüber hinaus der jeweiligen Verfügbarkeit von Quellenmaterialien geschuldet.

Ein Defizit bei der Auswahl ist das Fehlen von Frauen unter den untersuchten Akteuren. Dieser Umstand ist zu bedauern. Gleichzeitig hat es sich erwiesen, dass die einflussreichsten Akteure entweder Männer oder Organisationen sind. Frauen als isolierte Akteurinnen verfügten dagegen in der irakischen öffentlichen Debatte während des Untersuchungszeitraums nicht über den Einfluss, der eine gesonderte Untersuchung gerechtfertigt hätte. Damit spiegelt die Untersuchung die Struktur

112 Wobei aufgrund des hohen Professionalisierungsgrads von Ṣadrs Kommunikation davon auszugehen ist, dass viele seiner Texte nicht von ihm persönlich verfasst worden sind.

der irakischen Öffentlichkeit.¹¹³ Selbstverständlich gibt es verschiedene Frauen, die sich an der öffentlichen Debatte beteiligten; darüber hinaus kennt das irakische Parlament eine Frauenquote. Es erwies sich aber, dass die Äusserungen von Frauen im Parlament unter dem Aspekt der konfessionellen Bezüge weitgehend auf der jeweiligen Parteilinie lagen und somit keine gesonderte Betrachtung sinnvoll erscheinen liessen. Damit soll keineswegs ein spezifischer Gender-Aspekt in der Konfessionalisierung ausgeschlossen werden. Im Gegenteil, Themen wie Rollenbilder, sexualisierte Gewalt und gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen Raum spielten immer wieder eine wichtige Rolle in der irakischen Öffentlichkeit wie auch bei den untersuchten Akteuren. Der soziale Wandel, der für die gesamte Region zu diagnostizieren ist, betrifft nicht nur die Konfessionalisierung, sondern auch Rollenbilder und Partizipation. Dadurch ändert sich aber nichts am Umstand, dass unter den als für die Untersuchung relevant erkannten Einzelakteuren keine Frauen waren.

Die Annahme, dass Frauen nicht Teil der Untersuchung seien, wäre wiederum ein Trugschluss – nur bei den einzeln betrachteten Akteuren sind keine Frauen vertreten. Wenn von Parteien oder Regierungshandlungen die Rede ist, sind dabei selbstredend die weiblichen Partei- oder Regierungsmitglieder als Teil der genannten Institutionen integriert. Dies gilt in besonderem Mass für die Proteste ab 2019, die massgeblich von Frauen mitgetragen wurden. Auch beim IS ist die Rolle weiblicher Mitglieder nicht zu unterschätzen.¹¹⁴ Bei diesen kollektiven bzw. institutionellen Akteuren liess sich aber keine detaillierte Auswertung der tatsächlichen Autorinnen und Autoren von Publikationen oder der Handelnden bei konkreten Aktionen erstellen. Daher werden die kollektiven Akteure in dieser Untersuchung eben als Kollektiv angesprochen und nicht anhand ihrer einzelnen Mitglieder.

Eine Untersuchung, die mehr weibliche Akteure integrieren würde, müsste spezifisch auf diese Anforderung ausgerichtet sein. Ansonsten reproduzieren Untersuchungen, wie dies auch in meinem Fall geschehen ist, zwangsläufig die Öffentlichkeit im Irak, zu der Frauen zwar Zugang haben, Führungspositionen und öffentliche Aufmerksamkeit aber weitgehend von Männern besetzt werden.¹¹⁵

113 Bei verwendeten Presseartikeln wurde auf eine Aufschlüsselung nach dem Geschlecht der Autorinnen und Autoren verzichtet (Autorinnen und Autoren werden oft nicht genannt oder dann nur über Kürzel, die nur mit unverhältnismässigem Aufwand zu rekonstruieren gewesen wären).

114 Zur Rolle von Frauen beim IS vgl. Eggert, Jennifer Philippa: Women Fighters in the »Islamic State« and Al-Qaida in Iraq: A Comparative Analysis, in: Die Friedens-Warte 90 (3/4), 2015, S. 363 – 380; Khelghat-Doost, Hamoon: Women of the Islamic State. The Evolving Role of Women in Jihad, in: Counter Terrorist Trends and Analyses 8 (9), 2016, S. 21 – 26; Patel, Sofia: The Sultanate of Women. Exploring female roles in perpetrating and preventing violent extremism, 03.07.2022.

115 Nicht minder schwer wiegt das Ungleichgewicht bezüglich der Geschlechterverteilung bei der berücksichtigten Literatur. Bei der Literatur zum Irak scheint das Verhältnis derart stark

Als Hauptquellen dienen Publikationen der ausgewählten Akteure. Neben ›klassischen‹ Textformen, etwa Geschichtsdarstellungen, Abhandlungen, Pressekonferenzen oder Parteiprogrammen, haben sich insbesondere *bayānāt* als ergiebig erwiesen. *Bayān* kann (im vorliegenden Kontext) mit Erklärung, Kommuniké oder Bericht übersetzt werden. Es handelt sich um eine sehr freie Textform, die manchmal nur wenige Zeilen, manchmal mehrere Seiten umfassen. Praktisch alle Webseiten der untersuchten Akteure verfügen über die Unterseite »*al-bayānāt*«, meist prominent platziert. Oft werden sie von »Neuigkeiten« (*alḥbār*) unterschieden, die ebenfalls eine Unterseite erhalten. *Bayānāt* beziehen sich meist auf aktuelle Ereignisse, dienen aber im Gegensatz zu News-Splittern als Kommentar oder Einordnung. Dadurch lässt sich an ihnen ablesen, welche Ereignisse aus Sicht des jeweiligen Akteurs kommentierungswürdig sind und wie diese Ereignisse gedeutet und bewertet werden. Doch auch allgemeine, gar programmatische Aussagen werden als *bayānāt* verfasst.

Somit bieten *bayānāt* eine Kombination aus Aktualitätsbezug und Kommentar. Das macht sie für die Ausrichtung dieser Untersuchung auf die Kontextualisierung von Ereignissen und Äusserungen zur idealen Quellengattung. Zudem sind sie in der bisherigen Forschung weitgehend unbeachtet geblieben. Das mag damit zusammenhängen, dass sie durch ihre Kürze oft einen seriellen Charakter erhalten, mit wesentlich geringerem Gehalt als beispielsweise eine Abhandlung in Buchform oder auch schon ein ausführliches Interview aufweist. Ihr Potential, um die Positionen von Akteuren zu erfassen, erhalten *bayānāt* erst dadurch, dass sie in einen kommunikativen Kontext eingefügt werden. Im Gegenzug bilden sie die Entwicklungen, die solche Positionen durchlaufen, oft unmittelbar ab und verknüpfen sie mit Ereignissen. Dadurch kann das Zusammenspiel von Ereignissen und die Reaktionen auf andere Akteure erfasst und dokumentiert werden. Nicht zuletzt bilden solche kurzen Publikationen oft die einzigen Selbstdarstellungen und -positionierungen, während ausführlichere Publikationen meist fehlen (oder thematisch für den Untersuchungsgegenstand wenig relevant sind). Die Bedeutung der *bayānāt* aus Sicht der Akteure zeigt sich darin, dass sie teilweise (etwa von AMSI) auch gesammelt in Buchform veröffentlicht werden.

Eine weitere für diese Untersuchung wichtige Quellengattung bilden Tageszeitungen. Mit dem Ende des Baʿṯ-Regimes kam es zu einer massiven Zunahme von Zeitungen, viele mit engem regionalem, ethnokonfessionellem oder lokalem Fokus.¹¹⁶ Mehrere irakische Parteien verfügten über ihnen nahestehende Zeitungen.

zugunsten männlicher Autoren auszuschlagen, dass Wissenschaftlerinnen auch in dieser Arbeit klar untervertreten sind.

116 Fischer-Tahir, Andrea: Schwierigkeiten mit Pluralismus: Politische Neuordnung und Mediensprache im Irak, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Die Araber im 21. Jahrhundert. Politik, Gesellschaft, Kultur, Wiesbaden 2013, S. 297 – 313, S. 298 – 301.

Deren Berichterstattung kann daher, den *bayānāt* vergleichbar, als Selbstdarstellung dieser politischen Akteure gelesen werden.¹¹⁷ Ergänzt werden parteinahe Zeitungen durch solche, die sich unabhängig positionieren.

Sofern weitere Publikationen zur Verfügung standen, wurden diese selbstredend nicht ignoriert. Hier ist das Spektrum unterschiedlicher Textformen breit, von einer durch ein Mitglied der Organisation verfassten Geschichte der Ṣaḥwa über Abhandlungen schiitischer Geistlicher bis zu TV-Shows.

Diese Breite mag der Quellenauswahl dem Vorwurf einer gewissen Willkür aussetzen. Allerdings gibt sie so einen Eindruck von der Diversität der Debatte über Konfession in der irakischen Öffentlichkeit, in der unterschiedlichste Quellen Relevanz erlangten. Zudem erlaubt es diese breite Quellenauswahl, sehr unterschiedliche Akteure in die Untersuchung zu integrieren, von Politikern über Geistliche bis hin zu militaristischen Bündeln. Die ausgewählten Akteure sind für die Konstitution von Konfessionalität bedeutsam, produzieren aber keine einheitlich vergleichbaren Quellentypen. Um die Diskussion im Irak rekonstruieren zu können, ist eine Kombination unterschiedlicher Quellentypen unumgänglich.

Die Auswertung der Quellen erfolgte anhand eines grob an *Grounded Theory* orientierten Ansatzes.¹¹⁸ Dieser Ansatz erlaubt es, das Handeln von Akteuren durch eine inhaltliche Analyse zu erfassen. Die Quellen wurden dazu anhand der drei »Is« der Sozialwissenschaften organisiert: Ideal, Interesse, Institution.¹¹⁹ Ich verwende »Ideal« für (im weiten Sinne) Definitionen als Äusserungen, die Vorstellungen von Begriffen fassbar machen. Mit »Interesse« bezeichne ich Bezugnahmen auf die untersuchten Begriffe, anhand derer die entsprechenden Begriffe in Argumentationen einfließen. »Institution« schliesslich bezeichnet hier Bezugnahmen auf staatliche, religiöse und andere Formen der Institution, die entweder mit Akteursgruppen oder Konfessionen in Verbindung gebracht werden. »Institutionen« können sowohl Institutionen im herkömmlichen Sinn wie auch Einzelpersonen sein, sobald diese in der Funktion einer Institution auftreten oder von anderen als solche betrachtet werden.

Die drei Is wurden neben *tāʾifiya* auch auf »Sunna« und »Schia« bzw. von diesen Ausdrücken abgeleitete Formen bezogen.

Zwei weitere Kategorien ergänzen die drei »Is«. Mit »Kontext« werden die Kontextualisierungen erfasst, die durch die Akteure hergestellt werden, wenn sie auf die genannten konfessionellen Begriffe Bezug nehmen. »Alternativen« umfassen Gegenkonzepte zu den drei erfassten Is (insbesondere direkte Konkurrenzbegriffe zu

117 Vgl. Al-Rawi, Ahmed K.: *Media practice in Iraq*, Basingstoke 2012, S. 62 – 65.

118 Orientiert an Glaser, vgl. Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L.: *Grounded theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern, Göttingen, Toronto, Seattle 1998.

119 Diese drei Kategorien sind nicht zuletzt auf Lepsius' Lesart von Max Weber gestützt, vgl. Lepsius, Mario Rainer: *Interessen, Ideen und Institutionen*, Wiesbaden 2009².

ṭā'ifīya). Dadurch wird die Integration des Redens über Schia, Sunna und *ṭā'ifīya* in ein Differenzgefüge ermöglicht. Das Beziehungsgeflecht bzw. die Differenzierungen, das bzw. die sowohl kommunikativ wie auch durch Ereignisse¹²⁰ hergestellt wird, kann so sichtbar gemacht werden.

Diese fünf Kategorien wurden in diverse Unterkategorien unterteilt, die aus der Arbeit an den Quellen hervorgingen. Beispielsweise wurden unter der Kategorie Kontext Politik, Geistlichkeit, Gewalt, weitere Länder etc. erfasst, welche wiederum eigene Unterkategorien erhielten.

Die Quellen wurden durchgängig miteinander verglichen, um ihrem kommunikativen Zusammenhang gerecht zu werden. Anhand der Auseinandersetzung mit den Quellen erfolgte eine stete Reflexion der zu analysierenden Vorstellungen, festgehalten in Notizen bzw. Memos. Erst durch diese beständige Reflexion wurden die Gegenkonzepte, die die Akteure anhand ihrer Auseinandersetzung mit *ṭā'ifīya* entwickelten, als bestimmendes Element der irakischen Diskussion erkannt. Durch diese Entwicklung hat sich der Charakter der Deutung, die hier vorgenommen wird, im Verlauf der Untersuchung erheblich verändert. Lag zunächst das Hauptinteresse auf der Rekonstruktion der Konfessionalisierung, hat schliesslich die Erkenntnis, dass Zugehörigkeitsorientierung eine Grundlagenstruktur für positiv wie negativ auf Konfession Bezug nehmende Positionen bestimmend ist, einen deutlich höheren Stellenwert erhalten.

Die Quellenauswahl ist mit einer spezifischen Herausforderung verbunden, nämlich der schier unüberblickbaren Menge an Material. Alleine von Muqtadā aṣ-Ṣadr reicht das Material, um ein Forschungsprojekt über ihn allein durchzuführen. Gleichzeitig handelt es sich grösstenteils um Quellen von eher geringem Umfang wie die *bayānāt* und kaum einmal um systematische Abhandlungen, deren Gehalt für eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung ausreichen würde. Somit mussten die Positionen aus einer Vielzahl von kleinen Quellen und Quellenschnipseln rekonstruiert werden.

120 Der Ausdruck »Ereignis« ist hier in einem umgangssprachlichen Sinn verwendet (also ohne Bezug die umfangreichen Überlegungen Derridas dazu, was ein Ereignis ist und was die Möglichkeit eines Ereignisses betrifft).

3. 2003: Der Irakkrieg und die Etablierung eines neuen politischen Systems

Im Jahr 2003 setzte im Irak eine politische und gesellschaftliche Neugestaltung ein. Die Debatte über die Ausgestaltung des neuen politischen Systems, das auf die Diktatur des Ba‘ ʿ-Regimes folgen sollte, dominierte die irakische Öffentlichkeit. Diese erste Phase endete Anfang 2006 – nicht etwa weil die Diskussion über das politische System abgeschlossen worden wäre, sondern weil sie in der irakischen Öffentlichkeit ab diesem Zeitpunkt durch die zunehmende innerirakische Gewalt in den Hintergrund gedrängt wurde.

Die Regierungsbildung stellte längst nicht die einzige Herausforderung nach 2003 dar. Bald nach dem offiziellen Ende des Krieges setzte im Irak die Gewalt durch ultraislamische Kampfbünde, gegen die amerikanische Präsenz gerichtete Aufständische und bewaffnete Einheiten politischer und religiöser Akteure und Gruppierungen ein. Den Beginn dieser Gewalt markierten die Sprengstoffanschläge auf das UNO-Hauptgebäude in Bagdad und auf die Imam-Ali-Moschee in Nadschaf im August 2003 durch die von Abū Mus‘ ab az-Zarqāwī angeführte Gruppe *at-tawhīd wa al-ġihād*. Weitere Anschläge folgten; als verheerend erwiesen sich die Selbstmordattentate gegen Parteibüros der beiden grossen kurdischen Parteien KDP und PUK, für die die Gruppe Anšār al-Islam verantwortlich gemacht wurde, sowie Angriffe auf schiitische ‘*Āšūrā*’-Festlichkeiten in Bagdad und Kerbala mit über 140 Todesopfern.¹ Zu einer Eskalation der Gewalt kam es 2004 bei Kämpfen zwischen Aufständischen und Koalitionstruppen, die ab November 2004 in der Rückeroberung der Stadt Fal-ludscha durch US-Truppen gipfelte.² Das Ende dieser ersten Phase nach 2003 bildet der Bombenanschlag auf die al-‘Askarī-Moschee in Samarra am 22. Februar 2006. Die Zerstörung der Goldenen Moschee gilt als Zäsur, an dem die Gewalt von sunnischen extremistischen Gruppierungen und bewaffneter schiitischer Formationen

1 Vgl. United States Institute of Peace: Iraq Timeline: Since the 2003 War, 2020–11-06T11:12:59-0500, <https://www.usip.org/iraq-timeline-2003-war#textonly>, Stand: 10.05.2022.

2 Vgl. Fürtig, Henner: Geschichte des Irak. Von der Gründung 1921 bis heute, München 2016, S. 206 – 207.

gegen religiöse Einrichtungen und die Zivilbevölkerung zu einem offenen Konflikt eskalierte.

Die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit war ein bestimmendes Element der neuen politischen Ordnung. Sie blieb allerdings umstritten und wurde in der irakischen Öffentlichkeit intensiv diskutiert. Zu den bestimmenden Akteuren der politischen Neugestaltung gehörten die aus dem Exil zurückkehrenden schiitischen Parteien, die im Folgenden am Beispiel der Da‘wa-Partei genauer betrachtet werden sollen. Doch nicht nur die konfessionelle Ordnung, sondern auch die innerkonfessionellen Strukturen von Schia und Sunna waren keineswegs stabil, sondern Gegenstand intensiver, teilweise gewaltsamer Aushandlungen. Diese Aushandlungen werden anhand von Ayatollah ‘Alī Ḥusaynī as-Sīstānī als Beispiel für die etablierte schiitische Geistlichkeit, Muqtadā aṣ-Ṣadr als Exponent einer politisierten schiitischen Gegenöffentlichkeit sowie der »Vereinigung muslimischer Gelehrter im Irak« (Association of Muslim Scholars in Iraq, AMSI) als neu entstehende sunnitische Organisationsform untersucht. Anhand dieser Beispiele soll die Aushandlung politischer, aber auch konfessioneller Strukturen untersucht werden, der konfessionelle Aspekt der innerirakischen Gewalt wird Gegenstand des darauffolgenden Kapitels sein.

3.1 Kontext: Die US-Verwaltung und das neue politische System

Den Ausgangspunkt der politischen Neugestaltung bildet der Sturz des Ba‘ṭ-Regimes 2003 durch eine US-amerikanisch geführte Militärkoalition. Die amerikanische Perspektive ist nicht Teil dieser Untersuchung, daher muss eine grobe Übersicht über die Eckpfeiler der amerikanischen Verwaltung des Iraks hier ausreichen. Am 20. März 2003 begann der Angriff einer internationalen Koalition³ unter US-amerikanischer Führung.⁴ Bereits am 9. April wurde die irakische Hauptstadt

3 Die sogenannte »Koalition der Willigen« umfasste zu Beginn laut US-amerikanischen Dokumenten 48 Staaten. Für eine Auflistung siehe The White House: Who are the current coalition members?, 2003, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/iraq/news/20030327-10.html>, Stand: 25.05.2021. Da für die vorliegende Untersuchung Details zur internen Organisation dieser Koalition nicht relevant sind, wird der Einfachheit halber oft von »US-amerikanischen« Truppen die Rede sein, während in Wahrheit teilweise auch Truppen anderer in der Koalition vertretenen Staaten an den jeweiligen Ereignissen teilhatten.

4 Die Benennung für diesen Krieg variiert. In den irakischen Medien wird meist einfach von Invasion (*ǧazwa*) und Besatzung (*iḥtilāl*) gesprochen. In westlichen Medien wird der Konflikt oft in eine Reihe mit früheren Kriegen gestellt und entweder als zweiter Irakkrieg oder dritter Golfkrieg bezeichnet (wobei der erste Golfkrieg den Iran-Irak-Krieg von 1980 – 1988, der zweite Golfkrieg oder erste Irakkrieg den amerikanischen Angriff 1991 bezeichnet). Ich halte diese Nummerierungen für wenig hilfreich. Die jeweiligen Voraussetzungen der verschiedenen Konflikte fallen zu unterschiedlich aus, um sie in einen direkten Zusammenhang zu

Bagdad erobert. Am 1. Mai erklärte der amerikanische Präsident George W. Bush mit seiner »Mission accomplished«-Rede auf dem Flugzeugträger USS Abraham Lincoln die grossen Kampfhandlungen im Irak für beendet.⁵ Auf den Krieg folgte die Besatzung, die im Dezember 2011 offiziell endete.⁶ Der Angriffskrieg war völkerrechtlich nicht legitimiert und rief breite internationale Kritik hervor.

Nach 2003 sollte für den Irak eine neue Ära eingeleitet werden – so zumindest lautete der amerikanische Anspruch, der schon bald nach dem Sturz des alten Regimes auf eine neue Legitimation für den eigenen Angriff angewiesen war. Die ursprünglich als Kriegsgrund genannten Massenvernichtungswaffen im Besitz des Regimes von Saddam Hussein hatten sich als unauffindbar erweisen. Erst nachdem sich dieser Misserfolg abgezeichnet hatte, gewann die Demokratisierung des Iraks als Legitimation für die Invasion an Bedeutung.⁷

Der Irak sollte eine Demokratie werden – über diesen Punkt war man sich in der amerikanischen Verwaltung einig. Unklar war aber, was in der Praxis genau unter diesem Konzept zu verstehen sei und wie dieses Ziel erreicht werden sollte.⁸ Insbesondere stellte sich die Frage, in welcher Form und innerhalb welcher Frist die Macht an eine neue irakische Regierung übergeben werden sollte. Die Coalition Provisional Authority (CPA), der die Verwaltung im Irak nach dem amerikanischen Einmarsch oblag, lavierte länger zwischen der Möglichkeit, eine langfristige Besatzung einzurichten (analog der Situation in Deutschland oder Japan nach dem Zweiten Weltkrieg), und der möglichst raschen Machtübergabe. Militärischer Widerstand verschiedener irakischer Gruppierungen, Druck von Seiten irakischer Verbündeter, das Fehlen der als Kriegsgrund vorgeschobenen

stellen oder als Ausdruck einer übergeordneten Entwicklung zu erfassen. Ich verwende als Bezeichnung für den Krieg von 2003 der Einfachheit halber schlicht »Irakkrieg«.

- 5 Die Rede hat angesichts der anhaltenden Gewalt im Irak eine Kontroverse ausgelöst. Der Text findet sich unter CBS News: Text of Bush Speech. President Declares End To Major Combat In Iraq, 2003, <https://web.archive.org/web/20060525022143/http://www.cbsnews.com/stories/2003/05/01/iraq/main551946.shtml>, Stand: 25.05.2021.
- 6 Die amerikanische Truppenstärke wurde im Kampf gegen den IS erneut erhöht; verschiedene irakische Akteure bezeichneten die amerikanische Truppen-Präsenz als durchgehende Besatzung.
- 7 Die politisch motivierte Interpretation von geheimdienstlichen Informationen durch die Regierung von US-Präsident George W. Bush wurde breit diskutiert und war Gegenstand verschiedener Untersuchungen innerhalb der US-amerikanischen Verwaltung. Die politisch motivierte (Fehl-)Deutung der Informationen zu Massenvernichtungswaffen belegte die Untersuchung des *Intelligence Committee* des Senats vom 8. Mai 2008, vgl. Select Committee on Intelligence, United States Senate: Report on whether Public Statements regarding Iraq by U.S. Government Officials were Substantiated by Intelligence Information. together with additional and minority views, 110 – 345, Washington, D.C. 05.06.2008.
- 8 Vgl. Dobbins, James: *Occupying Iraq. A history of the Coalition Provisional Authority*, Santa Monica, CA 2009 (RAND Corporation monograph series), S. 31.

Massenvernichtungswaffen oder der Verbindungen des gestürzten Regimes terroristischen Gruppierungen – all diese Punkte erhöhten den Druck auf die CPA zu einer raschen Machtübergabe.⁹ Schliesslich ernannte die CPA einen provisorischen irakischen Regierungsrat (*Iraqi Governing Council*, IGC), welcher seine Arbeit im Juli 2003 aufnahm.¹⁰ Ein bedeutender Teil der Sitze in diesem Rat wurde dabei von ehemaligen Exil-Politikern besetzt. Bei seiner Zusammensetzung wurde ein Quotensystem verwendet, welches unter anderem die konfessionelle Zugehörigkeit und den Bevölkerungsanteil der jeweiligen konfessionellen Gruppe berücksichtigte – ein Novum in der irakischen Geschichte, das unter der Bezeichnung »konfessionalistische Quoten« (*muḥāṣaṣa ṭā' ifṭya*) in den irakischen Sprachgebrauch eingehen sollte.¹¹ Die Struktur des IGC trug aus Sicht irakischer Akteure wie auch der Forschungsliteratur dazu bei, die Spannungen zwischen den Konfessionen deutlich zu verschärfen.¹²

Die Gestaltung des politischen Übergangsprozesses wird in der Forschung überwiegend negativ bewertet. Die Gründe für das Scheitern beim Etablieren eines stabilen und breit abgestützten politischen Systems sieht Toby Dodge in der US-amerikanischen Herangehensweise an diesen Krieg: »The main reasons for this failure are ideological. They involve the Bush administration's approach to international relations and to the domestic politics and sociology of Iraq.«¹³ Neben dem amerikanischen Unilateralismus auf internationaler Ebene und einer neoliberalen Orientierung an einer minimalistischen Vision von Staatsstrukturen (anstelle eines umfassenden Planes für einen Wiederaufbau nach dem Krieg) habe sich bereits 2005 abgezeichnet, dass insbesondere die Orientierung an konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit zur Strukturierung der Übergangsregierung künftig negative Auswirkungen haben dürfte:

»The final and most destructive discursive mistake made by US administrators once on the ground in Baghdad was the primordialisation of Iraqi society. Influenced by the former opposition parties, principally the Iraqi National Congress,

9 Vgl. ebd., S. 265 – 275.

10 Vgl. Fürtig: Geschichte des Irak, 2016, S. 206.

11 Der in der Einleitung zitierte al-Bašīr bezeichnet den Begriff *muḥāṣaṣa* als unübersetzbar, womit er nicht ganz unrecht hat (vgl. al-Bašīr: Muhasasa, Albasheer Show English 2019). *Muḥāṣaṣa* bezeichnet kein klar definiertes System, konkrete Quoten sind nirgends definiert. In der irakischen Verfassung wird mehrmals darauf verwiesen, dass alle Bevölkerungsgruppen in den staatlichen Organen vertreten sein sollten. Wie diese Vertretung organisiert sein soll, ist nicht festgelegt. *Muḥāṣaṣa* bezeichnet somit eine nicht formalisierte Praxis der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit und kein konkretes System.

12 Vgl. Aaron, Daniel; Meyers, Marisa: Cost of Exile. The Role of the Returning Exiles in Post-2003 Iraq, IMES Capstone Paper Series, 2014, S. 47 – 48.

13 Dodge, Toby: Iraqi Transitions. From Regime Change to State Collapse, in: Third World Quarterly 26 (4/5), 2005, S. 705 – 721, S. 719.

the Kurdish Democratic Party and the Patriotic Union of Kurdistan, Iraqi society was perceived as irrevocably divided along ethnic and religious lines. By using this understanding to create the Interim Iraqi Governing Council, by deploying a very rough and ready consociationalism, the CPA has encouraged a sectarian dynamic that may yet come to dominate Iraqi politics.«¹⁴

Das amerikanische Vorgehen bei der Gestaltung der Übergangsordnung im Irak prägte die daraus hervorgehenden irakischen politischen Strukturen. Insbesondere die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit und die Zusammenarbeit mit den schiitischen Exilparteien erwiesen sich als folgenreich. Wie im vorangehenden Kapitel dieser Arbeit dargelegt, ist aber die (nicht zuletzt im Irak populäre) Deutung, wonach Konfessionalismus als Fremdkörper in der irakischen Gesellschaft von aussen implementiert worden sei, trotz dieses Einflusses wenig überzeugend. Genauso, wie die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit nicht als zeitlose Konstante nahöstlicher Gesellschaften betrachtet werden kann, ist sie auch keine diesen Gesellschaften zuvor gänzlich unbekannte Innovation. Darüber hinaus spricht diese Deutung den irakischen Akteuren jegliche Handlungsfähigkeit ab und degradiert sie zu passiven Objekten amerikanischer Politik. Schliesslich verschliesst sie die Augen vor der Entwicklung, die die Konfessionalität in den Jahren nach 2003 im Irak durchlaufen hat.

Das alles heisst aber nicht, dass die Rolle, die der amerikanischen Übergangsverwaltung zuzurechnen ist, unterschlagen werden soll. Die durch die amerikanische Übergangsverwaltung in Zusammenarbeit mit den zurückkehrenden Exilparteien etablierte politische Ordnung bildete den Ausgangspunkt für die daran anschliessende irakische Diskussion über Konfessionalität. Mit der Rückkehr dieser Parteien und deren Einfluss auf die Neugestaltung des politischen Systems gewannen Akteure an Einfluss, welche sich positiv über ihre Konfession definierten. Zusammen mit der erstmaligen Einführung eines konfessionell orientierten Mehrheitskonzepts wird dadurch die Verbindung von Konfessionalität und politischer Legitimation deutlich. Die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wurde sowohl von der CPA wie auch später vom IGC als eine Selbstverständlichkeit angeführt, gar als Ideal, dem die neue Regierungsform gerecht werden sollte. So wurde wiederholt darauf hingewiesen, der zu bildende Übergangsrat sei »repräsentativ« oder die künftige Verfassung müsse »inklusiv« sein.¹⁵

Knapp eineinhalb Jahre waren nötig, um eine neue Regierung zu etablieren: Mitte Juli 2003 wurde der irakische Regierungsrat (IGC) eingesetzt. Nach einer kom-

14 Ebd., S. 719.

15 Vgl. The Coalition Provisional Authority: Law of Administration for the State of Iraq for the Transitional Period, 08.03.2004 zur Formierung des IGC und The White House: Fact Sheet: Democracy in Iraq, 2005, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2005/12/20051212-1.html>, Stand: 22.06.2022.

plizierten Aushandlung der legitimen politischen Organe, auf die noch einzugehen sein wird, verabschiedete er am 8. März 2004 die Übergangsverfassung (Transitional Administrative Law, TAL), Ende Mai 2004 nahm die Übergangsregierung ihre Arbeit auf. Am 28. Juni 2004 übertrug die Coalition Provisional Authority (CPA) ihre durch die UN-Resolution 1483 etablierten Vollmachten an die irakische Übergangsregierung. Die irakische Souveränität galt damit als formal wiederhergestellt. Erste Parlamentswahlen wurden am 30. Januar 2005 durchgeführt, die in deren Folge ausgearbeitete irakische Verfassung fand im Referendum vom 15. Oktober 79 % Zustimmung. Diese Verfassung bildete die Grundlage für erneute Parlamentswahlen am 15. Dezember 2005.

Auch unter irakischer Ägide dominierte die Frage, wie das politische System neu zu organisieren sei, die öffentliche Diskussion während dieser Phase der Umgestaltung (neben der Besatzung und der Sicherheitslage). Sie wurde auch in der irakischen Tagespresse mit der Frage nach Konfessionalismus verknüpft. So schrieb die regierungsnahe Zeitung *aş-Şabāh* bereits Ende 2003 gegen Konfessionalismus an: Konfessionelle Diskriminierungen, beispielsweise konfessionelle Unterdrückung, seien der »nationalen Natur« (*al-ṭabīʿa al-waṭaniya*) des Staates entgegengesetzt.¹⁶ Explizit wird die Vergabe von Ämtern an einzelne konfessionelle Gruppen erwähnt, wobei dieses Vorgehen für den irakischen Staat seit seiner Schaffung typisch sei, aber den Konzepten Demokratie und Nation widersprechen würde. Der Artikel ist allerdings nicht entlang konfessioneller Fragen aufgebaut, sondern diskutiert die Notwendigkeit des Wandels in der irakischen Bevölkerung und im politischen System, um die »gegenwärtigen Probleme« überwinden und eine Demokratie errichten zu können. Neben der Notwendigkeit, konfessionelle Diskriminierung abzuschaffen oder zu verhindern, verlangt er auch Föderalismus und Dezentralisierung sowie als vierten Punkt die Einbindung des irakischen Staates in die internationale Gemeinschaft, insbesondere über die Konzentration auf Menschenrechte als Grundlage und zentralen Pfeiler des neuen Systems. Explizit erwähnt der Autor auch die Notwendigkeit, eine »Mehrheitsdiktatur« (*diktātūrīya al-ağlabīya*) zu verhindern, die den Zugang zur Macht monopolisieren oder gar eine Minderheit verfolgen würde.¹⁷

Bereits in diesen wenigen Punkten sind die wichtigsten Aspekte genannt, unter denen Konfessionalismus in den ersten Jahren nach 2003 verhandelt wurde. *Ṭāʿifiya* war Dreh- und Angelpunkt der Diskussion über das neue politische System. Dabei scheinen insbesondere die schiitischen Parteien und die ihr nahestehende Presse

16 Vgl. ʿAbd al-Ğabār. Muḥammad: Lan tatağaiyar awḍāʾ al-ʾirāq qablu an iuğaiyir al-ʾirāqīyūn mā bi-ʾanfasihim, 15.12.2003, in: *Aş-Şabāh*. Auffallend ist das Fehlen des Begriffs *ṭāʿifiya* im Sinne von Konfessionalismus. Stattdessen wird *ṭāʿifi* adjektivisch verwendet, etwa in Verbindung mit »Diskriminierungen« (*al-imtiyāzāt al-ṭāʿifiya*).

17 Ebd.

die Orientierung an Konfession kaum hinterfragt zu haben – die Rahmung der erlebten Unterdrückung *als Unterdrückung der Schia* war zu dominant, um nicht einen Machtanspruch der schiitischen Bevölkerungsmehrheit daraus abzuleiten.

3.2 Aus dem Exil in die Übergangsregierung

Die Neugestaltung des Iraks war weitgehend schiitisch geprägt, was Fanar Haddad mit dem Ausdruck »*Shia-centric State-Building*« beschrieben hat.¹⁸ Unter dem Aspekt der Konfessionalisierung betrachtet, lässt sich eine doppelte Ausrichtung an der Schia feststellen. Erstens war die Wahrnehmung der Schia als Bevölkerungsmehrheit, die durch das vorangehende Regime unterdrückt worden sei, bestimmend für die Orientierung des politischen Systems an konfessioneller Zugehörigkeit. Zweitens verstanden sich die Parteien, die nach dem Regimewechsel die politische Landschaft im Irak dominierten, explizit als schiitische Parteien.

3.2.1 Die Schia als Produkt ihrer Unterdrückung

Die irakische Exil-Opposition spielte für die amerikanische Planung des Regimewechsels im Irak eine bedeutende Rolle. Die Finanzierung von Oppositionsbewegungen war bereits im Iraqi Liberation Act von 1998 beschlossen worden. Es überrascht somit nicht, dass diese Opposition Einfluss hatte auf die US-amerikanische Wahrnehmung der Situation im Irak. Die nicht-kurdische Exil-Opposition zu Saddam Husseins Regime orientierte sich bereits ab den 1980er Jahren, insbesondere aber in den 90er Jahren an konfessioneller Zugehörigkeit. Fanar Haddad beschreibt, wie sich eine positiv konnotierte schiitische Identität herausbildete:

»The most significant effect of this was the shift away from an apologetic Shia identity that downplayed, or even diluted, Shia specificity in the hopes of placating detractors who argued that the Shia challenged the homogenizing nation-building efforts of the modern Iraqi state. Instead, in the 1990s, and particularly in diaspora circles, it became increasingly acceptable to speak in sect-specific terms, and a clearly and unambiguously differentiated Shia political identity was articulated.«¹⁹

Diese neue, positiv konnotierte Wahrnehmung von Schia spiegelte sich in einer Reihe von Publikationen und Reden von so prominenten schiitischen Persönlichkeiten wie Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm, Muḥammad Baḥr al-ʿUlūm oder ʿAbd al-Mağīd

18 Vgl. Haddad, Fanar: *Shia-centric State-Building and Sunni Rejection in Post-2003 Iraq*, 2016, http://carnegieendowment.org/files/CP261_Haddad_Shia_Final.pdf.

19 Ebd., S. 12.

al-Ḥū'ī. Während von US-amerikanischer Seite her eher vage von einem demokratischen System gesprochen wurde, welches die Diktatur im Irak ablösen sollte, trat in den Äusserungen der schiitischen Opposition die Verschränkung von Demokratie, schiitischer Identität und der Gleichsetzung der Ba'ṭ-Regierung mit Konfessionalismus und Unterdrückung der Schiiten deutlich hervor.

Diese Verbindung wird im Dokument »Declaration of the Shia of Iraq« augenfällig.²⁰ In der Deklaration wird Konfessionalismus als zentrale Ordnungsvorstellung seit der Staatsgründung dargestellt:

»Following the establishment of the constitutional entity that became modern Iraq in 1923, and the organisation of its administrative and political affairs, the sectarian paradigm became a key organising principle of the governing powers. It then quickly evolved into a set of fixed political rules of power and control that has continued into present times.«²¹

Konfessionalismus wird im Dokument in den Kontext von Diskriminierung gestellt. Die Orientierung an der Kategorie »Schia« wird nicht kritisiert, vielmehr baut der Text auf der Bestätigung dieser Identität auf. Die Diskriminierung wird gar als konstitutives Element schiitisch-irakischer Identität erfasst:

»The determination of the authorities to implement [sectarian, C. W.] policies and their insistence on the continuing isolation of the Shia from any meaningful exercise of power has contributed, in the modern period, to the transformation of the Iraqi Shia into a recognisable social entity with its own peculiarities, far from any specific ideological and religious considerations. In other words the crystallisation of the Shia as a distinct group owes far more to the policies of discrimination and retribution than to any specifically sectarian or religious considerations. This condition now defines the status of the Shia in Iraq irrespective of the individual Shii's doctrinal, religious or political orientations.«²²

Entsprechend wird auch die Opposition des Regimes als politisch und gegen die Diskriminierung gerichtet dargestellt und nicht als konfessionell motiviert: »The Shia's opposition to the state in Iraq is based on political rather than sectarian considerations.«²³ Mit ihrer Selbstdefinition unterscheiden sich die Verfasser dieser Erklärung von einer Unterteilung der Muslime in Schia und Sunna anhand eines alt-

20 Declaration of the Shia of Iraq, 2002, <http://al-bab.com/documents-section/declaration-shia-iraq>, Stand: 03.01.2018 Die Deklaration ist von Dutzenden Personen unterzeichnet, als Autoren nennen Ehrenberg u.a. al-Rubai'i, 'Alī 'Allāwī und al-Ḥakīm, vgl. Ehrenberg, John u.a. (Hg.): The Iraq papers, Oxford, New York 2010, S. 313.

21 Declaration of the Shia of Iraq, 2002.

22 Ebd.

23 Ebd.

hergebrachten konfessionellen Konflikts. Mit der Konzentration auf die eigene Opferrolle gegenüber dem irakischen Regime verschieben sie die zentrale Alteritätskonstruktion Schia – Sunna hin zur Gegenübersetzung Schia – Staat:

»In spite of the long-standing nature of the policies of sectarian discrimination, Iraq has not witnessed social discrimination in terms of one community, the Sunnis, consciously oppressing another, the Shia. The discrimination with which the Shia have been afflicted is entirely the work of the state. This is a vital point to ponder, as the crises with which Iraq had to contend are a consequence of official rather than communal discrimination. Any programme that hopes to reconstruct the terms of power in Iraq has to start from the point of officially inspired discrimination and not mutual communal hostility.

It is crucial to differentiate between legitimate sectarian differences due to doctrinal and other factors, and a policy of officially sanctioned sectarian advantage and discrimination. Iraq suffers from a sectarian system and not from communal sectarianism per se. There is no overt problem between Iraq's sectarian communities [...].«²⁴

Diese Differenzierung bestimmt die Haltung der schiitischen Parteien: Die Unterteilung der Bevölkerung nach konfessioneller Zugehörigkeit gilt ihnen nicht als konfessionalistisch. Nur ein offen diskriminierendes politisches System wäre konfessionalistisch.

Die Unterscheidung zwischen Konfessionalismus und konfessioneller Differenz wird in der Deklaration sogar in einem eigenen Kapitel behandelt. Trotzdem erteilen die Autoren der Haltung, die Orientierung an Konfession sei grundsätzlich zu überwinden und durch einen irakischen Nationalismus zu ersetzen, eine klare Absage:

»There is the unavoidable reality that there are two sects in Iraq, a fact which it would be foolish to deny or ignore. The imposition of an enforced and artificial homogeneity on this reality only serves to compound the problem and pushes it to the point where an explosion becomes inevitable.«²⁵

Konfessionalität allgemein und Konfessionalismus im speziellen werden in einem konkreten historischen Kontext verortet. Mutmasslich im Wissen darum, dass die Konzentration auf die Kategorie Schia für die sunnitische Minderheit bedrohlich sein könnte, sprechen sich die Autoren zwar dafür aus, dass keine Konfession die Oberhand über die andere haben solle. Wie genau eine Demokratie auszusehen hätte, welche sich an den Konfessionen orientiert und dabei diesem Kriterium trotz-

24 Ebd.

25 Ebd.

dem gerecht wird, wird aber nicht im Detail ausgeführt. Zwar wird ein föderalistisches System propagiert, aber die Einteilung der Regionen nach konfessionellen Kriterien gleichzeitig strikt abgelehnt.

Die Hauptpunkte der Deklaration werden durch Schreiben von schiitischen Würdenträgern untermauert, welche dem Dokument angehängt sind. Diese folgen dem Text darin, dass sie Konfessionalismus ablehnen, die irakische Bevölkerung aber entlang konfessioneller Linien einteilen. Die Vermengung von Mehrheitsanspruch, der Selbstdefinition über die erlittene Verfolgung sowie der Bezug auf bedeutende Personen der schiitischen Geistlichkeit wird besonders bei Murtaḍa al-‘Askarī deutlich:

»Recognising what the Shia of the Household of the Prophet have achieved in Iraq, we affirm the following: Firstly; That the Shia of the Household of the Prophet are the majority of Iraq's population. Secondly: They struggled, under the guidance of their scholars, for the independence of Iraq. Thirdly: [...] The treacherous Baath party that is in control of Iraq has murdered their scholars including the leading luminaries the martyrs Sayyid Muhammed Baqir aṣ-Ṣadr, Sayyid Muhammed aṣ-Ṣadr, and the lady martyr Bint-ul-Huda.«²⁶

Das Dokument ist ein deutliches Beispiel für die ambige Selbstverortung der Exilparteien zwischen der Ablehnung von Konfessionalismus und gleichzeitiger Einteilung der Bevölkerung entlang konfessioneller Kriterien. Konfessionelle Kategorien verschmelzen so mit Vorstellungen von einem legitimen Anspruch der Mehrheit auf politische Vormachtstellung.

Die Frage, ob die schiitische Bevölkerung unter der Ba‘ṭ-Regierung Opfer gezielter Repression aufgrund ihrer konfessionellen Zugehörigkeit geworden ist oder ob es sich um eine allgemeine Repression durch ein diktatorisches Regime handelte, von der die schiitische Bevölkerung allenfalls überdurchschnittlich betroffen war, ist in dieser Oppositionsstellung kaum abschliessend zu beantworten. Sie stellt auch nicht das Untersuchungsinteresse der vorliegenden Arbeit dar. Relevant für den Prozess der Konfessionalisierung nach 2003 ist die Bezugnahme auf Unterdrückung als konstitutivem Element schiitischer Identität. Dieses Narrativ findet einen Widerhall in der schiitischen Tradition, was zu seiner Zugänglichkeit beigetragen haben mag. Allerdings lassen die rekonstruierten Elemente eine Verschiebung erkennen, die den Schwerpunkt von der Leidensgeschichte religiöser Führungsfiguren hin zum konfessionell erfassten Kollektiv transferiert.²⁷

26 Ebd.

27 Zur Viktimisierung als argumentative Struktur in ethnokonfessionellen Debatten in den irakischen Medien vgl. Al-Tahmazi, Thulfiqar H. M.: Legitimizing ethno-sectarian conflicts for power. Construction of victimhood and disenfranchisement in Iraqi media interactions, in: *Discourse & Society* 28 (2), 2017, S. 119 – 141.

3.2.2 Die Da'wa-Partei

Einer der einflussreichsten Akteure der Nachkriegsordnung ist die Da'wa-Partei (*ḥizb ad-da'wa al-islāmīya*) gewesen. Die Da'wa besetzte (innerhalb unterschiedlicher Parteienallianzen) mit Ibrāhīm al-Ġa'farī, Nūrī al-Mālīkī und Ḥaidar al-'Ibādī das Amt des Ministerpräsidenten von 2005 bis 2018.

Die 1957 gegründete Partei sah sich bereits in den ersten Jahren ihres Bestehens mit der Frage ihrer konfessionellen Ausrichtung konfrontiert. Dem Anspruch, eine »gesamtislamische« Bewegung zu bilden, widersprach die bedeutende Rolle schiitischer Geistlicher in der Gründung und Strukturierung der Partei. Obwohl keine konfessionell orientierte Programmatik verfolgt wurde, entwickelten sich die islamisch ausgerichteten Parteien im Irak von Beginn an als sunnitische (irakische Muslimbrüder und *ḥizb at-taḥrīr*) oder schiitische (Da'wa) Organisationen.²⁸

Aus den ersten Jahren nach 2003 ist bei der Da'wa-Partei (wie bei den meisten Akteuren) die Quellenlage dürftig. Aufgrund der Umbruchssituation und der schwierigen Sicherheitslage war das Publikationswesen allgemein deutlich reduziert. Trotzdem finden sich verschiedene Artikel aus *al-Bayān*, der Tageszeitung der Partei, die aufgrund ihrer programmatischen Ausrichtung einen Einblick in den Umgang der Partei mit Konfessionalität gewähren.

Das bereits von den exilierten schiitischen Parteien bekannte Muster, wonach die konfessionelle Zugehörigkeit positiv als zentrales Element einer Kollektividentität aufgefasst wurde, findet sich bei der Da'wa auch nach ihrer Rückkehr auf die politische Bühne im Irak.

Ġa'farī, der Anfang 2005 zum Ministerpräsidenten gewählt werden sollte, verfasste im April 2004 für *al-Bayān* einen Rückblick auf die Situation im Irak ein Jahr nach dem Regimewechsel. Auch wenn Ġa'farī zu diesem Zeitpunkt Mitglied des IGC war, unterzeichnete er den Artikel als offizieller Sprecher der Da'wa-Partei. Der Artikel ist geprägt vom Eindruck der Gewalt, welche den Irak zu diesem Zeitpunkt heimsuchte, sowohl gegen die Koalitionstruppen wie auch zwischen einzelnen bewaffneten Fraktionen und in Form von Anschlägen gegen die Zivilbevölkerung. Deutlich streicht Ġa'farī die Notwendigkeit nationaler Einheit heraus. Zur Überwindung der Krise müssten partikuläre Interessen den (gesamt-)irakischen untergeordnet und die Einheit hochgehalten werden. Ġa'farī spricht sogar davon,

28 Ausführlich zur Frage nach dem genauen Gründungsdatum vgl. al-Ḥaiūn, Rašid: 100 'Ām min al-Islām as-siyāsī bi-al-'Irāq, aš-Šī'a, Dubai 2012., S. 171 – 182. Zur Spannung zwischen schiitischer und gesamtislamischer Ausrichtung vgl. Wiley, Joyce N.: The Islamic movement of Iraqī Shī'as, Boulder und London 1992, Abdul-Jabar, Faleh: The Shī'ite movement in Iraq, London 2003; al-Ruhaimi, Abdul-Halim: The Dawa Islamic Party. Origins, Actors and Ideology, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002, S. 149 – 161.

die 30 Millionen Irakerinnen und Iraker als eine einzige Familie zu betrachten, ohne dabei zwischen den einzelnen Gruppen zu unterscheiden.²⁹

Vergleichbare Aussagen sind typisch nicht nur für Publikationen in *al-Bayān*, sondern für die zeitgenössische irakische Öffentlichkeit insgesamt. Sie orientieren sich am Ideal einer nationalen Einheit, in dessen Namen zur Zusammenarbeit aufgerufen wird und Differenzen zugunsten des Gemeinwohls überwunden werden sollen. Sie oszillieren oft zwischen dem Negieren von Differenzen einerseits und dem Propagieren der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Gruppen andererseits.

Zu dieser zweiten Option tendieren die Artikel in *al-Bayān*. In einem Artikel von Ende Mai 2004 scheinen die konfessionell orientierten Ordnungsvorstellungen deutlich durch, die zur Strukturierung der Bevölkerung dienen, selbst wenn die problematische Nähe zum Konfessionalismus offenbar erkannt und entsprechend entschärft werden soll. Der Artikel verweist auf einen Anschlag auf die Politikerin Salāma al-Ḥafāḡī, bei dem einer von Ḥafāḡīs Söhnen getötet wurde.³⁰ Ohne dass im *Bayān*-Artikel zuvor von Konfessionalität gesprochen worden wäre, wird als Kommentar zu diesem Anschlag versichert, dass *al-Bayān*, die Da‘wa-Partei und überhaupt alle »verständigen Menschen« im Irak den konfessionellen Diskurs ablehnen müssten. Und doch müsse die Frage gestellt werden, weshalb diejenigen, welche Ziele von Anschlägen seien, einer spezifischen Identität angehörten, und zwar »der Identität der Mehrheit« (*huwīya al-aḡlabīya*). Und weiter: »Eine Frage braucht eine Antwort. Aber wir versichern, dass es nicht möglich ist und auch auf keinen Fall möglich sein wird, dass wir dadurch in eine konfessionelle [*tā’ifiya*] oder irgendeine andere Spaltung [*fitna*] gezogen werden können.«³¹ Und wenn die Täter zu einem bestimmten Teil des Spektrums der irakischen Gesellschaft gehören würden, könne keineswegs diese Gruppe insgesamt für die Taten einzelner Mitglieder verantwortlich gemacht werden.³² Trotz der Versicherung, keine Konfession verantwortlich zu machen, wird ausschliesslich ein konfessionelles Schema zur Deutung der Bevölkerung herangezogen. Der Text liefert eine eindeutig an Konfession orientierte Deutung der Ereignisse, versucht aber zugleich, diese tabuisierte Orientierung zu leugnen.

Terrorismus (*irhāb*) stellt wiederholt den Kontext dar, in dem Konfessionalität und Konfessionalismus thematisiert werden. Im Juni 2004 bezeichnet ein weiterer *Bayān*-Artikel Terrorismus als zentrale Bedrohung jeglicher gesellschaftlichen Entwicklung und Stabilität. Unter dem Titel »Die neue Richtung des Terrorismus im

29 Al-Bayān, 20.04.2004, Punkte 7 und 14.

30 Vgl. Al-Bayān, 29.05.2004, S. 1.

31 Ebd.

32 Vgl. ebd.

Irak«³³ wird als ein Hauptziel der Anschläge genannt, in einem Rennen gegen die Zeit so viel Verunsicherung und Verzweiflung wie möglich unter der Bevölkerung anzurichten und auch die neue Regierung in einem schlechten Licht erscheinen zu lassen. Das zweite Hauptziel sei die *fitna ṭāʿifiya*, die konfessionelle Spaltung. Diese Tendenz, die von Zaqāwī³⁴ in seinem Brief bereits benannt worden sei, stelle aktuell die grösste Bedrohung für die Gegenwart und die Zukunft des Iraks dar.

Aufschlussreich ist, wie der Artikel auf konkrete Anschläge eingeht. So seien eine Gruppe junger Schiiten in der Stadt Falludscha und eine Gruppe Kurden in Samarra ermordet worden. Die Folter, welche die Schiiten erlitten hätten, erinnerten an die Taten Saddam Husseins und die Leichen der Kurden seien verbrannt worden. »Weshalb diese Darstellung nach dem Töten?« fragt der Artikel rhetorisch, um, statt eine Antwort zu geben, festzustellen, die Kurden und die Schiiten würden nicht in die Falle der konfessionellen und ethnischen (*ʿarqīya*) Spaltung tappen. Die Antwort auf den Terror könne nicht Gewalt sein, da diese als Angriff der Mehrheit in Allianz mit den Kurden auf die Angehörigen der sunnitischen Konfession (*abnāʾ al-ṭāʿifa as-sun-nīya*) gesehen würde.

Auch hier erfolgt also eine konfessionelle Deutung der aktuellen Situation im Irak. Opfer werden als Schiiten und Kurden bezeichnet (was auch illustriert, dass für viele Akteure im Irak diese ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeiten auf einer gleichberechtigten Ebene angesiedelt sind). Diesen Opfergruppen werden als Täter Terroristen gegenübergestellt, welche in einer Linie mit den früheren Tätern aus dem Baʿṭ-Regime gesehen werden. Dadurch entsteht eine vergleichbare Argumentation wie in der zuvor betrachteten »Deklaration der irakischen Schia«: Der Selbstdefinition als Schia (und Kurden) soll nicht die Sunna gegenübergestellt werden, sondern in diesem Fall sollen es die Terroristen sein. Der Problematik dieser Trennung bewusst, wird eine gewaltsame Antwort auf Terrorismus ausgeschlossen, da diese nur als Angriff auf die Sunniten gesehen würde – wodurch genau diese Nähe zwischen Sunna und Terrorismus rhetorisch hergestellt wird.

Konfessionelle Zugehörigkeit dient der Daʿwa-Partei nicht nur zur Ordnung der irakischen Gegenwart, sondern auch der Interpretation der Vergangenheit. Konfessionalität wird meist über den Verweis auf vergangene konfessionelle Diskriminierung angesprochen. Ein Meinungsartikel in *al-Bayān* zum neuen politischen System wird direkt mit dem Verweis auf das als entscheidend erkannte Problem der vorangegangenen Regierung eingeleitet: Die Ungleichbehandlung und Diskriminierung der Bürger anhand ethnischer und konfessioneller Linien sowie regionaler Herkunft – d.h. die Diskriminierung der kurdischen und schiitischen Bevölkerung sowie die Bevorzugung der Bevölkerung Tikrits, der Heimatstadt Saddam Husseins. Ein Hauptziel der irakischen Bevölkerung sei es nach dem Sturz

33 Al-Bayān, 22.06.2004, S. 3.

34 Vgl. Kapitel 4.1. dieser Arbeit.

des früheren Regimes, nun eine Regierung aufzubauen, welche nicht nach Ethnie, Konfession oder Herkunft unterscheide.³⁵

Einige Wochen später erschien in derselben Zeitung ein Artikel, der den Anspruch auf eine konfessionell und ethnisch neutrale Haltung des Staates weiter ausführt.³⁶ Zunächst wird ein Repräsentationsschlüssel für ein parlamentarisches System mit zwei Kammern empfohlen, welcher die Sitze der Regionen im Parlament gemäss deren Einwohnerzahl festlegen soll. Interessant ist hier, was nicht bzw. nicht mehr gesagt wird: Der in früheren Schriften (z.B. der Exilparteien vor 2003) regelmässig angeführte Schutz von Minderheiten wird in dieser Phase kaum erwähnt, während der Verweis auf die »Bevölkerungsmehrheit« präsent bleibt. Dadurch entsteht die für die grossen schiitischen Parteien typische Ambiguität zwischen dem Verweis auf Demokratie und der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit.

Der Umgang der Da'wa-Partei mit Konfession orientiert sich also stark am politischen System, kombiniert mit häufigen Verweisen auf den Mehrheitsstatus der Schia. Der Anspruch der Partei, die Schia tatsächlich auch zu repräsentieren, wird jedoch nicht explizit gemacht. Die Schia selbst wird, wie für die zurückgekehrten ehemaligen Exilparteien typisch, anhand des Verweises auf konfessionelle Diskriminierung und Unterdrückung durch das frühere Regime definiert – und um den wichtigen neuen Referenzpunkt »Terrorismus« ergänzt. Auffallend ist dabei das gänzliche Fehlen von religiösen Argumentationen. Tatsächlich erfolgt der Bezug, den diese nominell »islamistische« Partei auf Konfession herstellt, in einer weitgehend säkularen Form. Die Frage ist nun: Wie geht diese Partei mit innerschiitischer Diversität und mit religiöser Autorität um? Auf der Webseite³⁷ der Da'wa-Partei findet sich eine Vielzahl von Dokumenten zu und Publikationen des schiitischen Gelehrten Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, der die Partei von ihrer Gründung bis zu seinem Tod massgeblich mitgeprägt hatte.³⁸ Allerdings fehlen inhaltliche Bezüge auf die Werke Bāqir aṣ-Ṣadr in Publikationen und Stellungnahmen der Partei weitgehend (eines seiner berühmtesten Werke zur islamischen Wirtschaft mit dem

35 Vgl. al-Bayān, 06.05.2004, S. 1.

36 Al-Bayān, 29.06.2004, S. 10.

37 Hizb ad-da'wa al-islāmīya: Website: Leader Profile, 2014.

38 Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, 1935 in Kazimiya geboren, war eine der dominierenden Persönlichkeiten der Da'wa-Partei. Er prägte die theoretischen Grundlagen, die politische Doktrin und den Aktionsplan der Partei. Einflussreich waren seine Publikationen zur islamischen Wirtschaft und zur islamischen Philosophie. Er wurde im April 1980, zusammen mit seiner Schwester Āmina Ḥaidar aṣ-Ṣadr (Bint al-Huda), hingerichtet. Mallat, Chibli: Muhammad Baqir as-Sadr, in: Rahnema, Ali (Hg.): *Pioneers of Islamic revival*, London, New Jersey 2005² (Studies in Islamic society), S. 251 – 272; Aziz, Talib: *The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr*, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq*, London 2002, S. 231 – 244, S. 232 – 233.

Titel *Iqtisādunā* wird weder in politischen noch in Wirtschaftsprogrammen der Partei erwähnt). Dagegen orientiert sich die Partei stark an Ayatollah ‘Alī al-Ḥusainī as-Sīstānī.

Nicht nur die Da‘wa-Partei, auch zahlreiche andere, selbst nicht-schiitische Akteure messen dem Wort Sīstānīs grosse Bedeutung bei. Trotzdem sticht die detaillierte Auseinandersetzung mit seinen Äusserungen in *al-Bayān* auf. So wird in einem Artikel vom April 2004 der Kommentar Sīstānīs zum Übergangsgesetz bis auf einzelne Paragraphen-Abschnitte im Wortlaut wiedergegeben. Dazu wird erwähnt, dass Ġa‘farī diese Kommentare mit Paul Bremer, dem Administrator der Coalition Provisional Authority, besprochen und entsprechende Anpassungen gefordert habe – selbst in Punkten, die der oben beschriebenen Mehrheitslogik der Da‘wa-Partei durch eine Stärkung von Minderheitenpositionen widersprechen.³⁹ Die Hierarchie tritt hier deutlich hervor: Die Da‘wa-Partei inszeniert sich als treue Gefolgschaft Sīstānīs; eine Kritik der Da‘wa an der religiösen Autorität ist mir bei meinen Recherchen bislang nicht begegnet. Trotz dieser eindeutigen Positionierung bleibt der nationale Bezug dominant (im Gegensatz zur durchaus internationalen Ausrichtung Sīstānīs), etwa wenn über eine Friedensinitiative Sīstānīs geurteilt wird, diese sei zum Wohl es Iraks und der Bevölkerung. Gelobt wurde er dafür, dass er weder politischen Extremismus, noch religiösen oder konfessionellen Fanatismus (*at-ta‘aṣṣub ad-dīnī aw al-madḥabī*) fördere – nicht zuletzt, indem er nicht in die Politik eingreife, ausser es sei unbedingt notwendig.⁴⁰

Obwohl sich die Da‘wa für ihre Argumentation explizit am schiitischen Mehrheitsstatus orientierte und nicht zuletzt durch die Haltung gegenüber Sīstānī eine vereinigte Schia propagierte, war die Schia im Irak in den ersten Jahren nach 2003 weit davon entfernt, eine geschlossene Einheit zu bilden. Wie noch genauer zu betrachten sein wird, wurde die Position der Da‘wa-Partei innerschiitisch durch Muqtadā aṣ-Ṣadr herausgefordert. Doch selbst angesichts bewaffneter Auseinandersetzungen zwischen Ṣadrs Mahdi-Armee sowie den Koalitions- und Regierungstruppen in Basra wird in *al-Bayān* anhand des Ideals der nationalen Einheit argumentiert.⁴¹

Zusammenfassend lässt sich bei der Da‘wa ein spezifisches Verständnis von Schia erkennen: Während die religiöse Autorität nicht infrage gestellt wird, ist Schia nicht eine religiöse, sondern erstens eine historische Kategorie, definiert anhand der Verfolgung durch das Ba‘ṭ-Regime, und zweitens auf den Nationalstaat bezogene, demographische Kategorie, angesprochen durch den Hinweis auf ihren Mehrheitsstatus innerhalb der irakischen Bevölkerung. Das politische System dient als Vehikel, den Machtanspruch dieser Mehrheit zu gewährleisten.

39 Al-Bayān, 03.04.2004.

40 Al-Bayān, 28.08.2004, S. 1.

41 Vgl. al-Bayān, 22.05.2004, S. 1.

3.3 Umkämpfte Ordnungen

Während das neue politische System die Macht zwischen den Konfessionen verteilen sollte, setzte ein Ringen um die Vormachtstellung innerhalb der Konfessionen ein. Die dabei auftretenden Konflikte wurden von der Kommunikation der einzelnen Akteure meist ignoriert oder gar geleugnet. Trotzdem bilden die entsprechenden Ereignisse nach 2003 den Rahmen für die im Folgenden detaillierter betrachteten Äusserungen der verschiedenen Akteure.

Die Verhandlungen zwischen den schiitischen politischen Parteien fanden weitgehend hinter verschlossenen Türen statt und führten zu einer Machtteilung unter den verschiedenen Akteuren. Dagegen kam es in den schiitischen religiösen Zentren zu einem deutlich offeneren Machtkampf. Muqtadā aṣ-Ṣadr sah die Gelegenheit gekommen, seine Machtbasis auf Kosten etablierter religiöser Autoritäten auszubauen. Während Ṣadr in den folgenden Jahren die Vormachtstellung der höchsten schiitischen religiösen Autorität im Irak, Ayatollah 'Alī as-Sīstānī, nach 2005 nicht mehr herausfordern sollte, war sein Vorgehen in den ersten Monaten nach dem amerikanischen Einmarsch noch deutlich konfrontativer. Zur Ablehnung der amerikanischen Präsenz und der eingesetzten Übergangsverwaltung kam der Anspruch der Sadristen nach religiöser Autorität. Das mag erstaunen angesichts ihrer hoch angesehenen Konkurrenz. Wie weiter unten ausgeführt wird, basierte dieser Versuch nicht auf einem inhaltlich konkurrenzfähigen Gelehrtentum, sondern darauf, die sadristische Ḥawza als spezifisch irakisch und in der Gesellschaft engagiert zu präsentieren und dadurch von der Ḥawza Sīstānīs abzuheben.

Neben diesem strategischen Ringen um Autorität kam es nach 2003 auch zu innerkonfessionellen Spannungen und Gewalt. So entbrannten innerschiitische Streitigkeiten anhand der Frage, wer in der Moschee, die zum Imam-Ali-Schrein in Kerbala gehört, die Freitagspredigt halten darf.⁴² Zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam es auch in Nadschaf. Bewaffnete Anhänger Ṣadrs umstellten die Wohnsitze Sīstānīs und Ḥakīms und forderten deren Abzug aus der Stadt; erst das Eingreifen sīstānitreuer bewaffneter Stammesangehöriger beendete die Blockade.⁴³ Eine neue Dimension der Konfrontation wurde am 10. April durch die Ermordung von 'Abd al-Mağīd al-Ḥū'ī in Nadschaf durch Anhänger Ṣadrs erreicht. Auch wenn nicht abschliessend geklärt wurde, ob die Gewalt gezielt gegen Ḥū'ī gerichtet war, zeigte sein Tod auf, mit welchem Einsatz der Machtkampf um die schiitische Autorität in den ersten Monaten nach 2003 geführt wurde.⁴⁴ Den Wendepunkt stellte in dieser Hinsicht die Konfrontation der Mahdi-Armee mit den

42 Cole, Juan: The United States and Shi'ite Religious Factions in Post-Ba'thist Iraq, in: *Middle East Journal* 57 (4), 2003, S. 543–566, S. 563.

43 Ebd., S. 557.

44 Ebd., S. 556.

US-Truppen in der zweiten Jahreshälfte 2004 dar. Sīstānī vermittelte den friedlichen Abzug der in Nadschaf eingeschlossenen Truppen der Mahdi-Armee. Damit ging eine Reduktion und Schwächung der sadristischen Präsenz im symbolträchtigsten schiitischen Machtzentrum einher, Sīstānīs Überlegenheit war dagegen etabliert. Diese Ereignisse stellten einen Wendepunkt in der Strategie Ṣadr dar. Hatte er zunächst noch Pläne einer alternativen Staatlichkeit verfolgt, beteiligte er sich (nicht durch persönliche Kandidaturen, aber mittels sadristischer Politikerinnen und Politiker) am politischen Prozess.⁴⁵ Die sadristische Ḥawza stellte seither ein eigenes Machtzentrum, aber nicht mehr eine direkte Herausforderung Sīstānīs dar.⁴⁶

Der iranische Einfluss auf die irakische Schia ist ein sowohl im Irak wie in der Forschungsliteratur viel debattiertes Thema. Dem Iran wird oft unterstellt, die Ḥawza von Nadschaf schwächen zu wollen, um die eigene hervorgehobene Position in der schiitischen Welt zu bewahren.⁴⁷ Der iranische Einfluss bleibt in dieser Untersuchung allerdings weitgehend ausgeklammert, aber nicht, weil ihm keine Bedeutung zuzumessen wäre.⁴⁸ Doch erstens tritt der Iran kaum als Teil der irakischen Öffentlichkeit in Erscheinung, sondern agiert meist mittels entsprechender lokaler Akteure. Zweitens ist längst nicht klar, was unter der vielzitierten Chiffre »der Iran« genau zu verstehen ist. Offensichtlich gab es während des Untersuchungszeitraums unterschiedliche Machtzentren im Iran.⁴⁹ Zudem weist mit Muqtadā aṣ-Ṣadr ein prononcierter Kritiker iranischen Einflusses im Irak einen starken Iranbezug auf und hat im Nachbarland gar jahrelang Schutz vor amerikanischen Nachstellungen genossen. Kurz: Jenseits des Schlagwortes »iranischer Einfluss« harrt die Komplexität der iranischen Interventionen im Irak und deren Entwicklung nach 2003 noch der Erforschung.

Ungleich diffuser als auf der schiitischen Seite präsentierte sich die Frage nach der sunnitischen Integration. Die Repräsentation der sunnitischen Bevölkerung als Sunniten war 2003 nicht etabliert:

45 International Crisis Group: Iraq's Muqtada al-Sadr. Spoiler or Stabiliser?, Middle East Report, 55, 2006, S. 12.

46 In der Literatur wird die Konfrontation zwischen quietistischer und politisch aktiver Schia unter der Bezeichnung »rote Schia« und »schwarze Schia« beschrieben. Diese Symbolik wird allerdings in meinen Quellen kein einziges Mal aufgegriffen. Inwiefern diese Unterscheidung für den Untersuchungszeitraum und die genannten Akteure gilt, wäre vertieft zu prüfen.

47 Vgl. Zaccara, Luciano: La influencia iraní en Irak, in: Política Exterior 20 (112), 2006, S. 107 – 115, S. 112.

48 Vgl. Louër, Laurence: Shiism and politics in the Middle East, London 2012 (The comparative politics and international studies series), S. 85 – 90.

49 Der Konkurrenz zwischen dem republikanischen und dem revolutionären Block im Iran dürfte dabei eine gewichtige Rolle zukommen. Vgl. Schulze: Geschichte der Islamischen Welt, 2016, S. 471 – 475.

»Unlike their Shia and Kurd counterparts, who were better able to adapt to changing circumstances, for Sunni Arabs, the lack of a unifying central authority or cause or identity to drive the movement has aggravated internal conflict. Despite general references in the mainstream media to the ›Sunnis‹, as an all-encompassing group, the community in actuality consists of a plethora of representatives with very different goals even as they claim to speak on behalf of the same constituency.«⁵⁰

Im Jahr 2003 fanden sich drei Akteure, die als Repräsentanten der sunnitischen Bevölkerung zu agieren versuchten. Prominent beteiligten sich zwei Parteien am politischen Prozess. Die Irakische Islamische Partei (IIP) war bereits 1960 von Mitgliedern der irakischen Muslimbrüder gegründet worden.⁵¹ Sie stellte mit Ṭāriq al-Hāsimī ab 2005 den Parlamentspräsidenten und besetzte damit das nach konfessionellem Schlüssel höchste Amt für einen Sunniten. Daneben wurde für die Wahlen von 2005 unter Führung von Šāliḥ al-Muṭlaq die Irakische Front des Nationalen Dialogs gegründet. Der Rückhalt dieser Parteien in der Bevölkerung erwies sich zunächst als gering. Zudem zögerten sie, sich als explizit sunnitisch zu präsentieren.⁵²

Die sunnitischen Politikerinnen und Politiker, die in der Übergangsregierung berücksichtigt wurden, galten als wenig verankert in der sunnitischen Bevölkerung. Wesentlich einflussreicher war die Association of Muslim Scholars in Iraq (Ḥaiʾat al-ʿUlamaʾ al-Muslimin fī al-ʿIrāq), kurz AMSI. Teilweise aus der Glaubenskampagne der 1990er Jahre hervorgegangen, genossen zahlreiche ihrer Mitglieder grosses Ansehen in der Bevölkerung aufgrund ihrer oppositionellen Haltung unter Saddam Hussein.⁵³

AMSI positionierte sich explizit ausserhalb des politischen Prozesses. Fünf Tage nach dem Sturz des alten Regimes gegründet, strebte AMSI als Vereinigung sunnitischer Geistlicher eine Position innerhalb der Sunna analog zur schiitischen Institution der Ḥawza an. Prägende Persönlichkeiten waren Ḥārīt und sein Sohn Muṭannā aḍ-Ḍārī sowie der Verfasser des oft zitierten »*Fiqh al-Muqāwama*«, Muḥammad ʿAyāš al-Kubaisī, der oft als »Chefideologe« der Gruppierung bezeich-

50 Mansour, Renad: The Sunni Predicament in Iraq, Carnegie Middle East Center 2016, http://carnegieendowment.org/files/CMEC_59_Mansour_Sunni_Final.pdf, S. 12, Stand: 07.07.2016.

51 Vgl. al-Ḥaiūn, Rašid: 100 ʿĀm min al-Islām as-siyāsī bi-al-ʿIrāq, as-Sunna, Dubai 2012, S. 42 – 43.

52 Zeidel, Ronen: The Association of Muslim Scholars in Iraq: The Rise and (Temporary) Fall of a Sunni Arab Political Organization in Iraq, in: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies 33 (1), 2009, S. 20 – 34, S. 22.

53 Zeidel, Ronen: Harsh readjustment: the Sunnis and the political process in contemporary Iraq, in: MERIA: The Middle East Review of International Affairs 12 (1), 2008, S. 40 – 50, S. 42.

net wird.⁵⁴ AMSI stellte sich gegen den politischen Prozess, den sie als illegitim brandmarkte, und solidarisierte sich mit Aufständischen in Falludscha genauso wie den Sadristen in Nadschaf. Auch wenn AMSI sunnitisch ausgerichtet war, stellte sie sich nach eigenen Aussagen gegen den Konfessionalismus des neuen politischen Systems und veranstaltete gemeinsame Gebete für Schiiten und Sunniten.⁵⁵

AMSI wurde eine Nähe zum bewaffneten Widerstand vorgeworfen. Tatsächlich verliefen die Grenzen zwischen der Organisation und extremistischen Gruppierungen fließend. Eine der wenigen Abgrenzungen, die AMSI in dieser Hinsicht explizit vorgenommen hat, war die Verurteilung von Selbstmordattentaten durch al-Qaida im Irak – jedenfalls dann, wenn sie nicht im Rahmen des Widerstandes gegen die Besatzung erfolgten:

»Kubaysi states that joining the muqawama and taking up arms is a ›duty of the times‹ that takes precedence over duties like fasting and even prayer. On the other hand, Kubaysi and the Association have on numerous occasions denounced the use of indiscriminate violence against Iraqi civilians, such as that attributed to Abu Mus'ab al-Zarqawi's al-Qaeda in Mesopotamia organization. Even attacks directed against the Shi'i-dominated National Guard are condemned, because, as Kubaysi argues, Islamic law stipulates that criminals can only be convicted in a court of law. His statement, ›You cannot execute them without legal proceedings; an Iraqi is not an occupier but a citizen of the nation,‹ demonstrates that the real distinction is not so much a classical legal one between Muslims and infidels as a nationalist one between citizens and occupiers.«⁵⁶

Sowohl AMSI wie Šadr forderten etablierte sunnitische respektive schiitische Institutionen in politischen, religiösen und gar militärischen Belangen heraus. Die Jahre von 2003 bis 2005 waren genauso durch derartige Machtkämpfe innerhalb der Konfessionen geprägt wie durch die Suche nach einem politischen System. Beide Aspekte sollen im Folgenden detaillierter betrachtet werden.

3.3.1 Sīstānī

ʿAlī al-Ḥusainī as-Sīstānī galt (und gilt bis heute) als eine der einflussreichsten Persönlichkeiten im Irak. Nicht nur innerhalb der Schia wurde er respektiert, auch den anderen Bevölkerungsgruppen galt er als Symbolfigur irakischer Integration. Sīstānī ist die gegenwärtig anerkannteste schiitische geistliche Autorität der Ḥawza

54 Vgl. Meijer, Roel: The Association of Muslim Scholars in Iraq, in: Middle East Report (237), 2005, S. 12 – 19, S. 13.

55 Vgl. Zeidel: The Association of Muslim Scholars in Iraq: The Rise and (Temporary) Fall of a Sunni Arab Political Organization in Iraq, 2009, S. 23 – 24.

56 Meijer: The Association of Muslim Scholars in Iraq, 2005, S. 14.

von Nadschaf (und damit eine der angesehensten schiitischen religiösen Autoritäten weltweit).⁵⁷ Zwei weitere bedeutende irakische Geistliche, Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm und ‘Abd al-Mağīd al-Ḥū‘ī, waren 2003 bzw. 2004 durch Attentate umgekommen, wodurch die Bedeutung Sīstānīs im Irak weiter zugenommen hatte.⁵⁸

Sīstānī sah die Rolle der schiitischen Geistlichkeit klar getrennt von politischen Aufgaben. Er verzichtete weitgehend darauf, Schia explizit zu definieren oder auch nur zu adressieren. Er verwies auch nicht auf die Verfolgung unter dem früheren Regime. Stattdessen richtete er sich generell an die »Gläubigen« (*mu‘minīn*).

Dies hielt ihn aber nicht von politischen Überlegungen ab, in denen er eine demokratische politische Ordnung favorisiert. Sīstānī verweist in diesem Kontext gerne auf die Rolle von Gelehrten aus Nadschaf für die konstitutionelle Revolution im Iran (1905 – 1911) und deren Synthese von schiitischem Islam und westlich inspiriertem Konstitutionalismus.⁵⁹

Der enorme Einfluss der schiitischen Geistlichkeit wurde auch kritisch gedeutet. So zeigten sich viele Rückkehrer aus dem Exil erstaunt über deren Machtfülle. Der Bedeutungszugewinn religiöser Institutionen wird in der Forschungsliteratur denn auch nicht ausschliesslich auf deren religiöse Autorität oder ihr integratives Potential zurückgeführt, sondern auch als Produkt der ba‘ṭistischen Islamisierungskampagne der Neunzigerjahre gedeutet.⁶⁰ Mit Bezug auf den irakischen Soziologen al-Wardi wurde zudem die problematische Rolle schiitischer wie sunnitischer Geistlicher im Hinblick auf konfessionelle Gewalt betont.⁶¹

Bezüglich der Legitimierung konfessioneller Gewalt unverdächtig, lässt sich die Machtfülle Sīstānīs nach 2003 nicht negieren. Trotz der öffentlich kommunizierten Zurückhaltung in politischen Fragen nahm er regelmässig Einfluss auf politische und gesellschaftliche Prozesse im Irak. Dieser Einfluss gründet nicht zuletzt in der Funktionsweise der *marja‘īya*, der religiösen Autorität, personifiziert durch den *marja‘*, an den sich seine Anhänger (*muqallidūn*) mit Fragen wenden. Es handelt sich dabei um Anfragen nach formalen Rechtsmeinungen. Frage und Antwort

57 Auch andere Städte verfügen über eine eigene Hawza, beispielsweise Kufa oder Kazimiya. Deren Bedeutung reicht allerdings nicht an diejenige Nadschafs heran. Wenn im Folgenden von »der« Hawza die Rede ist, ist damit die Hawza von Nadschaf gemeint.

58 Zur Frage religiöser schiitischer Autorität vgl. Gleave, R.: Conceptions of authority in Iraqi Shi‘ism – Baqir al-Hakim, Ha’iri and Sistani on Ijtihad, Taqlid and Marja’iyya, in: Theory Culture & Society 24 (2), 2007, 59 – 87.

59 Vgl. Cole, Juan R. I.: The Ayatollahs and democracy in Iraq, Leiden 2007 (ISIM Paper 7), S. 5 – 7.

60 Vgl. Baram, Amatzia: Saddam Husayn and Islam, 1968 – 2003. Ba’thi Iraq from secularism to faith, Washington D. C. 2014, S. 346 – 347.

61 Vgl. Ismael, Tareq Y.; Ismael, Jacqueline S.: Iraq today in the thoughts of al-Wardi. The rule of the preachers, in: International Journal of Contemporary Iraqi Studies 8 (2), 2014, S. 119 – 139, S. 135 – 137.

zusammen ergeben das Rechtsgutachten, die Fatwa; dieser Prozess wird als *istiftā'* bezeichnet. Ein grosser Teil der öffentlich zugänglichen Textsammlung *Sīstānī* besteht aus solchen durchnummerierten *istiftā'*.

Bereits Nummer drei dieser Dokumente, vom April 2003, beinhaltet einen Verweis auf konfessionelle Konflikte. *Sīstānī* wird um eine Stellungnahme gebeten zum Umstand, dass »einige, die sich selbst zur Rechtsschule (*madhhab*) zählen«, die Moscheen »unserer Brüder«, den Angehörigen der Sunna, (*iḥwān-nā ahl as-sunna*) stürmten und deren Imame vertrieben – ein Verhalten, das *Sīstānī* als ablehnenswert taxiert (*marfūḍ*).⁶² In den frühen Texten dominieren Fragen nach dem Umgang mit Staatseigentum und früheren Angehörigen des alten Regimes,⁶³ ergänzt um verschiedene Interviews mit internationalen Nachrichtenagenturen, die ebenfalls Teil der Sammlung sind. Ab August 2003 setzt die intensive Beschäftigung mit der Frage nach der Legitimität des neuen politischen Systems ein. *Sīstānī* äussert sich zunächst zur Bildung des Verfassungsrates. Dieser Verfassungsrat sollte laut US-Planung ursprünglich durch die amerikanische Übergangsverwaltung (*Sīstānī* verwendet die Bezeichnung *iḥtilāl*, »Besatzung«) eingesetzt werden – ein Prozedere, das *Sīstānī* ablehnt, da er der Übergangsverwaltung die Eignung (*ṣalāḥiyya*) für die Bildung des Verfassungsrats abspricht. Damit die nationale Identität (*al-hawīya al-waṭaniyya*), deren Stützen Religion und Gesellschaft seien, ausgedrückt werden könne, seien erst allgemeine Wahlen nötig, in deren Folge die durch den so bestimmten Rat erarbeitete Verfassung der Bevölkerung zur Abstimmung vorgelegt werden müsse. *Sīstānī* wechselt dabei präzise zwischen dem Rechtsanspruch, jeder Iraker (*kull 'irāqī*) solle durch die Wahlen entscheiden können, wer ihn im Verfassungsrat vertreten solle, und der Aufforderung an die Gläubigen (*mu' minūn*), diese Aufgabe zu erfüllen und tatsächlich auch zu wählen.⁶⁴ Nach monatelanger Suche nach einer Einigung setzte sich *Sīstānī* mit seiner Forderung schliesslich durch und die Wahlen für den Verfassungsrat wurden im Januar 2005 durchgeführt.

Gegenüber der amerikanischen Übergangsverwaltung erhob *Sīstānī* somit den Anspruch, für die irakische Bevölkerung zu sprechen, seine Aufrufe dagegen richtete er an seine Anhängerschaft. Auffallend an dieser Argumentation ist, welche Anforderungen an eine legitime Regierung gestellt werden. Neben der Einhaltung islamischer Grundsätze gründet legitime politische Herrschaft bei *Sīstānī* auf der politischen Repräsentation der irakischen Bevölkerung. Ein System wie im Iran, wo der Geistlichkeit die politische Führung zukommt, steht für *Sīstānī* dagegen ausser Frage, selbst die Beteiligung von Angehörigen der *Ḥawza* in Regierung und Verwaltung schliesst er aus. *Sīstānī* erwähnt zwar, dass die Regierung die Religion respektieren

62 Vgl. as-Sīstānī, 'Alī al-Ḥusainī: An-Nuṣūṣ aṣ-ṣādira 'an samāḥat as-Saiyid as-Sīstānī fi al-maṣ'ala al-'Irāqīya, Beirut, Beirut 2007', 11, Antwort 3.

63 Ebd., S. 24 – 25, Antwort 11.

64 Ebd., S. 31 – 32; zudem ausführlich zu den Wahlen S. 194 – 199.

müsse und mit ihren Entscheiden nicht von ihr abweichen dürfe. Doch begründet er diese Position nicht durch eine religiöse Argumentation, sondern verweist darauf, dass der Islam die Religion der Mehrheit der irakischen Bevölkerung sei.⁶⁵ Auch hier dient somit nicht ein religiöser Wahrheitsanspruch, sondern der Bezug auf die Bevölkerung als argumentative Orientierung. Die Rolle der *marjaʿiyya* soll laut Sīstānī dagegen auf religiöse Orientierung und Anleitung begrenzt bleiben: Die Gläubigen sollen mit Rechtsgutachten zu den verschiedenen individuellen und gesellschaftlichen Lebensbereichen bedacht werden, die religiösen und gesellschaftlichen Zentren und Institutionen der *Ḥawza* sollen betreut und insbesondere in den Dienst der Armenfürsorge gestellt werden.⁶⁶

Ähnlich zurückhaltend äussert sich Sīstānī zur Rolle der Schia insgesamt im neuen Irak. Zwar ist an seinen Äusserungen deutlich erkennbar, dass er die Schia als Block wahrnimmt – etwa, wenn er Befürchtungen zur Spaltung der irakischen Schia widerspricht.⁶⁷ Trotzdem verwahrt er sich dagegen, der Schia qua ihres Status als Bevölkerungsmehrheit eine spezifische Funktion zuzusprechen. Auf die Frage, welche politische Rolle die Schia als Bevölkerungsmehrheit im Irak spielen solle, antwortete Sīstānī, dass das, was die Schia wünsche, sich nicht von dem unterscheide, was der Rest des irakischen Volkes bezüglich der Erfüllung seiner Rechte wünsche, weit entfernt von jeglicher konfessionalistischen Schattierung. Und daher sei es nötig, dass das irakische Volk in der Gesamtheit seiner Einwohner (*bi ḡamiʿi abnāʾihi*) aus den verschiedenen Ethnien (*aʿrāq*) und Konfessionen (*ṭawāʾif*) die Form des Regierungssystems festlege. Das geeignete Mittel hierfür seien allgemeine Wahlen.⁶⁸

In solchen Äusserungen zeigt sich der vielschichtige, wenn nicht sogar widersprüchliche Umgang mit konfessioneller Zugehörigkeit, wie er für die ersten Jahre nach 2003 für die Mehrzahl der irakischen Akteure typisch ist. Einerseits dient die Einheit der irakischen Bevölkerung als idealisierte Bezugsgrösse, die nicht durch konfessionelle oder ethnische Unterschiede zerteilt werden soll. Andererseits wird die Einteilung der Bevölkerung entlang ethnischer konfessioneller Trennlinien nicht hinterfragt. Die konfessionellen und ethnischen Gruppen gelten vielmehr als Bausteine, aus denen sich die irakische Bevölkerung zusammensetzt. Gleichzeitig wird betont, dass sich die Interessen dieser Gruppen nicht grundsätzlich unterscheiden würden.

Sīstānī betont, die Wahlen seien die einzige Legitimationsquelle für eine Verfassungskommission, wie auch für die künftige Regierung, und stellt sich gegen eine Rolle der *marjaʿiyya* in der Regierung.⁶⁹ Die Wahlen seien zudem die einzige Mög-

65 Vgl. ebd., S. 229 – 230.

66 Vgl. ebd., S. 270.

67 Vgl. ebd., S. 237.

68 Vgl. ebd., S. 236, Antwort vom 19.03.2003.

69 Vgl. ebd., S. 192 – 193.

lichkeit, um konfessionelle und ethnische Quoten (*muḥāṣaṣāt*) zu überwinden.⁷⁰ Anders als die schiitischen Parteien verweist Sīstānī in diesem Kontext explizit auf den Unterschied zwischen einer zahlenmässigen und einer politischen Mehrheit, indem er auf die unterschiedlichen politischen Strömungen verweist, die innerhalb jeder *ṭā'ifa* zu finden seien.⁷¹

Fāḍil Ar-Rabī'ī betont in seiner Darstellung der Positionen der Ḥawza diese Unterscheidung zwischen *al-ṭā'ifa aš-šī'a* und den schiitischen Parteien (*aḥzāb šī'a*). Die Ḥawza erscheine dadurch als Repräsentantin der Schia insgesamt, während die Parteien Konflikte untereinander austragen würden.⁷²

Sīstānīs Ablehnung einer politischen Einmischung lässt damit (und in Berücksichtigung der politischen Forderungen, die er stellte, insbesondere der Berücksichtigung »islamischer Werte« in der Verfassung) eine Anpassung der Deutung zu: Es handelt sich offensichtlich nicht einfach um eine Selbstbeschränkung der Ḥawza auf religiöse Themen. Vielmehr spiegelt sich darin eine Vormachtstellung der Ḥawza in der Führung der Schia, die ausserhalb des politischen Feldes und der darin agierenden Parteien angesiedelt ist. Gemäss dieser Sichtweise repräsentiert die Ḥawza die Schia insgesamt, während die Parteien für einzelne politische Strömungen stehen. Dies zeigt sich in den konkreten Interventionen Sīstānīs in die irakische Politik, etwa als er sich für eine schiitische Wahlallianz einsetzte. Die Ḥawza von Nadschaf stellte somit die oberste schiitische Autorität dar – eine Position, die (wie im vorangehenden Kapitel dargelegt) von den schiitischen Parteien nicht herausgefordert wurde. Im Gegenteil, der Zuspruch der Ḥawza diene diesen Parteien als Legitimation der eigenen Position.

Auch die Sadristen stellten eine Anfrage an Sīstānī. Interessant ist zunächst die Tatsache, dass diese Anfrage überhaupt gestellt wurde, angesichts der Spannungen zwischen Sīstānī und den Sadristen. Die Antwort stammt allerdings vom 25. September 2005 – zu diesem Zeitpunkt war der sadristische Angriff gegen Sīstānīs Autorität bereits abgeebbt.

Die Frage nimmt Bezug auf Zarqāwī, der der Schia im Irak den Krieg erklärt hat und bittet Sīstānī um Rat »an die Schia im Speziellen und an die Iraker im Allgemeinen«. Sīstānī verweist in seiner Antwort zunächst auf die Strategie, die hinter der Gewalt liegt und darauf zielt, Spaltung (*fitna*) unter den Angehörigen des irakischen Volks zu säen. Darauf folgt der Aufruf an die Gläubigen zur Selbstkontrolle angesichts der Gewalt und »die restlichen Iraker« zur Stärkung der Einheit (*waḥda*) des Volks. Weitere Aufrufe gehen an die Regierung, die die Sicherheit gewährleisten soll,

70 Vgl. ebd., S. 199.

71 Vgl. ebd., S. 200.

72 Vgl. ar-Rabī'ī, Fāḍil: *Al-ḥūda wa al-'amāma. Al-iḥtilāl al-'amrīkī wa mawqif al-marḡa'a ad-dīniya fi al-'Irāq* 2006, S. 53.

und an die irakischen Richter, um die angemessenen Strafen zu verhängen. Offensichtlich ist, was nicht erwähnt wird: Die schiitischen Milizen oder andere bewaffnete Akteure. Verteidigung, Schutz und Urteilssprechung definiert Sīstānī als ausschliessliche Aufgaben des Staates und bestreitet damit jede Legitimation der schiitischen paramilitärischen Einheiten inklusive der Mahdi-Armee. Sollte die Strategie hinter dieser Anfrage gewesen sein, Sīstānī dazu zu bringen, sich zu den paramilitärischen Einheiten zu bekennen, wäre dieses Vorhaben somit gescheitert. Sīstānī verband darüber hinaus die Kritik an den Sadristen mit der eigenen Positionierung als Autorität, diese Entscheidung zu fällen.⁷³

In der Publikation der Texte Sīstānīs in Buchform sind die Antworten in einem ersten Teil chronologisch geordnet, in einem zweiten Teil werden dieselben Antworten thematisch gruppiert. In dieser thematischen Gliederung zeigt sich unter der Überschrift »*al-fitna aṭ-ṭā'ifiya*« die Entwicklung, die die Beschäftigung mit diesem Thema durchlaufen hat. In den älteren Texten wurde *ṭā'ifiya* nicht isoliert angesprochen, sondern nur die *fitna ṭā'ifiya*, die konfessionelle Spaltung. Es fällt auf, dass sich Sīstānīs Antworten zunächst auf den politischen Prozess konzentrieren, insbesondere betont er die Wahlen als Schlüssel zu einer positiven Entwicklung. Mit der oben zitierten Antwort an die Sadristen vom September 2005, setzt ein Wandel hin zu einer ausführlicheren Beschäftigung mit dem Thema Konfessionalismus und einer Auseinandersetzung mit der Gewalt innerhalb der Bevölkerung ein.⁷⁴

Sīstānī, so lässt sich dessen Position zusammenfassen, orientiert sich am Irak und der irakischen Bevölkerung, um das politische System, die Legitimation der amerikanischen Präsenz und das Zusammenleben dieser Bevölkerung zu diskutieren. Interessant daran ist, dass er zwar seine Autorität weitgehend aus einem religiösen Kontext bezieht, aber nicht auf diesen Bezug nimmt, wenn er das politische System kommentiert. Zudem sollen die Konfessionen und weiteren Bestandteile der Bevölkerung als Identitäten wertgeschätzt werden, ohne dabei aber die nationale Einheit zu gefährden. Ausgedrückt wird diese Haltung in seiner Kritik an jeglicher Form der *fitna ṭā'ifiya*. Sīstānī widerspricht der Annahme, dass innerkonfessionelle Differenzen ignoriert werden könnten; als deren Ausdruck und Forum erachtet er die politischen Parteien. Trotz dieses Bewusstseins für interne Heterogenität scheint die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit nicht hinterfragt zu werden.

Das Verhältnis zwischen Ḥawza und Regierung bleibt schwierig zu deuten. Während einerseits eine zumindest teilweise funktionale Ausdifferenzierung in ein politisches und ein religiöses Feld angestrebt zu werden scheint, nimmt die Ḥawza in anderen Kontexten eine den politischen Parteien übergeordnete Position ein.

73 Vgl. as-Sīstānī: An-Nuṣūṣ aṣ-ṣādīra 'an samāḥat as-Saiyid as-Sīstānī fī al-mas'ala al-'Irāqīya, 2007, S. 142 – 143.

74 Vgl. ebd., S. 242 – 244.

Wie auch immer dieses Verhältnis aussieht, so erscheint für Sīstānī sein Anspruch, die Schia in ihrer Form als konfessionelle Einheit zu repräsentieren, unhinterfragt – was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass er sein Publikum als die »Gläubigen« (*mu'minūn*) anspricht.

3.3.2 Muqtadā aṣ-Ṣadr

Muqtadā aṣ-Ṣadr gehört zweifellos zu den prägenden Figuren des Iraks nach 2003. Zuvor weitgehend unbekannt, etablierte er sich innerhalb weniger Monate als gewichtigster schiitischer Kritiker der amerikanischen Präsenz im Irak und der neuen politischen Ordnung. Zwei Tage vor dem offiziellen Fall Bagdads attackierten seine Anhänger irakische Polizeistationen, plünderten Waffenlager und übernahmen die Kontrolle über das schiitische Armenviertel *madīnat at-tawra* in Bagdad, das sie in der Folge in *madīnat aṣ-ṣadr* (»Sadr City«) umbenannten. Als Sohn des 1999 vom irakischen Regime ermordeten Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr gelang es ihm, dessen Gefolgschaft, die sogenannten »Sadristen«, hinter sich zu scharen.⁷⁵

Muqtadā aṣ-Ṣadr bemühte sich laut eigenen Aussagen um eine Islamisierung der Bevölkerung, was sich beispielsweise im Verbot von Alkohol und Kinos in Sadr City äusserte. In der irakischen Öffentlichkeit tat er sich allerdings in erster Linie mit seiner strikten Ablehnung der amerikanischen Truppenpräsenz und durch seinen Nationalismus hervor.⁷⁶

Die ausführlichen Interviews, die von Muqtadā aṣ-Ṣadr verfügbar sind, erlauben eine ausführliche Betrachtung der für ihn charakteristischen Themen, die er anhand von Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit verhandelt. Zunächst ist dies die Frage nach dem neu zu etablierenden politischen System, dann die Legitimation, die Ṣadr in Abgrenzung zu anderen schiitischen Institutionen aufbaut, und schliesslich seine direkten Äusserungen zu *ṭā'ifiya*.

3.3.2.1 Das neue politische System

Muqtadā aṣ-Ṣadr hat in vielerlei Hinsicht eine gewichtige Rolle im Irak nach 2003 gespielt. Durch seine Massenbasis im Irak und die schlagkräftigen paramilitärischen Einheiten der Mahdi-Armee (*ǧaiš al-mahdī*) stellte seine Bewegung, die

75 Vgl. Luizard, Jean-Pierre: The Sadrists in Iraq. Challenging the United States, the *Marja'iyya* and Iran, in: Mervin, Sabrina (Hg.): The shia worlds and Iran, London 2010, S. 255 – 280, S. 255 – 257.

76 Vgl. Raphaeli, Nimrod: Understanding Muqtada al-Sadr, in: The Middle East Quarterly 11 (4), 2004, S. 33 – 42, S. 33 – 36. Al-Qarawee sieht als Grund für die zunehmende Islamisierung Bagdads dagegen die schiitische Gegenreaktion auf die sunnitisch geprägte Glaubenskampagne unter Saddam Hussein, die schiitische religiöse Symbolik teilweise aus dem öffentlichen Raum verdrängt hatte. Vgl. Al-Qarawee, Harith Hasan: Sectarian Identities, Narratives and Political Conflict in Baghdad, in: The Levantine Review 4 (2), 2016, S. 177, S. 196.

Sadristen, für die Koalitionstruppen, die etablierte Geistlichkeit und auch die grossen politischen Parteien und deren eigene Milizen eine Herausforderung dar. Anhand der für diese Untersuchung gewählten Quellenstrukturierung lassen sich für die ersten zwei bis drei Jahre nach dem Sturz des Ba‘t-Regimes vier Aspekte aus den häufigen öffentlichen Auftritten und der sadristischen Wochenzeitung *Anṣār al-Mahdī* herausarbeiten: Positionen zur Neugestaltung des politischen Systems, Widerstand, geistliche Autorität und Konfessionalismus.

Dass die Frage nach dem politischen System von grosser Bedeutung für die Sadristen war, belegt die Zeitung *Anṣār al-Mahdī*. Schon in der ersten Ausgabe prangt gleich auf Seite eins zuoberst die Überschrift: »Muqtadā aṣ-Ṣadr gibt die Errichtung des Staates des Rechtes (*daulat al-haqq*) im Irak bekannt«. Dass es sich dabei nicht einfach um den Rechtsstaat oder eine Partei dieses Namens handelt, sondern dieses Gebilde eher als Alternativ-Regierung gedacht war, wird durch den Hinweis deutlich, dass das neugeschaffene Verteidigungsministerium die Mahdi-Armee gegründet hat.⁷⁷

Auch wenn die Idee der alternativen Regierung oder gar eines alternativen Staates rasch in Vergessenheit geriet, zeigte sich darin doch der Gestaltungswille der Bewegung bezüglich der Neustrukturierung des politischen Systems nach 2003.

Als Ideal, an dem ein neues System ausgerichtet werden soll, wird in den sadristischen Publikationen die Inklusion aller verschiedener Gruppierungen genannt, worunter Muslime wie auch Säkularisten (*‘almānīyūn*) gefasst werden. Dies macht bereits dieser erste Artikel deutlich, auch später erfolgt regelmässig die Aufforderung an alle anderen Akteure, mit aṣ-Ṣadr zusammenzuarbeiten (mit Ausnahme der Ba‘tisten, später der sunnitischen Extremisten und selbstredend der Amerikaner).⁷⁸ Darüber hinaus wird betont, keinerlei Unterscheidung zwischen den Bevölkerungsgruppen zu machen.⁷⁹ Allerdings spricht Ṣadr zunächst den Institutionen, die unter der Kontrolle der amerikanischen Übergangsverwaltung standen, jegliche Legitimation ab.⁸⁰ Das schliesst auch die Parteien ein, die aus dem Exil zurückgekehrt waren und denen Ṣadr Nähe zur Besatzung vorwirft.⁸¹ Den einzigen Weg zu einer legitimen Regierung sieht Ṣadr in der möglichst baldigen Durchführung von allgemeinen Wahlen.⁸² Allerdings positioniert er sich durchaus kritisch gegenüber

77 *Anṣār al-Mahdī*, 17.10.2003, S. 1.

78 Aṣ-Ṣadr, Muqtadā: Liqā’ as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ma’ qanāt at-tilifizyūn al-yābānī, ohne Datum. 13:52–14:26.

79 Vgl. *Anṣār al-Mahdī*, 17.10.2003, S. 1.

80 Aṣ-Ṣadr: Liqā’ as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ma’ qanāt at-tilifizyūn al-yābānī, ohne Datum 07:28–08:00.

81 Ebd., 07:28–08:00.

82 Ebd., 11:48.

den konkret angekündigten Wahlen, da er sie als unfrei erachtet.⁸³ Das Parteiensystem bewertet Šadr trotz seiner Positionierung zugunsten von Wahlen sehr kritisch (er nimmt eine Trennung vor zwischen der Politik und den Parteien einerseits und den Wahlen andererseits, die »nicht Teil der Politik« seien).⁸⁴ Šadr erachtet die Sadristen (genauer: die »sadristische Strömung«, *at-taiyār aš-šadrī*) explizit nicht als Partei, sondern als ausserhalb der Parteien und auch jenseits der Konfessionen stehend; ein Sadrist könne somit auch in der Da'wa-Partei oder in irgend einer anderen Partei aktiv sein, er könne auch Sunnit oder Kurde sein.⁸⁵

In *Anšār al-Mahdī* wie auch in den Antworten Šadrs in Interviews liegt, wenn die Neugestaltung des politischen Systems thematisiert wird, jeweils ein besonderes Augenmerk auf dem Verhältnis von Religion und Politik. Der Artikel »Der Koran und die Politik« von 2004 sieht beispielweise eine Gefahr des demokratischen Systems (und wohl eine Schwäche der Demokratie nach säkularem Verständnis insgesamt) darin, dass im Irak eine »Diktatur der Mehrheit« entstehen könnte, nämlich der muslimischen Mehrheit gegenüber den anderen Religionen, der Araber gegenüber den Kurden oder auch eine Diktatur der Schia über die Sunna, weil die Schia die Mehrheit bilde. Die Lösung dafür liege in einer Machtbegrenzung der Mehrheit. Obwohl in diesem Kontext erwähnt wird, dass der Islam dementsprechend nicht die einzige Quelle für die Gesetzgebung sein könne, werden anschliessend Koranstellen herangezogen, um die »Islamische Lösung« (*al-hall al-islāmī*) als beste Option zu bewerben. Denn angesichts der »Schwächen der Demokratie und der Diktatur« schütze die islamische Lösung alle Rechte, da erst der Koran die Gerechtigkeit (*al-'adal*) zwischen den Völkern herstellen könne.⁸⁶

In einem Interview betont Šadr die Untrennbarkeit von Religion (*dīn*) und Politik: »[D]ie Religion ist vollkommen und umfassend und umgibt alle Bereiche des Lebens. Und einer davon ist die Politik. Die Religion kann nicht unvollständig sein, denn die Religion wurde von Gott erlassen und Gott ist vollkommen, er kann nichts Unvollkommenes schaffen [. . .]. Die Politik von der Religion zu trennen ist falsch.«⁸⁷ Allerdings plädiert Šadr auch nicht für einen islamischen Staat nach iranischem Vorbild. Vielmehr strebe er eine »islamische Gesellschaft« an, wie er wiederholt betont.⁸⁸

83 Aš-Šadr, Muqtadā: Liqā' al-ğazīra al-awwal ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr, ohne Datum 17:12 – 17:19.

84 Aš-Šadr, Muqtadā: Muqtadā aš-Šadr fī muqābala ḥaṣṣa, 2005.

85 Aš-Šadr: Liqā' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ma' qanāt at-tilifiziyyūn al-yābānī, ohne Datum 13:06 – 13:50.

86 Vgl. Anšār al-Mahdī 12, 12.03.2004, S. 5.

87 Aš-Šadr, Muqtadā: Ilā man yaqūlu bi-faṣl ad-dīn 'an as-siyāsa!!! as-Sayyid Muqtadā aš-Šadr, ohne Datum 00:00 – 01:40.

88 Aš-Šadr: Liqā' qanāt al-masār ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh ta'ālā)), 2006.

Das neu zu gestaltende politische System und dessen Verhältnis von Politik und Religion wird von Šadr zwar häufig aufgegriffen, er geht aber nur selten detailliert auf seine Vorstellung jenseits der genannten Absichtserklärungen ein. In einem anderen Punkt wird er dagegen konkreter: Er lehnte die amerikanische Präsenz im Irak entschieden ab.

Widerstand (*muqāwama*) ist der dominante Bezugspunkt der Sadristen. Nur während der ersten Monate nach dem Einmarsch war die Haltung Šadrs gegenüber den amerikanischen Truppen noch undefiniert und er verwies auf die Autorität von al-Ḥā'irī in diesen Fragen. Auch war zunächst die Form, die der Widerstand annehmen sollte, nicht klar definiert. So sprach sich Šadr wiederholt dafür aus, dass trotz der Ablehnung der Besetzung die amerikanischen Truppen nicht angegriffen werden sollten.⁸⁹ Doch spätestens ab der zweiten Jahreshälfte 2003 war seine Position eindeutig, die amerikanische Besetzung wurde abgelehnt und in den globalen Kontext des amerikanischen Imperialismus gestellt.⁹⁰ Šadr sah im Widerstand eine Aufgabe des vereinten irakischen Volkes, die Haltung gegenüber dem Widerstand bezeichnete er als wichtiger als die Unterscheidung nach Schia oder Sunna.⁹¹ Šadr äusserte sich denn auch bei mehreren Gelegenheiten positiv über den sunnitischen Widerstand, speziell zu Ḥārīt aḏ-Ḍārī und AMSI insgesamt.⁹²

Die Besetzung, so äusserte sich Šadr wiederholt, ist das Grundübel, zu dem »Ba'tisten und Terroristen« hinzukommen; zusammen sind sie für alle Probleme im Irak verantwortlich.⁹³ Šadr erachtete jeglichen politischen Prozess unter amerikanischer Besetzung als illegitim. Die Besetzung zu beenden, wird denn auch als Hauptziel und Existenzberechtigung der Mahdi-Armee propagiert.⁹⁴ Šadr unterscheidet dabei den friedlichen, den militärischen und den politischen Widerstand, die im *ṭaiyār aš-šadrī* vereint worden seien.⁹⁵

Der Bezug auf den Widerstand trennt Šadr von den restlichen hier untersuchten schiitischen Akteuren. Die Da'wa-Partei ist aus Sicht Šadrs eine Handlangerin der Besetzung, die die amerikanischen Truppen bei deren Angriffen gegen Nadschaf

89 Aš-Šadr: Al-Liqā' al-awwal li-qanāt al-'arabiya ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi barnāmiğ min al-'Irāq ohne Datum 0:01:53 – 0:02:05; Aš-Šadr: Liqā' al-ğazira al-awwal ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr, ohne Datum.

90 Aš-Šadr: Ar-rafd aš-šadrī li-qūwāt al-iḥtilāl min awwal bud' al-iḥtilāl qabla ta'sīs ğayš al-imām al-mahdī (ğ) fi sanat 2003.

91 Aš-Šadr: Excerpt of al-Sadrs presser, 2004.

92 Vgl. Kapitel 3.3.3. dieser Arbeit. Aš-Šadr: Liqā' as-sayyid 'Abdulaziz al-Ḥakim ma' as-sayyid Muqtadā aš-Šadr, Part 4, ohne Datum.

93 Aš-Šadr: Muqtadā aš-Šadr fi muqābala ḥašša, 2005.

94 Vgl. Anšār al-Mahdī 32, 09.08.2004.

95 Aš-Šadr: Liqā' qanāt ağ-ğazira ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi l-Urdun, ohne Datum, 07:45 – 07:53.

und die Sadristen unterstützte. Sie habe sich von einer islamischen zu einer säkularen Partei gewandelt, die zwischen Kampf (*niḍāl*) und Verbrechen (*ḡarīma*) pendle.⁹⁶

Die Auseinandersetzung mit den Amerikanern wird in *Anṣār al-Mahdī* zunächst religiös gerahmt, als Kampf gegen »Kreuzritter« (*ṣalībīyūn*) und den ungläubigen Besatzern als Grund für den Konflikt. Die gläubige Mahdi-Armee dagegen stehe an der Spitze der *intifāḍa*.⁹⁷ Diese Formulierungen nehmen aber bald eine nationale Ausrichtung an. Obwohl die Bezeichnung des Westens als ungläubig (*al-ḡarb al-kāfir*) weiterhin Verwendung findet, unterstreicht Ṣadr in Interviews zunehmend, es gehe ihm nicht um die Ablehnung des Westens und er hege auch keinen Groll gegen das amerikanische Volk, es gehe ausschliesslich um die Ablehnung jeglicher Form von Besatzung.⁹⁸

Der Widerstand stellte für Ṣadr während der ersten Jahre nach 2003 den Hauptbezugspunkt seiner Argumentation dar. Besonders die wiederholten Äusserungen, die den Widerstand allen Identifikationen überordnete, wodurch dieser die konfessionelle Differenz in den Hintergrund drängen sollte, illustrieren, wie Ṣadr anhand des Begriffs *mukāwama* eine argumentative Gegenkonstruktion zur politischen Ordnung nach 2003 entwickelte.

3.3.2.2 Religiöse Autorität

Neben den Parteien grenzte sich Ṣadr auch von der Ḥawza in Nadschaf ab. Zwar erkannte er deren Autorität an und betonte sogar 2004, während Auseinandersetzungen zwischen der Mahdi-Armee und US-Truppen in vollem Gang waren, dass die religiösen Autoritäten in Nadschaf die Mahdi-Armee jederzeit auflösen können.⁹⁹ Diese Äusserungen erstaunen angesichts der Ereignisse in Nadschaf rund um die Ermordung von al-Ḥū'ī und den Spannungen zwischen Sadristen und der etablierten schiitischen Autoritäten. Sie sollten denn auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass für Muqtadā aṣ-Ṣadr die Legitimation seiner eigenen Machtposition offensichtlich ein Hauptanliegen darstellte. Die *muqāwama* bot für ihn eine Möglichkeit, sich als wahrer Vertreter der Bevölkerung in Szene zu setzen – explizit der gesamten irakischen Bevölkerung und nicht nur der Schia, wie er immer wieder hervorhebt. Hierin zeigt sich bereits ein Unterschied zu Sistānī, der sich meist an die Gläubigen, die *mu'minūn*, richtete und nicht nur auf einer irakischen, sondern auch auf einer transnationalen Ebene agierte (etwa, wenn er Angesichts der Gewalt gegen Schiiten in Ägypten einen Brief an den damaligen ägyptischen Präsidenten

96 Vgl. *Anṣār al-Mahdī* 33, 13.08.2004, S. 2.

97 Vgl. *Anṣār al-Mahdī* 17, 22.04.2004, S. 7.

98 Aṣ-Ṣadr: Liqā' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ma' qanāt at-tilifiziyyūn al-yābānī, ohne Datum, 08:28 – 09:49.

99 Aṣ-Ṣadr: Al-Sadr presser, clerics comment, fighting a'math, 2004.

Hosni Mubarak schickte).¹⁰⁰ Šadr dagegen betonte stets den irakischen Charakter seiner Ḥawza. Diese Ḥawza bildete den Kern der Abgrenzung Šadrs zu Sistānī. Šadr bezeichnete die von ihm dominierte Ḥawza als *nāṭiqa*, als »sprechende« oder »artikulierte« Ḥawza, als Gegenkonzept zur, wie er sagt, »schweigenden« (*šāmita*) Ḥawza Sistānī.¹⁰¹ Es war dieses Konzept einer alternativ gefassten Ḥawza, die es Šadr erlaubte, eine Führungsposition trotz seiner noch mangelhaften religiösen Qualifikation einzunehmen (zum Zeitpunkt des amerikanischen Einmarsches war Muqtadā aš-Šadr knapp dreissigjährig).

Als religiöse Referenz, an der er sich orientiere und die seiner Bewegung auch im religiösen Feld Autorität verleihen sollte, verwies Šadr zunächst auf Ayatollah Kāṭim al-Ḥussaynī al-Ḥā'irī, den sein Vater als Nachfolger ernannt hatte.¹⁰² Dies machte Ḥā'irī laut Šadr zum *marǧa'*, sich selber bezeichnete er als Stellvertreter und Bevollmächtigter al-Ḥā'irīs, der sich zu diesem Zeitpunkt im Iran aufhielt.¹⁰³ Allerdings hebt Šadr hervor, dass al-Ḥā'irī stark durch den »ersten Märtyrer« (gemeint ist Muḥammad Bāqir aš-Šadr)¹⁰⁴ geprägt ist, daher könne er nicht die gesamte sadristische Strömung repräsentieren.¹⁰⁵ Die Sadristen dagegen seien die Anhänger (*muqallidīn*, die »Nachahmer«, nämlich der durch die »Quelle der Nachahmung«, dem *marǧa'*, vorgegebenen Tradition) des »zweiten Märtyrers«, Muqtadās Vater Muḥammad Šādiq aš-Šadr.¹⁰⁶

Muqtadā aš-Šadr argumentiert mit Vorliebe anhand von Bezügen auf seinen Vater. Er präsentiert ihn nicht nur als Begründer der *ḥawza nāṭiqa*, sondern auch als Orientierungspunkt auf dem Weg, um die religiösen Gebote zu erfüllen. Das Ziel der »sprechenden« Ḥawza sei weder die Orientierung an politischen Strömungen oder Parteien, noch an den Anforderungen der Gesellschaft, sondern allein die Be-

100 Der Brief findet sich in as-Sistānī: An-Nuṣūṣ aš-šādīra 'an samāḥat as-Sayyid as-Sistānī fi al-ma's'ala al-'Irāqīya, 2007, S. 147 – 148.

101 Muqtadā aš-Šadr legte erst 2018 eine ausführliche Darstellung der *Ḥawza an-nāṭiqa* vor. Meines Wissens ist sie bislang nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung, auch in der vorliegenden Arbeit konnte sie noch nicht berücksichtigt werden. Vgl. aš-Šadr, Muqtadā Muḥammad: Al-marǧa'īya an-nāṭiqa. aš-šahīd as-sa'īd as-sayyid muḥammad aš-šadr 'anmūdāḡan, Nadschaf 2018.

102 Aš-Šadr: Liqā' al-ǧazīra al-awwal ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr, ohne Datum.

103 Ebd., 01:00 – 03:00 Das Verhältnis zwischen Šadr und Ḥā'irī kühlte rasch ab. Spätestens mit der Belagerung der Mahdi-Armee durch US-Truppen in Nadschaf im August 2004 erfolgte der Bruch und Šadrs Verweise auf die Autorität Ḥā'irīs brachen weitgehend ab. Vgl. auch Vgl. Cockburn, Patrick: Muqtada al-Sadr and the Shia insurgency in Iraq, London 2009, S. 204.

104 Die Zählweise bezieht sich auf die ermordeten Geistlichen aus der Familie aš-Šadr.

105 Aš-Šadr: Liqā' qanāt aǧ-ǧazīra ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi l-Urdun, ohne Datum, 10:20 – 11:45.

106 Ebd., 03:12 – 03:30.

friedigung Gottes »durch den Weg [*nahǧ*] Muḥammad aš-Šadr«. ¹⁰⁷ Ergänzt werden diese Beschwörungen des Geists des Vaters immer wieder durch emotionale Schilderungen, etwa Kindheitserinnerungen oder Träume, in denen sein Vater aufgetaucht sei. ¹⁰⁸ Šadr stellt damit die Zugehörigkeit zur sadristischen Ḥawza in einen quasi-spirituellen Zusammenhang, der vom Charisma seines Vaters getragen wird. Demgegenüber verschwindet der Bezug zum »Ersten Märtyrer« Muḥammad Bāqir aš-Šadr in die Bedeutungslosigkeit, auch seine Schriften werden nicht auf Šadr's Webseite angeboten (im Gegensatz zur Webseite der Da'wa-Partei, wo diese Schriften einen prominenten Platz einnehmen).

Seine Ḥawza bezeichnete Šadr als »umfassende Sichtweise« mit dem Ziel, eine islamische Gesellschaft zu etablieren (eine Formulierung, die Šadr zur Abgrenzung von der Forderung nach einer islamischen Form von Herrschaft nutzt, namentlich der khomeinistischen »Herrschaft des Rechtsgelehrten«). ¹⁰⁹ »Umfassend« nennt er sie, weil diese Sichtweise sowohl einen religiösen (*dīnī*) wie einen gesellschaftlichen (*iǧtimā'ī*) Weg einschliesse. ¹¹⁰ Dementsprechend bezeichnete Šadr seinen Vater sowohl als religiöse wie politische Autorität (*marǧa' dīnī* und *marǧa' siyāsī*). ¹¹¹ Es ist dieser Bezug zur Gesellschaft, durch die Šadr die sprechende Ḥawza definiert. ¹¹² Šadr betrachtete es denn auch als die Aufgabe der religiösen Autorität, auf die Gesellschaft zuzugehen (und nicht umgekehrt), weshalb sein Vater auch die Unterteilung der Ḥawza in eine sprechende und eine schweigende Ḥawza (*ḥawza šāmita*) eingeführt habe. Die schweigende Ḥawza habe sich vom Volk entfernt, die sprechende Ḥawza dagegen näherte sich diesem an. ¹¹³

Ar-Rabī' aī deutet diesen Aspekt als grundlegend andere Ausrichtung von Šadr's Ḥawza gegenüber derjenigen Sistānīs und den grossen schiitischen Parteien. Während die politischen Parteien im Gefolge der Ḥawza dafür stünden, die Integration der Schia voranzutreiben, hätten die Sadristen eine Verschiebung vorgenommen: weg von einer abgeschlossenen Glaubensgemeinschaft hin zu einem »Volks-Block«

107 Aš-Šadr: As-Sayyid al-qā'id Muqtadā aš-Šadr yatakallamu 'an as-sayyid al-wālid..., ohne Datum.

108 Ebd.

109 Aš-Šadr: Liqā' qanāt al-masār ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh ta'ālā)), 2006, 29:39 – 31:26.

110 Aš-Šadr: Liqā' qanāt aǧ-ǧazīra ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi l-Urdun, ohne Datum, 03:30 – 04:49.

111 Aš-Šadr: Liqā' qanāt LBC al-faḍā'īya al-banāniya as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)), ohne Datum, 00:39 – 01:47.

112 Aš-Šadr: Liqā' qanāt aǧ-ǧazīra ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi l-Urdun, ohne Datum, 04:50 – 07:05.

113 Aš-Šadr: Liqā' qanāt al-masār ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh ta'ālā)), 2006, 10:28 – 10:39.

(*kutla ša' biya*), von der Integration der *ṭā'ifā* zur Integration des Volkes.¹¹⁴ Šadr sei es gelungen, eine Basis durch seine Popularität bei der armen Bevölkerung grosser Städte aufzubauen, welche es ihm, mithilfe seiner Milizen, erlaubte, den Weg der religiösen Qualifikation abzukürzen. Durch dieses Vorgehen habe er die *marǧa' iya nātiqa*, als Alternative zur schweigenden *marǧa' iya*, etablieren können.¹¹⁵

Die zweite Ebene, mit der sich die Sadristen von Sīstānī abgrenzten, ist ihre explizit irakische Ausrichtung. Während den ermordeten religiösen Autoritäten al-Ḥakīm und al-Ḥū'i ihre Abwesenheit im Exil vorgeworfen wurde, ist es bei Sīstānī seine iranische Herkunft. Die Sadristen betonten dagegen ihre konstante Präsenz im Irak, selbst unter Saddam Hussein, und die irakische Abstammung der Familie aš-Šadr.

Sīstānī war nicht die einzige schiitische Konkurrenz der Sadristen. Ein bemerkenswertes Treffen¹¹⁶ vor laufender Kamera zwischen Šadr und 'Abd al-'Azīz al-Ḥakīm, dem Vorsitzenden des SCIRI, Mitglied des Irakischen Regierungsrates und zeitweise Anführer der paramilitärischen Badr-Brigaden. Dieses Treffen gibt Einblick in das Verhältnis der konkurrierenden schiitischen Akteure, deren bewaffneten Organisationen sich gegenseitig bekämpften.¹¹⁷ Šadr betont in diesem Gespräch, dass das Volk eins sei, nur die Führung sei gespalten. Er spricht sich gegen die Konfrontation der Parteien aus und vergleicht diese Spaltung mit einem »inneren Konfessionalismus« (*ṭā'ifīya dāḥilīya*).¹¹⁸ Gegenüber dem stark mit dem Iran verknüpften SCIRI spricht er sich für eine irakische *wilāiyya 'amma* aus, eine allgemeine Führung, womit er sich allerdings nicht auf das politische System bezieht. Die Notwendigkeit einer allgemeinen religiösen Führung scheint gerade aus dem parallel zu diesen Äusserungen stattfindenden politischen Prozess motiviert zu sein. Allerdings zielt diese Forderung auch auf eine Abgrenzung zum Iran, wenn Šadr ausführt, die iranische Führung um Ayatollah Khamenei sei für den Irak nicht zugänglich. Mit der Aussage »der Iran ist nicht nützlich für den Irak« bringt Šadr seine Haltung auf den Punkt.¹¹⁹

114 Vgl. ar-Rabī: Al-ḥūḍa wa al-'amāma, 2006, S. 119 – 121.

115 Vgl. ebd., S. 164 – 168.

116 Aš-Šadr: Liqā' as-sayyid 'Abdulazīz al-Ḥakīm ma' as-sayyid Muqtadā aš-Šadr, Part 1, ohne Datum.

117 SCIRI: Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq, ab 2007 umbenannt in ISCI: Islamic Supreme Council of Iraq, *al-maǧlis al-'alā al-'islāmī al-'irāqī*. Einen Überblick über die Bewegung liefert Corboz, Elvire: Between Action and Symbols, in: Tejel, Jordi u.a. (Hg.): Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges, Hackensack, NJ 2012, S. 339 – 358.

118 Aš-Šadr: Liqā' as-sayyid 'Abdulazīz al-Ḥakīm ma' as-sayyid Muqtadā aš-Šadr, Part 2, ohne Datum, 03:17 – 04:37.

119 Aš-Šadr: Liqā' as-sayyid 'Abdulazīz al-Ḥakīm ma' as-sayyid Muqtadā aš-Šadr, Part 4, ohne Datum, 02:04 – 02:33.

Bei all dem wird deutlich, dass Šadr versucht, seine eigene Machtposition innerhalb der Schia anhand seiner nationalen Ausrichtung zu etablieren. Da die Stellung Sīstānīs offensichtlich nicht erschüttert werden kann, baut sich Šadr eine eigene Legitimationsgrundlage, die auf der Betonung irakischer Zugehörigkeit beruht und die Abgrenzung des religiösen vom politischen Feld aufheben soll. Mittels des Konzepts der Sprechenden Ḥawza und seiner Inszenierung als rechtmässigem Vertreter des »irakischen Volks« positioniert er sich sowohl gegenüber der etablierten Geistlichkeit wie auch gegenüber den politischen Parteien. Gesellschaftliche und politische Positionierungen sowie die Betonung irakischer Zugehörigkeit sollten gemeinsam die ansonsten schwierige zu bestreitende Autorität der etablierten religiösen Autoritäten herausfordern.

3.3.2.3 *Ṭā'ifiya*

Ṭā'ifiya wird von Muqtadā aš-Šadr und *Anšār al-Mahdī* immer wieder aufgegriffen. Den Begriff *ṭā'ifa* sieht Šadr gänzlich unproblematisch. Eine *ṭā'ifa*, so Šadr ausdrücklich, sei nichts weiter als eine Gruppe (*maǧmū'a*). Auch Stamm und Familie seien Gruppen und somit eine *ṭā'ifa*.¹²⁰ *Ṭā'ifiya* dagegen wird von ihm gänzlich negativ bewertet. Ein *Anšār al-Mahdī*-Artikel von März 2004 setzt sich unter dem Titel »*Ṭā'ifiya* ... zwischen Spaltung und Krieg« ausführlich mit dem Thema auseinander. Bereits diese Beschäftigung steht im Zeichen der zunehmenden Gewalt im Irak. Allerdings wird der »gegenwärtige konfessionalistische Krieg« (*al-ḥarb at-ṭā'ifiya*) weniger auf die Situation im Irak bezogen, als dass er in einen globalen Kontext eingeordnet wird, in dem »Wahhabiten« in Jordanien, Pakistan, Jemen oder Syrien die Schia in diesen Ländern angreifen würden. Einen zweiten Bezugspunkt stellt das Ba't-Regime dar, unter dem die Schia stark gelitten habe – worauf allerdings sogleich auf die »sunnitischen Brüder« verwiesen wird, die unter demselben Regime gelitten hätten und auch unter der heutigen Gewalt litten. Mehr noch: Während eine konfessionalistische Spaltung gewöhnlich als Reaktion auf das Leiden einer spezifischen *ṭā'ifa* entstehe, indem der Ausschluss von Ämtern und Macht oder kulturelle Diskriminierung zu einem Unterdrückungskomplex führen würden, habe die Schia diesen Komplex durchbrochen – trotz der Opfer der *intifaḍa* und trotz des Ausspruchs »Keine Schia nach heute«.¹²¹ Der Grund für die drohende konfessionelle Spaltung liege bei der »unheilvollen Dreifaltigkeit« USA, Grossbritannien und Israel, die auch für den aufkommenden Terrorismus im Irak

120 Aš-Šadr: Liqā' qanāt al-masār ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh ta'ālā)), 2006, 41:57 – 43:16.

121 Gemeint ist der Aufstand von 1991, bei dem ein Transparent mit dieser Aufschrift, über einen Panzer regimetreuer Truppen gespannt, als Symbol für die konfessionelle Deutung des Aufstands Berühmtheit erlangt hat.

verantwortlich sei. So sei die »Konfessionalismus-Karte« diejenige Karte mit der grössten Erfolgsgarantie im Spiel der Politik im Irak.¹²²

Damit ist der Grundtenor gesetzt, mit dem nicht nur konfessionelle Spannungen erklärt, sondern auch die Kritik an den aus dem Exil zurückgekehrten schiitischen Parteien etabliert wird. So wird im Artikel »Die konfessionalistische Trennwand« der Konfessionalismus als Grundlage für »das Verteilen von Sitzen im Rat der Stummen und Tauben« gebrandmarkt. Die Briten, der ungläubige Westen und die Juden hätten seit mehr als tausend Jahren daran gearbeitet, die konfessionelle Spaltung zwischen den muslimischen Konfessionen zu säen, zwischen Ethnien und Religionen, im Irak und anderswo, so der Artikel weiter.¹²³

Interessant ist an der Argumentation die Verortung von Konfessionalismus. Zunächst wird die Geschichte der konfessionalistischen Diskriminierung erwähnt, nicht zuletzt durch das vorangegangene System. Bereits an argumentativ zweiter Stelle folgt der Verweis auf die »Individuen und Parteien«, die sich auf Konfessionalismus und Nationalismus (*qawmīya*) stützten, deren politische Programme sich kaum voneinander unterscheiden würden und die von Amerikanern und Zionisten abhängig seien. Sie seien es, die ein Interesse daran hätten, den Konfessionalismus aufrecht zu erhalten. Neben schiitischen und sunnitischen Parteien schliesst diese Kritik auch die kurdischen Parteien ein, die von der »ethnischen und chauvinistischen Krise« profitieren würden. An dritter Stelle folgt der Verweis auf den Terrorismus, dessen Vertreter den Islam auf ihre *ṭā'ifa* und ihren Patriotismus auf ihre Stadt beschränken würden. Der vierte Punkt schliesslich thematisiert die Situation in der Region und der Zustand der Nachbarstaaten, die für die nationalistische und konfessionalistische Krise im Irak mitverantwortlich seien.¹²⁴

An anderer Stelle wird die spezifische Form, die das frühere Regime dem Konfessionalismus verliehen habe, weiter präzisiert. Der Aufstand von 1991 bildete laut *Anṣār al-Mahdī* den Startpunkt für die zunehmende Ablehnung schiitischer Bürger im Irak. Diese Ablehnung wird nicht allein als Konfessionalismus bezeichnet, sondern spezifischer als »Talfahismus«, nach Ḥair Allāh Ṭalfāḥ (1910 – 1993), dem Schwiegervater und Onkel Saddam Husseins und Verfasser rassistischer Schriften (in denen er Perser und Juden mit Fliegen gleichsetzt). Dadurch soll die Verbindung

122 Vgl. *Anṣār al-Mahdī* 12, S. 5.

123 Der allgemeine Antisemitismus und insbesondere antisemitische Verschwörungstheorien, die solche Darstellungen prägen, sind nicht auf die Sadristen beschränkt, sondern finden sich bei zahlreichen weiteren zeitgenössischen irakischen Akteuren. Dass es widersprüchlich ist, Konfessionalismus zu kritisieren und gleichzeitig antisemitisch zu argumentieren, wird offenbar nicht erkannt.

124 *Anṣār al-Mahdī* 19, 07.05.2004, S. 2.

von antipersischem Rassismus mit der konfessionalistischen Ablehnung der Schia aufgezeigt werden.¹²⁵

Angesichts dieser klaren Kritik überrascht es nicht, dass Muqtadā aṣ-Ṣadr als grosser Kämpfer gegen den Konfessionalismus und zugunsten der irakischen Einheit dargestellt wird, etwa in einer Artikelüberschrift in *Anṣār al-Mahdī*: »Die muslimischen Iraker sind vereint, nachdem Saiyyid Muqtadā aṣ-Ṣadr die mehr als tausend Jahre alten Pläne des Konfessionalismus niedergerissen hat«. Dem Volk sei es gelungen, die Pläne des ungläubigen Westens, der Zionisten, der Marionettenparteien und der benachbarten Regierungen zu durchkreuzen. Herausgestrichen wird dabei, wie Schia und Sunna, wie auch Araber und Turkmenen, eine Einheit gebildet hätten im gemeinsamen Dschihad. Der Bezug auf den Irak dominiert hier klar, am Ende des Artikels wird dann aber doch noch auf die Umma verwiesen und damit auf die islamische Ebene der Einheit.¹²⁶

Sein Ideal einer vereinten irakischen Gesellschaft unterstreicht Ṣadr mit seiner Forderung nach gemeinsamen Gebeten von Schiiten und Sunniten. So führte er ein System für gemeinsame Freitagspredigten in Kazimiya ein, bei denen jeweils der Redner der einen und der Vorbeter der anderen Konfession angehört.¹²⁷

3.3.3 AMSI

Die Association of Muslim Scholars in Iraq (AMSI) war einer der prägenden sunnitischen Akteure in den ersten Jahren nach dem Regimewechsel.¹²⁸ AMSI thematisierte *ṭāʾifīya* im Kontext der Ablehnung des neuen Systems, des Widerstands gegen die amerikanische Präsenz sowie dem Bemühen um ein neues sunnitisches Kollektivverständnis. Die Ablehnung von *ṭāʾifīya* vereinte für die Organisation die inhaltliche Kritik am neuen System mit der Legitimation des bewaffneten Widerstands.

3.3.3.1 Gegen die neue Ordnung: Konfessionalismuskritik und Muqāwama

Die Kritik am neu etablierten System im Irak dominierte die AMSI-*bayānāt*. Die Besatzung wurde genauso abgelehnt wie die unter ihrer Ägide eingesetzte Regierung. Die Kritik an der Regierung orientiert sich (neben der Zusammenarbeit mit der Besatzung) am Konfessionalismus, den AMSI dem neuen System vorwirft. Bereits der erste *bayān*, den AMSI veröffentlichte, setzte in dieser Hinsicht Masssträbe. Der Schwerpunkt der Kritik in diesem *bayān* vom Juli 2003, der sich dem Regierungsrat (*maǧlis al-ḥukum al-intiqālī*) widmet, liegt auf der Bildung bzw. der Zusammensetzung dieser Regierung. Die Kritik orientiert sich am Vorgehen, einen Teil

125 Vgl. *Anṣār al-Mahdī*, 13.08.2004, S. 2.

126 Vgl. *Anṣār al-Mahdī*, 07.05.2004, S. 8.

127 Vgl. *Anṣār al-Mahdī* 1, 2004, S. 3.

128 Vgl. Meijer: *The Association of Muslim Scholars in Iraq*, 2005, S. 13.

(*qism*) des irakischen Volkes als Mehrheit zu betrachten, ohne dass eine entsprechende Befragung oder Volkszählung durchgeführt worden sei. Zwar wird betont, dass Diskussionen über die Frage nach den realen Bevölkerungsanteilen von AMSI nicht angestrebt würden, da die Kontroverse darüber den »konfessionalistischen Geist« anfeuere, und zwar zum Nachteil der nationalen Einheit (*al-waḥda al-waṭanīya*). Da nun aber die Besatzungsmacht diese Teilung (*taqṣīm*) offiziell beschlossen habe, gelte es, hier eine Richtigstellung vorzunehmen. Im Text wird anschliessend ausgeführt, dass diejenige *ṭāʾifā*, der hier der Mehrheitsstatus innerhalb der Komponenten (*mukawwīnāt*) des irakischen Volkes zugesprochen wird, tatsächlich gar nicht die Mehrheit der irakischen Muslime umfasse – wenn man denn die Gesamtheit der arabischen, kurdischen und turkmenischen Muslime berücksichtige. Diese würden zusammen, gestützt auf frühere Bevölkerungszählungen, den Fünfzig-Prozent-Anteil übersteigen.¹²⁹

In diesem kurzen Text sind die beiden Hauptargumente angesprochen, die nicht nur für AMSI, sondern für einen grossen Teil der sunnitischen Kritik am Konfessionalismus insgesamt massgeblich waren. Zum einen war dies die Kritik an der Annahme, dass die Mehrheit der irakischen Bevölkerung schiitisch sei, und zum anderen wurde die Orientierung an Konfession bzw. den jeweiligen Bevölkerungsanteilen kritisiert. Dieser Orientierung stellte auch AMSI das Ideal der Einheit der irakischen Bevölkerung gegenüber. Typisch für AMSI war das Lavieren zwischen diesen beiden Optionen, die sie offenbar selbst als widersprüchlich erkannte, weil die Argumentation bezüglich der Mehrheit die Orientierung an den Bevölkerungsanteilen der Konfessionen voraussetzt. AMSI schien sich durchaus bewusst gewesen zu sein, dass sie mit dieser Argumentation einen Schritt in Richtung konfessioneller Logik macht. So liesse sich zumindest erklären, warum AMSI regelmässig betonte, die Frage nach »Herkunft und Anzahl« gar nicht behandeln zu wollen. Bezeichnend war dabei, dass vermieden wurde, die entsprechenden Gruppen konkret zu nennen (die Bezeichnungen »Schia« oder »Sunna« kommen in diesem Text nicht vor).

Schätzungen zu den jeweiligen Bevölkerungsanteilen der Konfessionen widersprechen zwar der Aussage von AMSI. Für diese Untersuchung sind aber nicht die tatsächlichen Anteile der konfessionellen Gruppen innerhalb der Bevölkerung relevant, sondern die Verbindung, die hier zwischen konfessioneller Zugehörigkeit und der Kritik am politischen System hergestellt wird. Die Annahme, dass die Sunna in Tat und Wahrheit die Mehrheit innerhalb der irakischen Bevölkerung stelle, bil-

129 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 1, 16.07.2003 Der Jahrestag des Falls von Bagdad wurde auch in den folgenden Jahren in der irakischen Presse aufgegriffen und sorgte immer wieder für Kontroversen um die Bewertung des Regimewechsels.

det ein oft gehörtes Argument, das sogar von Parlamentssprecher an-Nuḡaifi vorgebracht wird.¹³⁰

Die Übergangsregierung stellt aus Sicht von AMSI eine nicht demokratisch legitimierte Fortsetzung des Vorgängergremiums, dem irakischen Regierungsrat, dar. Sie stelle eine noch stärkere Vertretung der amerikanischen Interessen dar. Aber auch hier schwenkt die Kritik bald in Konfessionalismuskritik um: »[D]ie Methode der konfessionellen und ethnischen Quoten [*muḥāṣaṣa*] liegt dieser Regierung ebenfalls zugrunde, die gleiche Grundlage wie der vorherige Regierungsrat«, was diese Regierung illegitim mache.¹³¹

Angesichts dieser Kritik überrascht es nicht, dass sich AMSI vehement gegen die Wahlen von 2005 stellte. Auch hier findet sich die zweigleisige Kritik an Besatzung und politischem System. So monierte AMSI, dass die Wahlen nur den Interessen der Besatzungsmacht dienten und dass die Kandidierenden in erster Linie Konfessionen repräsentierten. Wichtige politische Strömungen im Land seien dagegen von den Wahlen ausgeschlossen. Anhand dieser Kritik wird dem zu wählenden Parlament und der daraus hervorgehenden Regierung die Legitimation abgesprochen, über die künftige Verfassung zu entscheiden.

Neben der Ablehnung des neuen politischen Systems an sich ist auch der Ausschluss der sunnitischen Bevölkerung aus diesem System immer wieder ein Thema in AMSI-Publikationen. Auch diese Kritik fokussiert zunächst auf die Besatzung. Unter der Besatzung würde das irakische Volk unterdrückt, besonders die *ahl as-sunna*. Sie seien nicht nur Ermordungen, Entführungen und Einschüchterungen ausgesetzt, sondern würden auch schikaniert und von ihren bisherigen Funktionen verdrängt.¹³² Immer wieder wird betont, dass der Beginn für diese Situation mit der Besatzung des Iraks zusammenfalle. Die Verantwortung dafür liegt aus Sicht AMSIs nicht nur bei den Besatzungstruppen, sondern auch beim aus der Besatzung hervorgegangenen politischen System und der aktuellen irakischen Regierung. Trotz dieser Systemkritik macht AMSI die Schia nicht insgesamt für Missstände verantwortlich: Die Mehrheit wisse nichts von den Vergehen einzelner Gruppierungen.

Diese umständlichen Formulierungen können als Bemühen gedeutet werden, nicht offen Anhand konfessioneller Zugehörigkeit zu argumentieren. Gleichzeitig bleibt die Orientierung an konfessionellen Kategorien omnipräsent.

AMSI war mit dieser Problematik nicht allein, es handelt sich vielmehr um ein Charakteristikum der Phase zwischen 2003 und Ende 2005. Verfolgung und Opferrolle wurden von verschiedenen sunnitischen Akteuren konfessionell gedeutet und die Orientierung an Konfessionen kritisiert, ohne die jeweils andere konfessionelle

130 Al-Bašīr: Daḡāḡ ṭāʿīfī, 2014.

131 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 41, 09.06.2004.

132 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 8, 09.12.2003.

Gruppe insgesamt als Täter zu bezeichnen. So konnte Angreiffen unterstellt werden, gezielt gegen Sunniten vorzugehen, ohne selbst diese Kategorisierung zu befrworten.

Schuld an der Verfolgung der Sunna trägt laut AMSI folglich nicht die Schia; Schuld ist die Besatzung und der »konfessionelle Faktor«.¹³³ Diesen »Faktor« sieht AMSI in der aktuellen Regierung verankert, die mit der Besatzung zusammenarbeite. AMSI verweist in diesem Kontext auf die Entführung und Ermordung zweier sunnitischer Scheiche und weiterer Personen, die durch die Polizei an Milizen, die wiederum zu »bekannten« politischen Parteien gehörten, ausgeliefert worden seien.¹³⁴

Bei aller angestrebten Überwindung der Spaltung zwischen Schia und Sunna verzichtet AMSI aber nicht in allen Kontexten auf die Erwähnung dieser Kategorien. Sie bestimmten die Wahrnehmung der irakischen Bevölkerung, etwa wenn von innersunnitischen Kämpfen in Falludscha oder innerschiitischen Kämpfen in Nad-schaf gesprochen wird.¹³⁵ Die Existenz der beiden Konfessionen wird aber nicht als Auslöser für Konflikte angesehen, für die weiterhin die Besatzung verantwortlich gemacht wird. Das Schisma (*inqisām*) im Irak bestünde nicht zwischen Muslimen und anderen, zwischen Schia und Sunna oder zwischen Arabern und Kurden, sondern zwischen dem irakischen Volk in all seinen Komponenten (*mukawwināt*), das die Besatzung ablehne, und den Truppen der Besatzung und ihren Helfern.¹³⁶

Die idealisierte Einheit der irakischen Bevölkerung wird von AMSI kaum von der Einheit der Muslime getrennt. Zwar sind unter dem Namen »Irak« explizit auch die Christen miteinbegriffen und die Gewalt gegen sie wird als Versuch der Spaltung des irakischen Volkes verurteilt.¹³⁷ Ansonsten steht aber die islamische Einheit im Zentrum. Kubaysī führt in diesem Kontext aus, dass *waṭan*, die Heimat, nicht gleichgesetzt werden könne mit den nationalen Grenzen, die im Sykes-Picot-Abkommen von 1916 festgelegt worden seien. Islam und *waṭan* hätten vielmehr den geteilten Bezugspunkt der islamischen Umma.¹³⁸

133 Ebd.

134 Vgl. ebd. Diese Anspielungen auf Parteien, ohne konkrete Namen zu nennen, ist typisch für die Kommunikation von AMSI wie auch für einen grossen Teil der irakischen Akteure. Tatsächlich dürfte allen beteiligten klar sein, von welchen Parteien und Personen die Rede ist, die Auswahl beschränkt sich in diesem Fall auf die grossen schiitischen Regierungsparteien. Da sich diese Ausdrucksweise eingebürgert hat, kann spekuliert werden, dass in der delikaten öffentlichen Kommunikation eine direkte Nennung ein höheres Mass an Konfrontation bzw. deren Eskalation voraussetzt.

135 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 77, 15.12.2004.

136 Vgl. ebd.

137 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 75, 08.12.2004.

138 Vgl. al-Kubaysī, Muḥammad 'Ayāš: *Min fiqh al-muqāwama*, Amman 2005, S. 49 – 54.

Die Kritik an der amerikanischen Präsenz im Irak, dem politischen System und dem Konfessionalismus wurden in den Überlegungen zum Widerstand (*muqāwama*) vereint. Die dominante Stellung der *muqāwama* illustriert der Titel der wohl bekanntesten AMSI-Publikation, *Min Fiḥ al-Muqāwama* von Muḥammad ‘Ayāš al-Kubaysī. Der Kampf für die idealisierte Einheit des irakischen Volkes erfolgte für AMSI im Rahmen des Widerstandes, der konsequent in den nationalen Kontext eingebettet wurde. Der sprachliche Code, der dabei die nationale Einheit darstellt, ist die Aufzählung von Städten, manchmal auch Regionen. *Bayān* Nr. 52 vom 25. Dezember 2004 betont eine Kontinuität der Unterdrückung zwischen dem alten Regime und der neuen Ordnung und stellt diese Deutung in Kontrast zur Behauptung des amerikanischen Präsidenten, das »Zeitalter der Massengräber« sei nun vorüber. Was heute in »al-Nağaf al-‘Ašraf, Bašra, ‘Amāra, Nāširiya, Madīnat aš-Šadr, aš-Šu‘ala in Bağdād, in Sāmarrā’, Fallūğa, ‘Anbār und Maušil« geschehe, sei ein planmäßiger Völkermord (‘*amlīya ‘ibāda*) gegen die Angehörigen »unseres Volks« – Junge und Alte, Frauen und Kinder.¹³⁹

In der zitierten Aufzählung stehen nicht zufällig die schiitisch dominierten Städte zuvorderst. Die Betonung der Einheit der irakischen Bevölkerung unterstreicht AMSI durch die explizite Erwähnung des Vorgehens gegen Muqtadā aš-Šadr als Beispiel für die Angriffe auf »islamische und nationale Symbole«. Das Volk erachte diese Verbrechen als ähnlich schlimm wie diejenigen des vorherigen Regimes.¹⁴⁰

Der Vergleich zwischen der amerikanischen Besatzung (und in deren Gefolge der aktuellen Regierung) mit Saddam Husseins Regime stellt ein wiederkehrendes Muster der AMSI-Publikationen dar. Das Vorgehen der amerikanischen Truppen in Nadschaf und Kerbala wird mit der Gewalt des Regimes von 1991 gegen die schiitischen Aufstände verglichen. Durch die Solidarisierung mit den schiitischen Aufständischen um Muqtadā aš-Šadr wird, analog zum Vorgehen Šadrs, ein konfessionelle Grenzen überschreitender Widerstand der Besatzung und der von ihr eingesetzten, als konfessionalistisch gebrandmarkten Regierung gegenübergestellt.¹⁴¹ Dies widerspricht der Lesart der Regierung und der amerikanischen Verwaltung, wonach der Sturz des alten Regimes einen Wendepunkt darstelle. Die Gewalt der amerikanischen Truppen erscheint in AMSI-Darstellungen vielmehr als Fortsetzung der Ungerechtigkeiten des alten Regimes; der amerikanische Anspruch, die Freiheit gebracht und die »Zeit der Massengräber« beendet zu haben, stellt AMSI eine Kontinuität von Massengräbern gegenüber, die infolge der amerikanischen Gewalt gefüllt würden.¹⁴²

139 Vgl. AMSI: *Bayān* Nr. 52, 07.08.2004.

140 Vgl. ebd.

141 Vgl. AMSI: *Bayān* Nr. 36, 15.05.2004.

142 Vgl. AMSI: *Bayān* Nr. 52, 07.08.2004.

Besondere Aufmerksamkeit widmet AMSI den Kämpfen innerhalb der jeweiligen Gemeinschaften (*muğtama'āt*): Innersunnitische und innerschiitische Kämpfe (*iqitāt sunnī sunnī/šiy' aī šiy' aī*) illustrierten genauso wie konfessionelle Gewalt, was im Irak tatsächlich für Kämpfe stattfinden würden: Nicht zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, zwischen Schia und Sunna oder Arabern und Kurden, sondern zwischen dem irakischen Volk durch die Antibesatzungs-Gruppierungen und den Besatzungstruppen und ihren Unterstützern.¹⁴³

Der Widerstand (*muqāwama*) bildete für AMSI die Basis ihrer Selbstverortung wie auch das verbindende Element zwischen der Kritik am neuen politischen System und an der amerikanischen Präsenz. Das aktuelle politische System ist für AMSI nicht nur unter amerikanischem Einfluss entstanden, sondern vollständig von diesen konstruiert. Die *muqāwama* wird daher ausgedehnt vom Kampf gegen die Amerikaner auf denjenigen gegen die Regierung. In diese negative Deutung des neuen politischen Systems wird selbst die ansonsten wenig kritisierte Armee eingeschlossen, die für die Zusammenarbeit mit den Amerikanern bei den »Massakern« verurteilt und für diese mitverantwortlich gemacht wird.¹⁴⁴

AMSI warnt vor der Tragweite der Orientierung an Konfession; es handle sich um eine Bedrohung der Heimat (*waṭan*) und des friedvollen brüderlichen Zusammenlebens, das die Iraker im Verlauf ihrer Geschichte bewahrt hätten.¹⁴⁵ Vergleichbare Formulierungen finden sich in den Publikationen von AMSI wiederholt. In ihnen zeigt sich die komplexe Vorstellungswelt, die hinter Bezügen auf Konfession steckt, in kondensierter Form. Der zentrale Bezugsrahmen für die Strukturierung der Bevölkerung lautet »Irak«; es seien nicht Schiiten und Sunniten, sondern die Iraker, die brüderlich zusammenlebten. Und doch schwingt das Bewusstsein für die Unterscheidung von Schia und Sunna ständig mit, handelt es sich doch explizit um ein friedliches Zusammenleben. Adressat der Warnung vor Konfessionalismus ist wiederum der Regierungsrat, bei dem die Probleme verortet werden – und der für die Ausgestaltung des neuen politischen Systems steht. Die Bevölkerung an sich wird als Einheit imaginiert, während Besatzung, einige politische Parteien und deren Milizen für die aktuelle Lage verantwortlich gemacht werden.

muqāwama ist für AMSI somit der bestimmende Faktor der irakischen Einheit. Der Widerstand wird so zum Erkennungsmerkmal eines Iraktums, zum Kriterium der Zugehörigkeit zum Irak.¹⁴⁶

Neben der betont nationalen Rahmung finden sich in den *bayānāt* von AMSI auch internationale Bezüge. Der Iran spielt dabei in den ersten Jahren nach 2003

143 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 77, 15.12.2004.

144 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 54, 12.09.2004.

145 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 8, 09.12.2003.

146 Darin ähnelte AMSIs Position derjenigen von Muqtadā aṣ-Šadr, wie sie in diesem Kapitel bereits dargestellt worden ist.

eine erstaunlich untergeordnete Rolle. Wird er einmal erwähnt, steht nicht die Verbindung zwischen dem Iran und den schiitischen Parteien im Vordergrund. Stattdessen wird ein negativer Einfluss des Irans auf die irakische Gesellschaft kritisiert. So wird beispielsweise auf ein Plakat bei einer Ausstellung an der al-Mustanşirīya-Universität in Bagdad eingegangen, das angeblich eine bartlose Mohammed-Darstellung enthalten habe, was als »mutwillige Intrige« kritisiert wird.¹⁴⁷

Mehr Raum als der Iran nehmen in AMSIs Publikationen die internationalen Organisationen ein. Regelmässig erfolgen in den *bayānāt* Aufrufe insbesondere an die UNO, die aktuelle Regierung nicht anzuerkennen und die Gewalt der US-Truppen zu verurteilen. Demgegenüber fehlen Aufforderungen an arabische Nachbarländer oder internationale muslimische Organisationen weitgehend. AMSI fokussiert ausschliesslich auf die nationale Ebene, danach kommen direkt UN-Organisationen. Weder eine sunnitische noch eine arabische oder nahöstliche Solidarität wird eingefordert oder auch nur erwähnt.¹⁴⁸ Auch wenn der iranische Einfluss tendenziell als problematisch erscheint, vermeidet AMSI somit auch international einen Verweis auf eine konfessionelle Blockbildung.

3.3.3.2 Eine »neue« Sunna?

Als legitime Repräsentation von Schia und Sunna fungieren in AMSIs Vorstellungen die jeweiligen religiösen Autoritäten. AMSI legitimiert den eigenen Führungsanspruch innerhalb der Sunna denn auch nicht nur durch den Widerstand gegen die Amerikaner, sondern durch ihre Position als Zusammenschluss sunnitischer Gelehrter. Aus ihrer Sicht kommt religiösen Gelehrten eine Hauptrolle beim Organisieren des neuen Staates zu, insbesondere für die Ausarbeitung einer legitimen Gesetzgebung.¹⁴⁹ In Analogie zur eigenen Position verweist AMSI auf die schiitische Ḥawza als Repräsentation der Schia. Sīstānī ist für AMSI der Bezugspunkt, wenn die religiöse Vertretung der Schia thematisiert wird. AMSI folgte mit dieser Einschätzung Sīstānīs der in der sunnitischen Bevölkerung verbreiteten Sichtweise und zeigt in den eigenen Texten grossen Respekt ihm gegenüber. Er wird auch nie persönlich kritisiert. Allerdings wird von ihm verlangt, das Gebaren verschiedener schiitischer Akteure zu verurteilen.¹⁵⁰

Besondere Aufmerksamkeit widmet AMSI der Abgrenzung zum Ba'ṭ-Regime. So betont AMSI, dass unter dem früheren Regime keineswegs nur Schiiten, sondern auch Sunniten unterdrückt worden seien und die Gleichsetzung von Ba'ṭ und Sunna gegenüber einer schiitischen Opferrolle unzulässig sei. Besonders deutlich geschieht dies im Kontext von Äusserungen zum Konfessionalismus: AMSI sieht die

147 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 20, 22.02.2004.

148 Z. B. in AMSI: Bayān Nr. 86, 02.02.2005; AMSI: Bayān Nr. 228, 09.03.2006.

149 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 19, 19.02.2004.

150 Vgl. AMSI: Bayān Nr. 8, 09.12.2003.

sunnitische Bevölkerung als Verliererin des Regimewechsels – nicht, weil das alte System sunnitisch gewesen wäre, sondern weil sie für die Zeit nach 2003 eine spezifisch gegen die sunnitische Bevölkerung gerichtete Unterdrückung eingesetzt habe. AMSI stellt damit der schiitischen Selbstdefinition anhand der Verfolgung durch das frühere Regime eine sunnitische Opferrolle entgegen, die spezifisch durch das aktuelle, als konfessionalistisch gebrandmarkte System entstanden sei.

Die Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen bewaffnetem Widerstand und Konfessionalismus erhält in der AMSI-Publikation *Fiqh al-Muqāwama* denn auch gebührend Aufmerksamkeit. Aus Sicht von Kubaysī habe die Besatzung die »konfessionelle Karte« gespielt, weil sie sonst den irakischen Widerstand gegen sie nicht in den Griff bekommen hätte. Die Besatzung versuche, die Diversität im Irak zu instrumentalisieren. Zunächst erklärt Kubaysī in seiner Kritik, dass es die Amerikaner gewesen seien, die versucht hätten, den Schiiten ihre Selbstwahrnehmung als Opfer aller früheren »sunnitischen« Regierungen einzureden. Hervorgehoben wird, dass weder die letzte noch die übrigen bisherigen Regierungen des Iraks »sunnitisch« gewesen seien. Denn keine davon sei eine religiöse Regierung (*ḥukūma dīniya*) gewesen. Vielmehr seien alle diese bisherigen Regierungen (genauso wie die aktuelle) als säkular (*‘almānī*) zu betrachten. Des Weiteren beschäftigt sich Kubaysī ausführlich mit schiitischen Regierungsmitgliedern der Ba‘ṭ-Regierungen, um zu belegen, dass das alte Regime keineswegs die Schiiten insgesamt unterdrückt habe. Tatsächlich seien die bisherigen Regierungen allesamt durch Unbarmherzigkeit und Grausamkeit gekennzeichnet gewesen, was Kubaysī durch die Aufzählung von sunnitischen Opfern dieser Regierungen unterstreicht – angefangen bei König Gāzī und seiner Familie bis hin zum sunnitischen Geistlichen ‘Abd al-‘Azīz al-Badrī as-Sāmarrā’ī. Diesen Mord vergleicht er mit der zehn Jahre später erfolgten Ermordung von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und zieht das Fazit dieser Ausführungen: »Das Ba‘ṭ-Regime hat den sunnitischen [genauso wie, C. W.] den schiitischen Islam bekämpft!!« Die amerikanischen Medien erinnerten ausschliesslich an den Aufstand von 1991, die Massengräber, den Giftgasangriff auf Halabdscha. Warum werde aber der Angriff auf Mosul und ‘Abd al-Karīm al-Qāsim nicht erwähnt, die Gewalt in Fal-ludscha in den Siebzigern oder die Darwiš-Intifada in Ramadi in den Neunzigern? Dagegen werde der irakischen Schia eingeredet, sie müsse das politische Steuer übernehmen, damit sich die Gewalt gegen sie nicht wiederhole – dies alles mit dem Ziel, die irakische Bevölkerung zu spalten und sich intern gegenseitig bekämpfen zu lassen.¹⁵¹ Dem wird das Ideal der vereinten irakischen Bevölkerung entgegengehalten, symbolisiert durch den gemeinsamen Kampf von »Schia und Sunna Hand in Hand in der Revolution von 1920«. Selbst gegenüber der »angeblich« schiitischen Regierung im Iran habe die irakische Schia ihr Land verteidigt.¹⁵²

151 Al-Kubaysī: *Min fiqh al-muqāwama*, 2005, S. 97 – 100.

152 Vgl. ebd., S. 101.

Umso empörter zeigt sich Kubaysī angesichts des Versuchs, die *muqāwama* selbst als konfessionell motiviert darzustellen. Hier greift der Text auf die Argumentation zurück, die AMSI permanent aufbaut und wonach eine klare Trennlinie zwischen dem legitimen bewaffneten Widerstand einerseits und den Terroristen, Extremisten und Salafisten andererseits bestehe.¹⁵³

AMSI bemüht sich in diesen frühen Publikationen also offensichtlich darum, eine irakische Sunna zu etablieren, die in Abgrenzung zum alten Regime gründet und deren Angehörige genauso Opfer von dessen Unterdrückung war. Damit versucht die Organisation, den Versuch der etablierten schiitischen Parteien zu unterlaufen, die Schia (und ihre eigene Repräsentation der Schia) über die Verfolgung durch das alte Regime zu definieren.

AMSIs Anspruch, die Sunna zu repräsentieren, blieb allerdings nicht unwidersprochen. Als Haupttrivale erwies sich das »Büro für sunnitische Stiftungen« (*al-awqāf as-sunnīya*, in der englischsprachigen Literatur OSE abgekürzt, Office of Sunni Endowments). Nach dem Regimewechsel 2003 hatte die CPA (Coalition Provisional Authority) das bisherige »Ministerium für Stiftungen und religiöse Angelegenheiten« aufgelöst und stattdessen drei »Büros« für Stiftungen eingerichtet: Ein sunnitische, ein schiitische und eines für christliche, jesidische und mandäische Stiftungen. Dieser Schritt sollte der Unabhängigkeit der einzelnen konfessionellen bzw. religiösen Gruppen dienen, förderte dabei aber auch deren staatliche Institutionalisierung. Die Kontrolle über die religiösen Stiftungen, die für die Finanzierung von Moscheen und religiösen Institutionen entscheidend sind, bedeutete erheblichen Einfluss innerhalb der jeweiligen konfessionellen Gruppe. Zunächst führte dies zu Konflikten zwischen dem OSE und dem schiitischen Gegenpart OSHE um die Kontrolle über einzelne Moscheen, deren konfessionelle Zugehörigkeit entweder umstritten war oder die eine geteilte Kontrolle aufwiesen (so etwa schiitische Schreine in Samarra, die traditionell von einer sunnitischen Familie verwaltet worden waren).¹⁵⁴

Während die OSE AMSI vorwarf, mit den Extremisten zusammenzuarbeiten, betrachtete AMSI die staatliche Organisation als Handlangering der amerikanischen Besatzung und der von dieser unterstützten aktuellen Regierung. Der Konflikt akzentuierte sich nach der Gewalteskalation.¹⁵⁵ Es war in dieser Hinsicht bezeichnend, dass das Vorgehen der irakischen Sicherheitskräfte gegen das AMSI-Hauptquartier im November 2007 unter der Ägide der OSE erfolgte und nicht anderer ziviler Behörden. Auch die Gründung des Rats der irakischen Gelehrten im April

153 Vgl. ebd., S. 103.

154 Vgl. Hasan, Harith: *Religious Authority and the Politics of Islamic Endowments in Iraq*, Washington D.C., Beirut, S. 2–4.

155 Vgl. ebd., S. 6–7.

2007 erfolgte als explizite (und regierungstreue) Reaktion auf AMSIs erfolgreiche Positionierung.¹⁵⁶

Der OSE, zunächst unter der Führung von Adnān ad-Dulaimī, von 2005 bis 2013 unter Ġafūr as-Sāmarrā'ī, konnte sich gegenüber AMSI ab 2007 durchsetzen (nicht zuletzt durch den Einsatz der staatlichen Sicherheitskräfte). Die religiöse Repräsentation der Sunna blieb aber umstritten. Es kam zu Spannungen zwischen dem Rat der irakischen Gelehrten und dem OSE. Als dritter bedeutender Akteur trat die Dar al-Iftā' unter Mahdī al-Sumaidā'ī auf, der für sich in Anspruch nahm, das Mufti-Amt aus osmanischen Zeiten wiederzubeleben.¹⁵⁷

Ungeachtet dieser späteren Entwicklungen lässt sich festhalten: Trotz der Ablehnung von Konfessionalismus beteiligte sich AMSI an der Aushandlung sunnitischer Autorität und Repräsentation. Die Auseinandersetzung mit der OSE, aber auch mit den sunnitischen politischen Parteien, illustriert das Ringen um die neu zu etablierenden konfessionellen Institutionen. AMSI nahm dabei eine bedeutende Rolle in der sunnitischen Selbstkonstitution als Konfession und damit der sunnitischen Konfessionalisierung nach 2003 ein.

3.4 Erstes Zwischenfazit

Konfessionalismus und die Konfessionen Sunna und Schia wurden nach dem Sturz des Ba't-Regimes meist im Kontext der Neugestaltung des politischen Systems angesprochen. Zwei Formen solcher Bezüge dominierten dabei: Erstens die positive Bezugnahme auf die Schia durch die dominierenden schiitischen politischen Parteien, zweitens die Konfessionalismuskritik anhand eines irakischen Einheitsideals sowie im Rahmen der Kritik an der US-amerikanischen Präsenz.

Zur ersten Form: Die aus dem Exil zurückgekehrten schiitischen Parteien definierten das Regime von Saddam Hussein anhand einer aus ihrer Sicht konfessionalistischen Unterdrückung der schiitischen Bevölkerungsmehrheit. Sie legitimierten ihre Forderung nach politischer Macht, indem sie argumentierten, dass dadurch sowohl die Diktatur (die Unterdrückung der Mehrheit) wie auch der Konfessionalismus (die Unterdrückung der Schia) beseitigt würden.

Zur zweiten Form: Die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit, auf der die Annahme einer schiitischen Bevölkerungsmehrheit und der daraus abgeleitete Machtanspruch gründeten, wurde wiederum selbst als konfessionalistisch abgelehnt, beispielsweise durch Muqtadā aṣ-Ṣadr und AMSI. Es wurde gegenüber dem alten Regime also kein Bruch, sondern eine Kontinuität des Konfessionalismus konstatiert (oder, durch AMSI, gar dessen Steigerung).

156 Roggio, Bill: Sunni clerics turn on Association of Muslim Scholars, 17.11.2007.

157 Vgl. Hasan: Religious Authority and the Politics of Islamic Endowments in Iraq, S. 7 – 8.

Das Verständnis von Konfessionalismus erfuhr dabei einen Wandel: Wurde er zunächst (und auch bereits vor dem Krieg 2003) im Irak mit der Unterdrückung durch ein diktatorisches Regime verbunden, bezeichnete der Begriff zunehmend die Ordnungsstruktur der Bevölkerung, an der das politische System nach 2003 ausgerichtet wurde – zumindest bei denjenigen, die dieses neue System kritisch sahen.

In der irakischen Öffentlichkeit wurde das neue politische System zunehmend anhand seines Bezugs auf konfessionelle Zugehörigkeit diskutiert. Die Konfessionalismuskritik fungierte dabei als Bindeglied zwischen der Systemkritik und der Ablehnung der Besatzungsmacht. Der Bezug auf Konfession bildete also sowohl für die Legitimation des neuen Systems wie für die Kritik daran die entscheidende Grundlage. Die Durchdringung der Öffentlichkeit mit der Orientierung an Konfession erfolgte somit anhand der Frage nach dem neuen politischen System.

Was die Struktur der Konfessionen anbelangt, lassen sich für Schia und Sunna unterschiedliche Tendenzen feststellen. Die schiitischen Parteien und Sīstānī beanspruchten auf unterschiedlichen Ebenen, die Schia zu repräsentieren – ein Anspruch, der von Šadr herausgefordert wurde. Die Sunna dagegen war noch nicht in diesem Ausmass als Konfession strukturiert, die entsprechenden Institutionen wie auch der Anspruch die sunnitische Bevölkerung *als* Sunna zu repräsentieren, mussten sich erst herausbilden.

4. Zwischen *fitna* und *waḥda*: *Ṭā'ifiya* als Problem der irakischen Bevölkerung

Fitna, »Spaltung« – dieser Begriff steht emblematisch für die innerirakische Gewalt, die mit dem Anschlag auf den schiitischen Askari-Schrein in Samarra 2006 eskalierte. In den folgenden beiden Jahren sah sich die irakische Bevölkerung täglich mit Sprengstoffanschlägen, Entführungen und Morden konfrontiert. Damit war erstmals in der irakischen Geschichte die breite Zivilbevölkerung direkt von konfessioneller Gewalt betroffen. In der irakischen Öffentlichkeit setzten sich für die Jahre nach 2006 die Bezeichnungen »Bürgerkrieg« (*ḥarb ahlīya*) und »konfessionelle Spaltung« (*fitna ṭā'ifiya*) durch.

In diesem Kapitel wird dargestellt, wie sich die Konstitution von Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit (zu der hier auch die Publikationen von ultraislamischen Kampfbünden gezählt werden) angesichts der Gewalt veränderte. Konfessionelle Gewalt wird dabei weder als Ausdruck einer bestehenden konfessionellen Spaltung gedeutet noch als Aufbrechen lange verborgener Konflikte. Stattdessen wird die Wirkung der Gewalt auf die Aushandlung von Konfessionalität betrachtet und untersucht, welche Spuren die Gewalt im Verständnis von *ṭā'ifiya* hinterlassen hat. Hier wird besonders deutlich, wie die Aushandlung von Konfessionalität verschränkt ist mit der sozialen Praxis bzw. der Ausgestaltung sozialer Interaktionen – welche in diesem Fall ausgesprochen gewaltsam ausfallen.

Um die Motivation und die Legitimation hinter der Gewalt in ihrer konfessionellen Dimension zu erfassen, werden im folgenden Kapitel mit Anṣār as-Sunna und AQI zwei ultraislamische sunnitische Kampfbünde und deren unterschiedliche Betrachtungsweisen der schiitischen Bevölkerung untersucht. Dieser Fokus auf sunnitische Akteure ist der Quellenlage geschuldet: Die schiitischen Akteure (meist als Milizen oder Todesschwadronen bezeichnet, die oft auch Teil der irakischen Sicherheitskräfte waren)¹ haben ihre Gewalt kaum in rekonstruierbarer Form kommentiert. Mit dieser Auswahl soll aber keineswegs die Verantwortung für die Gewalt einseitig auf sunnitischer Seite verortet werden.

1 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Civil War, the Sadrists and the Surge, Middle East Report, 72, 2008, S. 4 – 5.

Die *fitna* war aber nicht nur intrakonfessionell, auch innerhalb der Konfessionen kam es zu massiver Gewalt. Die bereits angesprochene Konfrontation der Sadristen mit anderen schiitischen Akteuren nahm zeitweilig kriegsähnliche Formen an. Innerhalb der sunnitischen Bevölkerung war das militärische Vorgehen von Stammesverbänden gegen ultraislamische Kampfbünde die Voraussetzung, um die interkonfessionelle Gewalt zu beenden. Die *Şaḥwa* erhob als Zusammenschluss der Stämme ihren Repräsentationsanspruch auf die sunnitische Bevölkerung insbesondere in Anbar – und etablierten damit die Stämme als zusätzlichen sunnitischen Akteur neben den sunnitischen Gelehrten, den Parteien und den Aufständischen.

Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die Konfessionalismuskritik betrachtet, die im Anschluss an die Bürgerkriegsjahre formuliert wurde. Unter dem Eindruck der innerirakischen Gewalt verdrängte die Überwindung dieser Gewalt und der Spaltung die Frage nach der Legitimität des politischen Systems, welche die öffentliche Debatte über Konfession nach 2003 noch dominiert hatte. Die *fitna* sollte durch die Einheit (*waḥda*) der irakischen Bevölkerung überwunden werden. Um diese Einheit zu erzielen, wurden verschiedene Ansätze propagiert, von denen die beiden wichtigsten Grundformen anhand zweier Beispiele betrachtet werden sollen. Der erste Ansatz lag in der angestrebten Überwindung des Konfessionalismus auf politischer Ebene. Die politische Allianz 'Irāqīya strebte danach, Premierminister Nūrī al-Mālīkī zu verdrängen, welchem antisunnitischer Konfessionalismus vorgeworfen wurde. Der konfessionalistische Staat sollte in einen Zivilstaat überführt werden. An Muqtadā aṣ-Ṣadrs Beschäftigung mit *ṭā'ifiya* soll der zweite Ansatz aufgezeigt werden: Die Betonung der Einheit des irakischen Volkes, die mit der islamischen Einheit gleichgesetzt wurde.

4.1 Nach Samarra: Konfrontationen zwischen den und innerhalb der Konfessionen

Der Askari-Schrein (*marqad al-imāmain 'Alī al-Hādī wa-l-Ḥasan al-'Askarī*) in der Stadt Samarra, nördlich von Bagdad gelegen, gilt als eine der bedeutendsten schiitischen religiösen Stätten. Der Schrein war Ziel zweier Sprengstoffanschläge, am 22. Februar 2006 und am 13. Juni 2007.²

Das Ende der bürgerkriegsähnlichen Gewalt im Irak mit Zehntausenden von Opfern ist schwierig zu bestimmen – es handelte sich um ein sukzessives Nachlassen der Gewalt, die 2007 ihren höchsten Blutzoll gefordert hatte. Ihr Beginn dagegen ist deutlich markiert durch den Anschlag von Samarra. Auch wenn es bereits 2004

2 Vgl. Chaidan, Usam: Rebuilding al-Askariyyain Shrine, in: Panjwani, Imranali; Tripp, Charles (Hg.): The Shi'a of Samarra. The heritage and politics of a community in Iraq, London, New York 2017, S. 67 – 83, S. 73 – 76.

und 2005 zu Anschlägen gekommen war und Moscheen durch bewaffnete Gruppen der jeweils anderen Konfession angegriffen worden waren, markierte Samarra doch einen Eskalationspunkt, sowohl was die tatsächliche Gewalt anbelangte (allein im Juli 2006 forderte die Gewalt über dreitausend zivile Opfer)³ als auch in der Wahrnehmung der irakischen Öffentlichkeit.

Die von der Organisation Iraq Body Count angegebenen Opferzahlen belaufen sich für 2006 auf 29'526, für 2007 auf 26'112 und für 2008 auf 10'286 Gewaltopfer. 2009 konnte die Zahl auf 5'382 Opfer beinahe halbiert werden; die Jahre 2010 – 2012 galten mit Opferzahlen zwischen 4'000 und 4'500 als vergleichsweise befriedet. Ab 2013 kehrte sich diese Tendenz mit 9'852 Toten erneut ins Gegenteil, bevor 2014 mit über 20'000 Toten ein neuer Höhepunkt der Gewalt erreicht wurde.⁴

Zum Symbol der *fitna* wurden die hohen, fortan das Bagdader Stadtbild prägenden Betonmauern, mit denen verschiedene Viertel der Hauptstadt abgeschirmt wurden. Die Mauern dienten offiziell als Schutz vor Sprengstoffanschlägen, fungierten aber auch als unübersehbare Zeichen der konfessionellen Segregation und der Homogenisierung der verschiedenen Stadtviertel. Die Bevölkerung, so die Symbolik, wurde getrennt, *musste* gar getrennt werden, um das Blutvergiessen einzudämmen.⁵

Die Gewalt führte zu massiven Bevölkerungsverschiebungen in Bagdad sowie zu einer konfessionellen Homogenisierung der einzelnen Stadtviertel. Der sunnitische Bevölkerungsanteil ging stetig zurück. Mit den sunnitischen Fluchtbewegungen aus der Euphrat-Ebene 2014 aufgrund der militärischen Erfolge von ISIS stieg die Anzahl sunnitischer Bewohnerinnen und Bewohner zwar wieder leicht an. Doch selbst diese Zunahme änderte laut einer Forschungsgruppe der Columbia University nichts an der nachhaltigen Schiitisierung Bagdads.⁶

3 Vgl. Haddad: *Sectarianism in Iraq*, 2011, S. 180.

4 Iraq Body Count, <https://www.iraqbodycount.org/database/>, Stand: 26.04.2022 Die Opferzahlen sind umstritten, die Angaben von IBC liegen eher im tieferen Bereich des Spektrums u.a. weil IBC laut eigenen Angaben nur bestätigte Opfer zählte und keine Schätzungen in die Zählung aufnahm.

5 Vgl. Wong, Edward; Cloud, David S.: U.S. Erects Baghdad Wall to Keep Sects Apart, in: *The New York Times*, 21.04.2007. Der Abbau der Wände setzte bereits ab 2009 ein, war aber auch 2019 noch nicht abgeschlossen – wobei zu diesem Zeitpunkt kaum mehr Wohnviertel, sondern primär Regierungssitze auf diese Weise von der restlichen Stadt abgetrennt wurden. Howard, Michael: Baghdad tears down security barriers, in: *The Guardian*, 10.06.2009; France24: Iraq lifts nearly 30 km of blast walls from Baghdad, in: *France 24*, 17.06.2019.

6 Vgl. Izadi, Michael: Baghdad: Ethno-Religious Composition in 2020. The metropolitan area and the province, Columbia University, School of International and Public Affairs 2020, https://gulfo2000.columbia.edu/images/maps/Baghdad_Ethnic_2020_Ig.png, Stand: 27.04.2022 Die Autorinnen und Autoren halten fest, dass 1940 Bagdad noch eine sunnitisch dominierte Stadt gewesen sei. Die nächstgrössere Gruppe bildete zu diesem Zeitpunkt nicht die Schia, sondern die jüdische Bevölkerung.

Der Anschlag von Samarra hat sich als Startpunkt dieser Entwicklungen ins kollektive Gedächtnis eingeprägt:

»By 2006, it was no longer possible to blame Arab fighters for sectarian attacks, nor was it possible to deny the existence of Iraqi Sunni and Iraqi Shi'a militants and their involvement in sectarian violence. Street battles between rival Shi'a and Sunni militias, forced expulsions of the sectarian other, the bombing of mosques on both sides of the sectarian divide and the pervasive fear of the sectarian other (at least the militants amongst them) hardened sectarian identity and fostered a distinctly aggressive sectarianism amongst many Sunnis and Shi'as. Calls for ecumenical peace and harmony persisted but did not change the on-the-ground facts of sectarian civil war where one's sectarian identity became a death warrant in certain areas; nor could it hide the glaring discrepancy between statements made to a mixed audience and what was said amongst members of the group [...]. The sociological effects of the sectarian civil war will be felt for years to come [...]«⁷

Die hervorgehobene Stellung des Anschlags von 2006 war der irakischen Öffentlichkeit unmittelbar bewusst. »Moment der Entscheidung [iḥtiyār]: Bürgerkrieg oder Irak?« So titelte die regierungsnahе Zeitung *aṣ-Ṣabāḥ* einige Tage nach dem Anschlag von Samarra, als die Gewalt bereits eskaliert war. Angesichts der Entwicklungen der folgenden Jahre haben sich solche Befürchtungen als berechtigt erwiesen. Auffallend an diesem Artikel und vielen weiteren aus dieser Zeit ist das darin deutlich werdende Bewusstsein dafür, dass es sich bei diesen Ereignissen um einen Wendepunkt handelte, um einen historischen Moment, der die kommenden Jahre prägen würde.

Was ist mit der Bezeichnung »Irak« in der zitierten Überschrift genau gemeint? Im dazugehörigen Artikel geht es nicht um die Integrität des Nationalstaats, sondern um die Bewohnerinnen und Bewohner des Landes. Er beschreibt das Bild eines Krieges, in dem Mörder und Opfer im selben Haus wohnen. Diesem Schreckensszenario wird entgegengehalten, dass Spaltung (*fitna*) allenfalls zwischen politischen Einheiten, nicht aber zwischen den Irakern selbst bestehe. Premierminister al-Ğa'afarī wird zitiert mit den Worten, das irakische Volk habe nur einen einzigen Feind, und das seien die Terroristen. Auch Muqtadā aṣ-Ṣadr wird erwähnt, der sich gegen die Gewalt positioniert und zu gemeinsamen Gebeten von Sunniten und Schiiten aufgerufen habe, zu »Gebeten der Einheit« (*ṣalāḥ al-waḥda*). Trotz dieser Beteuerungen werden »Bürgerkrieg« und »konfessioneller Krieg« im Text weitgehend synonym verwendet, wodurch die konfessionelle Rahmung dominant bleibt.

Der Konfessionalismus sei, so wird erklärt, bald nach dem Sturz des früheren Regimes aufgetaucht – aufgrund der Berücksichtigung der konfessionellen und eth-

7 Haddad: *Sectarianism in Iraq*, 2011, S. 185.

nischen Gruppen, auf deren Grundlage der irakische Regierungsrat gebildet worden sei.⁸

Diese synonyme Verwendung von »Bürgerkrieg« und »konfessionellem Krieg« erweitert das zuvor in der irakischen Öffentlichkeit dominierende Verständnis des Begriffs *ṭā'ifiya*. Die Diskussion über Konfessionalismus verschob sich denn auch vom politischen System hin zum Konflikt innerhalb der Bevölkerung. »Konfessionalismus« wandelt sich von einer quasi-historischen Kategorie, die das alte Regime beschreibt und in der Konstitution der Schia als Opfer dieses Regimes beiträgt, zu einer Herausforderung der Gegenwart und der gegenwärtigen irakischen Gesellschaft.

Ein weiterer Artikel in derselben Ausgabe von *aṣ-Ṣabāḥ* nennt 24 Punkte, die von Regierungsangehörigen und den politischen Fraktionen aufgestellt worden seien, um aus dem »Sturm von Samarra« herauszufinden. Als Lösungsansätze dienen allerdings neben Symbolpolitik vor allem das Bekenntnis zur Sicherung der Moscheen im Land gegen Übergriffe sowie der Aufruf zur »nationalen Einheit«, die der konfessionalistischen Spaltung gegenübergestellt wird, d.h. der Spaltung der Iraker, die die »Takfiristen und Saddamisten« anstreben, aber nicht erreichen würden.⁹ Die Bevölkerung wird aufgerufen, ihr »schönes Land« nicht zu zerstören.¹⁰ Dutzende Verurteilungen der Anschläge und der folgenden Gewalt aus allen politischen und religiösen Lagern werden aufgezählt, mit mantrahaft wiederholtem Bekenntnis, dass die Anschläge auf die Spaltung der Iraker zielten und nur den Terroristen dienen würden, wodurch die Einheit der Iraker und die Einheit der Muslime zerstört werden solle.¹¹

Dass *aṣ-Ṣabāḥ* die Hauptverantwortung für die Gewalteskalation bei sunnitischen Extremisten verortet und die schiitischen Akteure weitgehend unterschlägt, überrascht aufgrund der Nähe der Zeitung zur Regierungspartei Da'wa kaum. Die im vorangegangenen Kapitel untersuchte sunnitische AMSI konzentriert sich in ihren *bayānāt* dagegen auf andere Akteure. Die AMSI-Publikationen illustrieren, dass bereits 2005 von einem konfessionellen Krieg gesprochen wird. AMSI verwies das ganze Jahr 2005 über immer wieder auf Gewalt gegen sunnitische Moscheen und Würdenträger. Verantwortlich dafür macht die Organisation in erster Linie die amerikanische Besatzung und die Regierung.¹² Die Anschläge selbst verurteilt AMSI als Angriff auf die Gesamtheit der Muslime. Die Organisation lobt die gemeinsamen Gebete, die in der Abu-Hanifa-Moschee in Bagdad durchgeführt worden seien und

8 *Aṣ-Ṣabāḥ* 776, 28.02.2006, S. 1.

9 Ebd., S. 4.

10 *Aṣ-Ṣabāḥ* 777, 01.03.2006, S. 12.

11 Ebd., S. 14.

12 AMSI: Bayān Nr. 91, 12.02.2005.

wo gemeinsam mit den Sadristen und anderen Akteuren ein Vertrag geschlossen worden sei, um gegen die konfessionelle Spaltung vorzugehen.¹³

AMSI macht für den Anschlag von Samarra allerdings nicht sunnitische Gruppen oder Terroristen verantwortlich, sondern erkennt ein amerikanisches Komplott dahinter. Während Schia und Sadristen als »unsere Brüder« bezeichnet werden und die ersten Proteste nach Samarra auch von schiitischer Seite her friedlich verlaufen wären, sei die schlechte Sicherheitslage und Milizen für die aktuelle Eskalation verantwortlich.¹⁴ In anderen *bayānāt* werden die Täter auch häufig als Todesschwadronen bezeichnet, ohne auf deren konfessionelle Zugehörigkeit einzugehen (wobei klar ist, dass damit schiitische Milizen gemeint sind).

Die Kampfhandlungen dieser Jahre waren keineswegs auf intrakonfessionelle Gewalt beschränkt. Auf schiitischer Seite kam es unter anderem zu einem Konflikt zwischen der Regierung und den Sadristen in Basra, der im März 2008 eskalierte. In Basra waren seit 2003 verschiedene bewaffnete Gruppen aktiv und bekämpften sich teilweise gegenseitig (insbesondere Teile der Mahdi-Armee und dem ISCI zugehörige Formationen). Der sadristischen Mahdi-Armee wurde nicht nur ihr Vorgehen gegen rivalisierende Milizen vorgeworfen, sondern auch die gewaltsame Durchsetzung ihrer Moralvorstellungen (etwa in Form eines Kopftuchzwangs für Frauen).¹⁵

Die Mahdi-Armee griff wiederholt die in Basra stationierten britischen Truppen an. Die amerikanischen Truppenaufstockung (der sogenannte *surge*)¹⁶, mit der in erster Linie die konfessionelle Gewalt im Irak eingedämmt werden sollte, erhöhte auch den Druck auf die Milizen. 2007 unternahmen irakische Regierungstruppen einen grossangelegten Versuch, die Mahdi-Armee, die zu diesem Zeitpunkt Basra weitgehend kontrollierte, aus der Stadt zu vertreiben. Doch selbst nachdem im März 2008 internationale Truppen auf Seiten der Regierung eingriffen und sogar Artillerie gegen Wohngebiete einsetzten, blieb die militärische Situation ohne erkennbaren Sieger. Schliesslich rief Muqtadā aṣ-Ṣadr, der im iranischen Exil lebte, seit die Amerikaner 2007 einen Haftbefehl gegen ihn erlassen hatten, einen mehrmonatigen Waffenstillstand aus.¹⁷ Nach weiteren Zusammenstössen und Gefechten

13 AMSI: Bayān Nr. 223, 28.02.2006.

14 AMSI: Bayān Nr. 243, 23.04.2006.

15 Vgl. Kaldor, Mary: The paradox of Basra | openDemocracy, openDemocracy 2009, <https://www.opendemocracy.net/en/kaldor-in-basra/>, Stand: 26.06.2022.

16 Vgl. International Crisis Group: Iraq and the Surge, 2008, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-and-surge>, Stand: 26.04.2022.

17 Vgl. Visser, Reidar: The Sadrists of Basra and the Far South of Iraq. The Most Unpredictable Political Force in the Gulf's Oil-Belt Region?, NUPI Working Papers, Norwegian Institute of International Affairs 2008, <http://historiae.org/documents/Sadrists.pdf>, Stand: 06.01.2017, S. 8.

in mehreren irakischen Städten wurde im August 2008 der Grossteil der Mahdi-Armee offiziell aufgelöst.¹⁸

Die tatsächliche Struktur der Mahdi-Armee bleibt noch zu erforschen. Ihr rasches Wachstum ab 2004 scheint zu internen Spaltungen geführt zu haben, einzelne Gruppen innerhalb der Miliz scheinen sich dem Kommando der Führungsriege der Sadristen um Muqtadā aṣ-Ṣadr entzogen zu haben. Die Widersprüchlichkeit zwischen der explizit antikonfessionellen Selbstpositionierung und der massiven Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung, für die die Mahdi-Armee verantwortlich gemacht wurde, könnte in diese Richtung gedeutet werden.¹⁹ Als soziale Basis der Mahdi-Armee, wie der Sadristen allgemein, werden meist die Armenviertel insbesondere Bagdads genannt.²⁰ Die breite Mobilisierung in einer Vielzahl von Städten könnte aber auch auf eine wesentlich breitere soziale Basis hindeuten.

Jenseits dieser offenen Fragen gilt es, angesichts der konfessionellen Gewalt nach 2006 die innerkonfessionellen Konflikte nicht ausser Acht zu lassen. Insbesondere der Konflikt zwischen der Mahdi-Armee und den Badr-Brigaden wurde von Beobachtern als möglicher künftiger Bürgerkrieg im Irak eingeschätzt.²¹

Die Offensive der irakischen Armee gegen die Mahdi-Armee trug tatsächlich Züge eines Kriegs. Allerdings wurde dieser Konflikt in der irakischen Öffentlichkeit nicht als Bürgerkrieg bezeichnet und auch nicht als Kampf um die schiitische Vormachtstellung gedeutet. Die Bezeichnung *ḥarb ahlīya* (Bürgerkrieg) wurde offenbar ausschliesslich auf die interkonfessionelle Gewalt angewendet.

Die regierungsnahe Presse unterschied die bewaffneten Gruppen in Basra klar von denjenigen im Osten und Norden des Landes. Sah sie dort terroristische Gruppen am Werk, die sich gegen das politische Projekt für den neuen irakischen Staat richten, handelte es sich im Süden um »lokale« Gruppen.²² Die in den Medien verbreitete Standardformulierung der Regierung lautete, dass das militärische Vorgehen nicht auf eine politische Gruppierung ziele, sondern sich gegen bewaffnete Gruppen richte, die »ausserhalb des Gesetzes« stünden.²³ Als Grund für Gewalt wurde der Versuch von Kräften aus dem benachbarten Ausland genannt, um die Kontrolle über Basra zu erlangen. Auch der grosse Anteil, den Basra an den südlichen

18 Dass diese Entwaffnung nur oberflächlich erfolgte, zeigte die rasche Reaktivierung der Mahdi-Armee unter der neuen Bezeichnung »Friedenskompanien« (*sarāyā as-salām*) 2014 im Kontext des Vormarsches von ISIS.

19 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Civil War, the Sadrists and the Surge, 2008, S. 1 sowie 8–10.

20 Vgl. Luizard: The Sadrists in Iraq, 2010, S. 272.

21 International Crisis Group: Iraq's Civil War, the Sadrists and the Surge, 2008, S. 1.

22 Aṣ-Ṣabāḥ 1351, 25.03.2008.

23 Aṣ-Ṣabāḥ al-ġadīd 1102, 27.03.2008, S. 3.

Erdölreserven hat, wurde in diesem Kontext erwähnt. Basra sei die Bühne für die Konsolidierung des Iraks insgesamt.²⁴

Die Omnipräsenz konfessionell orientierter Ordnungsvorstellungen wurde in vielen Fällen als Schock empfunden, als eine aufgezwungene Orientierung an Kategorien, die im Alltag davor keine Rolle gespielt hätten. Diese Zunahme des Bewusstseins für konfessionelle Zugehörigkeit führte aber nicht zu geschlossenen konfessionellen Blöcken. Weder folgte auf den Niedergang der Mahdi-Armee eine Vereinheitlichung der schiitischen Akteure noch auf sunnitischer Seite durch die Eindämmung extremistischer Akteure (wie im Anschluss zu zeigen sein wird).

Die Frage, ob es sich bei der Gewalt ab 2006 um einen Bürgerkrieg handelte, wurde in der wissenschaftlichen Literatur wiederholt diskutiert. Analog zur Definition von »Konfessionalismus« bereitet auch die akkurate analytische Definition des Begriffs Bürgerkrieg Schwierigkeiten. Dementsprechend kritisch werden erweiterte Bezeichnungen wie »konfessioneller Bürgerkrieg« gesehen – die sich gleichwohl in der Forschungsliteratur zum Irak für die Zeit zwischen 2006 und 2008 durchgesetzt hat.²⁵

Ohne Fragen nach der genauen Definition des Begriffs Bürgerkrieg die Relevanz absprechen zu wollen, ist für die Beschäftigung mit der Konfessionalisierung vor allem die Verwendung dieses Begriffs in der irakischen Öffentlichkeit aufschlussreich. Während die Gewalt zwischen kurdischen und arabischen Teilen der Bevölkerung in aller Regel im Kontext von kurdischem Separatismus oder umgekehrt antikurdischen Vertreibungen gedeutet wurde, beinhaltete die Benennung der Gewalt nach 2006 als »Bürgerkrieg« eine spezifische Kritik an dieser Gewalt. Bürgerkrieg ist ein hochgradig dichter und damit evaluierender Begriff. Jenseits der Evaluation beschreibt er aber auch eine Interpretation. Die Gewalt wurde als Spaltung der Bevölkerung aufgefasst – sei es der irakischen oder der muslimischen Bevölkerung. Die negative Evaluation dieser Gewalt war omnipräsent, das Gegenkonzept meist das Gleiche: *Waḥda*, Einheit, sei es in Bezug auf die islamische oder die nationale (*waṭaniya*) Einheit.

4.1.1 Sunnitische Kampfbünde

Irakische und kurdische Sicherheitskräfte, Koalitionstruppen, Angehörige von Minderheiten, die Zivilbevölkerung und auch sunnitische Autoritäten (insbesondere der sunnitischen Stämme) gerieten ins Fadenkreuz ultraislamischer militaristischer Gruppierungen. Zu den schlagkräftigsten dieser sunnitischen Kampfbünde gehörten zwischen 2003 und 2008 al-Qaida im Irak (AQI) bzw. *tanẓīm*

24 Aṣ-Ṣabāḥ al-ġadīd 1106, 05.04.2008.

25 Vgl. Haddad: *Sectarianism in Iraq*, 2011, S. 179 – 181.

qā'idat al-ǧihād fi bilād ar-rāfidayn (zuvor *ǧamā'a al-tawḥīd wal-ǧihād*) und *ǧaiš anšār as-sunna*.²⁶

Die Kampfbünde umfassten ein breites Spektrum an Kämpfern, das ideologisch von Ba't-Anhängern bis zu ultraislamischen Positionen reichte. Letztere zeichneten sich durch ein Verständnis von Dschihad aus, welches den bewaffneten Kampf als Grundlage des Glaubens setzte. Ihr »Dschihadismus« umfasste also nicht nur eine Legitimation des bewaffneten Kampfes, sondern erhob diesen zum fundierenden Element – in deutlichster Form wohl bei al-Qaida im Irak. Es handelte sich somit um militaristische Gruppen, womit nicht nur ihre Vorgehensweise benannt ist, sondern auch die Abgrenzung zu anderen explizit religiös ausgerichteten Gruppierungen und Bewegungen wie auch zur breiten muslimischen Bevölkerung. Daher verwende ich für diese Gruppen die Bezeichnungen »militaristisch«, in einem erweiterten Sinn »extremistisch« sowie »ultraislamische Kampfbünde«.²⁷

Eine weitverbreite zeitgenössische Bezeichnung für bewaffnete Gruppierungen war »der bewaffnete Widerstand«, die allerdings nur bedingt zutrifft. Sie orientiert sich offensichtlich an der US-amerikanischen Perspektive, während die Programmatik und das Vorgehen dieser Akteure weit über den Kampf gegen die internationale Truppenpräsenz hinausreichten.

AQI war geprägt durch Zarqāwī. Er gründete die Vorgängerorganisation *ǧamā'a al-tawḥīd wal-ǧihād*, die 2004 in *tanẓīm qā'idat al-ǧihād fi bilād ar-rāfidayn* (AQI) umbenannt wurde. Im Jahr 2006 ging daraus der Schura-Rat (*maǧlis šūra al-muǧāhidīn fi al-Iraq*) hervor, der sich noch in demselben Jahr in Islamischer Staat im Irak (*ad-dawla al-islāmīya fi al-'irāq*) umbenannte.²⁸

Während AQI als Hauptverantwortliche der Sprengstoffanschläge gegen die Zivilbevölkerung betrachtet werden kann und zudem durch die Inszenierung exzessiver Brutalität charakterisiert war, zeichneten sich auch weitere Kampfbünde durch massiven Einsatz von Gewalt aus. Anšār as-Sunna (AS) – bis 2003 und erneut ab 2007 teilweise unter der Bezeichnung Anšār al-Islām aktiv – galt nach AQI als zweitgrößte dschihadistische Gruppe im Irak. Bis Februar 2007 hatte sie sich zu über

26 Vgl. International Crisis Group: In their own Words. Reading the Iraqi Insurgency, Middle East Report, 50, 2006, S. 1 – 3.

27 Die Vorsilbe »ultra« im Begriff »ultraislamisch« drückt eine Radikalisierung der Religion aus, die über das etablierte Verständnis Religion hinausgeht und die Differenz zwischen Islam und Gesellschaft aufhebt. Damit verabschiedet sich diese Position vom etablierten Verständnis dessen, was gemeinhin als Islam bezeichnet wird. Vgl. Schulze, Reinhard: Grundprobleme des Islam im internationalen und interkulturellen Vergleich, in: Antes, Peter (Hg.): Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Stuttgart 2022¹ S. 431 – 453, S. 449 – 451.

28 Vgl. Mapping Militant Organizations: »The Islamic State«, Stanford University April 2021, <https://cisac.fsi.stanford.edu/mappingmilitants/profiles/islamic-state>, Stand: 29.04.2022, S. 3 – 4. Im Folgenden werden alle diese Bewegungen unter der Abkürzung AQI zusammengefasst.

1'600 Anschlägen bekannt. Ihr Aktionsschwerpunkt lag im Norden, besonders in und um Kirkuk und Mosul. Die Gruppe lavierte zwischen Allianzen mit AQI und der konkurrierenden Dachorganisation Dschihad- und Reformfront (*ǧabhat al-ǧihād wa al-ʿiṣlāḥ*). Auch mit ISIS bzw. IS kam es ab 2012 zeitweise zu Kooperationen, aber auch zu bewaffneten Auseinandersetzungen.²⁹

Doch selbst zwischen AQI und AS, bestanden Unterschiede im Vorgehen gegenüber der Schia. Im Folgenden werden Publikationen der beiden Gruppen im Hinblick auf ihren Umgang mit konfessioneller Zugehörigkeit genauer betrachtet.

4.1.1.1 Anṣār as-Sunna

Ultrasunnitische Akteure waren im Irak lange vor 2003 aktiv. In Selbstdarstellungen führt die Gruppe »Anṣār as-Sunna« ihre Gründung zurück auf die Unterdrückung der Kurden unter Saddam Hussein und durch die kurdischen Parteien (insbesondere kritisiert sie die KDP als marxistisch). Als Auslöser für die Gründung des Kampfbundes wird der Angriff auf Halabdscha³⁰ (*ḥalabǧā*) von 1988 genannt, die Ausrichtung als *šāfiʿī* beschrieben. Dadurch hebt sich die Gruppe von anderen im Islamismus zu verortenden Akteuren ab, welche unter der Selbstbezeichnung als »*lā maǧḥabīya*« meist eine explizite Abwendung von den tradierten Rechtsschulen propagieren. Obwohl sich die Gruppe selbst strikt islamistisch darstellt, verweist Ansar al-Sunna mehrmals auf die eigene Zusammensetzung, die auch sufistische Richtungen (*tuwaǧǧahāt*), »Stämme, Salafisten und Bruderschaften« umfasse.³¹ Diese Selbstbeschreibung unterscheidet sie von Gruppierungen wie AQI, bei denen die Kritik an sufistischen Strömungen relevant für die eigene Legitimation ist.

Diese Selbstpositionierung von Anṣār as-Sunna ist aber nicht untypisch für die extremistischen sunnitischen Gruppierungen im Irak und auch nicht aussagekräftig bezüglich der tatsächlichen Gewalt gegenüber den Angehörigen sufistischer Orden. Im Rahmen des bewaffneten Kampfs gegen die US-Truppen haben sich ab 2003 verschiedenste Gruppierungen und Allianzen gebildet, deren Abgrenzungen

29 Vgl. Mapping Militants Organizations: »Ansar al-Islam.«, Stanford University Dezember 2018, <https://cisac.fsi.stanford.edu/mappingmilitants/profiles/ansar-al-islam>, Stand: 29.04.2022, S. 2 – 3.

30 Am 16. März 1988 griff die irakische Luftwaffe die Stadt Halabdscha mit Giftgas an. Die Organisation Human Rights Watch schätzt die Anzahl der Opfer des Angriffs auf vier- bis fünftausend. Vgl. Human Rights Watch: Whatever Happened To The Iraqi Kurds?, 1991, <https://www.hrw.org/report/1991/03/11/whatever-happened-iraqi-kurds>, Stand: 29.04.2022; Human Rights Watch: »Genocide in Iraq – The Anfal Campaign Against the Kurds«, 2006, <https://www.hrw.org/report/2006/08/14/genocide-iraq-anfal-campaign-against-kurds>, Stand: 29.04.2022.

31 Vgl. Ġamāʿa Anṣār as-Sunna: Šawāhid min tāriḥ ʿawwal rāya ǧihādīya lil-tamkīn wa al-ʿimāra fi al-ʿirāq, 2010, 22 – 26 und 35.

nicht immer eindeutig fassbar waren.³² Dabei spielte der Bezug zum sufistischen *naqšbandī*-Orden (*aṭ-ṭarīqa an-naqšbandīya*) eine bedeutende Rolle, insbesondere in der Fusion der *naqšbandī*-Tradition mit ba'itistischen Weltdeutungen durch 'Izzat Ibrāhīm ad-Dūrī.³³

Als Begründung für die Hinwendung zum bewaffneten Kampf wird von AS auch die Verfolgung der islamistischen Bewegungen durch die grossen kurdischen Parteien ab 1993 genannt und nicht etwa die Durchsetzung spezifischer Religionsvorstellungen.³⁴ Anšār as-Sunna verwendet somit einen Opfer-Diskurs anhand einer Genealogie der Verfolgung, wie er bereits von den schiitischen Exilparteien und AMSI bekannt ist.

Die Ablehnung von säkularen Kräften findet sich in Bezug auf Kurdistan bereits in früheren Texten, etwa einem *bayān* von 2001, wobei für Anšār zu diesem Zeitpunkt der Konflikt zu den kurdischen Parteien PUK und KDP die zentrale Rahmung bildet.³⁵

Diese Ablehnung gründet aber offensichtlich nicht nur auf dem Säkularismus, der den kurdischen Parteien vorgeworfen wird, sondern in konkurrierenden politischen Vorstellungen, namentlich der antidemokratischen Position von AS. Dies zeigt sich anhand der Frage nach dem zu errichtenden politischen System, welche auch für AS bedeutsam war. Spätesten ab 2005 ist die Ablehnung der Demokratie prominent in Anšār-Publikationen vertreten.

Zu diesem Zeitpunkt erfolgt eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Frage, wie ein politisches System zu legitimieren sei. Anšār lehnt die Teilnahme an Wahlen und die Demokratie grundsätzlich ab. Selbst in der Ausgabe des Online-Magazins *Anšār as-Sunna* vom März 2006, in dem auf den Anschlag von Samarra eingegangen wird, wird die Ablehnung der Demokratie deutlich ausgiebiger behandelt als die Anschläge.³⁶

Die Demokratie wird nicht wie durch AMSI aufgrund der Präsenz der amerikanischen Truppen abgelehnt, sondern als Regierungssystem überhaupt. Demokratie wird als Gegenkonzept zu »Gottes Herrschaft« verstanden und mit Korruption

32 Zur Heterogenität der innerhalb der sunnitischen aufständischen Gruppierungen vgl. International Crisis Group: *In their own Words*, 2006, S. 1 – 3.

33 Vgl. Schulze: *Geschichte der Islamischen Welt*, 2016, S. 515.

34 Vgl. Ḡamā'a Anšār as-Sunna: *Šawāhid min tāriḥ 'awwal rāya ḡihādīya lil-tamkīn wa al-'imāra fi al-'irāq*, 2010, S. 22.

35 Vgl. ebd., S. 49 – 50.

36 Anšār as-Sunna 14, 2006, in: Anšār as-Sunna, S. 10 – 11. Die Ausführungen drehen sich dabei um die im Monat zuvor in der französischen Satire-Zeitschrift *Charlie Hebdo* erschienenen Mohammed-Karikaturen. Dass solche Darstellungen möglich und durch die Pressefreiheit gedeckt seien, wird im Text als Argument gegen Demokratie und »westliche« Freiheit verwendet.

und Götzendienst gleichgestellt, was in der Gegenüberstellung der »Religion Gottes« mit der »Religion der Demokratie« (*dīn ad-dimūqrāṭīya*) ausgedrückt wurde.³⁷ In der Demokratie sei das Volk der Rechtsgeber und werde dadurch zum angebeteten Gott (*al-ilāh al-muṭāʿa*). Das mache die Demokratie zu einem nichtreligiösen System und zum Götzendienst.³⁸ Dementsprechend richten sich die bewaffneten Angriffe grundsätzlich gegen die Parteien.³⁹

Sogar die Frage, ob der (für eine legitime Herrschaft aus Sicht von AS notwendige) Imam ein Angehöriger der Quraiṣ sein müsse, wird aufgegriffen (und anschließend bejaht).⁴⁰ Damit wird auf die Debatte über die legitime Nachfolge Muḥammads als Anführer der Muslime und auf die dazugehörigen schiitisch-sunnitischen Polemiken zu dieser Frage Bezug genommen. Offensichtlich wird auf diese Weise eine Herrschaftslegitimation aufgebaut, die nicht nur auf Konzeptionen der islamischen Frühzeit aufbauen soll, sondern auch schiitischen Argumentationsweisen widerspricht. Die Frage nach dem richtigen Herrschaftssystem wird somit mit der Auseinandersetzung mit der Schia verbunden.

Die Ablehnung der Schia ist in den AS-Publikationen prominent vertreten. Illustrativ dafür ist Ausgabe Nummer 14 von *Anṣār as-Sunna* vom März 2006. Auf Seite 1 des Magazins wird eine Bilanz gezogen über die Zeit seit dem Angriff des »Kreuzritterfeindes«, der USA, wobei konstant auf die Schia Bezug genommen wird. Zunächst wird diese als die *ṭāʾifa* bezeichnet, welche auf Befehl Gottes bekämpft werden soll;⁴¹ Amerikaner und Schiiten, benannt als »Kreuzritter« und »Ablehner«, werden in ihrem Hass gegen *ahl as-sunna* gleichgesetzt (*al-ḥiqd aṣ-ṣalībī ar-rāfiḍī*).⁴² Auch antischiitische Stereotype werden bemüht und mit schiitischen Exponenten verknüpft.⁴³

Die Fragen »Warum kämpfen? Wie? Gegen wen? Bis wann?« seien keine »dialektischen« Fragen ohne Antwort darauf. Die Antwort brauche aber Mut (statt Liebe zur Welt und Todesablehnung).⁴⁴ Der Fall scheint also klar, der Kampf gegen die Schia ist aus Sicht von AS aufzunehmen (bzw. weiterzuführen). In diesem Punkt konvergiert die antischiitische Haltung von AS mit der Ablehnung der Demokratie.

37 Vgl. *Anṣār as-Sunna*: Bayān ṣādir ʿan qiyāda ḡayṣ anṣār as-sunna hawla al-intihābāt 13, in: *Anṣār as-Sunna*, S. 4.

38 Vgl. Ḥamāʾa *Anṣār as-Sunna*: Ṣawāhid min tāriḥ ʿawwal rāya ḡihādīya lil-tamkīn wa al-ʾimāra fi al-ʾirāq, 2010, S. 25.

39 Ebd., S. 41.

40 Vgl. *Anṣār as-Sunna*: Baiʾa wa mā yataʾallqu bihā, 2010, S. 5 – 8.

41 *Anṣār as-Sunna*, 2006, S. 1.

42 Ebd.

43 Beispielsweise, wenn Sīstānī in eine Linie mit Naṣir ad-Dīn al-Ṭūsī gestellt wird, oder Ḡaʾfarī mit Ibn al-ʾAlqamī. Vgl. ebd.

44 Ebd.

Trotz dieser deutlich antischiitischen Ausrichtung ist die Haltung von AS gegenüber der Schia nicht immer eindeutig (und unterscheidet sich darin von derjenigen Zarqāwī, auf die weiter unten eingegangen wird). Dies zeigt sich in der Unterscheidung zwischen den Anführern (*ru'ūs*) der Schia und der breiten schiitischen Bevölkerung bzw. der »Laien« (*'awāmm aš-šī'a*), wie sie in einem *bayān* über den Anschlag von in Samarra eingeführt wird. Zunächst geht der Text auf den Golfkrieg von 1991 und die aktuelle Besatzung des Iraks ein. Anschliessend wird dargelegt, dass die »Anführer der Ablehnung« (*ru'ūs ar-rafd*) und die »Armee des Schwindlers« (*ǧaiš ad-daǧǧāl*, als Verballhornung von *ǧaiš al-mahdī*) den Anschlag zu nutzen wussten, um ihre »safawidischen« Pläne umzusetzen. Bereits 40 Moscheen seien in »*ḥusainiyāt*« (schiitische religiöse Einrichtungen) umgewandelt und die Angehörigen der Sunna aus den südlichen Gouvernements und einigen Vierteln Bagdads vertrieben worden. Zudem werde ein antisunnitisches Säuberungsprogramm der Lehrer- und Ärzteschaft vorgenommen. All das würden die *ru'ūs* der Schia in Koordination mit den »Feinden des Islams« durchführen – während die Sunniten mit dem Kampf gegen eben diese Feinde beschäftigt seien.⁴⁵

Doch die Amerikaner hätten sich zunehmend von den schiitischen Anführern abgewendet angesichts des iranischen Einflusses bzw. des »Neo-Safawismus«, unter dem diese stünden, sowie des Einsatzes von Todesschwadronen iranischer Herkunft durch al-Ġafarī. Die Amerikaner forderten daher eine politische Führung ohne Milizen.⁴⁶ Nun verliere die schiitische Bevölkerung (*'awāmm aš-šī'a*, die schiitischen Laien) das Vertrauen in die Fähigkeit ihrer Führung, ihre Sicherheit und ihren Wohlstand zu vermehren.⁴⁷ Daher nun die bössartige Idee der *ru'ūs*, den Anschlag auf die eigenen Heiligtümer durchzuführen und ihn den Sunniten zuzuschreiben. Und nun würden sie, nachdem sie diesen Anschlag durchgeführt hätten, verlogen zu Einheit und Brüderlichkeit aufrufen.⁴⁸ Der Anschlag wird somit in einer überraschenden Umkehrung der Ereignisse der schiitischen Führung angelastet. Nach neuerlichen abwertenden Ausführungen über Muqtadā aš-Šadr, den iranischen Versuch, die Herrschaft über den Irak zu erlangen, und darüber, wie wichtig Weg des Dschihad für den Erfolg der Muslime sei, wird schliesslich die breite schiitische Bevölkerung (*'awāmm aš-šī'a*, die Laien, das allgemeine Volk) direkt angesprochen: Der Iran und die Neo-Safawiden würden sie benutzen, um ihre satanischen Ziele zu erreichen.⁴⁹

45 Ebd., S. 2.

46 Ebd.

47 Die Formulierung *'awāmm aš-šī'a* ist die einzige in diesem Text, in der die Bezeichnung »Schia« verwendet wird. Ansonsten ist nur von »Ablehnern« und »Safawiden« die Rede.

48 Anšār as-Sunna, 2006, S. 2.

49 Ebd., S. 3.

Die *ru'ūs* bzw. Anführer der Schia werden als die eigentlichen Treiber des Konflikts identifiziert. Die »Laien« dagegen erscheinen als ausgenutzte, manipulierte Masse. Die Unterscheidung in Laien und Führung folgt zwar einem bei Ibn Taimīya bereits etablierten konventionellen Muster und ist daher alles andere als innovativ. Trotzdem ist sie in ihrer spezifischen Ausprägung bei AS relevant für die Konstitution des konfessionellen Anderen. Das vorgebliche Fehlverhalten der schiitischen Führung liegt in den hier betrachteten Schilderungen nicht in Glaubensfragen, sondern in ihrem politischen und gesellschaftlichen Handeln. Explizit wird ihnen ihr politisches Verhalten vorgeworfen. Das der Schia zur Last gelegte Fehlverhalten ist aus Sicht von Anṣār as-Sunna offenbar eher politisch-gesellschaftlich denn religiös bestimmt.

Man fragt sich bei der Lektüre der AS-Texte unweigerlich, ob aus Sicht von AS ein friedliches Zusammenleben mit der schiitischen Bevölkerung möglich wäre, wenn sie über (in dieser Sichtweise) bessere Anführer verfügten; schliesslich sind es auch diese *ru'ūs*, denen eine neosafawidische Haltung unterstellt wird und nicht den Laien. Das geht so weit, dass die Urheberschaft der Anschläge von Samarra in der schiitischen Führung gesucht wird. Der Angriff auf die schiitischen Heiligtümer wird von AS keineswegs positiv für die ultraislamischen Kampfbünde in Anspruch genommen. Sie distanzieren sich aber auch nicht davon, sondern schreiben ihn der schiitischen Führung zu. Ein offener konfessioneller Konflikt wird, bei aller Ablehnung der Schia, zumindest programmatisch also nicht angestrebt; der eigentliche Konflikt wird politisch gefasst, im konkreten Verhalten der schiitischen Führung. Im Vordergrund der genannten politischen und gesellschaftlichen »Fehlleistungen« dieser Führung stehen die Zusammenarbeit mit den Amerikanern und die unterstellte Unterstützung für eine iranische bzw. safawidische Machtübernahme im Irak.

Konfessionelle Bezüge sind in den Publikationen von AS offensichtlich omnipräsent. Die Sunna tritt zwar kodifiziert als *ahl as-sunna* auf, mit der Gleichsetzung dieses Begriffs mit Islam an sich. Doch bildet die Schia, neben dem Verweis auf die »ungläubigen Amerikaner«, den dominanten Differenzbegriff. Selbst dort, wo die Schia rhetorisch aus der Gemeinschaft der Muslime ausgeschlossen wird, bleibt die Orientierung an ihr konstitutiv für die Selbstverortung von AS. Das zeigt sich auch darin, dass gelegentlich auf die Bezeichnung *abnā' as-sunna*, die Angehörigen (oder Söhne) der Sunna, ausgewichen wird, die deutlich näher bei der alleinigen Nennung von »Sunna« zu verorten ist. Diese Bezeichnung ist nicht nur für die Abgrenzung zur Schia bedeutsam, sie ist für AS auch für die Beschreibung der Situation im Irak unabdingbar. Die Einteilungskategorien für die Bevölkerung lauten Kurden, Schia und *ahl as-sunna*, womit nicht angestrebt wird, eine sunnitische Konfession zu etablieren, sondern Schia und Kurden aus dem Islam auszuschliessen.

Zusammenfassend lässt sich beim Kampfbund Anṣār as-Sunna beobachten, wie die Diskussion über das politische⁵⁰ System in eine Diskussion über die Bevölkerung transformiert wird. Während die Demokratie als unzulässige Inwertsetzung des Bevölkerungswillens abgelehnt wird, orientiert sich AS im Umgang mit der Schia an deren Einteilung in eine zu bekämpfende Elite und eine manipulierte breite Masse. Damit richtet sich ihre antischiitische Position nicht in erster Linie gegen die Schia an sich, sondern gegen die Machenschaften der korruptierten schiitischen Führung.⁵¹

Die Kritik an der »safawidischen« Machtübernahme wird durch die ausführliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Regierungssystemen ergänzt, namentlich der Ablehnung der Demokratie und allgemeiner Wahlen. Trotz der oft anhand religiöser Quellen vorgetragenen Argumentation zugunsten eines islamischen Herrschaftssystems wird hier deutlich, dass auch AS der Frage nach dem politischen System grosse Bedeutung zumisst. Ähnlich wie andere ultraislamische Akteure orientiert sich AS dabei an einem frühislamischen Bezugsrahmen.

Das Verhältnis zwischen diesen islamischen Bezügen und einem irakischen Nationalismus bleibt unscharf; zumindest den kurdischen Nationalismus betrachtet AS als vereinbar mit islamischen Konzeptionen.⁵² Als verbindendes Element bleibt die Ablehnung der Schia. Der Antischiismus legt den Grundstein für die Hinterfragung des politischen Systems.

4.1.1.2 AQI

Dass die Positionen von Anṣār as-Sunna innerhalb des extremistischen Spektrums tatsächlich als vergleichsweise gemässigt bezeichnet werden müssen, zeigt sich, wenn man AQI (al-Qaida im Irak, *tanẓīm qā'idat al-ǧihād fī bilād ar-rāfidain*) betrachtet. Der berühmt gewordene und meist als echt anerkannte Brief von Zarqāwī an

50 Der Ausdruck »politisch« ergibt, wie aus den Positionen von AS hervorgeht, in einem ultraislamischen Kontext kaum noch Sinn; ich verwende ihn hier trotzdem, um den Vergleich der Positionen der verschiedenen Akteure zu erleichtern.

51 Diesen theoretischen Unterscheidungen waren im konkreten Vorgehen von AS Grenzen gesetzt. Bei Anschlägen wurden zivile Opfer billigend in Kauf genommen, Angehörige der jesidischen Minderheit wurden gar gezielt angegriffen (Vgl. Stanford University: Mapping Militants Organizations: »Ansar al-Islam«, Dezember 2018). Trotzdem unterschied sich das Vorgehen von AS strategisch deutlich vom offen angestrebten Krieg mit der Schia, wie er von AQI propagiert wurde.

52 AS verwendet kaum Bezüge zum Irak als Nationalstaat. »Irak« wird meist nur dann genannt, wenn AS sich »an die Anhänger des Islams im Irak« (*'ilā ahl al-Islām fī al-'irāq*) richtet, also an den Adressaten der eigenen Überlegungen zum politischen System. Der Irak bildet einen Bezugsrahmen, der scheinbar nicht weiter hinterfragt wird.

Osama bin Laden illustriert die wohl deutlichste Form der Ablehnung gegenüber der Schia.⁵³

Die Zusammenarbeit der Amerikaner mit den Schiiten, »the most evil of mankind«, gründet laut Zarqāwī auf dem Widerstand gegen die US-Truppen durch die Dschihad-Kämpfer (*muǧāhidūn*) im »sunnitischen Dreieck«. ⁵⁴ Die Schia bezeichnet er als Religion, die so wenig mit dem Islam zu tun habe wie das Judentum mit dem Christentum unter dem Banner der Buchreligionen. Zur Illustration verwendet Zarqāwī stereotype Vorwürfe, wie sie aus islamistischen und ultraislamischen Kreisen bekannt sind: Polytheismus, Anbetung von Gräbern, Schreine umkreisen, die Beleidigung der Prophetengefährten und weitere Formen von »Unglauben und Atheismus«. ⁵⁵ Er verweist auf den Konflikt zwischen dem osmanischen und dem safawidischen Reich, wenn er einem »Orientalisten« Recht gibt, der behauptet habe, ohne die Safawiden wäre Europa heute islamisch. Auch die Geschichte vom Verrat von Ibn al-ʿAlqamī wird erwähnt. ⁵⁶ Zarqāwī schliesst sich ausserdem den für extremistische Akteure (besonders im Kontext konfessioneller Gewalt) üblichen Bezügen auf Ibn Taimīya an. ⁵⁷

Der Punkt, in dem sich Zarqāwīs Position von derjenigen anderer ultraislamischer Akteure unterscheidet, liegt im Umgang mit der Schia. Selbst die Führung von al-Qaida propagiert eine vorläufige Indifferenz gegenüber den Schiiten oder gar eine explizite Zusammenarbeit mit ihnen im Kampf gegen die USA und deren Truppen im Nahen Osten. Zarqāwī dagegen betrachtet den Kampf gegen die Schia als unabdingbar: »[W]ith the Shi'a, we have rounds, attacks, and dark nights that we cannot postpone under any circumstances. Their danger is imminent [...]«. ⁵⁸ Zarqāwī betrachtet einen Krieg gegen die Schia als notwendig, damit die Schiiten ihr »wahres Gesicht« in Form von Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung zeigten und so die Sunniten im Kampf gegen die Schia vereint würden:

»I mean that targeting and hitting them in [their] religious, political, and military depth will provoke them to show the Sunnis their rabies and bare the teeth

53 Bedauerlicherweise liegt mir dieser Brief nur in englischer Übersetzung vor. Ich bezweifle, dass im arabischen Original tatsächlich von »Sunna« die Rede ist. Zu erwarten wäre, wie in den Anṣār-Publikationen, die Formulierung *ahl as-sunna*. Allerdings entspricht die Ausdrucksweise im Brief den Sprachnormen ultraislamischer Gruppierungen, die verwendeten Begriffe sind also bereits bekannt und etabliert.

54 Az-Zarqāwī, Abū Muṣ'ab: Zarqawi Letter 2004, 2004.

55 Ebd.

56 Zu Ibn al-ʿAlqamī vgl. De Nicola, Bruno: Ibn al-ʿAlqamī, in: K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas und D. J. Stewart (Hg.): Encyclopaedia of Islam Three Online, 2021, doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30688, Stand: 24.05.2025.

57 Vgl. az-Zarqāwī: Zarqawi Letter 2004, 2004.

58 Ebd.

of the hidden rancor working in their breasts. If we succeed in dragging them into the arena of sectarian war, it will become possible to awaken the inattentive Sunnis as they feel imminent danger and annihilating death at the hands of these Sabeans.«⁵⁹

Umgekehrt bezichtigt Zarqāwī die Schiiten selbst, einen geplanten konfessionellen Krieg zu führen, beispielsweise in einer Audioaufnahme von September 2005, in der sich Zarqāwī zur gleichzeitig stattfindenden Eroberung der nordirakischen Stadt Tal'afar durch irakische und US-Truppen äussert.⁶⁰

Auch die Sunniten sind Gegenstand von Zarqāwīs Äusserungen. Im Brief an Bin Laden bezeichnet er sie als führungslos umherstreifend: »They have lost the[ir] leader and wandered in the desert of artlessness and negligence divided and fragmented, having lost the unifying head who gathered the scattered [pieces] and prevented the egg from shattering.«⁶¹ Wenig überraschend lehnt Zarqāwī auch sunnitische Politiker ab, die in der gegenwärtigen Regierung mitwirken, und beschimpft etwa den irakischen Verteidigungsminister Sa'dūn ad-Dulaimī als schiitischen Lakaien.⁶²

Auch sunnitische Gelehrte bleiben von Zarqāwīs Kritik nicht verschont:

»Beware, oh Sunni scholars – has your sons' blood become so cheap in your eyes that you have sold it for a low price? Has the honor of your women become so trivial in your eyes? Beware. Have you not heard that many of your chaste and pure sisters from among the Sunnis of Tel'afar had their honor desecrated, their chastity slaughtered, and their wombs filled with the sperm of the Crusaders and of their brothers, the hate-filled Rafidites? Where is your religion? Moreover, where is your sense of honor, your zeal, and your manliness?«⁶³

Die Legitimation des Kampfes gegen die Schiiten war denn auch der Anlass für diesen Brief an bin Laden, nachdem al-Qaidas Führung eine strategische Zusammenarbeit mit den Schiiten gegen die amerikanischen Truppen angemahnt hatte. Zarqāwī aber zeigte sich unversöhnlich und machte am Ende seines Schreibens die Unterstützung für den Kampf gegen die Schia sogar zur Bedingung für seine Treue

59 Ebd.

60 Vgl. az-Zarqāwī, Abū Muṣ'ab: *Leader of Al-Qaeda in Iraq Al-Zarqawi Declares ›Total War‹ on Shi'ites, States that the Sunni Women of Tel'afar Had ›Their Wombs Filled with the Sperm of the Crusaders‹*, 2005, <https://scholarship.tricolib.brynmawr.edu/bitstream/handle/10066/4810/ZAR20050914P.pdf>, Stand: 16.06.2022.

61 Az-Zarqāwī: *Zarqawi Letter* 2004, 2004.

62 Vgl. az-Zarqāwī: *Leader of Al-Qaeda in Iraq Al-Zarqawi Declares ›Total War‹ on Shi'ites, States that the Sunni Women of Tel'afar Had ›Their Wombs Filled with the Sperm of the Crusaders‹*, 2005.

63 Ebd.

gegenüber dieser Führung: »[I]f you are convinced of the idea of fighting the sects of apostasy, we will be your readied soldiers.«⁶⁴

Zarqāwī versuchte nicht nur gegenüber al-Qaida, solche inhaltlichen Deutungen durchzusetzen. Auch die religiösen Autoritäten wurden von ihm zunehmend herausgefordert. Der Wandel von der Orientierung an religiösen Autoritäten hin zu einer Privilegierung der Position der Kämpfer zeigt sich im Verhältnis zwischen Zarqāwī und seinem Mentor, dem palästinensisch-jordanischen Ideologen Abū Muḥammad al-Maḳdisī. Maḳdisī, einer der einflussreichsten Vordenker eines militaristischen Dschihad-Verständnis, kam in den 1980er Jahren in Pakistan in Kontakt mit Zarqāwī. Die beiden sassen später in Jordanien zusammen eine Haftstrafe für die Planung von Anschlägen ab. Danach ging Zarqāwī 1999 in den Irak, Maḳdisī blieb in Jordanien.⁶⁵

Während sich Zarqāwī lange auf Maḳdisī bezog, um seinen Kampf zu legitimieren, wandte sich dieser 2004 in einem Brief an Zarqāwī und später in mehreren Interviews gegen seinen ehemaligen Schüler. Kritisiert wurden einerseits mangelnde religiöse Kenntnisse und Bildung aufseiten der jungen Kämpfer, andererseits die eingesetzten Mittel, namentlich die Selbstmordattentate. Zarqāwīs Gewalt gegen Zivilisten schädige das Ansehen des Dschihad.⁶⁶ Zarqāwīs Replik richtete sich gegen die fehlende Kampferfahrung von Gelehrten. Ihnen stellte er die Kämpfer gegenüber, die »Wissen mit Blut« schreiben würden.⁶⁷

Die Auseinandersetzung zwischen Maḳdisī und Zarqāwī ist bereits breit diskutiert worden. Relevant für die Untersuchung der Konfessionalisierung ist hier die Frage nach der Autorität. Offensichtlich fand in ultraslamischen Kampfbünden eine Verschiebung der Autorität statt, von Gelehrten zu Kämpfern, wie Joas Wagemakers schreibt:

»The criticism of al-Maḳdisi clearly shows that they reject him as someone who can speak authoritatively on waging jihad. In their rejection of al-Maḳdisi, however, they also show a broader disdain for the non-fighting scholars of the religion in whose name the mujahidun claim to wage their jihad. Apparently, they believe the only people capable of saying anything sensible about jihad are those Muslims participating in it themselves.«⁶⁸

64 Az-Zarqāwī: Zarqawi Letter 2004, 2004.

65 Vgl. Wagemakers, Joas: Reclaiming Scholarly Authority: Abu Muhammad al-Maḳdisī's Critique of Jihadi Practices, in: *Studies in Conflict & Terrorism* 34 (7), 2011, S. 523 – 539, S. 523 – 525.

66 Vgl. ebd., S. 525 – 527.

67 Vgl. ebd., S. 530.

68 Ebd., S. 531.

Während Wagemakers zu dem Schluss kommt, dass die Konsequenz der Auseinandersetzung zwischen der Glaubwürdigkeit der Kämpfer und der Autorität der Gelehrten in der Wahl zwischen »Gewalt und extremer Gewalt« bestehe,⁶⁹ kommt dieser Debatte im Kontext der Konfessionalisierung eine erweiterte Bedeutung zu. Die Verknüpfung der antischiitischen Ausrichtung mit dem militaristischen Ideal, das sich bis zur Herausforderung gelehrter Autorität ausdehnt, schafft die Grundlage für eine neue Form sunnitischer Führung – wobei »sunnitisch« hier als Bezeichnung hinterfragt werden muss, da in Zarqāwīs Verständnis die Schia nicht Teil des Islams ist und er folglich nicht eine »sunnitische«, sondern eine »islamische« Führung anstrebt. Die Frage nach der Gewalt gegen die schiitische Zivilbevölkerung ist somit nicht als reiner Fanatismus seitens Zarqāwīs abzutun. Sie markiert die Grenze zwischen einem konfessionellen Verständnis von Schia und Sunna einerseits und einem Islamverständnis, aus dem die Schia ausgeschlossen wird, andererseits. Hier wird auch eine Grenze des Begriffs *ṭā'ifiya* erkennbar, der als kritische Bezeichnung der Position AQIs durch *takfir* ergänzt und teilweise gar ersetzt wird. *Takfir* bezeichnet die Praxis, Muslime aus dem Islam auszuschließen und somit Gewalt gegen sie zu rechtfertigen (oder, im militaristischen Kontext, gar zu gebieten). Diese Praxis ist nicht auf den Ausschluss der Schia beschränkt, sondern orientiert sich in ihrer extremen Ausprägung am Kriterium der Gefolgschaft gegenüber dem Kalifat, wie sich beim IS zeigen wird.⁷⁰

4.1.2 Die *Ṣaḥwa* und die »Revolution der Stämme«

Die Gewalt der ultraislamischen Kampfbünde richtete sich nicht nur gegen die schiitische Zivilbevölkerung, die Regierung und die internationalen Truppen, sondern auch gegen etablierte sunnitische Führungspersonlichkeiten, insbesondere gegen Stammesautoritäten. Es waren daher vor allem bewaffnete Einheiten sunnitischer Stämme, die gegen die Kampfbünde vorgingen und zusammen mit der massiven amerikanischen Truppenaufstockung, dem *surge*, entscheidend zu einer Befriedung beitrugen. Das prominenteste Beispiel für dieses militärische Engagement der Stämme war die *Ṣaḥwa* (»Erwachen«).⁷¹ Die tribale Mobilisierung setzte gegen Ende 2005 ein und nahm ab September 2006 mit der Bildung des »Anbar

69 Vgl. ebd., S. 534.

70 Vgl. Kapitel 5.3.

71 Während an dieser Stelle in erster Linie auf die sunnitische *Ṣaḥwa* eingegangen wird, sollen die beteiligten schiitischen Stämme nicht unerwähnt bleiben. Auf Seiten der Regierung und der amerikanischen Truppen bestand die Hoffnung, dass durch die Mobilisierung schiitischer Stämme die Macht schiitischer paramilitärischer Verbände insbesondere in Basra eingedämmt werden könne – wobei der Erfolg dieser Strategie offenbar deutlich bescheidener ausfiel, als das bei den Kämpfen in Anbar der Fall war. Vgl. International Crisis Group: *Iraq's Civil War, the Sadrists and the Surge*, 2008, S. 19.

Rettungs-Rats« (*maǧlis inqāḍ al-anbār*) unter Leitung von 'Abd as-Sattār ar-Riṣāwī, bekannt geworden als Abū Riṣa, Form an.⁷² Seit 2003 waren Hunderte tribale Anführer durch Zarqāwīs Organisation getötet worden, wichtige Stammes-Scheiche (*ṣuyūḥ*) waren vor der Gewalt ins nahegelegene Ausland geflohen. Dadurch entstand neuer Handlungsspielraum für zuvor weniger einflussreiche *ṣuyūḥ*, unter ihnen Abū Riṣa. Mit zunehmender Kooperation mit den US-Truppen gewann die Ṣaḥwa rasch an Bedeutung, insbesondere durch den Zulauf Tausender junger Sunniten, oft ehemaligen Angehörigen von aufständischen Gruppierungen. Die so gewachsene, lose Koalition wurde bekannt unter der Bezeichnung »Söhne des Iraks«. Der Erfolg war durchschlagend, Mitte Juni waren Zentren extremistischer Aktivität in Anbar, insbesondere Ramadi und Falludscha, unter der Kontrolle der Ṣaḥwa und weitgehend befriedet. Nach der Reduktion amerikanischer Truppenpräsenz in diesen Regionen ab 2009 vermochten sich die ultraislamischen Kampfbünde aber offenkundig zu reorganisieren, Racheakte gegenüber Angehörigen der Ṣaḥwa nahmen massiv zu. Diese Einschüchterungskampagnen und das nicht eingehaltene Versprechen der irakischen Regierung, die Stammeskämpfer in die Sicherheitskräfte zu integrieren, führten dazu, dass sich Teile der Ṣaḥwa den Kampfbünden zuwendeten (was nicht zuletzt zum Erfolg von ISIS beigetragen haben dürfte).⁷³

Wisām al-Ḥardān, einer der Mitbegründer der Ṣaḥwa, hat mit seinem Buch *'as-rār aṣ-ṣaḥwa wa ḥafāyāhā*⁷⁴ (*Die Mysterien und Geheimnisse der Ṣaḥwa*) eine Selbstdarstellung der Bewegung verfasst. Da es sich bei der Konfrontation zwischen der Ṣaḥwa und den ultraislamischen Kampfbünden um die wohl bedeutendste innersunnitische Konfrontation nach 2003 handelt, ist diese Darstellung von besonderem Interesse für die Konfessionalisierung der Sunna. Daher wird sie im Folgenden ausführlich betrachtet.

Die Gewalt, der die Stämme ab 2003 ausgesetzt waren, dient Ḥardān in seiner Schilderung der Geschichte der Ṣaḥwa als Ausgangspunkt für die Gründung der Bewegung. Die Ṣaḥwa ist laut Ḥardān auf Initiative des Verteidigungsministers Sa'a-dūn ad-Dulaimī und unter Vermittlung Ḥardāns selbst entstanden. Als Reaktion auf die Ermordung verschiedener hochrangiger Stammesangehöriger trafen sich Vertreter der Stämme Anbars, um sich künftig ihre gegenseitige Unterstützung zuzusagen, zum ersten Gipfel der Ṣaḥwa am 14. September 2006.⁷⁵ Die Ṣaḥwa steht damit ganz im Zeichen der innersunnitischen Gewalt. Detailliert geht Ḥardān auf die Gewalt gegen Personen ein, die er als »nationale Symbole« (*rumūz waṭaniya*) bezeichnet,

72 Vgl. Benraad, M.: Iraq's Tribal »Sahwa«. Its Rise and Fall, in: Middle East Policy 18 (1), 2011, S. 121 – 131.

73 Vgl. Benraad, Myriam: Une lecture de la Ṣaḥwā ou les mille et un visages du tribalisme irakien, in: Études rurales 184, 2009, S. 95 – 106, S. 101 – 102.

74 Al-Ḥardān, al-ṣaiḥ Wisām: 'Asrār aṣ-ṣaḥwa wa ḥafāyāhā, Bagdad 2009.

75 Ebd., S. 77.

womit er Stammesautoritäten meint. Er setzt diese dann implizit mit »Symbolen Anbars« gleich, teilweise auch mit »Symbolen des Widerstandes«. ⁷⁶ Als Gründe für die Gewalt gegen diese Exponenten nennt Ḥardān deren Weigerung, die »Terroristen« (*irḥābiyyūn*) zu unterstützen. Ausserdem sollten die verbleibenden Autoritäten eingeschüchtert werden. ⁷⁷

Gleich nach dem Gründungstreffen der Ṣaḥwa hätten Stammeskämpfer den vereinigten Kampf gegen die terroristischen Gruppen aufgenommen und das Gebiet der Ġazīra innerhalb von 48 Stunden »befreit«. ⁷⁸ Gleichsam als Initiationsmoment beschreibt Ḥardān, wie die frühen Mitglieder in der Moschee 'Ain Assad in Baġdādī aufmarschierten, die von den Terroristen kontrolliert wurde, um anschliessend dort das Freitagsgebet abzuhalten und den Koran zu rezitieren. Offensichtlich liegt Ḥardān hier viel daran, diese Verbindung von militärischer Stärke und Rückeroberung des religiösen Feldes zu betonen, wenn er darauf verweist, dass die Terroristen die Moschee vor allem für die Planung ihrer Aktionen benutzten, während die Koranrezitation das sei, wofür die Moschee gedacht sei. Er schildert denn auch die Predigt, die er in der Moschee hielt, in der er versprach, man werde die Menschen vom konfessionellen Krieg und die Moschee von dieser Gruppierung befreien. ⁷⁹

Wer genau sind nun diese Gruppen, die Ḥardān hier als »Terroristen« bezeichnet? Um das zu klären, holt Ḥardān aus zum Beginn des Widerstandes (*muqāwama*) gegen die amerikanischen Truppen in Anbar. Die Zusammenarbeit der Familie Albu 'Alī Slimān mit den Amerikanern in Anbar habe dazu geführt, dass Teile der dortigen Bevölkerung (besonders ehemaligen Angehörigen der Ba'ṭ-Partei) die Familie angegriffen hätten. Diese wiederum hätten die Amerikaner zu Hilfe gerufen, deren bald darauf einsetzende Suche nach Waffen in den Häusern die gewalttätige Reaktion der lokalen Bevölkerung provoziert hätten. Auch Paul Bremers Verhalten kritisiert Ḥardān und unterstellt ihm eine grundsätzliche Abneigung gegenüber der irakischen Bevölkerung. Die Auflösung der irakischen Armee und der Befehl zur De-Ba'ṭifizierung taten ihr Übriges, und viele ehemalige Soldaten hätten sich dem Widerstand angeschlossen. ⁸⁰

Ḥardān betont die Heterogenität der Muqāwama. Zum einen erwähnt er, dass diese Bezeichnung nur denjenigen zustünde, die ausschliesslich Besatzungstruppen und keine Iraker töten würden. Ausserdem mokiert er sich über den Aufruf zum

76 Darunter die Scheichs al-Marḥūm, Naṣr 'Abd al-Karīm (Scheich der albu fahad), Muḥammad Tamīl al-Ġarbāwī und Ḥamīs al-Fahdāwī.

77 Vgl. al-Ḥardān: 'Asrār aṣ-ṣaḥwa wa ḥafāyāhā, 2009, S. 74.

78 Vgl. ebd., S. 110.

79 Vgl. ebd., S. 79.

80 Vgl. ebd., S. 45 – 48.

Dschihad, der oft von ehemaligen Ba't-Kadern stamme und deren säkulare Ausrichtung diesen Aufruf für Ḥardān absurd erscheinen lässt.⁸¹

Für diese Anfangszeit des Widerstandes schildert Ḥardān auch das Auftauchen der Gruppe *tawhīd wa-ḡihād* in Falludscha, der späteren Al-Qaida im Irak. Zunächst sei die Gruppe durch Falludscha-stämmige Kämpfer dominiert gewesen, aber schon bald sei eine grosse Anzahl von Kämpfern aus kurdischen Gebieten und anderen arabischen Länder in der Stadt aktiv geworden. Als andere Widerstandsgruppen, die sich nach dem amerikanischen Einmarsch gebildet haben, nennt er zudem *al-Ġaiš al-Islāmī*, den sich formierenden *Mağlis Šūra al-Fallūġa* sowie, ausserhalb der Ġazīra, Muqtadā aš-Šadr.⁸²

Den ersten Kampf von Falludscha im April 2004 beschreibt Ḥardān positiv, als Kampf der Bevölkerung der belagerten Stadt gegen die amerikanischen Besatzer. Man spürt aus dem Text den Stolz auf die Hunderte von Märtyrern und auf die Furcht der Amerikaner vor ihrem Gegner.⁸³

Der Erfolg über die grösste Militärmacht der Welt habe ein Gefühl der Sieges-trunkenheit verursacht. Doch schon bald trübte interne Gewalt das Bild. Der Emir von *al-tawhīd wa-l-ġihād*, 'Umar al-Ḥadīd, enthauptete ein Mitglied der Šlīmān-Gruppe unter dem Vorwurf, diese habe sich mit den Amerikanern versöhnt. Dadurch sei es zu Chaos in der neu formierten Truppe gekommen, genauer gesagt zu *fauḍa* (Chaos) auf dem Boden der Stadt, und *fitna* zwischen den Kämpfern. Ḥardān schildert einzelne Machtkämpfe zwischen religiösen Autoritäten und Stammesführern, parallel dazu den Kampf gegen die Amerikaner, bis schliesslich die irakische Regierung in die Stadt einziehen konnte.⁸⁴

Im stolz als »zweites Leningrad«⁸⁵ apostrophierten Falludscha sieht Ḥardān die Bevölkerung unter der Führung von Šaiḥ Ḥamza al-'Issāwī vereint; die ansonsten arbeitslosen Kämpfer der Verteidigungsbrigaden konnten darüber hinaus in die Sicherheitsdienste eingegliedert werden. Doch das positive Bild trübte sich rasch durch das Auftauchen terroristischer Gruppen. Während die Stadt Falludscha durch die lokalen Brigaden verteidigt worden sei, hätten sich im Verborgenen andere Gruppen gebildet. Die fehlende Kontrolle über die westlichen Landesgrenzen habe dazu geführt, dass der Irak zur Bühne geworden sei für alle, die Krieg führen wollten und sich selbst oder ihre Autobomben in die Luft sprengen.⁸⁶

81 Vgl. ebd., S. 50 – 51.

82 Vgl. ebd., S. 51 – 53.

83 Vgl. ebd., S. 62 – 63.

84 Vgl. ebd., S. 64 – 67.

85 Ebd., S. 67.

86 Vgl. ebd., S. 68 – 69.

Diese Organisationen gewannen ihre Anhänger unter den einfachen Leuten mit wenig Wissen über ihre Religion, die sie mit dem Dschihad-Argument überzeugen würden.⁸⁷

Zudem erwähnt er, dass bereits in den frühen Kämpfen auffallend viele der Terroristen keine Iraker waren, sondern aus Saudi-Arabien, Algerien oder dem Jemen stammten.⁸⁸

Die »Geheimorganisationen«, wie Ḥardān diese extremistischen Gruppierungen nennt, seien nie grosse Bewegungen gewesen und hätten daher die militärische Kontrolle nur begrenzt ausüben können. Daher waren für sie alternative Vorgehensweisen wichtig, etwa Massentötungen und an Identität orientierte Tötungen (bei denen die Opfer teilweise nur aufgrund Ihres Namens ausgewählt wurden).⁸⁹

Den zu terroristischen Gruppen mutierten Teilen der *muqāwama* (den »Takfiri-Banden«, '*aṣābāt takfīriya*') stellt Ḥardān den »edlen« Widerstand gegenüber (dessen Angehörige er häufig als »wahre *muǧāhidīn*« bezeichnet und damit den Dschihad für die Ṣaḥwa zu beanspruchen versucht).⁹⁰ Verschiedene Gruppierungen des bewaffneten Widerstandes gegen die Amerikaner bildeten wichtige Teile der Ṣaḥwa in Anbar. Das Verhältnis zu den Amerikanern führte denn auch zu Unstimmigkeiten innerhalb der Ṣaḥwa. Die Haltung amerikakritischer Teile der Ṣaḥwa wandelte sich aber, besonders in Bagdad, aufgrund der Furcht vor einer schiitischen Expansion. Als erste dieser Gruppen habe *al-Ġayš al-Islāmī* sich – nach dem Motto: der Feind meines Feindes ist mein Freund – zur Zusammenarbeit mit den Amerikanern entschlossen. Verhandlungen mit den Amerikanern hätten dazu geführt, dass aus Kämpfern von *al-Ġayš al-Islāmī* eine Formation gebildet wurde, die in Bagdad gegen al-Qaida kämpfen sollte.⁹¹

Die Haltung der Ṣaḥwa gegenüber den US-amerikanischen Truppen stellt Ḥardān ambivalent dar. Er beschreibt, wie die amerikanische Armeeführung von dieser neuen Gruppierung gehört habe und wie daraufhin der Kontakt aufgenommen wurde. Besprochen wurden aber hauptsächlich Themen wie die Versorgung der Bevölkerung und weniger die konkrete Zusammenarbeit. Das hinderte Ḥardān aber nicht daran, die Amerikaner als »Besatzungstruppen« zu bezeichnen.⁹² Man kann in diese Äusserungen das Bemühen hineinlesen, die Ṣaḥwa unter keinen Umständen als amerikanisches Produkt darzustellen – wie dies auch im restlichen Text immer wieder auffällt. Neben der positiven Schilderung des Widerstandes gegen die Amerikaner in Falludscha zeigt sich die amerikakritische Haltung besonders in der

87 Vgl. ebd., S. 70.

88 Vgl. ebd., S. 80.

89 Vgl. ebd., S. 70.

90 Vgl. ebd., S. 86 – 87.

91 Vgl. ebd., S. 152 – 154.

92 Vgl. ebd., S. 95.

Bewertung von Paul Bremer. Ihn und seinen Entscheid zur De-Ba‘tifizierung macht Ḥardān in den Schlussbetrachtungen seines Textes als Hauptschuldigen für die Krise im Irak aus.⁹³ Verschiedene diplomatische Treffen mit Beteiligung der Ṣaḥwa ab Dezember 2007 hätten an den durch Bremer geschaffenen Missständen nichts ändern können. Ḥardāns Hauptforderung an diesen Treffen waren: Die Reintegration ehemaliger Ba‘t-Angehöriger, wobei insbesondere die aufgelöste Armee wieder in den Dienst treten solle, sowie die Rückkehr von Flüchtlingen aus Anbar in ihr Gouvernement und die Freilassung der Gefangenen aus amerikanischen und irakischen Gefängnissen. Doch scheiterte Ḥardān bei der Durchsetzung dieser Forderungen.⁹⁴

Die wissenschaftliche Literatur über die Ṣaḥwa betont oft deren Rolle im Kampf gegen extremistische Gruppierungen innerhalb der Sunna, und diese Kämpfe bzw. »Schlachten« nehmen auch in den Schilderungen Ḥardāns viel Raum ein.⁹⁵ Doch während vor der Gründung der Bewegung bereits einzelne Stämme gegen extremistische Gruppen gekämpft hatten, sieht Ḥardān den entscheidenden Aspekt der Ṣaḥwa nicht in diesen Kämpfen selbst, sondern in der Bündelung der Stammeskräfte, die erstmals in dieser Form stattgefunden habe. Daher bezeichnet er diese Entwicklung auch als »Revolution« (*tawra*) von Anbar.⁹⁶ Diese Formulierung ist bemerkenswert. Man hätte erwarten können, dass die *ṣuyūḥ* im Widerstand gegen die extremistischen Gruppierungen ihre Macht wiederherstellen wollten, d.h. eher einer restaurativen Motivation folgen würden denn einer revolutionären. In der Tatsache, dass die Stämme sich organisierten, scheint für Ḥardān offenbar die eigentliche Revolution zu liegen. Er sieht eine unabhängige Vereinigung der Stämme entstehen, die sich selbst organisiert und dabei eine neue Form von Autorität etabliert. Dazu passt, dass die Parität unter den *ṣuyūḥ* häufig Erwähnung findet – auch wenn Ḥardān die herausragende Position Abu Rīšas betont und auch seinen eigenen Beitrag zum Gelingen der Bewegung keineswegs unterschlägt. Als idealisiertes Bild für die Kooperation der Stämme (oder genauer: deren *ṣuyūḥ*) dient Ḥardān der Baum der Ṣaḥwa, der in Abu Rīšas Garten steht und der diesen Namen erhalten hat, weil sich die Gründungsmittglieder oft in seinem Schatten zu Gesprächen zusammensetzten.⁹⁷ Der Bezug zu Stammestraditionen ist für Ḥardān offensichtlich ein zentrales Gestaltungselement seiner Darstellungen. Wo bei anderen, sich religiös inszenierenden Bewegungen Koransuren und islamische Gelehrte zitiert werden, finden sich bei Ḥardān *qaṣā’id*-Gedichte und eine *risāla badawī* – also in tribalen Kontexten traditionell etablierte Textformen.⁹⁸ Die Stadt Falludscha bildet das geographische

93 Vgl. ebd., S. 164.

94 Vgl. ebd., S. 164 – 167.

95 Vgl. ebd., S. 112 – 133.

96 Vgl. ebd., S. 86 – 87.

97 Vgl. ebd., S. 92.

98 Vgl. ebd., S. 54 – 58.

Zentrum, um das sich Ḥardāns Schilderungen drehen. Wenn er ihre Bevölkerung beschreibt, erwähnt er als erstes, dass sie aus verschiedenen Stämmen zusammengesetzt sind. An zweiter Stelle nennt er den Islam, wofür er den Begriff *ṭābi* 'verwendet' (»Zugehörigkeit« oder »Prägung« und nicht *dīn*, Religion). Kaum weist er auf die vielen Moscheen der Stadt hin, erwähnt Ḥardān umgehend auch die Gebäude der sufistischen Gemeinschaften. Deutlich tritt hier das Bemühen hervor, der Darstellung der Stadt »als Dschihadisten-Hort« eine Alternative entgegenzusetzen.⁹⁹

»Stamm« ist nicht nur das Gegenkonzept zu den »Takfiri-Banden«, sondern auch zu den politischen Parteien. Die Haltung gegenüber der Politik fällt zwiespältig aus. So schildert Ḥardān, wie er als Vertreter der *Ṣaḥwa* in Bagdad 'Adnān ad-Dulaimī aufsuchte (der als Abkömmling Anbars für Ḥardān die logische Anlaufstelle gewesen zu sein scheint). Dieser wiederum schickte ihn zum Ministerpräsidenten Mālikī. Trotz dieser Kontakte schildert Ḥardān vor allem das Unvermögen oder den Unwillen dieser Politiker, die *Ṣaḥwa* zu unterstützen.¹⁰⁰

Auf die Schilderung der wenig ergiebigen Gespräche mit den Politikern folgt sein Verweis, dass er und seine Mitstreiter sich in der Folge an die irakischen Stämme wandten und von ihnen Unterstützung erbat. Mit Erfolg, wie er betont, hätte doch der vereinte Druck dieser Stämme die Regierung anschliessend dazu bewegt, die *Ṣaḥwa* substantiell zu unterstützen.¹⁰¹

Ähnliches gilt für den *Ḥizb al-Islāmī*, der sich ebenfalls erst nach militärischen Erfolgen der *Ṣaḥwa* und auf Druck durch den Ministerpräsidenten hin zu einer Unterstützung der *Ṣaḥwa* durchringen konnte.¹⁰² Diese Probleme wurden beigelegt, indem eine Kommission mit je fünf Mitgliedern der *Ṣaḥwa* und des *Ḥizb al-Islāmī* einberufen wurde. Diese Kommission mit dem Namen »Ernennungskommission der Mitglieder der Regierung Anbars« sollte zudem durch die Einsetzung einer neuen Departements-Regierung die Spannungen zwischen Anbar und der politischen Repräsentation Anbars (wie Ḥardān sich ausdrückt) zu überwinden helfen. Deutlich dringt hier das Ringen um die legitime Repräsentation Anbars durch, das zwischen der Islamischen Partei und der *Ṣaḥwa* und damit zwischen politischer Partei und Stammesorganisation ausgehandelt wurde.¹⁰³ Politische Differenzen waren für Ḥardān neben internen Machtansprüchen (etwa durch 'Alī Ḥātim)¹⁰⁴ denn auch der Hauptgrund für Spannungen innerhalb der *Ṣaḥwa*. Diese Differenzen hätten verhindert, dass aus der *Ṣaḥwa* eine politische Partei hervorging.¹⁰⁵

99 Vgl. ebd., S. 62.

100 Vgl. ebd., S. 96–97.

101 Vgl. ebd., S. 98–99.

102 Ebd., S. 100–101.

103 Vgl. ebd., S. 103–104.

104 Vgl. ebd., S. 134–136.

105 Vgl. ebd., S. 155.

Seine eigene politische Ausrichtung (wie auch diejenige der restlichen Gründerväter der *Şaḥwa*) bezeichnet Ḥardān als »Arabischen Nationalismus« (*qawmīya ʿarabīya*). Er holt für seine ausführlichen Betrachtungen des Arabischen Nationalismus bis ins Jahr 1958 aus, dem Sturz des Königshauses und dem Beginn der Republik.¹⁰⁶ Arabischer Nationalismus dient ihm dabei insbesondere als Bezeichnung der Opposition vor 2003, deren Beginn er bereits beim Sturz der Monarchie verortet.¹⁰⁷ Ḥardān unterteilt die damaligen Akteure in sunnitisch und (arabisch) nationalistisch (*qawmī*).¹⁰⁸ Ausführlich widmet sich Ḥardān dem Schicksal nationalistischer Akteure nach der Machtergreifung durch die Baʿṯ-Partei 1968, die den internen »Säuberungen« zum Opfer gefallen waren. Er erwähnt dabei die Beziehungen seiner Familie zu einigen dieser Exponenten und seine persönlichen Erinnerungen an deren Beseitigung. Damit beschreibt er eine Opfergruppe, die aus ehemaligen politischen und militärischen Führungspersonen bestand und nicht Teil der Opposition im Ausland und deren Parteien war. Mittels der Gegenüberstellung von Baʿṯ und *qawmīya* illustriert Ḥardān damit die Heterogenität der sunnitischen Akteure vor 2003. Anhand dieser Darstellung kritisiert er die Praxis, der sunnitischen Bevölkerung insgesamt die Verantwortung für Unterdrückung durch das alte Regime zuzuschreiben.¹⁰⁹

Ḥardān stellt in der Folge den Arabischen Nationalismus als Gegenbewegung zum alten Regime dar, deren Vertreter auch gegen die Machthaber rebellieren wollten, besonders ab dem Jahr 2000; der schiitisch geprägte Aufstand von 1991 findet dagegen keine Erwähnung. Der amerikanische Einmarsch 2003 sei ihren Bemühungen schlicht zuvorgekommen. Doch nun sieht Ḥardān die Zeit für den Arabischen Nationalismus gekommen, der 2006 den Irak vom Terrorismus befreit habe wie 1958 von der Monarchie.¹¹⁰

Trotz dieser politischen Vision sind es für Ḥardān doch eindeutig die Stämme, denen der Ruhm für die Beilegung der aktuellen Krise gebühre. So sieht er den Grund dafür, dass der Irak nicht vollends in einem konfessionellen Krieg auseinandergebrochen ist, in denjenigen Stämmen, die über schiitische wie auch sunnitische Teile verfügen. Blutsbande seien denn auch stärker als die konfessionelle Zugehörigkeit (hier *madḥab*). Die Einheit habe bewahrt und das Feuer der *fitna* ausgelöscht werden können.¹¹¹ Denn auch das Thema Konfessionalismus gewinnt für die Jahre nach der Gründung der Bewegung an Bedeutung. Ḥardān schildert einen Besuch bei Ayatollah Ismāʿīl aṣ-Ṣadr, der sich im Vorfeld positiv zur *Şaḥwa*

106 Vgl. ebd., S. 20 – 33.

107 Vgl. ebd., S. 34.

108 Vgl. ebd., S. 34 – 38.

109 Vgl. ebd., S. 42 – 44.

110 Vgl. ebd., S. 105 – 107.

111 Vgl. ebd., S. 164.

geäußert habe. Während die Ṣaḥwa-Delegation beim Besuch bei aṣ-Ṣadr in Bagdad konfessionelle Gewalt fürchtete, zeigte sich Ḥardān tief beeindruckt von der Persönlichkeit des schiitischen Geistlichen – insbesondere bezüglich dessen klarer Positionierung gegen den Konfessionalismus.¹¹²

Die Gewalt zwischen den Konfessionen ist ebenfalls Thema von Ḥardāns Darstellungen. Auch er identifiziert den Anschlag von 2006 in Samarra als den Moment, in dem der konfessionelle Krieg (*al-ḥarb al-ṭā'ifiya*) ausbrach. Laut seinen Schilderungen stürmten besonders in Bagdad schiitische Gruppen noch am selben Tag sunnitische Moscheen; hunderte Moscheen seien in Brand gesteckt, die anwesenden Personen getötet worden. Todesschwadronen hätten mit dem Entführen und Niedermetzeln von Angehörigen der sunnitischen Konfession (*'ibnā' al-ṭā'ifa al-sunniya*) in mehreren Bagdader Vierteln begonnen. Daraufhin sei es zu Gewalt gegen Schiiten gekommen, besonders auf den Strassen von Bagdad Richtung Süden. Auch auf den Strassen in Anbar Richtung Westen sei es zu Angriffen durch Todesschwadronen gekommen. In schiitischen Gebieten seien Personen aufgrund sunnitischer Namen getötet worden, in sunnitischen Nachbarschaften solche mit schiitischen Namen.¹¹³

Trotz dieser Probleme und der Orientierung an partikularen Zugehörigkeiten betont auch Ḥardān, dass die irakische Einheit beibehalten werden müsse.¹¹⁴ Diese Haltung drückt sich auch in seinem Fazit aus, in dem er die konfessionelle Spaltung der irakischen Bevölkerung verneint: Im Irak gebe es keine konfessionelle, sondern eine politische Krise.¹¹⁵

Mit seiner Schilderung politischer Tendenzen innerhalb der Ṣaḥwa erweist sich Ḥardān als einer der wenigen untersuchten Akteure, die diese politische Dimension ansprechen, anstatt sich primär an Zugehörigkeit zu orientieren. Gleichwohl orientiert er sich an sunnitischen Parteien, die er darüber hinaus als wenig hilfreich abtut. Die eigentliche irakische Ordnung scheint Ḥardān in den Stämmen gefunden zu haben: Gemischtkonfessionelle Stämme bildeten aus seiner Sicht den besten Schutz vor konfessionalistischer Gewalt. Zudem spricht er den Stämmen das Potential zu, durch ihre »Revolution« in Form des militärischen Zusammenschlusses und der Kooperation eine neue Grundlage gesellschaftlicher Organisation zu bilden. Die Stämme erscheinen als Träger eines arabischen, weitgehend säkularen Nationalismus, der vom ba'itistischen Erbe reingewaschen werden soll. Mit diesem Umstand wird in Teilen der Forschung auch der Grund für das Scheitern der Ṣaḥwa bzw. deren Ablehnung durch das politische Establishment gesehen: Sowohl für die islamistischen sunnitischen Parteien wie für ihre schiitischen Gegenstücke und auch für

112 Vgl. ebd., S. 144–145.

113 Vgl. ebd., S. 71–72. Diese Schnellstrasse, die den Irak nach Westen mit Syrien und Jordanien verbindet, ist immer wieder Thema in Ḥardāns Schilderungen, vgl. ebd., S. 109.

114 Vgl. ebd., S. 81.

115 Vgl. ebd., S. 169.

die kurdischen Akteure stellte ein sunnitisch geprägter, arabischer, säkularer Nationalismus eine Bedrohung dar.¹¹⁶

Ungeachtet der Positionierung der Şahwa innerhalb der politischen Landschaft im Irak ist dieser Verbund weniger als Beweis eines tief verankerten Tribalismus zu deuten, denn als Effekt und Ausdruck eines tiefgreifenden Wandels der Stämme und ihrer Strukturen, der noch zu erforschen bleibt.¹¹⁷

4.2 *Waḥda*: Die Überwindung von Konfessionalismus durch Einheit

Am 29. Juli 2007 gewann die irakische Fussballnationalmannschaft die Asienmeisterschaft. Der Titel war eine Sensation für die »Löwen von Mesopotamien«, wie die irakische Auswahl gerne genannt wird. In der irakischen Öffentlichkeit wurde der Sieg als Triumph der Einheit (*waḥda*) gefeiert, der der Gewalt im Irak entgegengesetzt wurde. Die Tageszeitung *aş-Şabāḥ al-ġadīd* gratuliert »unserem Volk« zu diesem Sieg, der ein Beweis für die Einheit sei.¹¹⁸ Auch der *bayān* von Staatspräsident Ġalāl Ṭalabānī wird im Artikel zitiert, der den Sieg als Leistung des gesamten »Spektrums« (*aṭyāf*), die Spieler als Symbole der nationalen Einheit (*al-waḥda al-waṭaniya*) bezeichnet. Ministerpräsident Mālikī wird mit der Aussage zitiert, die Spieler seien in der Lage, die verschiedenen Gruppen (*şufūf*) der Iraker zu vereinen.¹¹⁹

Die Zeitung *Dar as-Salām*, die der sunnitischen Irakischen Islamischen Partei (IIP) nahesteht, sieht die Nationalmannschaft als Banner der Einheit des irakischen Volkes und der Toleranz zwischen der Gesamtheit seiner Angehörigen. Wie in vielen anderen Kommentaren auch sieht *Dar as-Salām* den Sieg als Startpunkt, als Signal für künftige positive Entwicklungen im Irak.¹²⁰

Selbst die Spieler verweisen auf die vereinende Symbolik, etwa Siegtorschütze Yūnis Maḥmūd, der beteuert, nicht er habe das Tor erzielt, sondern »das gesamte irakische Volk.«¹²¹

Der sportliche Erfolg während der Hochphase konfessioneller Gewalt im Irak wurde als Symbol der Einheit gefeiert, als Überwindung der Spaltung und als Beispiel dafür, was der Irak sein könnte, sein sollte. Jenseits der Publikationen von ul-

116 Vgl. Benraad: Une lecture de la Şahwā ou les mille et un visages du tribalisme irakien, 2009, S. 102 – 103.

117 Vgl. ebd., S. 105. Gerade auch der Zuspruch zu ultraislamischen Kampfbünden durch Teile der Stämme deutet auf einen tiefgreifenden sozialen Wandel innerhalb der tribalen Gemeinschaften hin. Vgl. Roy, Olivier: Introduction, in: Collombier, Virginie; Roy, Olivier (Hg.): Tribes and global Jihadism, 2017, S. 1 – 13, S. 7.

118 Vgl. *aş-Şabāḥ al-ġadīd* 915, 31.07.2007, S. 1.

119 Vgl. ebd., S. 2.

120 Vgl. ebd., S. 11.

121 »Saġġaluhu aš-ša'b al-'irāqī kulluhu«, ebd., S. 8 – 9.

traisламischen Kampfbünden dominierte die Verurteilung konfessioneller Gewalt die öffentliche Debatte. Die Überwindung der Gewalt wurde mit der Überwindung der Spaltung gleichgesetzt, der die nationale und die religiöse Einheit als Ideal gegenübergestellt wurden. Diese idealisierte Einheit wird im Folgenden genauer betrachtet.

Die Gewalt im Irak und die konfessionellen Spannungen in der Region lösten verschiedene Initiativen aus, um das Verhältnis zwischen den Konfessionen zu verbessern. Zu den prominentesten Beispielen gehören die Doha-Konferenz von 2007 und die im gleichen Jahr veröffentlichte »Botschaft von Amman«. ¹²² Die Konferenz in Doha stand im Zeichen der Ökumene bzw. der konfessionellen Annäherung (*ta-qrib*) und der friedlichen Koexistenz (*ta'āwūš*) – seit den 1930er Jahren etablierte Konzepte, anhand derer die Einheit der islamischen 'Umma angestrebt wird. ¹²³ Selbst prominente Teilnehmer der Konferenz in Doha verzichteten trotz der ökumenisch ausgerichteten Schlussklärung allerdings nicht auf konfessionelle Polemiken. So verurteilte Yūsuf al-Qaraḏāwī bereits bei der Konferenz und wiederholt in den darauffolgenden Jahren die schiitische Praxis der Verunglimpfung der Prophetenfährten. ¹²⁴

Die Botschaft von Amman geht auf eine Initiative des jordanischen Königs Abdullah II zurück, der sich bereits 2004 mit den folgenden drei Fragen an verschiedene islamische Gelehrte richtete: Wer ist ein Muslim? Ist es erlaubt, jemanden als vom Glauben abgefallen zu bezeichnen? Wer darf Fatwas ausstellen? ¹²⁵ Die Antworten wurden an darauffolgenden Konferenzen zwischen 2005 und 2006 durch eine Vielzahl religiöser Autoritäten diskutiert. Die Positionen, auf die sich die Gelehrten einigten, orientierten sich an der Bestätigung der Gemeinsamkeiten der verschiedenen Rechtsschulen (inklusive der schiitischen Ausprägungen sowie sufistischer Strömungen) und betonten die von diesen Schulen geteilten Grundlagen als Basis für die gemeinsame Teilhabe am Islam. Darüber hinaus bekräftigten sie die Position, dass ein Rechtsgutachten (*fatwa*) nur durch Personen erlassen werden dürfe, die

122 Mu'assasat Āl-al-Bait li-l-Fikr al-Islāmī: The Amman message, 2013.

123 Vgl. Said, Behnam T.: Islamische Ökumene als Mittel der Politik. Aktuelle Tendenzen in der Annäherungsdebatte zwischen Sunna und Schia auf der Doha-Konferenz 2007, Berlin 2009¹ (Islamkundliche Untersuchungen 293), S. 11–13. Zu islamischen ökumenischen Bemühungen und Gegenbewegungen im 20. Jahrhundert ausführlich Brunner, Rainer: Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert, Berlin, Boston 2020 (Islamkundliche Untersuchungen 204).

124 Vgl. Brunner, Rainer: Sunnis and Shiites in Modern Islam. Politics, Rapprochement and the Role of al-Azhar, in: Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami (Hg.): The dynamics of Sunni-Shia relationships. Doctrine, transnationalism, intellectuals and the media, London 2013, S. 25–38, S. 37–38.

125 Vgl. Mu'assasat Āl-al-Bait li-l-Fikr al-Islāmī: The Amman message, 2013, S. v–vi.

über die durch die jeweiligen Rechtsschulen definierten Voraussetzungen verfügten und die entsprechenden Methodologien einhielten.¹²⁶

Sowohl die Doha-Konferenz wie die Botschaft von Amman bekräftigten, dass dem friedlichen Zusammenleben der Angehörigen verschiedener islamischer Rechtsschulen und Konfessionen bei allen Differenzen keine theologischen Hindernisse im Weg stünden. Einen Einfluss dieser Bekenntnisse auf die Gewalt im Irak lässt sich aber nicht feststellen.

Dieser Exkurs in die regionalen Debatten unter muslimischen Gelehrten illustriert das Bemühen der beteiligten Autoritäten, die Deutungshoheit über ein diskursives Feld zu behalten, die ihnen von diversen Akteuren im Irak offensichtlich längst nicht mehr zugesprochen wurde. Weder für die Argumentationsweise der ultraislamischen Kampfbünde im Irak noch für diejenige der sunnitischen Stämme, die gegen deren Gewalt mobilisiert wurden, spielten sie eine bedeutsame Rolle.

Im Kontext der Konfessionalisierung betrachtet, zeigen die Bemühungen um die Ökumene die Institutionalisierung der Konfessionen auf. Unterschiedliche Institutionen ringen um die Deutungshoheit innerhalb ihrer jeweiligen Konfessionen und Rechtsschulen. Zudem sind entgegengesetzte Argumentationsstrukturen feststellbar, wenn etablierte religiöse Gelehrte anhand der Rechtsschulen und den damit verbundenen Methoden argumentieren, während ultraislamische Akteure die Abgrenzung von der Schia und die Gefolgschaft gegenüber der eigenen Führung konstitutiv sind. Die ökumenischen Überlegungen mögen angesichts der zeitgenössischen konfessionellen Konflikte an Bedeutung gewonnen haben, den Fokus der Argumentationen bildet aber die Frage nach der Autorität innerhalb der jeweiligen konfessionellen Gruppen bzw. Rechtsschulen: Die etablierte Geistlichkeit reklamiert die Deutungshoheit in religiösen Fragen für sich. Sie ist es auch, die die Entscheidung zur Ökumene fällt. Somit liefert die Thematisierung des konfessionellen Konflikts die Grundlage, anhand derer religiöse Autorität verhandelt wird.

Die Repräsentation der islamischen oder nationalen Einheit wurde nicht nur von etablierten Institutionen zur Legitimation genutzt. Im Irak erlaubte sie eine Systemkritik, wie sie in der Folge der konfessionellen Gewalt prominent durch die Parteienkoalition 'Irāqīya vertreten wurde. 'Irāqīya machte Sicherheit und die Überwindung konfessioneller Orientierung hin zu einem Zivilstaat zu ihrem Wahlprogramm.

4.2.1 'Irāqīya: Sicherheit und *dawla muwātina*

Die Parteienallianz der 'Irāqīya-Liste brachte mit ihrer konfessionellen Durchmischung eine Neuerung in die irakische Parteienlandschaft. Geleitet von einem Schiiten, Iyad 'Allāwī (2004 irakischer Übergangspremierminister, nach den Parlaments-

126 Vgl. ebd., S. 16 – 18.

wahlen 2005 in der Opposition), vereinte sie sowohl sunnitische wie antikonfessionelle Positionen.¹²⁷

Die 'Irāqīya gründete auf der Wifāq-Partei (*wifāq al-waṭanī al-'irāqī*, auch bekannt als Iraqi National Accord), einem in den 90er Jahren gegründeten Zusammenschluss früherer Ba't-Angehöriger und weiterer Dissidenten, die vor der Verfolgung durch Saddam Hussein geflohen waren. Diese Entstehungsgeschichte war mit ein Grund für die Anschuldigungen politischer Gegner gegenüber 'Irāqīya, frühere ehemalige Baathisten wieder an die Macht bringen zu wollen.¹²⁸

'Irāqīya positionierte sich als säkularistische Alternative zur Rechtsstaat-Koalition (*i' tilāf daula al-qānūn*) des Ministerpräsidenten Mālikī. Dieser Säkularismus definierte sich in erster Linie über die Ablehnung von Konfessionalismus.¹²⁹ Den zweiten argumentativen Grundpfeiler der 'Irāqīya bildete die Kritik an der gegenwärtigen Regierung, der sie neben Konfessionalismus auch Korruption vorwarf (wobei der arabische Begriff *fāsād* nicht nur finanzielle, sondern auch politische und moralische Korruption umfasst).¹³⁰

Das politische Programm der 'Irāqīya für die Parlamentswahlen von 2010 startet denn auch mit der Aussage, »Konfessionalismus und Korruption sind die Feinde des Iraks«. ¹³¹ Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den beiden Begriffen fehlt allerdings. In den englischen Übersetzungen der 'Irāqīya-Texte wird die Formulierung *cross-sectarian* als Beschreibung der Allianz verwendet. Das Wahlprogramm besteht aus fünf Teilen: 1) Sicherheit und Streitkräfte, 2) Justiz und Menschenrechte, 3) arabische, regionale und internationale Beziehungen, 4) Wirtschaft und 5) öffentliche Dienste, womit hier in erster Linie die öffentliche Infrastruktur gemeint ist. Damit sind die Bereiche benannt, für die 'Irāqīya zu diesem Zeitpunkt Handlungsbedarf sieht. Demgegenüber geht das politische Programm von 2002 noch deutlich stärker auf das politische System ein und behandelt die Demokratie als anzustrebendes Ziel. Eine weitere Besonderheit des Programms von 2002 ist, dass der Begriff *ṭā'ifiya* vollständig fehlt – ein Hinweis darauf, dass das Konzept erst nach 2003 seine Dominanz entwickelt hat.¹³²

Sicherheit und Streitkräfte sind wiederkehrende Themen in den 'Irāqīya-Publikationen um 2010. Darunter versteht die Partei zwei aus ihrer Sicht miteinander verbundene Themenblöcke: Erstens wird die Gewalt thematisiert, unter der die irakische Bevölkerung nach 2003 zu leiden hatte, und zweitens wird die Frage nach der

127 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Secular Opposition: The Rise and Decline of Al-Iraqiya, Middle East Report, 127, Brüssel, Bagdad 2012, S. 1.

128 Vgl. ebd., S. 5.

129 Ebd., S. 16.

130 Vgl. al-Ba'labakkī: al-Mawrid al-'arabī, 2016, S. 997 – 998.

131 Al-qā'ima al-'irāqīya al-waṭanīya: Al-barnāmiġ as-siyyāsī lil-qā'ima al-'irāqīya, 2009, S. 3.

132 Vgl. al-wifāq al-waṭanī al-'irāqī: 'Usus mīṭāq al-wifāq al-waṭanī al-'irāqī, 2002.

Zusammensetzung der Streitkräfte aufgeworfen. Der Aufbau der Streitkräfte wird verknüpft mit der Forderung nach einer Amnestie für diejenigen, die keine Verbrechen gegen das irakische Volk begangen hätten. Damit wird auf die Auflösung der irakischen Armee angespielt, wodurch viele insbesondere sunnitische Armeeingehörige ihre Existenzgrundlage verloren hatten. Es handelt sich um eine von sunnitischen Kreisen oft vorgebrachten Forderung, aber auch in der wissenschaftlichen Literatur wurde wiederholt auf die gravierenden Folgen des damaligen Entscheides hingewiesen.¹³³ Damit stellt der Text einen direkten Zusammenhang zwischen der schlechten Sicherheitslage und der Gewalt innerhalb der Bevölkerung einerseits und politischen Entscheiden andererseits her. Als Lösung wird gefordert, »die Auswahl der Angehörigen unserer Sicherheitskräfte¹³⁴ aus der Gesamtheit des Spektrums und der Kategorien des Volkes« zu rekrutieren, wodurch die nationale Einheit verkörpert werden würde.¹³⁵ Der Text erwähnt explizit die Situation von 2006 bis 2007 und betont, dass die Bekämpfung der terroristischen Gruppierungen zu den obersten Prioritäten der Polizei gehören müsse. Dafür seien vertrauenswürdige Truppen nötig, die nichts mit konfessionellen Quoten (*muḥāṣaṣāt ṭāʾifiya*) zu tun hätten. Teile davon hätten während des Jahres 2006 ihre Pflichten nicht im geforderten Masse erfüllt (womit auf die Dominanz von Milizen innerhalb der Polizei angespielt wird).¹³⁶ Empfohlen werden aus lokalem Personal zusammengesetzte Polizeikräfte und Spezialeinheiten auf Ebene der Gouvernements anstelle der aktuellen nationa-

133 Die De-Baʿṭifizierung ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen, beispielsweise Isakhan, Benjamin: The De-Baathification of post-2003 Iraq: Purging the Past for Political Power, in: Isakhan, Benjamin (Hg.): The Legacy of Iraq, 2015, S. 21 – 35; Vgl. Osman, Khalil: Sectarianism in Iraq. The making of state and nation since 1920, Abingdon, Oxon, New York 2014 (Routledge studies in Middle Eastern democratization and government), 129 – 135; Lafourcade, Fanny: How to »Turn the Page«? The National Iraqi Leadership After 2003 and the De-Baʿṭhification Issue, in: Tejel, Jordi u. a. (Hg.): Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges, Hackensack, New Jersey 2012, S. 181 – 201. Die Untersuchung von Benjamin Isakhan zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Prozess der De-Baʿṭifizierung zu unterschiedlichen Zeitpunkten betrachtet, namentlich die erste Welle der De-Baʿṭifizierung bis 2005, die Instrumentalisierung der De-Baʿṭifizierung durch die Regierung Mālikī im Vorfeld der Parlamentswahlen 2010 und schliesslich vor den Provinzwahlen 2013, als ihr Einsatz gegen politische Gegner der Regierung Mālikī zusätzlich verschärft wurde. Erst im Vorfeld der Parlamentswahlen von 2014 schwächte sich diese Nutzung ab; nach wie vor waren aber insbesondere Kritiker Mālikīs Ziel entsprechender Untersuchungen und Wahlausschlüsse. Vgl. Isakhan: The De-Baathification of post-2003 Iraq: Purging the Past for Political Power, in: Isakhan, Benjamin (Hg.): The Legacy of Iraq, 2015, S. 21 – 35, Edinburgh 2015.

134 Der Text wechselt zwischen der Beschäftigung mit den Streitkräften im engeren Sinn und den bewaffneten oder Sicherheitskräften allgemein, die auch die Polizei einschliessen.

135 Vgl. Al-qāʾima al-ʾirāqīya al-waṭaniya: Al-barnāmiḡ as-siyyāsi lil-qāʾima al-ʾirāqīya, 2009.

136 Ebd., Punkt 1.5.

len Einheiten, womit erneut auf die Zusammensetzung dieser Einheiten verwiesen wird.¹³⁷

Das Programm ist somit deutlich auf den einen Missstand ausgerichtet, die für die Gewalt verantwortlich gemacht wird: den Konfessionalismus der regierenden Parteien. Voraussetzung für eine Verbesserung der Lage ist für 'Irāqīya offensichtlich eine verbesserte Integration insbesondere der sunnitischen Bevölkerung. Allerdings findet sich kein Bezug zu einer allfälligen konfessionellen Spaltung oder gar einer Feindschaft zwischen den Bevölkerungsgruppen. Die Probleme werden ausschliesslich bei der aktuellen Regierung und konkreten politischen Entscheidungen verortet. Die Krise selbst wird als Produkt konfessionell orientierter Politik gesehen. Dazu zähle insbesondere der Ausschluss der Sunniten aus den Streitkräften und die Durchsetzung der Sicherheitskräfte mit Milizen.

Bei den Parlamentswahlen von 2010 war die 'Irāqīya-Allianz mit dieser politischen Ausrichtung erfolgreich. Mit 91 Parlamentssitzen setzte sie sich als Wahlsiegerin vor die Rechtsstaat-Koalition von Premierminister Mālikī, die 89 Sitze erhielt.¹³⁸ Im anschliessenden Ringen um die Regierungsbildung setzte sich Mālikī allerdings durch und übernahm erneut das Amt des Premiers. Die 'Irāqīya dagegen ging als grosse Verliererin aus diesem Machtkampf hervor und musste sich mit wenigen Ministerposten begnügen.¹³⁹ In der Folge gewann die Kritik am politischen System, insbesondere am Konfessionalismus und an Mālikī persönlich, in den 'Irāqīya-Publikationen an Schärfe. Ihr Schwerpunkt verschob sich im Vergleich zum politischen Programm von 2009 weg von »sunnitischen« Themen hin zur grundlegenden Kritik der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit. Auf der Webseite von Wifāq (der bedeutendsten Partei innerhalb des Parteienbündnisses 'Irāqīya) veröffentlichte Texte etwa kritisieren die Darstellung, dass die Regierungspartei die Schia repräsentiere, da es sich vielmehr um eine Repräsentation der Konfessionalisten handle. Der Ausdruck »Mehrheit« (*ağlabīya*), auf den die schiitischen Parteien zur Legitimation des schiitischen Machtanspruchs gerne verweisen, wird dort mit Bezug auf die Resultate der Parlamentswahlen explizit als »politische Mehrheit« angesprochen.¹⁴⁰ »Demokratie« ist denn auch häufig Thema in diesen Publikationen, wobei zunehmend die Frage gestellt wird, ob Mālikī nicht eine Diktatur errichte. Besonders ausführlich wird dieser Aspekt im Kontext der Demonstrationen von 2011 in Anbar diskutiert. Das gewaltsame Vorgehen der Sicherheitskräfte gegen Demonstrantinnen und Demonstranten sieht der Wifāq als Ausdruck von Konfessionalis-

137 Ebd., Punkt 1.6.

138 Vgl. International Crisis Group: *Iraq's Secular Opposition: The Rise and Decline of Al-Iraqiya*, 2012, S. i.

139 Vgl. ebd., S. 2.

140 Al-Ḥakīm, Slimān: *Sardin al-fasād wa ḥitānuhu*, 10.10.2011.

mus, Verfassungsbruch und Diktatur.¹⁴¹ Rhetorisch wird gefragt, wie Mālikī – ein Ministerpräsident trotz Wahlniederlage, der nun 14 tote Demonstranten zu verantworten habe – Ministerpräsident für den ganzen Irak sein könne, für die irakische Sunna, die Schia, die Christen und alle Gruppierungen, wenn er dieselbe Sprache spreche wie Hassan Nasrallah. Der gegenwärtige konfessionalistische Irak sei keine Demokratie, denn der Irak gehöre nicht der Schia, nicht einer einzelnen Konfession. Es handle sich also nicht um ein Problem zwischen Schia und Sunna, sondern zwischen denjenigen, die an das Heimatland glaubten (*man yu' min bi-l-waṭan*), und denjenigen, die an die »Herrschaft des Rechtsgelehrten« glaubten.¹⁴² Diese Abrechnung wird kombiniert mit dem Vorwurf der Korruption an die Regierung, die sich im moralischen Verfall der Gesellschaft spiegle.¹⁴³

Die Personalisierung des Konflikts anhand von Ministerpräsident Mālikī eröffnete allerdings auch neue Positionen innerhalb der 'Irāqīya. So setzte sich in Teilen der Allianz zunehmend die Bereitschaft durch, das bisherige System in seiner aktuellen Form weiterzuführen und auch mit den konkurrierenden parlamentarischen Blöcken zusammenzuarbeiten – unter der Bedingung, dass Mālikī zurücktrete.¹⁴⁴ Die Personalisierung und die undurchsichtigen Koalitionsverhandlungen unterstrichen den Eindruck, dass politische Inhalte bei diesen Verhandlungen höchstens eine untergeordnete Rolle spielten; weder in der Berichterstattung noch in den Materialien der Parteien lassen sich Hinweise auf inhaltliche Debatten zwischen den Parteien finden. Gegenstand der Verhandlungen waren die Aufteilung der politischen Macht, die Frage der Repräsentation der Sunna sowie die Kandidierenden selbst – sei es nun die Reizfigur Mālikī oder allfällige frühere Mitgliedschaften in der Ba'ṭ-Partei.

Ungeachtet der Positionen, die im Verlauf der zähen Verhandlungen eingenommen worden waren, reagierte die irakische Presse mit Erleichterung, als Anfang Oktober 2010 die neue Regierung unter Nūrī al-Mālikī feststand.¹⁴⁵ Der unterlegene Anführer der 'Irāqīya, Iyād 'Allāwī, erachtete die neue Regierung dagegen weiterhin als inakzeptabel. In seinen Äusserungen zeigte sich die für 'Irāqīya zu diesem Zeitpunkt typische Kombination aus Kritik an *ṭā'ifīya* einerseits und dem Anspruch einer Repräsentation der sunnitischen Bevölkerung und der Berücksichtigung ihrer Kritik am aktuellen politischen System andererseits. So hatte sich 'Allāwī wiederholt gegen die Angriffe zur Wehr setzen müssen, durch die 'Irāqīya würden Ange-

141 Al-Zālimī, Hādī Wālī: Taḥdīd wilāya ra'īs maǧlis al-wuzarā' al-'irāqī, 10.12.2011; al-'Izāwī, Hisām: Hal yasīru al'irāq naḥwa al-dīktātūriya?, 25.10.2011.

142 Al-Ḥamīd, Ṭāriq: 'Iḡā lam..., 24.03.2011 »Herrschaft des Rechtsgelehrten« verweist auf das politische System im Iran. Mālikī wird damit unterstellt, im Dienste Irans zu agieren.

143 Al-Ḥakīm: Sardīn al-fasād wa ḥitānuhu, 10.10.2011.

144 Vgl. aṣ-Ṣabāḥ al-ǧadīd 1826, 03.10.2010, S. 3.

145 Vgl. al-Mada 1922, 02.10.2010, S. 1.

hörige des alten Regimes wiedereingesetzt.¹⁴⁶ Die 'Irāqīya bezeichnete Mālikīs Koalition darüber hinaus explizit als »schiitisch« Aus diesem Grund, so ein Parteisprecher, werde man auch nicht den Boykott der Regierung beschliessen. Denn dies würde nicht nur auf einen Boykott Mālikīs hinauslaufen, sondern einen sunnitischen »Boykott des Staates«. Auch die Nachbarländer mit sunnitischer Mehrheit werden angeführt, verbunden mit der Frage, ob diese einen Ausschluss der Sunna von der staatlichen Macht im Irak akzeptieren würden.¹⁴⁷ In diesen Äusserungen wird die Ambivalenz deutlich, die die an Kritik an *ṭā'ifiya* durch die 'Irāqīya charakterisiert: Während der Konfessionalismus des aktuellen politischen Systems gebrandmarkt wird, orientiert sich die 'Irāqīya in ihrem Verständnis von politischer Repräsentation weiterhin an konfessioneller Zugehörigkeit.

Mālikīs Position stand dieser Kritik diametral gegenüber. Der Premierminister und Vorsitzende der Da'wa-Partei führte die bereits bekannte Argumentation der schiitischen Parteien nach 2003 fort und präsentierte seine Regierung als inklusiv, als eine Regierung der Zusammenarbeit aller Bevölkerungsteile. Mālikī vermied dabei die Begriffe »Schia«, »Bevölkerungsmehrheit« und »Sunna« weitgehend. Stattdessen sprach er von den »siegreichen Gruppen«, mit denen eine Zusammenarbeit angestrebt werde. Als Kontrastfolie zu dieser Zusammenarbeit diene ihm allerdings nicht etwa die Gewalt der zurückliegenden Jahre, sondern die »35 Jahre der Unterdrückung« durch das frühere Regime.¹⁴⁸ Damit stellt er seinen Beteuerungen einer integrativen Regierung umgehend eine explizit schiitische Geschichtsdeutung entgegen. Obwohl in diesen Diskussionen weder von »Schia« noch von der »Bevölkerungsmehrheit« gesprochen wird, entstand dadurch aus der Sicht seiner Kritiker ein unübersehbarer konfessioneller Bezug.¹⁴⁹

4.2.3 Ṣadr 2013: Die Vereinigung von Islam und Irak

Muqtadā aṣ-Ṣadr beschäftigte sich intensiv mit dem Konfessionalismus. Nicht nur nutzte er Konfessionalismus als einen Vorwurf, den er oft gegen die Regierungsparteien richtete. Er betrachtete Konfessionalismus auch von einer systematischen

146 Vgl. aṣ-Ṣabāḥ al-ḡadīd 1674, 29.03.2010, S. 1.

147 Vgl. aṣ-Ṣabāḥ al-ḡadīd, 03.10.2010, S. 2. In diesen Äusserungen deutete sich bereits die Opposition gegenüber dem Staat in seiner aktuellen Form an, wie sie für die Proteste von 2012 bestimmend werden sollte. Vgl. 5.2. dieser Arbeit.

148 Vgl. ebd.

149 Aufgrund der dominanten Rolle, die Mālikī in der irakischen Öffentlichkeit einnahm, wäre es gerechtfertigt, seine Positionen in einem eigenen Unterkapitel zu betrachten. Da er aber weitgehend auf die bereits bekannte Argumentation der ehemaligen Exilparteien zurückgreift und daher kaum neue Elemente in die Konstitution von Konfessionalität einbringt, wird hier auf eine gesonderte Behandlung Mālikīs verzichtet.

Ebene aus. Dazu diente ihm eine Publikation seines Vaters Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr, die er mit ausführlichen Anmerkungen und Kommentaren versah. Damit hat Ṣadr als einziger der untersuchten Akteure eine systematische Auseinandersetzung mit Konfessionalismus veröffentlicht.

Die Originalpublikation trägt den Titel »Konfessionalismus in der Perspektive des Islams« und stammt aus dem Jahr 1965. Dies ist für den irakischen Kontext eine frühe explizite Auseinandersetzung mit dem Thema »Konfessionalismus« (wenn auch nicht mit der konfessionellen Spaltung an sich).¹⁵⁰ Sie dürfte der verstärkten schiitischen politischen Mobilisierung nach dem Militärputsch von 1963 geschuldet sein.¹⁵¹ Zudem war es seit den 1950er Jahren als Gegenreaktion auf ökumenische Bestrebungen zu vermehrten publizistischen konfessionellen Provokationen gekommen.¹⁵²

Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr sieht *tā'ifiya* als sich ausbreitendes Problem, dessen »züngelnden Flammen sich im gesamten Territorium des Landes« ausbreiteten.¹⁵³ Er stellt zunächst fest, dass es sich bei der gegenwärtigen konkreten Form dieses Problem nicht um einen konfessionellen Streit handelt, der auf islamischen Grundlagen aufbauen würde, sondern um einen Verwaltungskonflikt (*ḥilāf maṣlaḥī*). Dabei habe die herrschende von zwei Gruppen jeweils Ämter in Behörden und öffentlichen Einrichtungen besetzt. Doch dieser Streit sei dem Islam fremd, da dieser zur Einheit der Muslime aufrufe. Obwohl die Existenz von verschiedenen Rechtsschulen (*maḏāhib*; *tā'ifa* wird in diesem Text nie neutral oder gar positiv verwendet) keineswegs negiert wird, betont Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr, dass Muslime immer im Dienst des Islams stehen sollten (statt ausschliesslich zugunsten einer einzelnen Rechtsschule).¹⁵⁴ Das Ziel des aktuellen Konfessionalismus liege darin, die Angehörigen der Schia von der Regierung fernzuhalten und zu ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Abtrennung hinzuführen. Es handle sich somit um einen Konflikt zwischen Personen, nicht um einen zwischen islamischen Rechtsschulen. Denn Gegenstand des Konflikts seien weder islamische Ansichten noch spezifische Ziele oder inhaltliche Fragen, die den Islam oder die Differenzen zwischen den Rechtsschulen betreffen würden.¹⁵⁵ Stattdessen sei der Konfessionalismus im

150 Die Frage, wie mit konfessioneller Heterogenität umzugehen ist, begleitet den Irak seit seiner Gründung als Nationalstaat, wie Fanar Haddad darlegt (vgl. Haddad: *Sectarianism in Iraq*, 2011, S. 31 – 34).

151 Zur schiitischen Mobilisierung der 1960er Jahre vgl. Alaaldin, Ranj: *The Islamic Da'wa Party and the Mobilization of Iraq's Shi'i Community, 1958 – 1965*, in: *The Middle East Journal* 71 (1), 2017, S. 45 – 65, S. 59 – 61.

152 Vgl. Ende, Werner: *Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert*, in: *Saeculum* 36 (2 – 3), 1985, S. 187 – 200, S. 199.

153 Vgl. aṣ-Ṣadr, as-Sayyid aṣ-Ṣāhid Muḥammad: *aṭ-Ṭā'ifiya fī naẓar al-'islām*, 2013², S. 10 – 13.

154 Vgl. ebd., S. 15 – 22.

155 Vgl. ebd., S. 22 – 26.

Kontext des Kolonialstaates aufgebaut worden. Er verschliese zudem die Tür zu den islamischen Zielen und zur vereinten islamischen Zusammenarbeit.¹⁵⁶ Konfessionalistische hätten zudem islamische Kriterien verdrängt, etwa, wenn ein Erfolg der anderen Rechtsschule als ausschliesslich deren Erfolg abgelehnt statt als Erfolg des Islams insgesamt begrüsst werde.¹⁵⁷ Beurteilen müsse man jeweils das Verhalten einer Person als Individuum. Daher sieht Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr auch keine Lösung darin, Regierungsposten explizit mit Schiiten zu besetzen, wenn diese nicht das Wohl aller Muslime beachten würden.¹⁵⁸ Er richtet auch einen Vorwurf an die Jugend, die Ehrgeiz und Gier nach Ämtern in einem tyrannischen System zeige; notwendig sei vielmehr die Nicht-Kooperation mit den Vertretern dieses Staates.¹⁵⁹ Selbst eine spezifisch schiitische Rechtsprechung von Seiten des Staates betrachtet Ṣādiq aṣ-Ṣadr als unzulässig, da er blind für die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule zu sein habe.¹⁶⁰

Die Lösung für all diese Probleme liegt also in einer Ausrichtung am Islam.¹⁶¹ Dieser sei zudem in der Schulbildung gegenüber westlichen Inhalten zu bevorzugen, und auch die Rechtsprechung müsse islamischer werden – wobei den einzelnen Rechtsschulen die Anwendung eigener Rechtsgutachten zustünde.¹⁶² Interessant ist, dass Ṣādiq aṣ-Ṣadr trotzdem die (gemäss dem Bevölkerungsanteil) angemessene Repräsentation der Schia in der Regierung fordert. Dies scheint sich für ihn aus der Ablehnung jeglicher Diskriminierung zu ergeben. Ausserdem sei die Schia nicht explizit als eigenständig zu betrachten, sondern als eine unter anderen Rechtsschulen des Islams.¹⁶³

Ein halbes Jahrhundert nach seinem Vater geht Muqtaḍā aṣ-Ṣadr in seinen Kommentaren zum Text von Ṣādiq aṣ-Ṣadr nicht nur einen Konflikt innerhalb des Iraks aus. Vielmehr sieht er sich einen Krieg kämpfen gegen eine Konfessionalismus-Welle, die sich auf der ganzen Welt ausbreite. Neben den arabischen habe sie längst auf asiatische Staaten wie Burma, Indien und Indonesien übergegriffen, in Afrika auf Mali, Somalia und weitere Länder. Es handle sich im Wesentlichen um einen neuen Weltkrieg.¹⁶⁴

Der problematische Gehalt des Konfessionalismus liegt laut Ṣadr darin, dass die Angehörigen der jeweils anderen Konfession abgewertet oder schlecht behandelt

156 Vgl. ebd., S. 27 – 31.

157 Vgl. ebd., S. 32 – 36.

158 Vgl. ebd., S. 38 – 41.

159 Vgl. ebd., S. 45 – 47.

160 Vgl. ebd., S. 53 – 57.

161 Vgl. ebd., S. 58.

162 Vgl. ebd., S. 65.

163 Vgl. ebd., S. 63 – 66.

164 Vgl. ebd., S. 5 – 6.

würden. *Ṭā'ifīya* sei somit definiert als »Fanatismus« und ein auf unislamische und amoralische Grundlagen gestellter Umgang mit anderen Konfessionen.¹⁶⁵

Ṣadr sieht zwei Sichtweisen auf den Konfessionalismus: Erstens diejenige, die sein Vater diskutiere, d.h. eine islamische Sichtweise, zweitens eine ausserhalb des Islams gründende. Diese zweite Sichtweise verortet Ṣadr im westlichen kolonialistischen Denken. Der Westen habe den Konfessionalismus gefördert, um fremde Völker und Länder zu unterwerfen.¹⁶⁶

Im Vergleich zur Situation, die sein Vater beschrieben hat, streicht Muqtadā aṣ-Ṣadr den deutlich gesteigerten Grad an Konfessionalismus heraus, der nun erreicht sei. Damals habe es weder Bombenanschläge noch konfessionalistisches Satellitenfernsehen gegeben, es habe keine offen konfessionalistischen Ernennungen in der Regierung gegeben; auch die Tatsache, dass Anschläge auf Heiligtümer verübt werden, stelle eine neue Stufe dar.¹⁶⁷

Das, was sein Vater mit »Verwaltung« bezeichnet habe, würde man heute eher als »politische Interessen« bezeichnen. Er folge aber der Analyse, dass es solche Interessen seien und nicht etwa Überzeugungen, die für die Spaltung verantwortlich seien, und dass nur islamische moralische Wege zu ihrer Überwindung beitragen könnten.¹⁶⁸

Auf sunnitischer Seite sieht Ṣadr die Furcht vorhanden, dass eine schiitische Herrschaft eben explizit schiitisch ausfalle und dementsprechend die Sunna als Bevölkerung aufgrund ihrer Glaubensinhalte unterdrückt werden könnte – eine Angst, die allerdings unbegründet sei, da »wir« das nicht tun würden.¹⁶⁹ Dieser Perspektivenwechsel zwischen der Ablehnung der Orientierung an Konfession bei gleichzeitiger Gewissheit, dass die Macht legitimerweise der Schia zustehe, kennzeichnet sowohl Muqtadā aṣ-Ṣadr's Kommentar wie, wenn auch weniger offensichtlich, den Haupttext seines Vaters. Auch betont Muqtadā aṣ-Ṣadr die Bedeutung, die dem Islam als übergeordneter Zugehörigkeit zukomme, wenn er kritisiert, dass Menschen nun eher ihre konfessionelle Zugehörigkeit herausstreichen würden statt ihre islamische.¹⁷⁰ Ungeachtet der Frage, welche Konfession (*ṭā'ifa*) an die Macht komme, solle immer im allgemeinen Interesse gehandelt werden – so sein Ideal.¹⁷¹ Folglich lehnt aṣ-Ṣadr eine »schiitische« Regierung ab, so sie denn konfessionalistisch ausgerichtet sei.¹⁷²

165 Vgl. ebd., S. 10.

166 Vgl. ebd., S. 11.

167 Vgl. ebd., S. 13.

168 Vgl. ebd., S. 15 – 16.

169 Vgl. ebd., S. 16 – 17.

170 Vgl. ebd., S. 36.

171 Vgl. ebd., S. 18. Muqtadā aṣ-Ṣadr verwendet damit *ṭā'ifa* im Gegensatz zu seinem Vater in neutraler Weise, ähnlich wie *maghab*.

172 Vgl. ebd., S. 41.

Viele derjenigen, die von einer Stärkung der schiitischen *ṭā'ifa* sprächen und Teil von Regierung oder Parlament seien, blieben ohne Wirkung für das Wohl ihrer *ṭā'ifa* und würden sich auch nicht für das Gemeinwohl (*ṣāliḥ 'āmm*) einsetzen. Stattdessen kümmerten sie sich nur um ihren [Parlaments-]Sitz und darum, dass ihr üppiger Sold weiterhin gewährleistet sei.¹⁷³

Laut Ṣadr sollten weder Schiiten noch Sunniten solche Egoisten wählen. Weder leiste der schiitische Egoist etwas für die Schia noch der sunnitische für die Sunna. Das Wichtigste sei, so Ṣadr, die islamischen Gruppen zu vereinen und den Patriotismus (*waṭaniya*) zu stärken.¹⁷⁴ Dieses Nennen des Patriotismus oder einfach des »Iraks« als Heimatland (*waṭan*) zusammen mit der islamischen Einheit bildet ein auffälliges Muster in den Kommentaren Ṣadrs, wodurch er den Fokus seines Vaters auf den Islam ergänzt.¹⁷⁵

Muqtadā aṣ-Ṣadr folgt seinem Vater in der Ablehnung spezifisch konfessioneller Institutionen, wobei er konkret die schiitischen und sunnitischen Waqf nennt (unter dem früheren Regime noch durch eine einzige Behörde vertreten, erhielten Schia und Sunna nach 2003 eigene Institutionen).¹⁷⁶

Gleichzeitig jedoch erwähnt Muqtadā aṣ-Ṣadr, wie sein Vater, den Mehrheitsstatus der Schia und betrachtet offenbar den daraus abgeleiteten Herrschaftsanspruch als legitim. Dabei kritisiert er die sunnitische Bevölkerung, die sich nicht in gleichem Mass für die irakische Einheit einsetze, wie dies von schiitischer Seite der Fall sei.¹⁷⁷ Ṣadr sieht auf sunnitischer Seite offenbar eine Bringschuld vorliegen, sowohl bei den religiösen Gelehrten wie der Bevölkerung.

Aus diesen Betrachtungen geht hervor, dass Muqtadā aṣ-Ṣadr konfessionelle Differenz keineswegs negiert. Allerdings sieht er sie nicht als problematisch an. Er selbst sei Zwölfer-Schiit, aber die anderen *ṭawā'if* und Religionen im Irak bildeten zusammen ein schönes Mosaik.¹⁷⁸ Auch auf das frühere Regime kommt Ṣadr zu sprechen, das er nicht als sunnitisch bezeichnet, sondern schlicht als ungerecht, selbst gegen die eigene Konfession.¹⁷⁹

Ṣadr ruft die Sunna dazu auf, den Konfessionalismus aufzugeben. In diesem Kontext geht er auch auf die Nachbarländer ein. Unter Teilen der Sunniten würde der Iran abgelehnt, weil er schiitisch sei, unter Teilen der Schia Saudi-Arabien, weil es sunnitisch sei. Ṣadr plädiert dagegen für ein möglichst friedliches Zusammenleben mit den Nachbarn.¹⁸⁰

173 Vgl. ebd.

174 Vgl. ebd., S. 43.

175 Vgl. ebd., S. 44.

176 Vgl. ebd., S. 52 – 53.

177 Vgl. ebd., S. 54.

178 Vgl. ebd., S. 61.

179 Vgl. ebd., S. 68.

180 Vgl. ebd., S. 71.

In dieser ambigen Haltung gegenüber der Bestätigung konfessioneller Differenz bei gleichzeitiger Idealisierung nationaler Einheit zeigen sich die für Šadr Argumentation bestimmenden Punkte: Die Einheit gilt als gesellschaftliches Ideal, nicht als Negation konfessioneller Differenz. Damit verschiebt Šadr die Argumentation seines Vaters deutlich in Richtung nationaler statt religiöser bzw. ökumenischer Einheit.¹⁸¹ Die Apelle zum nationalen Zusammenhalt, die er an die verschiedenen Bevölkerungsteile richtet, sollen dazu dienen, die Spaltung der Bevölkerung zu überwinden. Die Erweiterung von »Islam« um »Irak«, die aš-Šadr gegenüber dem Text seines Vaters vornimmt, macht zwei Aspekte deutlich: Erstens die »Irakisierung« der Schia, mit der sich Šadr gegenüber anderen schiitischen Akteuren zu profilieren versucht. Zweitens charakterisiert sie Šadr's Position als religiösen Nationalismus, der sich um die Frage dreht, was »Irak« ist bzw. sein soll. Damit lässt sich nun deuten, wie Šadr die gesellschaftliche Funktion versteht, die er seiner *ḥawza nātiqa* (der »sprechenden« *ḥawza* in Abgrenzung zur »schweigenden«, mit dieser Bezeichnung als apolitisch markierten *ḥawza šāmita*) zuspricht und mit der er sich von anderen schiitischen Autoritäten abzugrenzen versucht.¹⁸² Die Rolle der *Ḥawza* in der Gesellschaft korrespondiert für ihn mit der konstitutiven Funktion, die diese Gesellschaft (bzw. die Aufgabe, sie islamisch auszugestalten) umgekehrt auf die *Ḥawza* ausübt. Der religiöse Nationalismus Šadr's besteht also in einer gegenseitigen Konstitution von *Ḥawza* und Irak. Zwischen den »Islam« und »Irak« vereinigt, wird die irakische Gesellschaft als Bezugspunkt Šadr's greifbar.

4.3 Zweites Zwischenfazit: *ṭā'ifiya* und die irakische Bevölkerung

»Samarra« war die Geburtsstunde eines neuen Verständnisses von *ṭā'ifiya*. Das Reden über Konfessionalismus erfuhr eine entscheidende Erweiterung um die Ebene der Spaltung der nationalen Einheit. Seit 2003 wurde Konfessionalismus mit Bezug auf das staatliche System diskutiert. Bezeichnet wurde mit dem Begriff entweder das gestürzte Ba'ṭ-Regime oder das nach 2003 neu aufgebaute politische System. Nach Samarra dominierte dagegen die Verwendung von *ṭā'ifiya* im Kontext des »konfessionellen Bürgerkriegs«.

Ungeachtet der akademischen Debatten darüber, ob die Zeit von 2006 bis 2008 tatsächlich als »Bürgerkrieg« zu bezeichnen sei oder nicht, war diese Deutung in

181 Amatzia Baram deutet die Differenz eher als Unterschied zwischen Ökumene und politischer Kooperation. Aufgrund der bisherigen Untersuchung scheint mir die von aš-Šadr idealisierte nationale Einheit weit über eine politische Kooperation mit einzelnen sunnitischen Akteuren hinauszugehen. Vgl. Baram, Amatzia: Religious Extremism and Ecumenical Tendencies in Modern Iraqi Shi'ism, in: Bengio, Ofra; Litvak, Meir (Hg.): The Sunna and Shi'a in history. Division and ecumenism in the Muslim Middle East, New York 2014, S. 105 – 123, S. 114 – 121.

182 Vgl. Kapitel 3.3.2.

der irakischen Öffentlichkeit etabliert. Es war nun nicht mehr nur eine Regierung, die konfessionalistisch handelte. Stattdessen ging die Gewalt von ultraislamischen Kampfbünden und paramilitärischen Einheiten aus und die Bevölkerung war in ihrem Alltag aufgrund ihrer jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit bedroht – wie die zahlreichen Schilderungen von »Identitätsmorden« anhand von Namen und Herkunftsorten zeigen. Die Kritik an einer »konfessionalistischen« Regierung wich der Sorge um die *fitna*, die Spaltung. Die Gefahr der *fitna* verwies dabei weniger auf eine islamische Umma als auf die Einheit der irakischen Bevölkerung, auf das friedliche Zusammenleben, das nun gefährdet schien.

Auch im Kontext der konfessionellen Gewalt blieben innerkonfessionelle Konfrontationen virulent. Dies galt besonders für die Konfrontation zwischen den Stämmen aus Anbar und den ultraislamischen Kampfbünden. Die Bezeichnung der Gewalt als »Bürgerkrieg« wurde allerdings kaum auf diese innerkonfessionelle Dimension angewandt. Die Kämpfe zwischen der Mahdi-Armee und der schiitisch dominierten Regierung dagegen wurden durchaus als möglicher künftiger Hauptkonflikt im Irak gedeutet. Trotzdem blieb die intrakonfessionelle Gewalt bestimmend für die Wahrnehmung der Gewalt nach 2006.

Wie dominant die konfessionelle Dimension für diese Gewaltphase war, zeigte sich auch in der intensiven Auseinandersetzung mit dieser Frage innerhalb der ultraislamischen Kampfbünde. Die Frage, ob Gewalt gegen die schiitische Zivilbevölkerung legitim sei, wurde zu einem für die ultraislamischen Akteure entscheidenden Element ihrer Selbstverortung. Sie wurde von Zarqāwī gar als Hauptargument angeführt, an dem er die Abgrenzung seiner Bewegung von der al-Qaida-Führung festmachte. Die Gewalt gegen die Schia kann somit kaum auf die persönliche Haltung Zarqāwīs reduziert werden. Der Antischismus erweist sich als konstitutives Element für die Vorstellung einer islamischen Gemeinschaft.

Die innersunnitische Gewalt zwischen AQI und der *Ṣaḥwa* kann nicht darauf reduziert werden, dass die beiden Akteure um die Vorherrschaft innerhalb einer explizit sunnitischen Gemeinschaft gerungen hätten. Die *Ṣaḥwa* stützte ihren Repräsentationsanspruch auf einer Vorstellung von Stamm ab, die als ideale, quasi-natürliche Ordnung innerhalb der irakischen Gesellschaft imaginiert wurde. Die Zugehörigkeit zu einem Stamm wurde explizit in Differenz zur Parteienlandschaft gesetzt und sollte auf diese Weise eine apolitische Ordnungsalternative bieten. Dass sich die Vorstellung dessen veränderte, was Stämme waren und wie sie funktionierten, wurde von den Akteuren durchaus wahrgenommen und positiv als »Revolution der Stämme« angesprochen. Statt der konfessionellen sollte daher die tribale Zugehörigkeit in Wert gesetzt werden. Diese wurde als die zu bevorzugende Ordnung idealisiert, anhand derer die konfessionelle Gewalt zu überwinden sei – schliesslich waren es in der Darstellung der *Ṣaḥwa* gerade die gemischtkonfessionellen Stämme, die für das Eindämmen der Gewalt relevant gewesen waren.

Die sunnitischen Akteure positionierten sich somit in expliziter Abgrenzung zur konfessionellen Ordnung. Doch auch wenn die Şaḥwa mit Anbar einen starken regionalen Bezug aufweist, blieb es doch immer der Irak insgesamt bzw. die Einheit der irakischen Bevölkerung, in deren Namen die Gewalt überwunden werden sollte. »Einheit« bildete auch hier den Gegenpol zu *ṭā'ifīya* in deren Gestalt als *fitna*.

Einheit (*waḥda*) war denn auch das erklärte Ziel der Bemühungen, *ṭā'ifīya* zu überwinden. Wie diese Einheit genau zu verstehen sei, wurde unterschiedlich gedeutet. Die 'Irāqīya trat mit dem Versprechen an, die Sicherheit der Bevölkerung zu gewährleisten und das politische System in der Staatsbürgerschaft (*muwāṭina*) zu begründen. Damit wurde einerseits die Gewalt innerhalb der Bevölkerung adressiert, andererseits das Verhältnis dieser Bevölkerung zur politischen Repräsentation. 'Irāqīya pendelte argumentativ zwischen dem Ideal eines akonfessionellen, zivilen politischen Systems und der gleichmässigen Repräsentation der Konfessionen innerhalb der staatlichen Strukturen – insbesondere den Sicherheitskräften –, was nicht zuletzt mit der starken sunnitischen Beteiligung in der 'Irāqīya erklärt werden kann.

Muqtadā aṣ-Şadr dagegen stützte sein irakisches Einheitsideal weder auf eine konfessionelle Repräsentation noch auf ein säkulares politisches System. Er ergänzte stattdessen die islamische Ablehnung von *ṭā'ifīya*, die er anhand der Positionen seines Vaters darlegte, mit der Orientierung am Irak. In der Verbindung von Islam und Irak begründet er seine Vorstellung der irakischen Einheit.

Sowohl die säkulare wie die religiöse Ausformung von Einheit waren also an der Überwindung der konfessionellen Spaltung orientiert. Die *fitna* erschien als Heimsuchung, die das friedliche Zusammenleben der irakischen Bevölkerung in ihrem Alltag verhinderte. Die Bestrebungen, die konfessionelle Spaltung zu überwinden, waren nicht mit einer nationalistischen Utopie verbunden. Es handelte sich eher um eine Eutopie, d.h. um die Vorstellung einer vereinten Bevölkerung, die nun durch den Fremdkörper der konfessionellen Spaltung bedroht wurde.

Die Vorstellung von Spaltung, Einheit und auch die Orientierung an den Stämmen wie bei der Şaḥwa orientierte sich an der Strukturierung der Bevölkerung. Wie bei den Diskussionen über das richtige politische System war diese Frage nach der Strukturierung auch in den Jahren der Gewalt nach 2006 bestimmend für den Umgang mit Konfessionalität. Die Aushandlungsprozesse waren kaum von der Frage betroffen, wie die verschiedenen Gruppen miteinander versöhnt werden könnten. Stattdessen wurde darüber debattiert, welche Gruppeneinteilungen überhaupt als politisch relevant gelten sollten. Die Einheit als Gegenkonzept zur Spaltung fungierte auf diese Weise als alternative Zugehörigkeitsordnung.

5. 2012: Die Abwendung vom Staat

Nach 2008 schien der Irak auf einem guten Weg zu sein. Die interne Gewalt sollte der Vergangenheit angehören.¹ Bereits die Provinzwahlen von 2009 und die Parlamentswahlen von 2010 führten aber zu einer politischen Blockade. Die folgenden Machtkämpfe trugen dazu bei, dass es 2011 und 2012 in Anbar zu Massenprotesten kam. Das gewaltsame Vorgehen der Sicherheitskräfte und insbesondere schiitischer paramilitärischer Gruppen gegen Demonstrantinnen und Demonstranten entfremdete die sunnitische Bevölkerung von der Regierung in Bagdad. Aufgrund dieser Spaltung wuchs in Teilen der sunnitischen Bevölkerung die Zustimmung zum Kampfbund »Islamischer Staat«, welcher 2014 weite Teile Nord- und Westiraks eroberte und unter der Bezeichnung »Kalifat« mit Teilen Syriens verband. Für den Kampf gegen den IS wurden die irakischen Sicherheitskräfte um die Volksmobilisierungseinheiten (*ḥašd aš-ša'bi*) ergänzt, die nach dem Ende des Kriegs gegen den IS wiederum selbst zu einer Konkurrenz für den irakischen Staat wurden. Im Oktober 2019 setzten zudem Massendemonstrationen ein, die als *tišrīn*-Proteste bekannt wurden und die politische Elite herausforderten. Im folgenden Kapitel wird untersucht, wie diese Entwicklungen die Konstitution von Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit beeinflussten.

5.1 Von *madaniya* zu *muwāṭina*: Die Konfessionalismus-Kritik als Kritik am Staat

Ende der 2000er Jahre schien die konfessionelle *fitna* überwunden. Aus der Erinnerung an die Gewalt zwischen 2006 und 2008 erwuchs allerdings kein Bemühen um politische Kompromisse: Die umkämpfte Mehrheits- und Regierungsbildung, die den Irak nach den Parlamentswahlen von 2010 politisch während fast zehn Monaten paralyisierten, machten das Machtstreben und die fehlende Kompromissbereit-

1 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Uncertain Future: Elections and Beyond, 2010, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-s-uncertain-future-elections-and-beyond>, Stand: 21.06.2022, S. i.

schaft innerhalb der politischen Elite deutlich. Eine Hauptrolle nahm Premierminister Mālikī ein. Nicht nur setzte sich die von ihm angeführte Parteienallianz, wie im vorangehenden Kapitel geschildert, gegen die 'Irāqīya durch. Wie im Anschluss ausgeführt wird, suchte er seine wiedererlangte Macht auch gegen sunnitische Politiker und in der Folge gegen Proteste in der sunnitisch dominierten Provinz Anbar durchzusetzen.

Infolge der Gewalt nach 2006 hatte die Einheit der irakischen Bevölkerung eine bedeutende Stellung innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzung mit Konfessionalität eingenommen. Mit der politischen Krise nach den Wahlen von 2010 rückte das politische System wieder vermehrt in den Fokus der irakischen Öffentlichkeit. Die 'Irāqīya hatte Mālikī bereits als Diktator bezeichnet.² Mit der anschliessenden Regierungsbildung waren diese Diskussionen allerdings nicht erledigt. Nicht nur die Details der Regierungsbildung wurden nun als Kritikpunkte angeführt, es kam auch zu einer erneuten Betrachtung des politischen Systems. Diese Diskussion fiel grundlegender aus als die Frage nach dem konkreten Regierungsmodell und behandelte Fragen nach dem Wesen der Demokratie und dem Verhältnis zwischen Politik, Gesellschaft und Individuum.

Die 'Irāqīya stellte, nachdem sie als Verliererin aus dem Machtkampf um die Regierungsbildung von 2010 hervorgegangen war, grundlegende Fragen zum Staat. Sie lehnte eine Beteiligung an einer Regierung, die von Mālikī eingesetzt wurde, ab (was selbstredend nicht für die sich abspaltenden Teile der Allianz galt, die die Zusammenarbeit mit Mālikī suchten). Ihr Hauptargument war, dass durch einen Ausschluss der 'Irāqīya die sunnitische Bevölkerung nicht repräsentiert sei. Während also gegen Konfessionalismus Position bezogen wurde, betrachtete sich die 'Irāqīya gleichzeitig als Repräsentantin der Sunna (bzw. eine Regierung unter Mālikī als explizit antisunnitisch).

Die Diskussion um die Vertretung dieser sunnitischen Interessen innerhalb des Systems wich zunehmend der Kritik am irakischen Staat nach 2003. Den Hauptkritikpunkt bildete die fehlende Rechtsstaatlichkeit. Die »Herrschaft des Gesetzes und der Menschenrechte« und die Gewaltenteilung müssten die Grundlage für die Errichtung eines demokratischen Systems sein, was beim gegenwärtigen System nicht der Fall sei. Dadurch, dass die Bedeutung »ethnischer Gruppen« der Forderung nach Rechtsstaatlichkeit explizit untergeordnet wurde, kritisierte die 'Irāqīya den politischen Anspruch der schiitischen Mehrheit – was durch die Gegenüberstellung von »konfessionalistisch« oder »dem Irak treu« explizit gemacht wurde.³ Das Politische Programm der 'Irāqīya von 2014 illustrierte die Verschiebung der Argumentation vom Fokus auf Sicherheit hin zu einer Kritik am Staat in seiner aktuellen Form, die seit 2009 stattgefunden hatte.

2 Vgl. al-Žālimī: *Tahdīd wilāya ra'īs maǧlis al-wuzarā'* al-'irāqī, 10.12.2011.

3 Vgl. ebd.

Die Sicherheit wird zwar auch im Programm von 2014 thematisiert. An erster Stelle steht nun aber die Kritik an Konfessionalismus und Korruption.⁴ Beide Punkte werden als miteinander verknüpft dargestellt, da die Korruption das »natürliche Ergebnis« von konfessionellen und regionalistischen Quoten sei.⁵ Diesem System will die 'Irāqīya ein System entgegenstellen, das als »Zivilstaat« bezeichnet wird (*daula madanīya*) – wobei dieses primär über den nationalen Aspekt definiert wird. Hervorgehoben wird, dass bei den Wahlen 2010 die grosse Mehrheit der Bevölkerung der zentralen und westlichen Gouvernements (also der sunnitischen Gebiete) einen Anführer (*qā'id*) einer anderen Konfession (hier: *maḏhab*) gewählt habe, womit auf die sunnitische Unterstützung für Allawi angespielt wird.⁶ Zusammen mit der Ablehnung einer explizit islamischen Politik bildet dieses Demokratieverständnis offenbar die Definition von *madanī*. Wobei dieser Begriff eher selten auftritt; wesentlich häufiger ist von *waṭan* (Heimatland) und den *muwāṭin*, den Bürgern, die Rede (wobei der Bezug im Arabischen stärker in der Qualität dieser Bürger als Einwohner – und damit auf der Zugehörigkeit – liegt als in der Verbindung zum Gemeinwesen; daher auch die Nähe des Ausdrucks zum Nationalismus *waṭanīya*). Der »Bürgerstaat« (*daula muwāṭina*) wird im Programm zwar weitgehend synonym zu »Zivilstaat« verwendet; es lässt sich aber doch eine Verschiebung hin zum Begriff *muwāṭina* feststellen und damit von »zivil« zu »Staatsbürgerschaft«.

Diese Verschiebung findet sich auch in Teilen der irakischen Tagespresse. Beispielsweise wurde in der säkular ausgerichteten Tageszeitung *al-Mada* der Versuch einiger schiitisch dominierter Parteien, religiösen Gelehrten ein Veto-Recht gegenüber Gerichtsbeschlüssen einzuräumen, scharf kritisiert als Verwandlung des Iraks von einem Zivilstaat in einen Religionsstaat.⁷

Ebenfalls in *al-Mada* wurde die Diskussion um die Ausgestaltung des irakischen Systems entsprechend dieser Unterscheidung auch als Ringen zwischen (rückständigen, der modernen Welt ängstlich gegenüberstehenden) Islamisten und modernen Irakerinnen und Irakern dargestellt – als unterschiedliche Haltungen, die in der irakischen Gesellschaft vorherrschen würden. Wobei diese Modernen nicht zwingend säkularistisch seien, die Islamisten hingegen strikte bzw. extremistische Religiöse (*mutaṣaddid*). Wenn in einem Artikel (in Anspielung auf ein Alkoholverbot) aber gefragt wird, ob sich die politischen Diskussionen um eine Flasche Wein drehen sollen oder um die Gestaltung des Heimatlandes, ist hier die Verschiebung von »zivil« zum Fokus auf Heimat bzw. Nation (*waṭan*) bereits angelegt.⁸

4 Vgl. Al-qā'ima al-irāqīya al-waṭanīya: Al-barnāmiḡ as-siyyāsī lil-qā'ima al-irāqīya, 2009, S. 3.

5 Vgl. ebd., S. 7.

6 Vgl. ebd., S. 9.

7 Vgl. al-Mada, 09.09.2012, S. 1.

8 Vgl. ebd., S. 3.

Die Verwendung von »zivil« gegenüber »religiös« verliert zu diesem Zeitpunkt zusehends an Bedeutung zugunsten der Unterscheidung zwischen dem als konfessionalistisch bezeichneten System einerseits und einer an Staatsbürgerschaft orientierten konkurrierenden Vorstellung andererseits. So wirft ein Meinungsartikel von *al-Mada* einen genauen Blick auf die Verfassung und das Bild, das dort von der Bevölkerung gezeichnet wird. Besonders erwähnt wird darin das Verhältnis zwischen der Bestimmung des Iraks als Land einer Vielzahl von, wie aus der Verfassung zitiert wird, »Ethnien, Religionen und Konfessionen (*madāhib*)« einerseits und der Begründung der Zugehörigkeit (*intimā*) zu diesem Staat per Staatsbürgerschaft andererseits. Im Artikel wird in der für diese Jahre typischen Weise auf die Frage verwiesen, wie die Grundlagen zu bestimmen seien, auf denen die Gesellschaft und der Staat aufbaue. Dabei darf in der Antwort auf diese Frage der Verweis auf die nationale Einheit (*al-waḥda al-waṭaniyya*) nicht fehlen – während konfessionelle Quoten als parasitäre Erscheinung abgelehnt werden.⁹

Solchen grundsätzlichen Überlegungen zur Strukturierung des Staats stehen verschiedene, zur selben Zeit erscheinende Artikel in regierungsnäheren Publikationen entgegen, die sich auf die Verhandlungen im Parlament konzentrieren und formalistisch anhand der dabei erreichten Koalitionsgrösse argumentieren.¹⁰

Die öffentliche Debatte changierte damit zwischen zwei Hauptpositionen. Den einen der beiden Pole bildete die Frage nach geeigneten Strukturen politischer Repräsentation, die bereits seit 2003 geführt worden war. Den zweiten Pol bildete die Deutung des Vorgehens von Mālikī als Durchsetzung des schiitischen Machtanspruchs unter Ausschluss der Sunna.

Diese beiden Pole, die Regierungsbildung einerseits, der Ausschluss der Sunna andererseits, wurden beide anhand von *ṭāʾifiyya* verhandelt. Im ersten Fall im bereits behandelten Sinn mit der Frage, welche Rolle die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit bei der Strukturierung politischer Repräsentation spielen solle. Im zweiten Fall mit der Deutung von *ṭāʾifiyya* als konfessionell informierte Diskriminierung, im konkreten Kontext gar als antisunnitischem Vorgehen. Beiden Positionen war gemein, dass die Orientierung an Sunna und Schia für die Deutung gesellschaftlicher und politischer Prozesse bestimmend war.

5.2 Von 'Isāwī zu den Protesten in Anbar

Die Unzufriedenheit mit der Regierung blieb in weiten Teilen der Bevölkerung bestehen. Die Koalition um Premierminister Mālikī hatte sich bei der Regierungsbildung zwar durchgesetzt. Doch war dies nicht durch Kompromisse mit der siegrei-

9 Vgl. *al-Mada*, Nr. 1755, 28.03.2010, S. 10.

10 Vgl. *aṣ-Ṣabāḥ*, Nr. 1919, 25.03.2010, S. 3.

chen 'Irāqīya-Partei gelungen, sondern in einer politischen Konfrontation mit dieser. Die Politik dieser Regierung war denn auch in den Folgejahren eher auf Konfrontation und Machtsicherung als auf Kompromisse ausgerichtet. Dies zeigte sich im juristischen Vorgehen gegen sunnitische Regierungsmitglieder.

5.2.1 Mālikīs Vorgehen gegen Rāfī 'Isāwī

Bereits im Vorfeld der Parlamentswahlen von 2010 wurde die De-Baathifizierungs-Gesetzgebung (insbesondere das »Accountability and Justice Law« von 2008) von der Regierung Mālikī gegen sunnitische Konkurrenz eingesetzt – namentlich gegen Šāliḥ al-Muṭṭlaq und Ẓāfir al-'Ānī, zwei Spitzenkandidaten der 'Irāqīya. In beiden Fällen war dieses Vorgehen mit der vorhandenen Gesetzgebung kaum zu rechtfertigen, was den Eindruck verstärkte, Mālikī gehe gezielt gegen sunnitische Politiker vor.¹¹ Als im Jahr 2011 511 Personen unter dem Vorwurf früherer Ba'ṭ-Mitgliedschaft festgenommen wurden, setzte sich auch hier die Deutung durch, es handle sich um einen antisunnitischen Machtmissbrauch (obwohl unter den Festgenommenen auch zahlreiche Schiiten waren). Auffallend an der Begründung für die Festnahmen war die Vermischung oder gar Gleichsetzung von ehemaliger Ba'ṭ-Mitgliedschaft mit dem Vorwurf terroristischer Motive.¹² Mālikī trat allerdings nie als offen antisunnitisch auf. Seine Strategie scheint auf seine persönliche Machtsicherung ausgerichtet gewesen zu sein. So gelang es ihm auch, Risse innerhalb der 'Irāqīya zu verstärken und Teile der Koalition in seine eigenen Reihen zu integrieren, selbst als andere Teile der 'Irāqīya 2012 ein Misstrauensvotum gegen ihn anstrebten.¹³

Mālikī schwächte die Unabhängigkeit der Justiz und dehnte seinen Einfluss auf die Streitkräfte aus. Dass er zum Einsatz autoritärer Mittel bereit war, hatte sich bereits im Vorgehen gegen die Sadristen 2008 gezeigt. Es war dieser Autoritarismus und nicht eine antisunnitische Haltung, die ihn nach 2010 gegen sunnitische Mitglieder der 'Irāqīya vorgehen liess.¹⁴ Dies änderte allerdings nichts daran, dass sein Vorgehen in weiten Teilen der sunnitischen Bevölkerung als antisunnitisch gedeutet wurde.

11 Vgl. Iraq and Gulf Analysis: Mutlak and Ani Are Banned: Miscarriage of Justice in Iraq, 2010, <https://gulfanalysis.wordpress.com/2010/02/11/mutlak-and-ani-are-banned-miscarriage-of-justice-in-iraq/>, Stand: 23.06.2022.

12 Vgl. Iraq and Gulf Analysis: The Latest Wave of Arrests: Baathists and Terrorists Are Two Different Things, 2011, <https://gulfanalysis.wordpress.com/2011/10/26/the-latest-wave-of-arrests-baathists-and-terrorists-are-two-different-things/>, Stand: 23.06.2022.

13 Vgl. International Crisis Group: Make or Break: Iraq's Sunnis and the State, 2013, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/make-or-break-iraq-s-sunnis-and-state>, Stand: 22.11.2021, S. 10 – 12.

14 Vgl. Dodge, T.: State and society in Iraq ten years after regime change. The rise of a new authoritarianism, in: International Affairs 89 (2), 2013, S. 241 – 257, S. 256 – 257.

Den Höhepunkt der Spannungen zwischen Mālikī und sunnitischen Regierungsmitgliedern stellten die Ermittlungen ab Dezember 2011 gegen den Vizepremierminister Ṭāriq al-Hāšimī und gegen Mitarbeitende des Finanzministers Rāfi ‘Isāwī dar. Gegen Hāšimī wurde in Abwesenheit gleich mehrfach die Todesstrafe verhängt. Der Vorwurf lautete, er sei für Terror- und Mordanschläge verantwortlich. Für die Urteile entscheidend waren Geständnisse seiner Personenschützer, die Hāšimī belasteten; die Geständnisse waren mutmasslich unter Folter erfolgt.¹⁵ Hāšimī liess sich in der Türkei nieder, die dortige Regierung lehnte seine Auslieferung an die irakischen Behörden ab. Interpol stellte auf irakisches Ersuchen einen internationalen Haftbefehl gegen Hāšimī aus, der jedoch aufgrund der ungenügenden Beweismittel wieder aufgehoben wurde.¹⁶

Rāfi ‘Isāwī, ausgebildet als orthopädischer Chirurg und nach 2008 zeitweilig ebenfalls irakischer Vizepremierminister, kritisierte das Vorgehen gegen Hāšimī scharf. ‘Isāwīs Machtbasis liegt in der Provinz Anbar und besonders in Falludscha. Er galt trotz seiner Kritik an Mālikī als integrative Persönlichkeit, die zwischen verschiedenen politischen Lagern und Bevölkerungsgruppen zu vermitteln vermochte. Das juristische Vorgehen gegen ihn setzte im Rahmen der Parlamentswahlen von 2010 ein, bei denen er für die ‘Irāqīya kandidierte. Ihm und seinen Mitarbeitern wurde vorgeworfen, für zahlreiche Terroranschläge verantwortlich zu sein. Die Sprengkraft des Vorgehens gegen ‘Isāwī beunruhigte auch Angehörige der US-amerikanischen Streitkräfte. General Ray Odierno, der damalige Kommandeur der amerikanischen Truppen im Irak, wandte sich im August 2010 gar in einem auf Arabisch verfassten Schreiben persönlich an Premierminister Mālikī. Er betonte, die amerikanischen Nachrichtendienste hätten die Vorwürfe gegen ‘Isāwī ausführlich geprüft und als haltlos widerlegt.¹⁷ Trotz solcher Bemühungen wurden die entsprechenden Verfahren weitergeführt.

‘Isāwī beteiligte sich selbst an der öffentlichen Diskussion und kritisierte Mālikī wiederholt scharf. Noch bevor seine Situation Ende 2012 zunehmend prekär wurde, äusserte er sich ausführlich in einem Interview mit der Tageszeitung *al-Mada*.¹⁸ Darin diagnostizierte er einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Zeitspannen, in denen er ein Amt in einer von Mālikī geführten Regierung innegehabt

15 Vgl. Reuters: Iraq blasts kill 100 as fugitive VP gets death sentence, 2012, <https://web.archive.org/web/20120910023051/www.reuters.com/article/2012/09/09/us-iraq-hashemi-idUSBR E88806O20120909>, Stand: 23.06.2022.

16 Vgl. Middle East Monitor: INTERPOL cancels Red Notice against Iraq's former VP – Al Hashimi, 2014, <https://web.archive.org/web/20150217163733/https://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/9287-interpol-cancels-red-notice-against-iraqs-former-vp-al-hashimi>, Stand: 23.06.2022.

17 Vgl. Healy, Jack; Gordon, Michael R.: Rafe al-Essawi, a Moderate in an Increasingly Polarized Iraq, in: The New York Times, 30.12.2011.

18 Vgl. *al-Mada*, 02.05.2012, S. 3.

hatte. Während er beim ersten Mal als Verantwortlicher für die konfessionelle und ethnische Balance eine entsprechende Verteilung von Ämtern hätte gewährleisten können, habe Mālikī nach 2010 sein Vorgehen geändert und sich ganz auf den eigenen Machterhalt konzentriert. Tatsächlich habe sich eine Situation entwickelt, in der die Parteigänger Mālikīs den Grossteil der Posten innegehabt hätten und auch andere schiitische Fraktionen ausgeschlossen worden seien bzw. eine Machtbalance zwischen den schiitischen Fraktionen gesucht worden sei. Es sei das Scheitern Mālikīs, insbesondere im Bereich der Infrastruktur (»Dienste«, *ḥidmāt*, inklusive Bildung, Gesundheitswesen etc.), das die Sunniten dazu bewegen würde, sich Saddam Hussein zurückzuwünschen.

Laut 'Isāwī habe Mālikī die Macht seiner Partner und des Parlaments zu spüren bekommen, daher würde der Premierminister nun zum »alten Lied« zurückkehren: Schiiten gegen Sunniten, Kurden gegen Araber und die Bedrohung durch Anhänger des alten Regimes. »Er behauptete, wir würden die Rückkehr des alten Regimes fordern, doch alles, was wir forderten, war, dass die schiitische Fraktion eine gemässigte Person aufstellen würde, mit der wir zusammenarbeiten können.«¹⁹ 'Isāwī nannte bereits zu diesem Zeitpunkt 'Adil 'Abd al-Mahdī als geeigneten Premierminister aus der Dawa-Partei, mit dem die durch Mālikī verursachten Krisen bewältigt werden könnten (eine Empfehlung, die 2018 umgesetzt wurde, als 'Abd al-Mahdī das Amt des Premierministers von Mālikīs Nachfolger 'Ibādī übernahm).

'Isāwī verwies zudem auf gute Gespräche mit Muqtadā aṣ-Ṣadr und 'Amār al-Ḥakīm sowie seine hohe Wertschätzung für die Positionen Sīstānīs. »Nichts kann unser Vertrauen in die Schia als Partner erschüttern, nur unser Vertrauen in Mālikī.«²⁰ Das Problem sei, dass die Schia nicht genügend Druck auf Mālikī ausübe. Angesprochen auf die Bildung einer autonomen Region antwortet 'Isāwī zwar ablehnend. Aber der grosse Fehler der Politik Mālikīs sei es, die Gemeinschaft bis zu dem Punkt zu drängen, wo sie einer Provinz im Westen zustimmen könnte.

Aus dem Interview lassen sich verschiedene Verweise auf Konfessionalität herauslesen. Besonders auffällig ist der personalisierte Vorwurf gegen Mālikī, die konfessionelle Spaltung zu fördern, um seine eigene Macht zu sichern. 'Isāwī ist denn auch stets bemüht, eine allfällige konfessionelle Deutungsebene seiner eigenen Position zu unterlaufen. Trotzdem wird deutlich, dass er sich implizit als ein Vertreter der sunnitischen Bevölkerung begreift – insbesondere, wenn er den guten Kontakt zu als schiitisch gekennzeichneten Exponenten wie Ṣadr, al-Ḥakīm oder Sīstānī unterstreicht. Die Formulierung »Vertrauen in die Schia als Partner« illustriert eine weitgehend an konfessionellen Kategorien orientierte Sichtweise, auch wenn ein Konflikt zwischen den Bevölkerungsgruppen ausgeschlossen wird. Die Kritik, so macht 'Isāwī deutlich, richtet sich gegen Mālikī persönlich.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. ebd.

Die tieferliegende Gefahr, die von dessen Fehlverhalten ausgeht, liegt für 'Isāwī nicht nur in einer schlechten Regierungsbilanz, sondern in einer zunehmenden Abwendung von der staatlichen Autorität, wie er in einem weiteren Interview ausführte: »Democracy is threatened in Iraq [...]. I am afraid the street will lose confidence in their leaders and they may take their own decisions. And this is a very bad step.«²¹ Die Abwendung vom gegenwärtigen Staat sieht 'Isāwī aber genauso von Mālikī selbst befeuert, dem er vorwirft, den Staat in eine Diktatur umwandeln zu wollen.²² Das Urteil gegen Hāšimī im September 2012 verstärkte derartige Befürchtungen. Vor diesem Hintergrund geisselte 'Allāwī die Verhaftung einiger Mitglieder des Sicherheitspersonals von 'Isāwī als ungesetzlich und kritisierte die Kompetenzübertretung der Exekutivgewalt. Die Zeitung *al-Mada* verwies in demselben Kontext auf die Demonstrationen, die nach Bekanntwerden der Verhaftungen in Falludscha einsetzten. Sie zitiert die Demonstrationsslogans, wonach die Proteste »bis zum Sturz von Mālikī und seiner despotischen Methoden« (*nahḡahu al-mustabidd*) weitergeführt würden.²³ In den folgenden Monaten betätigte sich 'Isāwī regelmässig als Sprachrohr der Demonstrantinnen und Demonstranten in Falludscha, etwa wenn er bekräftigte, die Proteste würden nicht enden, ehe ihre Forderungen erfüllt seien.²⁴ Einen Monat nach diesen Äusserungen, im März 2013, trat 'Isāwī aus Protest gegen Mālikī von seinen Ämtern zurück. Im Jahr 2017, mittlerweile im Exil, wurde 'Isāwī verurteilt (unter anderem wegen terroristischer Aktivitäten). Im Rahmen einer nationalen Versöhnungskampagne kehrte 'Isāwī im Juni 2020 in den Irak zurück und stellte sich einer Gerichtsverhandlung, nachdem Parlamentssprecher Muḥammad al-Ḥalbūsī bekräftigt hatte, 'Isāwī hätte keine Verbindungen zu terroristischen Gruppierungen.²⁵

Die Affäre um 'Isāwī illustriert, wie zu diesem Zeitpunkt auf Konfession Bezug genommen wird. Ein konfessioneller Konflikt wurde abgelehnt, während gleichzeitig die Orientierung an Konfession offen kommuniziert und der Fall 'Isāwī als konfessionalistisch motiviert gelesen wurde. Für konfessionelle Spannungen machte 'Isāwī ausschliesslich Premierminister Mālikī verantwortlich, wobei er diesem unterstellte, konfessionelle Bezüge bewusst zu nutzen und allfällige Konflikte zu schüren. Dazu habe Mālikī die staatlichen Organe genutzt, inklusive des Justizwesens und der Sicherheitskräfte. Auf diesem Weg übertrug sich die Kritik an Mālikī auf den von Mālikī kontrollierten Staatsapparat. Der Staat war gemäss dieser Deutung also nicht »konfessionalistisch«, weil eine Orientierung an Konfessionen vor-

21 Healy, Gordon: Rafe al-Essawi, a Moderate in an Increasingly Polarized Iraq, 30.12.2011.

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. *al-Mada*, Nr. 2687, 26.12.2012, S. 3.

24 Vgl. *al-Mada*, Nr. 2715, 03.02.2013, S. 2.

25 Saadoun, Mustafa: Sunni figures in exile return to Iraq as part of national reconciliation, in: *Al-Monitor: The Pulse of the Middle East*, 24.06.2020.

herrschte, sondern weil durch den Premierminister eine spezifisch gegen die Sunna gerichtete Politik verfolgt wurde.

Rückblickend stellen die Verfahren gegen 'Isāwī und Hāšimī einen Schlüsselmoment dar. Hier kulminierten aus sunnitischer Sicht der Ausschluss der Sunna aus der Post-2003-Ordnung und das persönliche, antisunnitisch gedeutete Machtstreben Mālikīs. Immer unglaublicher wurde die Vision einer gemeinsamen Teilhabe an der irakischen Nation für die schiitische und die sunnitische Bevölkerung. Die Machtbeteiligung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen mittels zugehörigkeitsbasierter Repräsentation drohte zu scheitern.

5.2.2 Die Sunna wendet sich ab: Die Proteste in Anbar

Ausgehend von Tunesien im Dezember 2010 kam es in einer Vielzahl von arabischen Ländern zu Massenprotesten, oft als »Arabischer Frühling« bezeichnet. Im Irak fanden die ersten Proteste, die diesem Zeitraum zuzurechnen sind, im Februar 2011 statt. Besonders betroffen waren Bagdad sowie Kut, Basra und Mosul. Ähnlich wie in Ägypten nannte man die Proteste vom 25. Februar »Tag der Wut«. ²⁶ Zunächst richteten sich die Proteste gegen die schlechten Lebensbedingungen und das Versagen der Regierung. Im März und April 2011 nahmen konfessionelle Deutungen zu, als in verschiedenen südlichen Städten gegen das saudische Vorgehen in Bahrain protestiert wurde. ²⁷ Während die Proteste in anderen Ländern der Region andauerten, verloren sie im Irak rasch an Dynamik.

Erst das Vorgehen gegen 'Isāwī im Dezember 2012 führte zu erneuten Massenprotesten. Innerhalb weniger Tage nach der Stürmung des Büros von 'Isāwī, bei der mehrere seiner Personenschützer festgenommen worden waren, kam es in Falludscha und Ramadi zu Protesten gegen die Regierung. Gingen die Menschen 2011 zunächst gegen das allgemeine Versagen der Regierung und gegen Korruption auf die Strasse, nahmen die Proteste von Ende 2012 explizit Bezug auf Konfessionalismus: Sie richteten sich gegen die Politik des Premierministers Mālikī, die als konfessionalistisch bzw. antisunnitisch gedeutet wurde.

Die Proteste, die in Anbar und Bagdad stattfanden, umfassten unterschiedliche Akteure. Verschiedene Stämme markierten Präsenz wie auch diverse Geistliche (namentlich 'Abd al-Malik as-Sa'dī). Gerade unter den Stämmen in Anbar wurden die Demonstrationen auch als Gelegenheit genutzt, diejenigen an den Pranger zu stellen, die zuvor von ihrer Zusammenarbeit mit der Regierung profitiert hatten.

26 Vgl. al-Ansary, Khalid: Thousands rally in Iraq's »Day of Rage« protests, in: Reuters Media, 25.02.2011.

27 Vgl. Arango, Tim: Shiites in Iraq Support Bahrain's Protesters, in: The New York Times, 01.04.2011.

Auch die Irakische Islamische Partei (IIP) versuchte, ihre Position wieder zu stärken, nachdem sie in den Jahren zuvor kontinuierlich an Popularität eingebüsst hatte. Auch Personen, die aufgrund der De-Baʿtifizierung ihre Anstellung verloren hatten, reihten sich in die Demonstrationen ein.²⁸

Trotz dieser Ausrichtung auf sunnitische Gebiete und Akteure wurde versucht, eine antikonfessionalistische Deutung der Proteste zu etablieren und sie ausschliesslich als Kritik an der Regierung Mālikī zu präsentieren. So griff die Tageszeitung *al-Mada* als Titel die Aussage von Stammesvertretern aus Anbar auf, die betonen, dass sie nichts mit konfessionalistischen Positionen bei den Demonstrationen zu tun hätten.²⁹

Wie bereits bei früheren Protesten und gewaltsamem Widerstand in Anbar, solidarisierten sich die Sadristen auch in diesem Fall mit den Demonstrantinnen und Demonstranten in der Absicht, den überkonfessionellen Charakter des Protests hervorzuheben. *Al-Mada* zitiert den Abgeordneten Ḍīyāʾ al-ʿAsadī, Anführer des sadristisch dominierten Aḥrār-Blocks im Parlament. Gemäss al-ʿAsadī würde das Volk vereint zusammenarbeiten in einem irakischen Widerstand, der die Konfessionen (ṭawāʾif) hinter sich lasse und gegen die Despotie des Ministerpräsidenten Mālikī demonstriere.³⁰ Darin zeigt sich ein typisches Muster der Kritik an Mālikī: Das Vorgehen des Premierministers wurde nur selten direkt als »konfessionalistisch« bezeichnet. Stattdessen wurde die eigene Überwindung konfessioneller Spaltung im Kampf gegen Mālikīs Despotismus betont.

Muqtadā aṣ-Ṣadr forderte eine konfessionalismuskritische Haltung explizit ein, als er mit Verweis auf bei den Demonstrationen auftauchenden antischiitischen Slogans bekräftigte, dass dem Konfessionalismus nicht mit einem anderen Konfessionalismus begegnet werden kann.³¹ *Al-Mada* kommentierte diese Entwicklungen in einem Leitartikel über die »Reiter der konfessionalistischen Tyrannei und ihre verbrauchten Banner« ausführlich als Problematik, die mit der konfessionellen Spaltung einhergehe. Der Artikel betont, dass nicht die Schia als solche für das Handeln der Regierung verantwortlich sei – weder für deren unterdrückerische Politik, noch für deren Zertrümmerung der Beziehungen zwischen den Bevölkerungsgruppen. Gelobt wird dagegen die Haltung aṣ-Ṣadrs und allgemein die Bemühungen, eine überkonfessionelle Einheit der Iraker zu erreichen.³²

Ungeachtet dieses Ideals, das hier von *al-Mada* hochgehalten wurde, kam es an den Demonstrationen offensichtlich wiederholt zu Äusserungen, die als »konfessionalistisch« gedeutet wurden. Selbst aṣ-Ṣadr, dem die Solidarisierung mit den De-

28 Vgl. International Crisis Group: Make or Break: Iraq's Sunnis and the State, 2013, S. 16 – 23.

29 Vgl. *al-Mada*, 26.12.2012, S. 1.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. ebd., S. 1 – 3.

monstrantinnen und Demonstranten für seine Kritik an Mālikī gelegen kam, bedauerte öffentlich die »Häufigkeit konfessionalistischer Slogans« bei den Demonstrationen in Anbar, die er als »unpatriotisch« (*ǧair waṭanīya*) brandmarkte.³³

In diesen Formulierungen wird die Sorge deutlich, dass die Proteste durch »konfessionalistische« Positionen delegitimiert werden könnten. Eine solche Delegitimation unternahm die amtierende Regierungskoalition, indem sie die Demonstrantinnen und Demonstranten in einem *bayān* aufforderte, »separatistische und konfessionalistische« Abgeordnete Anbars fallenzulassen. Auch hier erfolgte der Verweis auf nationale Interessen, die nicht durch Konfessionalismus torpediert werden dürften.³⁴

Dass die Proteste als explizit sunnitisch gedeutet wurden, belegte auch der Umstand, dass die staatliche Behörde für sunnitische Stiftungen (*Dīwān waqfas-Sunnī*) als zuständig erachtet wurde, einen neutralen Ausschuss zu bilden, der den Fall 'Isāwī begutachten sollte.³⁵ *Al-Bayān*, das Hausblatt von Mālikīs Da'wa-Partei, stellt sich in der Berichterstattung zu den Protesten auf den Standpunkt, die Regierung repräsentiere eine politische und nicht eine konfessionelle Mehrheit. Eine solche Mehrheit sei eine nationale Notwendigkeit. Sie repräsentiere alle Bevölkerungsgruppen und nicht nur eine konfessionelle Mehrheit, wie einige befürchten würden.³⁶

Die überkonfessionellen Rechtfertigungsstrategien, die an den Protesten immer wieder konterkariert wurden, zeigen, wie umkämpft deren Deutung war. Und sie steckten die Positionen ab, anhand derer Proteste gegen die Regierung bewertet wurden: Einerseits als Kritik an der Regierung, der Konfessionalismus und Korruption vorgeworfen wurde, andererseits als konfessionelle Deutung dieser Kritik. Konfessionalismus diene sowohl den Demonstrantinnen und Demonstranten als Legitimation ihrer Proteste wie auch als Vorwurf gegen ebendiese Demonstrationen.

Die Forderungen, die bei den Protesten erhoben und in der Tagespresse wiedergegeben werden, spiegeln gewissermassen diese Problematik. Sie sind in keiner Form antischiitisch, gleichzeitig sind sie aber für ein irakisches Publikum eindeutig sunnitisch markiert, da sie regelmässig von Teilen der sunnitischen Bevölkerung erhoben worden waren. Von den Demonstrantinnen und Demonstranten werden sie im Januar 2013 als »Forderungen des irakischen Volkes« präsentiert. Propagiert wurde das friedliche Zusammenleben zur Bewahrung des nationalen Gewebes, das allen ihre Rechte und »unsere« sunnitische, arabische, kurdische und turkmenische Existenz garantiere. »Wir geben weder unseren Glauben ('*aqīda*) auf

33 Vgl. al-Mada, Nr. 2688, 28.12.2012, S. 1.

34 Vgl. ebd., S. 4.

35 Vgl. aṣ-Ṣabāḥ, Nr. 2713, 25.12.2012, S. 2.

36 Vgl. al-Bayān, 02.12.2012, S. 5.

noch unsere Ethnie«. ³⁷ Der Text verweist darauf, dass Demonstrationen ein verfassungsmässiges Recht seien. Zu diesem Zweck werden verschiedene Forderungen aufgestellt. Punkt 1 verlangt die Freilassung aller weiblichen Verdächtigen, die aufgrund des »berüchtigten Terrorgesetzes« festgehalten werden, und deren Überführung aus Bagdad nach Anbar sowie die Übertragung des Verfahrens gegen Rāfi ‘Isāwī an die Justizbehörden des Gouvernements Anbar. Punkt 3 fordert die Aussetzung des juristischen Vorgehens nach Paragraf 4 (»Terrorismus«), die Aufhebung aller Urteile, die gemäss diesem Gesetz verhängt worden sind sowie dessen Abschaffung. Auch die Gesetze zu Rechenschaft und Gerechtigkeit sollen ausgesetzt werden (Punkt 5). Allgemeine Forderungen wie eine konfessionell ausgewogene Verteilung der Ämter (Punkt 6) und ein Verbot »konfessionalistischer« Aussagen durch staatliche Institutionen (insbesondere der Sicherheitskräfte) (Punkt 9) werden ergänzt durch konkrete Anliegen, etwa der Vermeidung nächtlicher Razzien (Punkt 11).

»Nicht-verfassungsmässige« Sicherheitsverbände (gemeint sind Milizen, die gegen die Demonstrationen eingesetzt wurden) sollen aufgehoben und die Betonmauern aus den Städten und den Wohnquartieren Bagdads entfernt werden, da sie eine rassistische Diskriminierung repräsentieren. Zudem sollen lokale Polizeikräfte mit Personal aus der jeweiligen Region besetzt werden (Punkt 7). Interessant sind schliesslich die Forderung nach einer vollständigen Volkszählung, wobei die religiöse, konfessionelle (*maḏhabī*) und die ethnische Zugehörigkeit erhoben werden sollen (Punkt 10) sowie die Forderung nach einer aus Richtern gebildeten Übergangsregierung (Punkt 12).

Besonders die Forderung, dass Frauen in Gefängnissen in Anbar inhaftiert werden sollen, war spätestens seit 2005 immer wieder erhoben worden. Die Berichte über systematische Folter und sexuelle Gewalt in den irakischen Gefängnissen und den inoffiziellen Haftzentren der Milizen verdeutlichen den Hintergrund dieser Forderung. ³⁸ Die Forderung, lokale Sicherheitskräfte mit Personal aus der Region zu besetzen, weist in eine ähnliche Richtung und verdeutlicht den Vertrauensverlust gegenüber der Zentralregierung. Dieser Konzentration auf Anbar steht die Forderung nach einer gesamtirakischen Volkszählung gegenüber. Darin zeigt sich die auch zu diesem Zeitpunkt unter der sunnitischen Bevölkerung noch weitverbreitete Annahme, die Schia bilde gar nicht eine Mehrheit innerhalb der irakischen Bevölkerung, sodass auch deren Machtanspruch hinfällig sei. So pendeln die Forderungen zwischen der Beteiligung am bestehenden System, idealerweise gar dessen Korrektur, und der Abwendung von Bagdad. Im Februar 2013 wurde die Konfrontation mit der Zentralregierung durch den Slogan »Irak oder Mālikī« unterstrichen. ³⁹ Die Auf-

37 Aṣ-Ṣabāh, Nr. 2718, 07.01.2013, S. 2.

38 Vgl. Human Rights Watch: »No One is Safe«, 2014, <https://www.hrw.org/report/2014/02/06/no-one-safe/abuse-women-iraqs-criminal-justice-system>, Stand: 23.06.2022.

39 Vgl. al-Mada, 03.02.2013, S. 2.

fassung, dass hier der Irak selber zur Verhandlungsmasse erklärt wurde, stellte keine Übertreibung dar, wie die Ereignisse in den folgenden Jahren zeigen sollten.

Im Verlauf des Jahres 2013 eskalierte der Konflikt zwischen der Regierung einerseits und Demonstrierenden, Stammeseinheiten und sich selbst als dschihadistisch bezeichnenden Kampfbünden, die zunehmend an Präsenz gewannen, andererseits. Zu einem negativen Höhepunkt kam es im April in der Kleinstadt al-Ḥawīḡa im Gouvernement Kirkuk. Angehörige der irakischen Sicherheitskräfte gingen gegen ein Protestcamp vor, mindestens 20 Demonstrierende und drei Soldaten kamen dabei um.⁴⁰ Bombenattentate waren seit dem amerikanischen Truppenabzug im Dezember 2011 erneut trauriger Alltag im Irak, ihre Häufigkeit nahm aber seit Ende 2012 kontinuierlich zu. Waren zunächst schiitische Wohngebiete und Moscheen in Bagdad das Hauptziel von Anschlägen, wurden nun auch sunnitische Quartiere und Moscheen vermehrt angegriffen, teilweise mit Mörsergranaten – ein Beweis dafür, dass sich die schiitischen paramilitärischen Kampfverbände nun, wie von vielen Beobachtern seit Längerem befürchtet, aktiv an der Gewalt beteiligten. Allein während April und Mai 2013 waren annähernd 2000 Todesopfer zu beklagen.⁴¹ Dies ist eine Anzahl, die man im Irak seit dem Höhepunkt der Gewalt 2007 nicht mehr ermittelt hatte.

Die Gouvernements-Wahlen in Anbar vom 20. Juni 2013 brachte die Muttaḥid-dūn-Liste (*ʿItilāf Muttaḥidūn lil-Isḡlāḥ*), angeführt von Parlamentssprecher Usāma ʿAbd al-ʿAzīz an-Nuḡaifi, an die Macht. Diese 2012 gegründete »Einheits«-Liste vereinte die wichtigsten sunnitischen politischen Kräfte, darunter grosse Teile der Ṣaḥwa, den Block von Rāfiʿ ʿIsāwī und die IIP.⁴² Der neue Gouverneur Anbars, Aḥmad Ḥalaf ad-Dulaimī, nahm Verhandlungen mit Mālikī auf, um die Forderungen der Demonstrantinnen und Demonstranten umzusetzen. Tatsächlich stimmte Mālikī bei einem Treffen im November verschiedenen Forderungen zu (u.a. Finanzspritzen für das Gouvernement, Entlassungen unter den für die Gewalt verantwortlichen Kommandeuren der Sicherheitskräfte in Anbar und die Einstellung von zusätzlichen 2'500 Sicherheitskräften aus Anbar). Er bekräftigte aber auch seine Forderung, dass die Demonstrationscamps aufgehoben werden müssten, und brachte sie in Verbindung mit terroristischen Organisationen, die für Bombenanschläge verantwortlich seien.⁴³ Die Wahlen und die anschliessenden

40 Al-Salhy, Suadad: Iraq raid on Sunni protest sparks clashes, 44 killed, in: Reuters Media, 23.04.2013.

41 Vgl. Markey, Patrick: More than 1,000 killed in Iraq violence in May, in: Reuters Media, 01.06.2013.

42 Vgl. Anonym: Iraq's Provincial Elections and their Implications, Institute for the Study of War 2013, <https://www.understandingwar.org/backgrounder/iraq%E2%80%99s-provincial-elections-and-their-national-implications>, Stand: 23.06.2022.

43 Vgl. Ṣabāḥ, Muḥammad: Mālikī waq'a bi-nafsihi 'alā »ḥuzmat muṭālab«, in: al-Mada, Nr. 2947, 26.11.2013.

Diskussionen mit Mālikī illustrieren, dass die sunnitische Repräsentation umstritten war, selbst innerhalb Anbars. Verschiedene bewaffnete Gruppierungen lehnten die Wahlen ab, es kam auch zu Anschlägen auf Angehörige der Wahlbehörde. Angesichts der Verhandlungen mit Mālikī waren selbst die Demonstrantinnen und Demonstranten uneins, ob Aḥmad Ḥalaf ad-Dulaimī überhaupt in ihrem Namen spreche und ob Verhandlungen über die Auflösung von Protestcamps in seiner Macht lägen.⁴⁴ Ein US-amerikanischer Think Tank sah die Wahlen in Anbar gar als Scheidepunkt, an dem sich die politische Partizipation der sunnitischen Bevölkerung entscheide. Die Alternative sei die Abwendung von der Politik und die Unterstützung extremistischer Gruppierungen.⁴⁵

Die Verhandlungen mit Mālikī schürten Hoffnungen und sorgten für eine leichte Entspannung der Situation in der zweiten Jahreshälfte. Dies änderte sich im Dezember 2013. Die Verhaftung des Anführers der Proteste und 'Irāqīya-Parlamentsabgeordneten Aḥmad al-'Alwānī bei der dessen Bruder und fünf Personenschützer starben, zusammen mit der Räumung des Protestcamps in Ramadi Ende Dezember mit 17 Toten, zerstörten aus Sicht zahlreicher sunnitischer Akteure die Hoffnung auf eine politische Lösung der Krise. Vizepremierminister Ṣālīḥ al-Muṭlaq forderte sunnitische Abgeordnete zum Rücktritt auf.⁴⁶ Selbst der einflussreiche sunnitische Geistliche 'Abd al-Malik as-Sa'adī, der mehrmals Gewaltlosigkeit für die Protesten angemahnt hatte, sprach von einer »konfessionalistischen Regierung, die die sunnitische Bevölkerung in diesem Land zerschlagen und auslöschen« wolle.⁴⁷ Für weite Teile der sunnitischer Bevölkerung war damit eine Veränderung der aus ihrer Sicht antisunnitischen nationalen Politik durch politische Prozesse nicht mehr realistisch. 'Alī Ḥatīm as-Sulaimān, Emir der Zubaidī-Dulaim, verkündete Anfang Januar, die Stammesführer hätten beschlossen, »unser Volk« ('*ahl*) gegen die angreifenden Truppen zu verteidigen; die Wahlen seien zu boykottieren.⁴⁸

Im Januar und Februar 2014 übernahmen Stammesmilizen und extremistische Gruppierungen, namentlich AQI und der sogenannte »Islamische Staat im Irak und der Levante« (ISIS), die Kontrolle über Falludscha und Teile Ramadi (wobei es sowohl zu Allianzen wie zu Konflikten zwischen Stammesmilizen und Kampfbünden kam). Während es der irakischen Armee (ihrerseits ebenfalls unterstützt von lokalen

44 Ebd.

45 Vgl. Ali, Ahmed: The Ninewa and Anbar Elections and the future of Iraq's Sunni Leadership, Iraq Update, Institute for the Study of War 2013, <https://www.iswresearch.org/2013/06/2013-iraq-update-25-ninewa-and-anbar.html>, Stand: 23.06.2022.

46 Human Rights Watch: Iraq: Investigate Violence at Protest Camp, in: Human Rights Watch, 04.01.2014.

47 Namaa, Kamal: Fighting erupts as Iraq police break up Sunni protest camp, in: Reuters Media, 30.12.2013.

48 MEMRI: Sunni Iraqi Leaders Call to Fight »Invading« Government Forces, in: Middle East Media Research Institute, 09.01.2014.

Stämmen) bis im Mai zweitweise gelang, Ramadi und Teile Falludschas zurückzugewinnen, eroberte ISIS mit Offensiven im Juni und August weite Teile des nördlichen und westlichen Iraks.⁴⁹

5.3 Der antischiitische Staat des IS

2014 eroberte der ultraislamische Kampfbund »Islamischer Staat im Irak und der Levante« weite Teile des nördlichen und westlichen Iraks sowie grosse Gebiete Syriens. Nach der Eroberung Mosuls im Juni 2014 rief ihr Anführer, Abū Bakr al-Baġdādī, in der an-Nūrī-Moschee ein »Kalifat« aus. Die Organisation wurde in »Islamischer Staat« (IS) umbenannt und die Grenze zwischen den von ihm kontrollierten syrischen und irakischen Gebieten aufgehoben.⁵⁰ Das IS-Kalifat wurde in den Publikationen der Organisation der herrschenden nationalstaatlichen Ordnung gegenübergestellt, die mit Verweis auf das Sykes-Picot-Abkommen als Produkt imperialer Mächte abgelehnt wurde.

Dieses »Kalifat« endete im Irak mit der Rückeroberung Mosuls durch Regierungstruppen und paramilitärische Verbände im Juli 2017, im Dezember 2017 erklärte Premierminister Abadi den IS für besiegt.⁵¹

An dieser Stelle wird keine umfassende Darstellung der Geschichte oder der Ideologie des IS angestrebt. Auch auf die Gewalt des IS im Irak, die öffentliche Hinrichtungen und Massentötungen umfasste und die bis zum Völkermord gegenüber der jesidischen Bevölkerung reichte, wird hier nicht weiter eingegangen. Für die vorliegende Untersuchung stehen konfessionelle Bezüge durch den IS im Vordergrund.

49 Al Jazeera: The rise and fall of ISIL explained, in: Al Jazeera Media Network, 20.06.2017, 20.06.2017, <https://www.aljazeera.com/features/2017/6/20/the-rise-and-fall-of-isil-explained>, Stand: 24.04.2022.

50 Reuters: Timeline: The rise and fall of Islamic State in Iraq and Syria, in: Reuters Media, 02.03.2019.

51 Chmaytelli, Maher: Iraq declares final victory over Islamic State, in: Reuters Media, 09.12.2017. Diese Siegesmeldung erwies sich als verfrüht, der IS ist im Irak auch fünf Jahre später weiterhin aktiv – wenn auch in anderer Form. Ich habe an anderer Stelle bereits argumentiert, dass der IS weiterhin von der Unzufriedenheit von Teilen der sunnitischen Bevölkerung mit der Regierung in Bagdad profitieren könne, wie auch von der Gewalt der Hašd gegen die Zivilbevölkerung. Vgl. Wyler, Christian: Irak: Der IS und die Geister der Vergangenheit, in: Journal21, 03.02.2021, <https://www.journal21.ch/artikel/der-und-die-geister-der-vergangenheit>, Stand: 19.05.2025.

5.3.1 Der IS – ein »sunnitischer« Akteur?

Es herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass der Vormarsch des IS (bzw. zunächst ISIS) erst durch die in Kapitel 5.2. beschriebenen Konflikte zwischen 2012 und 2013 ermöglicht wurde.⁵² Die Frage, inwiefern der Erfolg des IS auf einer tatsächlichen Zustimmung zu diesem Kampfbund beruhte oder ob der IS sich schlicht innerhalb der Aufständischen durchsetzen konnte und so die Protestbewegungen der Vorjahre gewissermassen kaperte, ist schwierig zu beantworten und bedarf weiterer Forschung. Der IS vermochte im Irak ausgesprochen unterschiedliche soziale Felder erfolgreich anzusprechen, von kleineren, rural geprägten Gemeinschaften in kleineren Ortschaften Anbars bis zu städtischen Milieus in Mosul. Eine einzelne soziale Gruppe als Trägerschaft des IS lässt sich somit nicht identifizieren. Vielmehr erscheint es gerade als Charakteristikum des IS, ein Angebot präsentiert zu haben, das für ein heterogenes soziales Spektrum anschlussfähig war.

Während Teile der Bevölkerung den IS zu Beginn begrüßten, traf er gleichzeitig aber auch auf Ablehnung. Es kam zu massiven Fluchtbewegungen.⁵³ In Ramadi scheiterte der erste Versuch von ISIS im Januar 2014, die Kontrolle über die Stadt zu erlangen, am Widerstand lokaler bewaffneter Einheiten und Polizeikräfte.⁵⁴ Von einer gesamt-sunnitischen IS-Begeisterung kann daher nicht gesprochen werden.

Der Zuspruch zum IS gründete zunächst im zerrütteten Verhältnis zwischen der Bevölkerung in den sunnitisch dominierten Teilen des Iraks und der Regierung in Bagdad. Die IS-Kämpfer wurden in verschiedenen Städten denn auch als »Befreier« willkommen geheissen.⁵⁵ Bemerkenswert sind in dieser Hinsicht die zahlreichen propagandistischen Darstellungen aus durch den IS besetzten Gebieten, in denen ein Vergleich zur irakischen Regierung gezogen wurde.⁵⁶ Ein oft zu findendes Muster in Aussagen von Sunnitinnen und Sunniten zum IS bestand auch darin, dass nicht Details der IS-Herrschaft betrachtet wurden (diese war teilweise zu diesem Zeitpunkt erst im Aufbau begriffen), sondern die Kritik an der Regierung in Bagdad betont wurde. »Es ist jedenfalls besser als unter Mālikī«, so lässt sich ein Antworttyp

52 Vgl. Sluglett, Peter: *Iraq in Crisis*, MEI Insight, Middle East Institute, National University of Singapore 2014, <https://meisingsapore.files.wordpress.com/2014/04/download-insight-113-sluglett1.pdf>, Stand: 06.01.2017, S. 5 – 7.

53 Human Rights Watch: *Ruinous aftermath. Militia abuses following Iraq's recapture of Tikrit*, New York 2015, S. 22.

54 Al-Salhy, Suadad: *Insight: Fuelled by Syria war, al Qaeda bursts back to life in Iraq*, in: Reuters Media, 06.01.2014.

55 Vgl. International Crisis Group: *Exploiting Disorder: al-Qaeda and the Islamic State*, 2016, <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>, Stand: 24.04.2022, S. 17.

56 Vgl. Rose, Steve: *The Isis propaganda war: a hi-tech media jihad*, in: *The Guardian*, 07.10.2014.

paraphrasieren – wobei beinahe unweigerlich der Verweis auf den konfessionalistischen Charakter der Regierung in Bagdad folgte.⁵⁷ Diese Lesart versuchte der IS gezielt zu fördern, indem sich seine Kämpfer als »Revolutionäre« präsentierten, als Unterstützer der sunnitischen Bevölkerung.⁵⁸

Die Gewalt des IS richtete sich, wie bei seinen Vorgängerorganisationen, immer auch gegen die sunnitische Bevölkerung. Die territoriale Expansion ab 2014 war begleitet von massiver Gewalt gegen verschiedene sunnitische Stämme, beispielsweise gegen die Albu Nimr Ende Oktober 2014.⁵⁹ Dagegen war es dem IS gelungen, Konflikte innerhalb verschiedener Stämme auszunutzen und benachteiligten Gruppen und kleineren Stämmen Aufstiegschancen aufzuzeigen.⁶⁰ Nicht zuletzt waren es Teile der Saḥwa, die angesichts der gebrochenen Versprechen der Regierung trotz ihres Kampfes gegen AQI keine Verbesserung ihrer Lage hatten erreichen können und sich nun dem IS zuwandten.⁶¹

Angesichts der IS-Pläne, ein potentiell globales Kalifat zu errichten, überrascht es nicht, dass keine positiven Bezüge auf »Sunna« vorgenommen werden und die einzige Bezugsgrösse »Islam« lautet. Die Unteilbarkeit des Islams wurde beim IS nicht inklusiv angestrebt im Sinne einer Ökumene, sondern durch Ausschluss (bis hin zur Vernichtung) jeglicher Devianz. Die Möglichkeit konfessioneller Differenz wich der Reduktion auf die Unterscheidung zwischen »wahren« Muslimen und Ungläubigen. Der ultraislamische Charakter des IS wird auch hier deutlich. Wenn mit der »Vorsilbe ›ultra‹ [...] eine Radikalisierung der Religion zum Ausdruck gebracht werden [soll], und zwar in dem Sinne, dass sie radikal aus dem Pakt mit der Gesellschaft gelöst wird und dass sie so die Differenz zur Gesellschaft aufhebt«,⁶² dann kann es im Ultraislamismus auch keine Konfessionen geben, die sich positiv auf diese Gesellschaft beziehen. Die Auflösung des Paktes mit der Gesellschaft geschieht hier in zwei Dimensionen: durch die Ablehnung des Staates und durch die Ablehnung der Bevölkerungsstruktur. Die genozidale Gewalt erscheint damit genauso als Konsequenz aus dem Ultraislamismus wie die angestrebte Überwindung des Nationalstaats.

Der Struktur des IS-»Kalifats« war vollständig auf die Treue gegenüber dem sogenannten »Kalifen« ausgerichtet. Der IS strebte also nicht die Repräsentation der Sunniten an, sondern forderte die Gefolgschaft der Muslime. Die Institution fällt

57 Vgl. Boghani, Priyanka: In Their Own Words: Sunnis on Their Treatment in Maliki's Iraq, in: Frontline PBS, 29.10.2014.

58 Human Rights Watch: Ruinous aftermath, 2015, S. 22.

59 BBC: Islamic State ›kills 322‹ from single Sunni tribe, in: BBC News, 02.11.2014.

60 Vgl. International Crisis Group: Exploiting Disorder: al-Qaeda and the Islamic State, 2016, S. 17.

61 Vgl. ebd., S. 16.

62 Schulze: Grundprobleme des Islam im internationalen und interkulturellen Vergleich, 2022, S. 449.

mit dem Ideal zusammen (um die Beobachtungsstruktur dieser Untersuchung aufzugreifen): Der Staat *ist* der Islam. Anders ausgedrückt: Islam ist für den IS nicht die Grundlage für gerechte Herrschaft. Vielmehr wird im Kampf um politisch-religiöse Herrschaft Islam gelebt.

Um nachvollziehen zu können, weshalb das Angebot des IS für ein derart heterogenes soziales Feld attraktiv war, muss diese Dimension einer alternativen Staatlichkeit berücksichtigt werden. »Alternativ« in dem Sinne, dass ein Gegenkonzept zum bestehenden irakischen Staat angeboten wurde, der damit als unwiederbringlich verloren aufgegeben wurde.

Ein beachtlicher Teil des Zuspruchs zum IS gründete, wie gesehen, auf dem Gefühl der Diskriminierung durch die schiitische Regierung, wie es in weiten Teilen der sunnitischen Bevölkerung vorherrschte. Darüber hinaus blieb die konfessionelle Deutung des IS in der irakischen Öffentlichkeit offensichtlich dominant, wie nicht zuletzt die durch Rache und Vergeltung motivierte Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung in vom IS zurückeroberten Gebieten zeigte (ungeachtet deren tatsächlicher Unterstützung für den IS). Den IS ereilte somit in der irakischen Deutung ein ähnliches Schicksal wie die Ba‘t-Partei: Ungeachtet seiner sunnitischen Opfer wurde er als sunnitisch gedeutet. Die Gewalt des IS wird in der irakischen Öffentlichkeit dadurch als Extremform von *ṭā’ifiya* betrachtet.

5.3.2 Der IS und die Schia

Einen umfassenden Überblick der IS-Positionen gegenüber der Schia gibt die Ausgabe Nummer 13 des IS-Hochglanzmagazins *Dabiq*. Das Magazin trägt den Titel »The Rāfidha: From Ibn Saba’ to the Dajjāl«. ⁶³ Seite 10 bis 14 des Magazins sind dem historischen Reich der Safawiden gewidmet, Seite 32 bis 45 der heutigen Schia. Die Prominenz, mit der die Schia hier behandelt wird, unterstreicht den symbolischen Gehalt, der ihrer Darstellung beigemessen wurde.

Im *Dabiq*-Artikel wird von Beginn an deutlich gemacht, dass die heutige Schia (bzw. »Rāfiḍa« in der Sprachnorm des IS) Nachkommen der Safawiden seien. »Rafḍ« wird als Religion der Safawiden bezeichnet, die ebenfalls von der heutigen Schia praktiziert werde, so wie diese heutigen »Rawāfiḍ« auch die gleiche Politik gegenüber den Ahl as-Sunna anwenden und denselben »Persianismus« propagieren würden. ⁶⁴

63 IS: The Rāfidah. From Ibn Saba’ to the Dajjāl 13, 2015, in: *Dabiq*. Für diese Untersuchung lagen die englischen Versionen von *Dabiq* vor.

64 Ebd., S. 10.

Für den IS handelt es sich bei der Schia offensichtlich nicht um eine islamische Konfession. Vielmehr wird den Safawiden bescheinigt, nichts anderes mit dem Islam zu tun gehabt zu haben, denn Menschen von diesem abzubringen.⁶⁵

In einer auffallenden Parallele zu Äusserungen bei sunnitischen Demonstrationen im Irak zum Vorgehen Mālikīs wird den Safawiden vorgeworfen, einen »tyranischen Staat« geführt zu haben, der danach strebe, alle Spuren der Sunniten zu tilgen.⁶⁶ Weitere Vorwürfe umfassen Zwangskonversionen, die Zerstörung sunnitischer Moscheen und Friedhöfe, die Vergöttlichung des Mahdi und die Zusammenarbeit mit »Kreuzfahrern«.⁶⁷ Die Kontinuität zum heutigen Iran wird gleichgesetzt mit dem Römischen Imperium, das ebenfalls nie vollständig verschwunden sei, sondern einfach seine Form geändert habe.⁶⁸

Die Darstellung der Schia im Artikel »The Rāfidha: From Ibn Saba« to the Dajjāl« setzt mit 'Abdallāh ibn Saba' ein. *Dabiq* folgt hier der (in ultraislamischen Kreisen etablierten) Erzählung, dass es sich bei Ibn Saba' um einen jemenitischen Juden gehandelt habe, und schreibt ihm die Absicht zu, dass er den Islam habe verfälschen wollen (in expliziter Analogie zum »Juden Paulus«, der dasselbe mit dem Christentum getan habe). Dieser Vorwurf wird gegen die Schia insgesamt erhoben, wobei nicht von verschiedenen Auslegungsformen ausgegangen wird, sondern von bewusster Verfälschung, um dem Islam zu schaden. So sei es auch seine Absicht gewesen, Konflikte unter den Muslimen zu schüren und so deren Spaltung herbeizuführen.⁶⁹ In diesem Kontext darf aus Sicht von *Dabiq* natürlich der Verweis auf Ibn Taimīya nicht fehlen, der folgendermassen zitiert wird: »About him, Ibn Taymiyyah r said, ›The first to innovate Rafd was a heretical hypocrite named ›Abdullāh Ibn Saba‹.«⁷⁰

Weiter wird auf die Bezeichnungen Rāfiḍa, Schia und Zwölferschia eingegangen.

»As for the name ›Rāfidah‹, then it comes from the word ›rafada‹ meaning to reject. [...] The scholars also called them so because the Rāfidah rejected the imāmah of Abū Bakr, ›Umar‹ and ›Uthmān‹ because they rejected the Sahābah, because they rejected the Sunnah, and because they essentially rejected the Qur'ān and the religion of Islam. As for the name ›Shī'ah‹, then it is from the root ›shāya'a‹ meaning to support, as the Rāfidah claimed to support ›Alī h‹ preferring him to Abū Bakr and ›Umar‹. As for the names ›lthnā'ashriyyah,‹ meaning ›twelve,‹ and

65 Ebd., S. 12.

66 Vgl. ebd., S. 10.

67 Ebd., S. 11.

68 Vgl. ebd., S. 12.

69 Vgl. ebd., S. 33.

70 Ebd.

›Imāmiyyah,‹ from the root ›imām,‹ then it is due to their belief in a line of twelve imāms whom they claimed were ›ma'sūm‹ (infallible).«⁷¹

Unter Berufung auf Abū 'Umar al-Ḥusaynī al-Baḡdādī wird den Schiiten kollektiv Apostasie und Götzendienst (*šīrḡ*) vorgeworfen. Zudem werden die Äusserungen von Zarqāwī angeführt, in denen dieser mit Zitaten aus der arabischen Tradition zu belegen versucht, dass die Schiiten als ausserhalb des Islams stehend zu betrachten seien:

»Shaykh Abū Mus'ab az-Zarqāwī r said, ›The statements of the Salaf pronouncing takfir upon the Rāfidah are famous. Imām Ahmad (r) was asked about one who curses Abū Bakr, Umar, or Ā'ishah. He replied, ›I don't consider him to be upon Islam‹ [As-Sunnah – Al-Khallāl]. He also said, ›I fear kufr for those who – like the Rāfidah – curse the Sahābah. We can safely say that one who curses the Sahābah of the Prophet has left the religion‹ [As-Sunnah – Al-Khallāl]. He also said, ›The Rāfidah are those who declare barā'ah from the Sahābah of Muḥammad, curse them, degrade them [.]«⁷²

Die Ablehnung und Beschimpfung der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) ist ein oft gehörter Vorwurf gegenüber der Schia und wurde auch im Kontext der Konfessionalisierung nach 2003 im Irak verschiedentlich aufgegriffen.

Trotzdem ist die Ablehnung der Prophetengefährten ein heftig diskutiertes Thema. Der für seine Ausfälle gegen Sunniten bekannte schiitische Gelehrte Iāsir Yaḥyā al-Ḥabīb äusserte entsprechende Beleidigungen wiederholt öffentlich und in seinen Publikationen.⁷³ Al-Ḥabīb's Äusserungen schürten Ängste vor neuerlichen Konflikten. Auf Anfrage saudischer Schiiten äusserte sich Ayatollah Ali al-Chamene'i in einer Fatwa zur Frage der Beleidigung der Gefährten und Ehefrauen des Propheten und erklärte diese als falsch bzw. verboten. Die Fatwa wurde unter islamischen Gelehrten grösstenteils positiv kommentiert.⁷⁴ Die für den Irak wohl einflussreichste Haltung zu dieser Frage stammt von Sīstānī, der solche Beleidigungen entschieden verurteilt.⁷⁵

Dieses Beispiel illustriert, wie der *Dabiq*-Text zwar auf klassische Quellen verweist, dabei aber aktuelle konfessionell markierte Konflikte aufgreift.

71 Ebd., S. 34.

72 Ebd., S. 35.

73 Al-Ḥabīb verweist im Übrigen analog zu *Dabiq* auf den Verrat des Christentums durch Paulus. Vgl. al-Ḥabīb, Yasser: How was Islam Hijacked?, Slough 2015, S. 18 – 19.

74 Vgl. Hammond, Andrew: Iran leader wins plaudits over sectarian strife fatwa, in: Reuters Media, 13.10.2010.

75 Vgl. as-Sīstānī, 'Alī al-Ḥusainī: Sabb aṣ-ṣaḥāba wa zawġāt an-nabī 100644, 7.10.2013.

Dabiq nennt weitere Gründe, um Schiiten als vom Glauben abgefallen zu bezeichnen, darunter die Verehrung von Gräbern und die Vergöttlichung der zwölf Imame.⁷⁶

Den ausführlichsten Teil dieses Textes bildet aber die Auseinandersetzung mit den Positionen des IS als dschihadistisch (bzw. »Jihād Claimants«) bezeichneten Organisationen, insbesondere von al-Qaida und den Taliban. Die unterschiedlichen Positionen bezüglich der Schia hatte bereits zwischen al-Qaida und Zarqāwī zu Meinungsverschiedenheiten geführt.⁷⁷ Dabei steht im *Dabiq*-Artikel die Frage im Zentrum, ob die Schia noch zum Islam zu rechnen sei: »However, the various jihād claimants try to portray the Rāfidah as a sect of ignorant ›Muslims‹.«⁷⁸ Zu diesem Zweck werde argumentiert, es handle sich bei den Verfehlungen der Schiiten um »Unwissenheit«. *Dabiq* mokiert sich regelrecht über Einwände gegen Bombenanschläge:

»If the mujāhidīn blow up Rāfidī neighborhoods in Iraq with massive car bombs, the jihād claimants cry out, ›You are killing ignorant and innocent Muslims! You should be giving them da'wah, not killing them! Our war is only against America!‹ This doubt has been responded to numerous times. In brief, if a claimant of Islam worships anything or anyone besides Allah, mocks Allah, or completely abandons submission to Him, then he cannot be considered a Muslim.«⁷⁹

Die unterschiedlichen Haltungen bezüglich der Schia werden an den Positionen aufgezeigt, die Zarqāwī vertreten hat zur Rechtfertigung der Gewalt gegen die schiitische Bevölkerung, gegenüber der Kritik an diesem Vorgehen durch al-Qaida in Person von Aiman Muḥammad Rabī' az-Zawāhirī.

Zawāhirī lässt in diesen Texten keinen Zweifel an seiner Ablehnung der Schia: »[Az-Zawāhirī] said, ›We consider the Twelver Shī'ah one of the muḥtadī sects that innovated bid'ah in creed.«⁸⁰ Für die breite Bevölkerung führt Zawāhirī aber den genannten Verweis auf die Unwissenheit an, der dazu führe, dass Gewalt gegen sie nicht zulässig sei.

Empörung löst beim IS offenbar besonders Zawāhirīs Brief an Zarqāwī aus, in dem er sich gegen dessen Gewalt gegen die schiitische Bevölkerung aussprach:

»He also said in his infamous letter censuring Shaykh az-Zarqāwī r, ›If attacking some of the heads of the Shī'ah is necessary [as you claim], then why do you attack the laymen of the Shī'ah? [...] And do our brothers forget that both we and Iran are in need of each other not harming one another during this era in which

76 IS: The Rāfidah, 2015, S. 37.

77 Vgl. Kap. 4.1.1.2.

78 IS: The Rāfidah, 2015, S. 37.

79 Ebd.

80 Ebd.

the Americans target us both?« He said in another letter censuring the targeting of Rāfidi temples, markets, and neighborhoods that he believes ›these deeds spill inviolable blood, as the blood of the women, children, and commoners of the Shī'ah – except their fighters – is inviolable, because they are excused due to ignorance.‹ He then goes on to say mockingly, ›Do you want to kill all the Shī'ah of Iraq? Then follow them up by killing all the Shī'ah of the Arabian Gulf and Peninsula? Then the Shī'ah of Iran, Shām, and the rest of the world?!«⁸¹

Diese und weitere Zitate führen zum Fazit der Betrachtung al-Qaidas in *Dabiq*: »Adh-Dhawāhirī's policies towards the Rāfidah are clearly based upon his deviant belief that they are ›Muslims‹.«⁸² Selbst praktische Überlegungen wie der Kampf gegen den gemeinsamen Feind USA können aus Sicht des IS nicht einmal als Aufschub des Kampfes gegen die Schia dienen.

Während die Kritik an al-Qaida über deren Haltung gegenüber der Schia aufgrund der Bewertung von deren Status als Muslime erfolgt, lehnt der IS die Position der Taliban als nationalistisch ab. Das äussert sich zunächst in der Kritik an der unterstützenden Haltung der Taliban gegenüber dem Iran angesichts der UN-Sanktionen. Hier fällt die Ablehnung der Schia mit der Kritik an der Orientierung an Nationalstaaten zusammen. Daher überrascht auch die Position des IS gegenüber dem Versuch nicht, einen nationalen Ausgleich und ein friedliches Zusammenleben in Afghanistan zu erreichen. *Dabiq* zitiert ausführlich ein Schreiben der Taliban, in dem sie die Angriffe auf Schiiten in Afghanistan verurteilen.⁸³

Dem werden Äusserungen Zarqāwī's gegenübergestellt, die in ihrer Verteufelung der Schia Gewalt gegen diese nicht nur legitimieren, sondern zur Pflicht erklären:

»It is best that one contrasts this deviance of Dhawāhirī and the nationalist Taliban with Shaykh az-Zarqāwī's plan to cleanse Iraq of the Rāfidah. Shaykh Abū Mus'ab r said in his famous letter to Shaykh Usāmah Ibn Lādin r, ›The Rāfidah are the insurmountable obstacle, the lurking snake, the scorpion of deception and malice, the prowling enemy, the deadly poison. [...] It is a sect whose war is directed against Ahlus-Sunnah.«⁸⁴

Erschwerend für das IS-Urteil über die Schia kommt hinzu, dass ein Schiit kein »ursprünglicher Ungläubiger« (*kāfir 'aṣlī*, eine Bezeichnung, die für Angehörige anderer Religionen Anwendung findet) sei, sondern ein vom Islam »abgefallener Un-

81 Ebd., S. 39.

82 Ebd.

83 Vgl. ebd., S. 40.

84 Ebd., S. 41.

gläubiger« (*kāfir murtadd*, ein Apostat).⁸⁵ Die Position des IS hierzu ist eindeutig: »The ruling of apostasy upon the Rāfidah as a sect and individuals was quoted earlier from numerous scholars from various eras. [T]he person raised as a Rāfidī is treated as an apostate, although he had never truly been Muslim.«⁸⁶ Hier zeigt sich einmal mehr die starke Orientierung an Zugehörigkeit, die den Umgang des IS mit der Schia kennzeichnet: Der Abfall vom Glauben wird dem Kollektiv in einem historischen Prozess zugeschrieben und anschliessend auf Individuen übertragen. Schiiten werden somit als Apostaten betrachtet, obwohl sie aus Sicht des IS nie Muslime waren. Der Zweck dieser Argumentation ist offensichtlich: Gewalt gegen Schiiten in jeglicher Form zu rechtfertigen oder gar zu gebieten. Selbst die Unterscheidung nach Führungspersönlichkeiten und der breiten schiitischen Bevölkerung wird abgelehnt.

»Thus, the Rāfidah are mushrik apostates who must be killed wherever they are to be found, until no Rāfidī walks on the face of earth, even if the jihād claimants despise such and even if the jihād claimants defend the Rāfidah with their words day and night. The Rāfidah and their founder Ibn Saba« hated the khulafā« of the Muslims, spread strife amongst their ranks, encouraged dissent, and waged war against the historic khilāfah all in the name of »commanding the good and forbidding the evil,« a trait the jihād claimants also share with the Rāfidah. It is therefore not surprising that the jihād claimants now wage war against the Islamic State while condemning the targeting of Rāfidī temples, markets, and neighborhoods.«⁸⁷

Was selbst für Zāwāhirī noch unvorstellbar schien, wird hier explizit gefordert: Die Schia insgesamt müsse vernichtet werden.

Damit ist die Position des IS (in Anlehnung an Zarqāwī) die einzige unter denjenigen der untersuchten Akteure, die explizit einen Religionskrieg anstrebt. Sie zielt nicht auf die eigene Machtsicherung, sondern auf die Vernichtung der anderen Gruppen. Relevant ist hierbei zunächst, dass die Schia aus Sicht des IS argumentativ vom Islam ausgeschlossen wird und gleichzeitig der Staat (*daula*) und der Islam vereint werden. Diese Verschmelzung versucht der IS, durch den Begriff Führung (*imāma*) zu fassen.⁸⁸ Darunter versteht der IS die Führung der Gläubigen, die für die Aufrechterhaltung des »islamischen« Zustands der Gemeinde der Gläubigen verantwortlich ist. Damit wird der Zugang zum Heilsversprechen des Einzelnen in die Ver-

85 Ebd., S. 42.

86 Ebd., S. 43.

87 Ebd., S. 45.

88 Die Bedeutungen und Entwicklungen von *imāma* und *milla* können an dieser Stelle in ihrer Komplexität nicht dargestellt werden, nicht in Bezug auf den IS und erst recht nicht mit Blick auf ihre breitere historische Verwendung.

antwortung der gleichzeitig politischen und religiösen Führung übertragen.⁸⁹ Während der Begriff *tā'ifā* im IS-Wortschatz zu diesem Zeitpunkt nicht vorzukommen scheint, wird *milla* umgedeutet. Der Begriff, der meist mit den Tanzimat-Reformen im osmanischen Reich verbunden und als Grundlage späterer Konfessionalisierung gesehen wird, wird durch den IS mit »Leadership« übersetzt und in der Wendung »*milla Ibrahim*« auf Abraham bezogen. Diese »*milla Ibrahim*«, die Gefolgschaft gegenüber der Führungsperson, wird als Grundlage der politisch-religiösen Führung, der *imāma*, dargestellt. Die politische *imāma* inklusive territorialer Kontrolle wird als notwendige Voraussetzung genannt, um *imāma* in einem religiösen Sinne erreichen zu können (wobei beide Aspekte als Dimensionen des Begriffs *imāma* dargelegt werden).⁹⁰ Der Herrschaftsanspruch des IS wird über den Begriff Kalifat mit der Zugehörigkeit zum Islam verknüpft. Nicht nur die Schia wird vom Islam ausgeschlossen – tatsächlich kann nur am Islam teilhaben, wer das IS-Kalifat anerkennt. Der IS leitet also, in seiner eigenen Deutung der Begriffe, legitime Herrschaft über Gefolgschaft (*milla*), Führung (*imāma*) und das darauf gründende Kalifat her.

Das Staats-Verständnis des IS, seine Herleitung aus klassischen Quellen und deren Verortung in der islamischen Debatte über Staatlichkeit sind Gegenstand zahlreicher Untersuchungen.⁹¹ Der Beitrag des IS zur Konfessionalisierung im Irak liegt aber vor allem in der Entwicklung einer Alternative zum bestehenden irakischen Staat auf einer antischiitischen Grundlage. Der antischiitische Charakter wurde bisher weitgehend isoliert von der »klassizistischen« Legitimation des sogenannten »Kalifats« betrachtet. Diese Sichtweise vernachlässigt aber die für den IS konstitutive Rolle des Konflikts, auf den er als Kampfbund angewiesen ist.⁹² Die Etablierung eines antischiitischen und dem eigenen Anspruch nach islamischen Staates stellt also eine extreme Form der Konfessionalisierung dar, die in eine Religionsbildung umschlägt. Das Islamverständnis des IS ist daher kaum noch mit etablierten Sichtweisen auf den Islam vereinbar; die Fremdbezeichnung des IS als »ultraislamischen« Kampfbund gewinnt dadurch an Berechtigung.

5.4 Der Kampf gegen den IS

Die Bedrohung durch den IS führte zur Bildung der sogenannten Volksmobilisierungseinheiten (*ḥašd aš-ša' bī*). Zusammen mit den irakischen Streitkräften führten

89 Vgl. IS: The Return of the Khilafah 1, 2014, in: Dabiq, S. 22.

90 Vgl. ebd., S. 24 – 25.

91 Vgl. Lohlker, Rüdiger: Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS, Stuttgart, Wien 2016, S. 127 – 131. Interessant wäre neben dem Vergleich zu islamischen Staatskonzeptionen eine Eingliederung des Machtanspruchs anhand des Kalifats in einen zeitgenössischen Kontext antidemokratischer populistischer Staatsverständnisse.

92 Wyler: Irak: Der IS und die Geister der Vergangenheit, 2021.

sie den Kampf gegen den IS – unterstützt von einer internationalen Militärkoalition unter US-amerikanischer Führung.⁹³ In diesem Kampf kam es zu widersprüchlichen Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit. So wurde den Ḥašd Gewalt gegen die sunnitische Zivilbevölkerung vorgeworfen, während die Rückeroberung als Wiederherstellung irakischer Souveränität und Überwindung der konfessionalistischen Gewalt des IS inszeniert wurde. Anhand der Ḥašd, der Gewalt gegen die sunnitische Zivilbevölkerung und der Darstellung der Rückeroberung Mosuls in der irakischen Öffentlichkeit werden im Folgenden die Bezüge auf Konfession während des Kampfes gegen den IS genauer betrachtet.

5.4.1 Die Ḥašd aš-Šaʿbī

Die ISIS-Offensive im Sommer 2014 und das Kollabieren der irakischen Streitkräfte im Norden schürten die Befürchtung vor noch weitergehenden Gebietsverlusten. ISIS-Kämpfer standen vor den Toren Bagdads, als ʿAbd al-Mahdī al-Karbālāʾī in Vertretung Sīstānīs am 13. Juni bei der Freitagspredigt in Kerbala einen Aufruf an alle Patrioten (*muwāḏinūn*), die »Waffen tragen können«, verlas. Darin wurden diese aufgefordert, sich den Sicherheitskräften anzuschließen und so ihr Land, ihr Volk und ihre Heiligtümer zu verteidigen. Dieser Text ist als Fatwa bekannt geworden, wird in den Dokumenten Sīstānīs aber als schriftliche Fassung der Freitagspredigt geführt.⁹⁴ Diese Verteidigung sei eine kollektive Pflicht (*wāǧib [...] bi-l-wuǧūb al-kaḑāʾī*). Der Text betont die Notwendigkeit zur Einheit, indem hervorgehoben wird, es handle sich nicht nur um eine Bedrohung einzelner Gouvernements wie Ninive oder Salah ad-Din, sondern des gesamten Iraks und der gesamten Bevölkerung. Explizit wird die Notwendigkeit betont, konfessionelle Konflikte abzulehnen.⁹⁵

Dieser Aufruf sollte sich als eine der wirkungsmächtigsten Handlungen Sīstānīs erweisen, allerdings mit kontroversen Folgen. Tausende Freiwillige strömten zu den Rekrutierungsbüros. Sie wendeten sich aber nicht nur, wie im Aufruf Sīstānīs vorgesehen, an die durch Niederlagen und Desertion diskreditierten irakischen Streitkräfte, sondern in grosser Zahl an die bereits bestehenden schiitischen paramilitärischen Verbände. Zu den wichtigsten der bereits in den Jahren vor 2014 aktiven Gruppen gehörten ʿAṣāʾib Ahl al-Ḥaqq, Katāʾib Ḥizb Allāh, Katāʾib Sayyid aš-Šuḥadāʾ, Katāʾib Ġund al-Imām und die Badr-Organisation. Um die bewaffneten Einheiten zu institutionalisieren, integrierte sie Premierminister Mālīkī in die PMF-Kommission (Popular Mobilisation Forces, *ḥaiʾa al-ḥašd aš-šaʿbī*, meist kurz »Ḥašd«

93 The Global Coalition Against Daesh, 2017, <https://theglobalcoalition.org/en/>, Stand: 21.06.2022.

94 As-Sīstānī, ʿAlī al-Ḥusainī: *Ḥuṭbat al-ǧumʿa fī Karbalāʾ*, 13.06.2014.

95 Ebd.

genannt), die wiederum unter der Kontrolle des Nationalen Sicherheitsrats stand.⁹⁶ Die ursprünglichen Kampfverbände wurden nicht aufgelöst, sondern wiesen ihre Kämpfer den jeweiligen Ḥašd-Brigaden zu und profitierten auf diese Weise von der staatlichen Finanzierung. Die mitgliedstarken Kampfverbände stellten daher mehrere Brigaden innerhalb der Ḥašd.

Die Position der Ḥašd als staatliche, aber nicht durch die Streitkräfte kontrollierte Einheiten war ganz im Sinne von Premierminister Mālikī, der bereits Anfang 2014 den bereits bestehenden Kampfverbänden erlaubt hatte, im Irak zu operieren – was zuvor zumindest offiziell verboten gewesen war. Tatsächlich hatte Mālikī einige dieser Gruppierungen bereits ab 2013 in sunnitisch dominierten Gebieten gegen den aufkommenden ISIS eingesetzt, wobei die dortige Zivilbevölkerung immer wieder über Gewalt und Fehlverhalten der Milizen geklagt und diese zunehmend als Besatzungstruppen betrachtet hatte.⁹⁷

Die genannten Milizen bildeten einen wichtigen Bestandteil der Ḥašd. Daneben machten ungefähr ein Drittel der Ḥašd *sīstānī*reue Einheiten aus, die sogenannten *ḥašd al-‘atabāt* (darunter *Firqat al-‘Abbās al-qitāliya*, *Liwā’ Anšār al-Marğa’īya*, *Firqat al-Imām ‘Alī al-qitāliya* und *Liwā’ ‘Alī al-‘akbar*). Ein weiterer bedeutender Teil orientierte sich an Muqtadā aš-Šadr, allen voran natürlich die »Friedens-Kompanien« (*Sarāyā as-Salām*), die Nachfolgeorganisation der aufgelösten Mahdi-Armee. Daraus ergibt sich eine grobe Dreiteilung der Ḥašd in an Iran, *Sīstānī* oder Šadr orientierte Gruppen (wobei Kämpfer durchaus zwischen den verschiedenen Lagern hin und her wechseln konnten).⁹⁸

Auch sunnitische Kämpfer waren in den Ḥašd vertreten, sowohl integriert in die schiitisch dominierten Einheiten wie auch in eigenständigen Formationen. Trotzdem dominierten stets die schiitischen Einheiten, wie auch an den schiitischen Referenzen in den Namen und der Symbolik der einzelnen Einheiten deutlich zu erkennen ist (etwa die häufigen Bezüge auf ‘Alī und ‘Abbās). Wurden bereits die irakischen Streitkräfte in sunnitischen Regionen als explizit schiitisch wahrgenommen, galt dasselbe in gesteigertem Mass für die Ḥašd. Wobei hier zu unterscheiden ist zwischen den Ḥašd als übergeordnete Organisation und den einzelnen Brigaden. Während die geschilderten religiösen Bezüge bei den einzelnen Einheiten zu finden sind, inszeniert sich die Dachorganisation weltanschaulich neutral und hüllt sich in die irakischen Nationalfarben, die sie auch im Logo trägt.⁹⁹

96 Vgl. Mansour, Renad: *Networks of power. The Popular Mobilization Forces and the state in Iraq*, Research Paper, London Februar 2021, S. 4.

97 Vgl. Mansour, Renad; Jabar, Faleh A.: *The Popular Mobilization Forces and Iraq’s Future*, April 2017, S. 6.

98 Vgl. Mansour: *Networks of power*, Februar 2021.

99 Vgl. Mudīriya ilāl alḥašd aš-ša’bi: *ar-rā’isiya*, 2016, <https://web.archive.org/web/20161119103651/http://al-hashed.net/>, Stand: 23.06.2022.

Beim Kampf gegen den IS spielten die Ḥašd eine bedeutende Rolle, in Zusammenarbeit mit der irakischen Armee und der Bundespolizei und mit Luftunterstützung durch die internationale Militärkoalition unter US-amerikanischer Führung. Besonders die Sicherung der eroberten Gebiete wurde oft den Milizen übertragen.

Mit zeitweise 140'000 Kämpfern¹⁰⁰, aber ohne Teil der Armee zu sein und als Element einer staatlichen Organisation bei gleichzeitiger Loyalität zu nichtstaatlichen paramilitärischen Organisationen, bildeten die Ḥašd ein schwierig zu fassendes und zudem äusserst heterogenes Konstrukt. Auch nachdem der IS 2017 den grössten Teil seiner Gebiete im Irak verloren hatte, blieben die Ḥašd ein bestimmender Faktor sowohl als Kampfeinheiten wie zunehmend in der Politik und der Verwaltung.

Die konfessionellen Bezüge der einzelnen Kampfverbände, die die Ḥašd bildeten, beschränkten sich nicht auf Namensgebung und Symbolik. Dies zeigt sich bei der 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq (AAH), die zu den iranorientierten paramilitärischen Einheiten der Ḥašd gehört. Die AAH entstand als Ableger der Mahdī-Armee von Muqtadā aṣ-Ṣadr. Sie trat wahrscheinlich ab 2006, spätestens ab der Auflösung der Mahdī-Armee 2008 als eigenständige Organisation auf und wandte sich zunehmend vom nationalistischen Programm der übrigen Sadristen ab und der iranischen Regierung zu. Ihr Anführer Qais al-Ḥaz'ālī hatte bei Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr studiert und arbeitete zeitweise direkt mit Muqtadā aṣ-Ṣadr zusammen.¹⁰¹

Der Bezug zu Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr dominiert auch heute noch die Symbolik der AAH. So bezeichnet sich die AAH weiterhin als sadristisch. Sie schreibt Ṣadr auch zu, zwischen Herrschaft (*wilāya*) einerseits und religiöser Autorität und Nachahmung (*marǧa'īya* und *taqlīd*) andererseits unterschieden zu haben. Diese könnten, wie im Fall Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr, zusammenfallen, sie könnten aber auch getrennt erfolgen. Damit rechtfertigt die AAH ihre Orientierung an den Nachfolgern Ṣadr (al-Ḥā'irī und al-Ḥāšimī) als religiöse Autoritäten, während die Herrschaft (*wilāya*) von Ali Chamene'i anerkannt wird. Die AAH bekennt sich offen zur »Herrschaft des Rechtsgelehrten«, wie sie im Iran nach der Islamischen Revolution von 1979 eingeführt worden war.¹⁰² Damit bezieht AAH Position zugunsten des iranischen Revolutionsführers. Dessen Anspruch auf die Position als

100 Die tatsächlichen Mitgliederzahlen sind umstritten und variieren zwischen 80'000 und 200'000 Kämpfern und weiteren Angehörigen. Vgl. Al-Khafaji, Hayder: After the elections, what next for Iraq's Popular Mobilisation Forces?, Middle East Centre 2018, <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/08/01/after-the-elections-what-next-for-iraqs-popular-mobilisation-forces/>, Stand: 16.06.2022.

101 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq: as-sira aḡ-dātiya, 2020, <https://web.archive.org/web/20200730221429/https://ahlualhaqq.com/السيرة الذاتية>, Stand: 23.03.2020.

102 'Aṣā'ib Ahl al-Ḥaqq: al-madrasa al-fikriya li-ahl al-haqq, 2013, <https://web.archive.org/web/20211118090700/https://ahlualhaqq.com/post/424/إمتداد-الحق-لأهل-الفكرية-المدرسة>, Stand: 23.06.2022.

höchste religiöse Autorität steht in Konkurrenz zur Position Sīstānīs, dem diese Funktion aus Sicht der Mehrheit der schiitischen Bevölkerung im Irak zukommt. Sie schreibt auch Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr zu, das Konzept der Herrschaft des Rechtsgelehrten befürwortet zu haben. In dieser Zuschreibung unterscheidet sie sich von der Gefolgschaft von Muqtadā aṣ-Ṣadr, der dieses Konzept (ebenfalls unter Bezugnahme auf Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr) ablehnt.¹⁰³

Trotz dieser Ausrichtung auf den Iran kommt dem Irak eine spezifische Rolle in der Weltsicht al-Ḥaz'ālīs zu. Im Jahr 2015, während der Kampf gegen den IS in vollem Gange war, veröffentlichte die AAH einen Text zu al-Ḥaz'ālīs Denken, in dem die Funktion des Iraks als »geographischer« Raum für die Rückkehr des Mahdī erörtert wird (unter Bezugnahme auf Medina bzw. Yaṭrib und den zum Irak analog gesetzten Konflikten, denen die dortige Bevölkerung ausgesetzt gewesen sei). Im Text wird dieser Glaube an die Wiederkehr des Mahdī als Alternative zu politischen Strömungen präsentiert.¹⁰⁴ Dadurch erhält sowohl der Bezug auf den Irak auf einer geographischen Ebene wie auch derjenige auf den irakischen Staat eine schiitisch markierte Gestalt. Die AAH positioniert sich sowohl mit Blick auf das politische System (Herrschaft des Rechtsgelehrten) wie auf den Irak (sowohl durch die enge Anlehnung an den Iran wie durch die messianische Überhöhung des irakischen Territoriums) durch konfessionelle Bezüge.

Zusammen mit anderen Teilen der Ḥaṣd fordert die AAH zudem eine Stärkung dieser Organisation. Als Bezugspunkt für die angestrebte Vision werden die iranischen Revolutionsgarden herangezogen.¹⁰⁵ Besonders mit Blick auf das Verständnis von Staatlichkeit ist dieser Verweis interessant, da die Revolutionsgarden parallelstaatliche Strukturen aufgebaut haben und für den Iran daher von einer dualen Staatlichkeit gesprochen wird.¹⁰⁶

Die Ḥaṣd verfügen über Strassencheckpoints, an denen sie Fahrzeugabgaben erheben, und kontrollieren mehrere Grenzübergänge. Auf diese Weise üben die Ḥaṣd staatliche Funktionen aus und treten dabei in direkte Konkurrenz zum irakischen Staat.¹⁰⁷ Für die Parlamentswahlen 2018 wurde die Fataḥ-Parteienallianz gegründet, geleitet durch Hādī al-ʿĀmirī, dem Anführer der Badr-Organisation wie auch deren bewaffneten Flügels. Mit 48 Parlamentssitzen war Fataḥ die

103 Aṣ-Ṣadr: Liqā' qanāt LBC al-faḍā'iya al-banāniya as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)), ohne Datum.

104 Qirā'a fī fikr aṣ-ṣaiḥ al-ḥaz'ālī, 07.09.2015.

105 Vgl. Amnesty International: Iraq: Turning a blind eye. The arming of the Popular Mobilization Units, 14, London 2017, S. 11.

106 Vgl. Wyler, Christian: Die irakischen Haschd – ein zentraler Machtfaktor, in: Journal21, 23.04.2021, <https://www.journal21.ch/artikel/die-irakischen-haschd-ein-zentraler-machtfaktor>, Stand: 19.05.2025.

107 Vgl. ebd., S. 5.

zweitstärkste Kraft im Parlament nach den Wahlen 2018 (hinter der sadristisch dominierten Sā'irūn-Allianz).¹⁰⁸

So entwickelten sich die irannahen Teile der Ḥašd von reinen Kampfverbänden hin zu einem politisch-militärischen Akteur mit einem komplexen Verhältnis zum Staat. Einerseits sind die Ḥašd Teil der Sicherheitskräfte und der Politik, andererseits fordern sie die staatliche Macht heraus. Diese Komplexität spricht für die Deutung, dass parallelstaatliche Strukturen angestrebt werden (und nicht beispielsweise die Übernahme des irakischen Staates in seiner aktuellen Form).¹⁰⁹

Aus Sicht weiter Teile der sunnitischen Bevölkerung war die Bezeichnung der AAH und anderer schiitischer Kampfbünde als »konfessionalistische Milizen« aber nicht durch deren Programmatik begründet, sondern durch deren Gewalt gegen die sunnitische Zivilbevölkerung in den vom IS zurückeroberten Gebieten.

5.4.2 Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung

Der Kampf gegen den IS wurde in den irakischen Medien als nationaler Befreiungskampf gegen ein Terror-Regime inszeniert. Das dabei omnipräsente Ideal einer vereinten irakischen Nation sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Kampf gegen den IS zu massiver Gewalt gegen die vornehmlich sunnitische Zivilbevölkerung der umkämpften Regionen kam. Der sunnitischen Zivilbevölkerung wurde vorgeworfen, den IS unterstützt zu haben. Es war denn auch keine nationale Aussöhnung, die den Erfolg gegen den IS ermöglichen sollte, sondern ein militärischer Sieg.

Die Beteiligung der Ḥašd am Krieg gegen den IS war von Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen internationales humanitäres Recht und gegen die Menschenrechte begleitet, darunter aussergerichtliche Exekutionen, Folter und Zerstörung von zivilen Wohngebäuden.¹¹⁰ Nach der Rückeroberung Falludschas wurden Dutzende Fälle von Folter und weiteren Misshandlungen von Einwohnern der Stadt durch Angehörige der Ḥašd dokumentiert, Hunderte Verhaftete blieben verschollen.¹¹¹ Auch für

108 Independent High Electoral Commission: Al-intihābāt maǧlis an-nuwāb al-'irāqī 2018, 2018, <https://ihec.iq/wp-content/uploads/2021/02/faezoon2018.pdf>, Stand: 16.06.2022.

109 International Crisis Group: Iraq's Paramilitary Groups: The Challenge of Rebuilding a Functioning State, 2018, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabi-an-peninsula/iraq/188-iraqs-paramilitary-groups-challenge-rebuilding-functioning-state>, Stand: 25.04.2022.

110 Amnesty International: Iraq: Turning a blind eye, 2017, S. 11.

111 Parker, Ned: Special Report: Massacre reports show U.S. inability to curb Iraq militias, in: Reuters Media, 23.08.2016.

die Rückeroberung Tikrits liegen Berichte zu Misshandlungen vor, unter anderem Fälle von öffentlichem Lynchen Gefangener.¹¹²

Die Organisation Human Rights Watch (HRW) dokumentierte Hunderte Fälle von geplünderten, niedergebrannten oder gesprengten Häusern in Tikrit und den umgebenden Ortschaften entlang des Tigris im März und April 2015. HRW nennt als Verantwortliche die Badr-Organisation, die 'Alī Akbar-Brigaden, Asā'ib Ahl al-Haqq, die Kata'ib Hizbullāh, Sarāyā Hurāsān und Ġund al-Imām. Teilweise erfolgte die Zerstörung auch durch lokale sunnitische Freiwillige.

Al-Ḥaz'alī sprach öffentlich davon, Rache zu nehmen und Gerechtigkeit zu schaffen. Die Rache bezog sich auf das Massaker von Camp Speicher, wo IS-Kämpfer ein Massaker an schiitischen Rekruten verübt hatten.¹¹³ In Tikrit, der Heimatstadt von Saddam Hussein, wurde die Gewalt zudem als Racheakt gegen Angehörige des früheren Regimes begründet.¹¹⁴

Da die Ḥašd-Verbände teilweise auf früheren Milizen basierten, die für ihre Vorgehen gegen die sunnitische Zivilbevölkerung berüchtigt waren, kamen deren Gewalt und Racheakte für die irakische Öffentlichkeit wenig überraschend und wurden gar antizipiert. So hatte Sīstānī vor der Rückeroberung Falludschas die Ḥašd sogar explizit zum Verzicht übermässiger Gewalt aufgefordert.¹¹⁵

Im Unterschied zum Kampf der schiitischen paramilitärischen Einheiten wurde derjenige der irakischen Streitkräfte gegen den IS als nationale Rückeroberung und Befreiung dargestellt, dem Ideal der überkonfessionellen Kooperation im Namen einer vereinten Nation verpflichtet. In den Medien wurde ausführlich über irakische Spezialtruppen und Antiterror-Einheiten der Armee berichtet. Bekanntheit erlangten insbesondere die ERD (Emergency Response Division) und die sogenannte Goldene Division. Besonders diese Goldene Division wurde zum Symbol für den Kampf gegen den IS. Internationale Medien verfolgten ihre Kampfeinsätze und heroisierten ihre Mitglieder. Noch 2018 wurde der Tod eines ihrer Kommandanten, Generalmajor Fāḍil Birwārī, in der internationalen Berichterstattung aufgegriffen.¹¹⁶

Wichtig für die Selbstdarstellung und auch die öffentliche Wahrnehmung dieser staatlichen Einheiten war der Verweis auf ihren gesamt-irakischen Charakter. Der konfessionalisierten Gewalt des IS sollte eine nationale Einheit entgegengesetzt werden. Auf der Webseite der Goldenen Division wurde diese Einheit als Zusammenhalt der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen beschworen: »Die irakischen

112 Reuters: After Iraqi forces take Tikrit, a wave of looting and lynching, in: Reuters Media, 03.04.2015.

113 Dem Massaker sollen bis zu 1'700 Personen zum Opfer gefallen sein. Reuters: Exhumation of Iraq's Camp Speicher victim mass graves begins, in: Reuters Media, 07.04.2015.

114 Vgl. Human Rights Watch: Ruinous aftermath, 2015, S. 25.

115 Parker: Special Report: Massacre reports show U.S. inability to curb Iraq militias, 23.8.2016.

116 Rogg, Inga: Wenn sich die Iraker einmal einig sind, in: Neue Zürcher Zeitung, 25.09.2018.

Spezialeinheiten umfassen das gesamte Spektrum des irakischen Volkes. Wir anerkennen nichts ausser der irakischen Fahne, die irakische Erde, den Patriotismus und die irakische Ehre (*ǧaira*). Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Einwohner al-Fāws und demjenigen Zāhūs.«¹¹⁷ Die Stadt al-Fāw liegt im äussersten Süden des Iraks, Zāhū (Kurdisch Xaxo) im äussersten Norden. Gemeint ist also die Einheit des gesamten irakischen Territoriums und dessen Bevölkerung, von Norden bis Süden. Allerdings zeichnet sich in diesem geographischen Hinweis eine Verschiebung zu früheren Ortsangaben ab. So stellten für unterschiedlichste Akteure Bezüge auf Anbar oder Basra eine Möglichkeit dar, sowohl auf Schia wie Sunna bzw. einfach auf unterschiedliche Teile der Bevölkerung Bezug zu nehmen. Die geographischen Bezüge im Kontext des Kampfes gegen den IS verweisen dagegen nicht mehr nur auf die Bevölkerung, sondern auf den Irak selber in seiner territorialen Form als Nationalstaat, »von Norden bis Süden«.

Die Glorifizierung des irakischen Territoriums bis hin zu einer Blut-und-Boden-Rhetorik wurde mit der Idealisierung des überkonfessionellen Aspekts verbunden. Eine Episode um den irakischen Pressefotografen Ali Arkady steht exemplarisch dafür, dass solche Inszenierungen mit dem Vorgehen der irakischen Truppen wenig zu tun hatten.

Arkady begleitete mehrmals eine Einheit der Emergency Response Division. Ein von ihm erstelltes Video machte Hauptmann Omar Nazar und Korporal Haider Ali bekannt. Nazar ist Sunnit, Ali Schiit; die beiden Freunde standen für den neuen, konfessionell vereinten Irak. Im Video richtet sich Nazar an die Bevölkerung in den umkämpften Gebieten mit der Versicherung, dass die irakischen Einheiten Teil von ihnen sei – entgegen den Fremden und Eindringlingen vom IS, diesen »Kriminellen und Psychopaten«.¹¹⁸ Doch die Arbeit Arkadys steht auch exemplarisch für die Probleme, die das militärische Vorgehen gegen den IS mit sich brachte. Während seiner Arbeit bei der ERD dokumentierte er deren brutale Gewalt gegen von ihnen verdächtige Personen, bis hin zu schwerer Folter und Tötungen.

Konnte die Gewalt der Milizen noch konfessionell gedeutet werden, so standen die Missbräuche durch ERD und diejenigen durch die Goldene Division für einen Fehlverhalten des Staates selbst, der sich gegen die Zivilbevölkerung wandte. Die Organisation Human Rights Watch hat Massenexekutionen dokumentiert von Personen, die verdächtigt wurden, IS-Kämpfer zu sein. Ebenfalls dokumentiert wurden unmenschliche Haftbedingungen und Vergeltung gegenüber

117 Iraqi Special Operation Forces: جهاز مكافحة الارهاب العمليات الخاصة العراقية الفرقة الذهبية – من نحن, <https://web.archive.org/web/20220306011640/https://www.isof-iq.com/about.html>, Stand: 16.06.2022.

118 Potter, Mitch; Shephard, Michelle; Campion-Smith, Bruce: Torture and abuse through the eyes of Arkady, 2017, <https://projects.thestar.com/iraq-torture-abuse-murder-war-crimes/index.html>, Stand: 29.10.2021.

Familienangehörigen von Verdächtigen, wobei teilweise deren Häuser zerstört und Deportationen in Gefangenenlager («Rehabilitationslager» in der offiziellen Sprachregelung) durchgeführt wurden. Ebenfalls dokumentiert wurden über 1'000 Festnahmen von sunnitischen Zivilistinnen und Zivilisten, die vor den Kämpfen in und um Mosul geflohen waren.¹¹⁹

Das Unvermögen und der Unwille der Regierung, gegen diese Gewalt vorzugehen, unterminiert laut HRW die Legitimität der Regierung aus Sicht der betroffenen Bevölkerung. Sie stehe in Kontinuität mit der Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung, die einen bedeutenden (wenn nicht den entscheidenden) Faktor für viele Menschen dargestellt hatte, sich dem IS oder seinen Vorgängerorganisationen anzuschließen. Auf diese Weise werde die Basis für erneute Gewalt und ein Widererstarken des IS bereits im Moment des militärischen Siegestaumels gelegt.¹²⁰

5.4.3 Nach der Rückeroberung Mosuls: Eine vereinte Nation?

Die Rückeroberung Mosuls im Juli 2017 wurde als Sieg der irakischen Nation über den Terrorismus gefeiert. Die Beweggründe, die Teile der Bevölkerung dazu gebracht hatten, den IS zu unterstützen, wurden nicht thematisiert. Anhänger des IS wurden konsequent aus dem nationalen Verbund ausgeschlossen; eine Reintegration der Bevölkerungsanteile, die sich vom Staat abgewendet hatten, hatte im fahhenschwingenden Siegestaumel keinen Raum. Das ging so weit, dass 2018 vor den Parlamentswahlen sichergestellt werden sollte, dass keine IS-Mitglieder versehentlich Wahlkarten erhielten.¹²¹

Premierminister Abadi verkündete den Sieg in Mosul mit einem Sieges-*bayān*, der in der Presse breit aufgegriffen wurde (wie auch die *bayānāt* vieler anderer Akteure, unter ihnen Sadr, Hakim, Muhandis und Barzānī). Die Tageszeitung *al-Mada* zitierte den Premierminister mit den Worten, dieser Sieg sei »ein Triumph über Tyrannei und Barbarei.«¹²² »Die Irakerinnen und Iraker« feierten den Sieg im ganzen Land. Zwar wird in der oft regierungskritischen *al-Mada* betont, nicht vergessen zu wollen, dass die Fehlleistungen der Regierung und ihr Festhalten an der Macht die Geschehnisse in Mosul erst ermöglicht hätten. Doch wird dieses Versagen nicht weiter ausgeführt – aufgrund der restlichen Berichterstattung ist anzunehmen, dass

119 Vgl. Human Rights Watch: The Fall of Mosul May not Be the End of ISIS but the Beginning of ISIS 2.0, 2017, <https://www.hrw.org/news/2017/07/19/fall-mosul-may-not-be-end-isis-beginning-isis-20>, Stand: 29.10.2021.

120 Ebd.

121 Vgl. Mostafa, Nehal: IS members might vote in elections, if acquired balloting cards, MP warns, 2018, <https://web.archive.org/web/20180615112534/https://www.iraqinews.com/iraq-war/islamic-state-members-might-vote-elections-acquired-balloting-cards-mp-warns/>, Stand: 16.06.2022.

122 Al-Mada 1363, 11.07.2017, S. 1.

damit in erster Linie das militärische Versagen bei der Verteidigung der nördlichen Landesteile gemeint ist. Abadi sprach am Tag, an dem er den Sieg in Mosul verkündete, vom Ende des »falschen Staates« (*daula muzayyafa*, »falsch« hier also im Sinne einer Fälschung).¹²³ Damit qualifiziert er nicht nur die IS-Gegnerschaft, sondern auch deren Staatsprojekt ab. In Pressemeldungen wird meist von »Besatzung« (*ih-tilāl*) gesprochen, was den IS als externen, fremden Faktor darstellt. Diese Haltung zeigt sich auch bei Abadi, doch seine Äusserung zum »falschen« Staat zeigt, dass auch er den Anspruch des IS nicht ignorieren konnte, eine alternative Staatlichkeit aufzubauen. Der »falsche« Staat heisst auch: Es handelt sich um ein falsches Staatsprojekt, nicht einfach um eine fremde Macht, die ein Teil des selbst beanspruchten Staatsgebiets besetzt.

Dieser Fokus auf die Staatlichkeit ist hier nicht zufällig, auch wenn sie zwischen den Schilderungen der Festlichkeiten, der tanzenden Soldaten, der fahnenschwingenden Autokorsos und den Gratulationen westlicher Regierungen unterzugehen drohte, die die Berichterstattung und die Äusserungen von Politikerinnen und Politikern dominierten.

Den Staat zum Thema zu machen, bietet sich mit Fokus auf konfessionelle Bezüge selbstredend aufgrund der Positionen an, die der IS propagierte. Doch auch von kurdischer Seite wurde zu diesem Zeitpunkt der Irak in seiner bekannten Form infrage gestellt. Am 25. September führte die kurdische Regionalregierung ein Unabhängigkeitsreferendum durch. Mit 93 % Zustimmung wurde der Vorschlag angenommen, aus Kurdistan und weiteren (mehr oder weniger) kurdisch dominierten Gebieten einen unabhängigen Staat zu machen. Das Referendum und die anschliessenden politischen Spannungen führten zum Einmarsch der irakischen Armee und Ḥašd-Verbänden in die umstrittenen Gebiete, die in der Folge des Kriegs gegen den IS unter kurdischer Kontrolle gestanden hatten.¹²⁴ Auch wenn der kurdische Nationalismus nicht Gegenstand dieser Untersuchung ist, bildete das Unabhängigkeitsreferendum doch einen Bezugsrahmen, der die öffentliche Debatte mitgestaltete. Der irakische Nationalstaat schien ins Wanken zu geraten, was sich in der Deutung des Iraks als »*failed state*« in der internationalen Presse und Think-Tank-Literatur niederschlug.¹²⁵

Konfession wurde zu diesem Zeitpunkt in der irakischen Öffentlichkeit in unterschiedlicher Weise angesprochen. Im Kontext der ehemaligen IS-Gebiete wurde sie

123 Ebd., S. 2 – 7.

124 International Crisis Group: Oil and Borders: How to Fix Iraq's Kurdish Crisis, 2017, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/55-settling-iraqi-kurdistan-boundaries-will-help-defuse-post-referendum-tensions>, Stand: 25.11.2021.

125 Steinberg, Guido: Die »Volksmobilisierung« im Irak. Das Schiitische Milizenbündnis al-Hasd ash-Sha'bi beschleunigt den Zerfall des Staates, SWP-Aktuell, SWP – Stiftung Wissenschaft und Politik 2016, https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2016A52_sbg.pdf, Stand: 12.01.2017.

weiterhin verklausuliert thematisiert. Bezüge auf Konfession in den Gebieten, die zuvor unter IS-Kontrolle gestanden hatten, äusserten sich oft mit Verweis auf die verschiedenen Konfessionen, ohne diese dabei konkret zu nennen oder durch einen Verweis auf die konstitutiven Komponenten (*mukawwināt*) der irakischen Bevölkerung. Diesen »neutralen« Formulierungen standen die Schilderungen über konfessionelle Gewalt gegenüber. Als Reaktion auf konfessionelle Gewalt und sogenannte »Identitätsmorde« wurde sogar die Dreiteilung einzelner Regionen vorgeschlagen, für die schiitische, sunnitische und kurdische Bevölkerung – analog zur Aufteilung des gesamten Iraks.¹²⁶

Gleichzeitig erfolgte die Bezugnahme auf Konfession für die sunnitische politische Repräsentation so direkt wie selten zuvor. Im politischen Kontext war »sunnitisch« mittlerweile als Selbstbezeichnung von Parteien anzutreffen, etwa bei der Gründung des *Taḥāluf al-Quwwa al-Waṭaniya al-‘Irāqīya*, der das Ziel verfolgen sollte, »die Positionen der sunnitischen Blöcke« zu vereinen und angesichts der Herausforderungen der Post-IS-Ära zu vereinheitlichen.¹²⁷ Bereits 2015 war gar eine Organisation unter dem Namen »Koalition der sunnitischen irakischen Kräfte« (*‘itilāf al-quwwat as-sunniya al-‘irāqīya*) gegründet worden.

Sunnitische Politiker suchten einen Neuanfang, der positive Bezug auf »Sunna« war nun endgültig legitimiert. Parlamentspräsident Salīm al-Ġubūrī forderte offen, eine neue Dachorganisation für die sunnitischen Araber zu bilden, und lud verschiedene sunnitische Persönlichkeiten zum Gipfeltreffen in Bagdad ein. Dabei hielt er laut Zeitungsbericht explizit fest, dass es nicht Ziel des Gipfels sei, eine politische Führung nach konfessionellem Modell zu bilden. Vielmehr sei das Ziel, die nationalen Grundlagen zu schaffen für die Transition von einem Staat der Komponenten zu einem Staat der Staatsbürgerschaft (*muwāṭiṇa*). Solche hehren Aussichten wurden allerdings durch die andauernde Konkurrenz zwischen sunnitischen Parteien konterkariert: Am selben Tag, an dem Abadi medienwirksam aus Mosul den Sieg verkündete, wurde die Bagdader Konferenz angekündigt – in Konkurrenz zu einem bereits angekündigten sunnitischen Gipfel in Erbil. Die Kritik in der Presse an diesen konkurrierenden sunnitischen Gipfeln fiel denn auch vernichtend aus: Die sunnitischen Parteien seien Teil des Problems, das den Irak in den Abgrund gestürzt habe. Die beiden politischen Gipfel gründeten sich ausschliesslich auf einer konfessionalistischen Basis, anhand derer der irakischen Bevölkerung die Demokratie vorenthalten worden sei, für die sie 2005 gestimmt habe. Zudem wird auf Artikel

126 In diesem Beispiel im Kontext der Rückeroberung von Tel Afar im August 2017, vgl. aṣ-Ṣabāḥ: 'Abnā' taḥrīr ta'far, 26.08.2017. Indirekt zeigte sich in diesen Vorschlägen auch die Absurdität der Vorstellung, den Irak in drei ethnokonfessionell definierte Teile zu gliedern – weil bereits auf lokaler Ebene eine derartige konfessionelle Durchmischung festgestellt wird.

127 RT: Taškīl taḥāluf ġadīd lil-quwwa as-sunniya fi al-‘irāq, in: RT, 14.07.2017.

5 des irakischen Parteiengesetzes verwiesen, der Parteien verbiete, die auf konfessioneller Intoleranz gründeten. Der Artikel ruft dazu auf, sich gegen die Gipfel von Erbil und Bagdad zu stellen und alle konfessionalistischen Parteien aufzulösen.¹²⁸

Was in der Diskussion um mögliche Formen sunnitischer Repräsentation nicht thematisiert wurde, war die Frage nach den Gründen für den Zuspruch, den der IS zeitweise in Teilen der sunnitischen Bevölkerung genossen hatte. Der IS bzw. »dā' iṣ«¹²⁹ blieb in dieser Diskussion ein externer Akteur, seine Mitglieder waren Terroristen, die sich gegen die irakische Bevölkerung richteten. Die auch nach 2017 anhaltenden Aktivitäten der Gruppierung im Irak weisen dagegen darauf hin, dass sie nach wie vor mit Unterstützung rechnen kann (wenn auch in deutlich geringerem Ausmass als 2014). Die Ursachen für die sunnitische Abwendung vom Staat, die sich mit den Protesten von 2012 abgezeichnet hatte, wurden im Irak bisher nicht aufgearbeitet.¹³⁰

In dieser Gegenüberstellung der Bemühungen sunnitischer politischer Parteien um eine vereinigte Position einerseits und der Kritik am konfessionalistischen System insgesamt andererseits finden sich zwei dominante Elemente der öffentlichen Diskussion nach der Rückeroberung Mosuls. Die Frage nach sunnitischer Repräsentation wurde verknüpft mit der Frage nach dem Staat und seiner Verfasstheit.

5.5 Epilog: Die *tīṣrīn*-Proteste als Herausforderung des Staates

Noch während der Durchführung der vorliegenden Untersuchung gewannen Protestbewegungen im Irak an Bedeutung. Während diese Ereignisse in der Forschung kaum aufgearbeitet sind, sollen sie hier doch in der Untersuchung von Konfessionalisierung berücksichtigt werden. Die Proteste dehnen ihre Kritik am politischen System auf eine Kritik am Staat aus und lehnen dessen Verfasstheit zugunsten einer Volkssouveränität ab. Damit stellen sie in konzeptioneller Hinsicht ein Gegenstück dar zum Vorgehen des IS, der die Bevölkerung seinem Kalifatskonzept unterordnete. Diese besondere Position der Proteste rechtfertigt ihre Integration in diese Untersuchung, obwohl sie erst oberflächlich betrachtet werden können.

Bereits während dem Krieg gegen den IS kam es in südlichen Landesteilen, weit entfernt von den Kampfhandlungen, zu Protesten gegen die Regierung aufgrund der schlechten Versorgungslage und der grassierenden Korruption.¹³¹ Die

128 Vgl. al-Mada 1362, 10.06.2017, S. 2.

129 *Dā' iṣ* lautet die in der arabischsprachigen Öffentlichkeit gebräuchliche, negativ konnotierte Abkürzung für den IS.

130 Wyler: Irak: Der IS und die Geister der Vergangenheit, 03.02.2021.

131 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Tishreen Uprising: From Barricades to Ballot Box, 2021, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/223-iraqs-tishreen-uprising-barricades-ballot-box>, Stand: 21.04.2022, S. 2.

Rückeroberung Mosuls wurde von der Regierung als Moment der nationalen Einheit inszeniert, wodurch die Unzufriedenheit nicht nur der sunnitischen, sondern auch der schiitischen Bevölkerung mit der Regierung in Bagdad aber nicht aus der öffentlichen Wahrnehmung verdrängt werden konnte.

Die Sā'irūn-Allianz (*taḥālufṣā'irūn lil-'iṣlāḥ*), vornehmlich zusammengesetzt aus den Sadristen und der irakischen kommunistischen Partei (KPI), erhielt mit ihrer Selbstpositionierung als Protestpartei bei den Parlamentswahlen im Mai 2018 die meisten Parlamentssitze (54 von 329).¹³² Die anschliessende Regierungsbildung erwies sich erneut als schwierig aufgrund der fehlenden Mehrheiten im Parlament und der dadurch notwendigen Blockbildungen. Die resultierende Regierung bildete einen Kompromiss zwischen den grossen Wahlallianzen, wodurch die alte Elite der Dawa-Partei und die politische Vertretung der Ḥaṣd an der Regierung beteiligt wurden. Im Oktober 2018 wurde nach zähem Ringen eine nur teilweise durch das Parlament bestätigte und kaum handlungsfähige Kompromissregierung unter Leitung von 'Abd al-Mahdī eingesetzt. Diese erneute Integration der politischen Elite anstelle des durch die Wahlen erhofften Wandels frustrierte weite Teile der Bevölkerung.¹³³ Angeheizt wurde die Lage durch die katastrophale Situation der Infrastruktur: Die wiederkehrenden Stromausfälle bei Sommertemperaturen von teilweise 50 Grad Celsius und die Verunreinigung des Trinkwassers in Basra bildeten zwei der sichtbarsten Tiefpunkte der unzulänglichen Versorgung der Bevölkerung und schürten die Wut über die Regierung.¹³⁴

Die in Bagdad und in den südlichen Landesteilen immer wieder aufflammenden Demonstrationen gipfelten in Massenprotesten am 1. Oktober 2019, die in unterschiedlicher Intensität in mehreren Städten bis 2020 aufrechterhalten wurden. Nachdem die Corona-Pandemie die Bewegung gebremst hatte, kam es ab Ende 2020 erneut zu Massenprotesten mit der südlichen Stadt Nasiriya als bedeutendem Protestort.¹³⁵

Die Protestbewegung wurde von den Demonstrantinnen und Demonstranten als Oktober-Proteste (*taḏāhurāt tišrīn*), oft auch als Oktober-Revolution (*ṭaurat tišrīn*) bezeichnet. Ebenfalls geläufig ist die Bezeichnung »Oktober-Aufstand« (*intifāḍat tišrīn*). Diese Tišrīn-Proteste wurden durch junge, unabhängige Aktivistinnen und Aktivisten initiiert. Mit der zunehmenden Dimension des Protests setzte auch die

132 Iraqi High Election Committee, Offizielle Wahlresultate, 2018, <https://web.archive.org/web/20180522224542/http://iheciiraq.net/261585.xlsx>, Stand: 21.04.2022.

133 International Crisis Group: On Third Try, a New Government for Iraq, 2020, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/third-try-new-government-iraq>, Stand: 21.04.2022.

134 Reuters: Once Iraq's Venice, Basra's waters have now turned deadly, in: Reuters Media, 26.09.2018.

135 Wyler, Christian: Die Joker von Nasiriya, in: Journal21, 18.12.2020, <https://www.journal21.ch/artikel/die-joker-von-nasiriya>, Stand: 21.04.2022.

Unterstützung durch etablierte politische Akteure ein, namentlich die KPI und die Sadristen (die den Demonstrationscamps mit ihrer Präsenz zeitweise einen gewissen Schutz boten). Auch Sīstānī sprach sich zugunsten der Proteste aus.¹³⁶ Trotzdem gelang es den Demonstrantinnen und Demonstranten, den unabhängigen Charakter der Proteste in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit zu bewahren.

Die erfolgreiche Mobilisierung für die Proteste gründete erstens auf deren junger Trägerschaft – Menschen, die unter der Post-2003-Regierung aufgewachsen waren und das konfessionell orientierte Quotensystem (*muḥāṣaṣa*) nicht als Schutz einer schiitischen Mehrheitsbevölkerung erlebt hatten, sondern als Vehikel zur Machtsicherung einer korrupten Elite. Als zweiter Grund wurde die Erfahrung im Krieg gegen den IS genannt. Die zahlreichen Freiwilligen aus dem Süden erlebten Geringschätzung und fehlende Unterstützung trotz ihres Einsatzes im Kampf.¹³⁷ Selbst der ansonsten sakrosankte Sīstānī wurde hinterfragt, wenn ehemalige Freiwillige erklärten, sie würden einem neuerlichen Aufruf Sīstānīs gegen den IS auf keinen Fall Folge leisten – ausser, der Aufruf würde sich gegen die politischen Parteien richten.¹³⁸

Die Proteste stiessen durch ihre Kritik an den Ḥaṣd und am iranischen Einfluss auf den Irak auf Ablehnung von Seiten der Ḥaṣd. Bei den Protesten kam es wiederholt zu Gewalt, mutmassliche Ḥaṣd-Kämpfer schossen auf die Demonstrantinnen und Demonstranten. Allein in den ersten sechs Monaten starben über 600 Personen. Zudem wurden mehrere Aktivistinnen und Aktivisten Opfer gezielter Mordanschläge.¹³⁹ Die ehemals als Retter vor dem IS gefeierten paramilitärischen Verbände wurden nun selbst zur Bedrohung.

Aufgrund des Drucks der Proteste trat Premierminister Mahdī Ende November 2019 zurück. Die darauffolgende Regierungsbildung dauerte rund sechs Monate und brachte schliesslich den parteilosen Muṣṭafā al-Kāzīmī ins Amt. Kāzīmī sprach sich zugunsten der Proteste aus.¹⁴⁰ Die Spannungen zwischen der Regierung und der Ḥaṣd gipfelte in einem Anschlag auf den Sitz des Premierministers, den dieser aber unversehrt überstand.¹⁴¹

136 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Tishreen Uprising: From Barricades to Ballot Box, 2021, S. 5 – 6.

137 Vgl. ebd., S. 7.

138 Michel, Meret: Irak: Mit dem Molotowcocktail gegen den Filz, in: WOZ, 16/2019, 15.05.2019.

139 Wyler, Christian: Irak: Anschlag gegen die Zivilgesellschaft, in: Journal21, 11.05.2021, <https://www.journal21.ch/artikel/anschlag-gegen-die-zivilgesellschaft>, Stand: 19.05.2025.

140 Reuters: Factbox: The Iraqi PM who survived Baghdad drone attack, in: Reuters Media, 08.11.2021.

141 Wyler, Christian: Irak: Der Drohnenangriff auf Mustafa al-Kadhimi, in: Journal21, 10.11.2021, <https://www.journal21.ch/artikel/der-drohnenangriff-auf-premierminister-kadhimi>, Stand: 19.05.2025.

Diese Entwicklungen zeigten, dass die Proteste keineswegs eine Randerscheinung waren. Vielmehr wurden sie zu einem bedeutenden Faktor in der irakischen Innenpolitik. Die Spannungen und gar Gewalt zwischen den schiitischen Akteuren (Sadr, Ḥašd, Kāzimī und die Demonstrantinnen und Demonstranten) zeigen nicht nur die Ablehnung der Eliten durch die Bevölkerung, sondern auch die innerkonfessionellen Konflikte deutlich auf.

Die Zeitschrift *Tuktuk* wurde im November 2019 als Medium der Proteste veröffentlicht, als »Zeitung vom Tahrīr-Platz« in Bagdad, einem der bedeutendsten Protestorte.¹⁴² Die Bezeichnung »Tuktuk« bezieht sich auf die in Bagdad verbreiteten Rikscha-Taxis. Zur Namensgebung schreiben die Herausgeber, die Tuktuks seien aufgrund ihres Einsatzes zur Bergung von verwundeten Demonstranten vom Transportmittel der Armen zur Ikone dieser Revolution geworden.¹⁴³ Die Tuktuks symbolisierten damit aus Sicht der Autoren sowohl die Selbstverortung der Proteste als Basisbewegung ohne Eliten wie auch die Gewalt, denen die Protestierenden ausgesetzt waren.

Die beiden Bezeichnungen der Protestbewegungen als »Proteste« und »Revolution« stehen emblematisch für die Bandbreite der in der Zeitschrift vertretenen Positionen. Die Forderungen reichen von konkreten Veränderungen auf Gesetzesebene bis hin zur Ablehnung jeglicher Repräsentationsformen. Bereits die erste *Tuktuk*-Ausgabe führt die Schlagzeile, die Jugend (*aš-šabāb*) gebe die »Auferstehung [*qiyāma*] des Iraks« bekannt.¹⁴⁴ Wobei der Begriff *qiyāma* nicht nur auf die Auferstehung verweist, sondern auch die Bedeutungen »Umsturz« und »Umwälzung«, gar »Vormundschaft« umfasst und damit den Anspruch der Jugend auf den Irak bereits ankündigt.¹⁴⁵ Ihr Vertrauen in die politische Elite ist vollständig zerstört, wie die Forderungen nach der Auflösung der Regierung, einer Übergangsregierung frei von allen bisherigen politischen Parteien und vorgezogenen Neuwahlen zeigen.¹⁴⁶

Die Ablehnung des Irans ist in den *Tuktuk*-Texten omnipräsent. Dem Iran wird vorgeworfen, die innere Komplexität des Iraks unterschätzt zu haben und zu glauben, ihm stehe die Kontrolle über den Irak anhand der irakischen Schia zu.¹⁴⁷ Premierminister Mahdi wird als Kopf einer verbrecherischen Allianz gesehen, deren

142 Wer genau hinter der Publikation stand, wurde nicht bekanntgegeben. Teile der Artikel erschienen anonym, andere unter dem Namen der jeweiligen Autorinnen und Autoren. Auflage und Reichweite sind nicht zu bestimmen, auch, nicht, wann die Produktion eingestellt wurde. Sie wird in der ersten Ausgabe auf Seite 1 als »unsere Zeitung, die Zeitung der Demonstranten« bezeichnet, die auf dem Tahrīr-Platz »geschrieben, herausgebracht und verteilt« werde. Vgl. *Tuktuk*. Ṣaḥīfa tuṣāddira 'an sāḥat at-tahrīr 1, Bagdad ohne Datum, S. 1.

143 Vgl. ebd.

144 Vgl. ebd.

145 Vgl. al-Ba'labakkī: al-Mawrid al-'arabī, 2016, S. 1065.

146 Vgl. *Tuktuk* 1, S. 1.

147 Vgl. ebd., S. 2.

Ziel es sei, die »Volksrevolution« zu unterdrücken. Dazu sei sie nicht nur auf ihren iranischen Herrn (*sayyidhā al-irānī*) angewiesen, sondern auch auf das amerikanische Schweigen angesichts der Missstände im Irak. Die Forderung lautet daher: »Weder Amerika noch Iran«. ¹⁴⁸ Bei den Protesten würden Bilder Khomeinis verbrannt, die Zentralen von Milizen und Parteien gestürmt, kurz: Es handle sich um eine Revolution gegen das »iranische Eindringen«. ¹⁴⁹ Erfolge der Proteste werden als »Sieg des Iraks über den Iran« gefeiert. ¹⁵⁰ Der Ablehnung des iranischen Einflusses im Irak steht die Solidarisierung mit den Protesten im Libanon gegenüber, die zu derselben Zeit in Beirut stattfanden. ¹⁵¹

Die Demonstrationen im Irak richteten sich nicht gegen einzelne Regierungsparteien, sondern gegen das politische System und die staatlichen Institutionen insgesamt. Die Epoche nach 2003 habe den Kollaps des irakischen Staates erlebt; das System der konfessionalistischen Quoten (*niẓām al-muḥāṣaṣa*) beherrsche nun die Institutionen. Der Staat im Sinne einer Repräsentation des Bürgertums sei verschwunden. Begonnen habe der Staat der Parteien, der das Land mit Korruption, der konfessionalistischen »Injektion« und der Verbreitung von Waffen ausserhalb der Herrschaft des Staates zersetze. Nicht nur hätten die Parteien die Kontrolle über den Staat übernommen, indem sie den Zugang zu Ämtern kontrollierten. Der Staat sei in dieser Form auch zu schwach, um die Bevölkerung zu beschützen, wie die Gewalt gegen die Demonstrantinnen und Demonstranten zeigte. Das Eingeständnis offizieller Stellen, dass die Gewalt nicht von staatlichen Sicherheitskräften ausgehe, der Name der verantwortlichen Gruppierungen aber nicht kommuniziert werden könne, wird als Kapitulation des Staates vor den Milizen gedeutet. ¹⁵²

Der Horizont der Proteste reichte weit über den Irak hinaus. *Tuktuk* stellte nicht nur einen Bezug zu den Demonstrationen in Beirut her, sondern auch zu den Protesten, die seit 2017 im Iran stattfanden. Die irakische Bevölkerung sei, genauso wie die iranische, Opfer einer »kranken, verbrecherischen Mentalität«, nämlich von Regimen, die in frühere Zeiten zurückkehren wollten und deren Macht darauf basiere, »prästaatliche, konfessionalistische, tribalistische und rassistische« Elemente zu fördern. Selbst ein Vergleich dieser Regime mit israelischen Truppen, die früher in Beirut einmarschierten, wird gezogen. Das »Dreieck der Revolution Bagdad – Beirut – Teheran« werde die gesamte Region verändern und einen »neuen Osten« schaffen. ¹⁵³

148 Vgl. *Tuktuk*. Ṣaḥīfa tuṣaddira 'an sāḥat at-taḥrīr 6, Bagdad 19.11.2019, S. 1.

149 Vgl. ebd., S. 4.

150 Vgl. *Tuktuk*. Ṣaḥīfa tuṣaddira 'an sāḥat at-taḥrīr 5, Bagdad 17.11.2019, S. 3.

151 Vgl. *Tuktuk* 6, S. 3.

152 Vgl. ebd., S. 4.

153 Vgl. ebd., S. 1.

Welche Forderungen an den Demonstrationen genau erhoben wurden, blieb allerdings lange unklar, da eine allgemeine Führung der Bewegung von den Protestierenden abgelehnt wurde. Dieser Umstand wurde von westlichen Beobachtern der Heterogenität der Bewegung zugeschrieben, die bestehende soziale Spannungen nur oberflächlich zu überwinden vermocht habe.¹⁵⁴ Laut *Tuktuk* handelte es sich bei dieser Führungslosigkeit dagegen um einen strategischen Entscheid. So habe der bewusste Verzicht auf eine Führung verhindert, dass es zu interner Rivalität und persönlichen Konflikten zwischen Führungspersonen gekommen sei, wodurch sich die Proteste klar von bisherigen politischen Parteien und Bewegungen unterscheiden würden.¹⁵⁵

Das in den Demonstrationen vereinte »Volk« wird als Ort des positiven sozialen Wandels dargestellt. Die Revolution korrigiere die Mängel der Gesellschaft, so eine *Tuktuk*-Autorin. Besondere Aufmerksamkeit erhält dabei die Rolle der Frauen. Berichte über sexuelle Belästigungen auf dem Tahrir-Platz werden als Propaganda der von politischen Parteien finanzierten TV-Stationen bezeichnet.¹⁵⁶ Die Rolle von Frauen wird allerdings sehr unterschiedlich gedeutet und reicht von Gleichstellungsforderungen bis hin zu Aussagen, wonach Frauen wichtig für die Proteste seien, weil sie für die protestierenden Männer kochten. Ein Autor erklärt, die massive Präsenz von Frauen an den Protesten sei nicht dem Kampf um Frauenrechte oder gegen das Patriarchat geschuldet. »Gender-Identitäten« rückten in Zeiten der Revolution in den Hintergrund, zugunsten von übergeordneten »nationalen« (*waṭaniya*), gar »menschlichen« (*bašariya*) Identitäten, Frauen und Männer kämpften für dieselbe Sache.¹⁵⁷ Es scheint also ein breites Spektrum an Ansichten vertreten zu sein, wie der angestrebte Wandel auch auf der Ebene der Gesellschaft zu gestalten sei.

Während die Bedeutung der Proteste für Geschlechterrollen allgemein und die Beteiligung von Frauen an politischen Bewegungen noch erforscht werden muss, lässt sich die Überwindung von Bevölkerungskategorien bereits als bestimmendes Element in der Rhetorik der *tišrîn*-Proteste benennen. Diese Einheit, nicht nur über Geschlechtergrenzen, sondern auch über konfessionelle Unterschiede hinweg, wird von ihren Protagonistinnen und Protagonisten als die grosse Errungenschaft der Proteste gefeiert.

»Weder säkular noch religiös«, sondern das Recht (bzw. Rechte, *ḥuqūq*) sei die Identität »des Irakischen«, titelt ein weiterer *Tuktuk*-Artikel. Erklärt wird diese Cha-

154 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Tishreen Uprising: From Barricades to Ballot Box, 2021, S. 9.

155 Vgl. *Tuktuk* 6, S. 2. Ein weiterer Grund dafür, dass auf die Benennung konkreter Führungspersonen verzichtet worden ist, scheint die (wie sich gezeigt hat: berechnete) Angst vor Mordanschlägen gegen Exponentinnen und Exponenten der Proteste gewesen zu sein.

156 Vgl. ebd., S. 5.

157 Vgl. *Tuktuk* 1, S. 7.

rakterisierung mit der Entwicklung, die durch die Proteste geleistet worden sei. Lange Zeit sei die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe oder einer Konfession betont worden und man habe ausführlich über Wege debattiert, diese Situation zu überwinden. Nun hätten die Proteste diese Transformation herbeigeführt und ein Gefühl für die Staatsbürgerschaft (*muwāṭina*) und Grundrechte erzielt.¹⁵⁸

Die Gründe für die aktuelle negative Situation werden nicht nur in der korrupten politischen Klasse gesehen. Es sei die Struktur der irakischen Staatlichkeit selbst, die in die Misere geführt habe. Exemplarisch dafür stehe die Auseinandersetzung mit der irakischen Verfassung von 2005. Sie wird als »Verfassung der Konfessionen und Komponenten« bezeichnet (wobei »Komponenten«, *mukawwināt*, auf die verschiedenen ethisch und religiös markierten Gruppen verweist, aus der die irakische Bevölkerung zusammengesetzt sei), die der Staatsbürgerschaft keine Bedeutung beimesse. Ausführlich werden in einem *Tuktuk*-Artikel die Präambel der Verfassung und eine ganze Reihe Paragraphen zitiert, in denen die in der Verfassung verankerte Vorstellung ihren Ausdruck findet, der Irak sei die Summe seiner »Komponenten«. Genannt wird beispielsweise Artikel 9, Paragraph 1, in welchem festgehalten wird, die irakischen Streit- und Sicherheitskräfte seien aus den Komponenten des irakischen Volkes zusammengesetzt. Artikel 3 der Präambel definiere den Irak als Land einer »Vielzahl von Ethnien, Religionen und Rechtsschulen«. Als »Komponenten« würden in der Präambel Schia, Sunna, Araber, Kurden und Turkmenen genannt. Eine ganze Liste weiterer vergleichbarer Artikel und Paragraphen wird herangezogen, in denen sich die Verfassung an Zugehörigkeiten orientiert, um dieser Liste schliesslich den Befund gegenüberzustellen: »Das Extreme an all dem ist, dass der Ausdruck ›Staatsbürgerschaft‹ in der gesamten Verfassung nicht auftaucht, kein einziges Mal.« Ergänzt werde dieses Defizit durch die Monopolisierung politischer Partizipation durch einzelne Teile des Staats, etwa indem (in Artikel 60) das Recht, Gesetzesentwürfe einzureichen, der Exekutive und dem Repräsentantenhaus vorbehalten sei. Die Rechte des Volkes, der »Quelle der staatlichen Gewalten«, an Gesetzgebungsprozessen teilzuhaben, würden in der Verfassung ignoriert.¹⁵⁹

Hier wird die Kritik deutlich, die von Seiten der Demonstrantinnen und Demonstranten an der Verfasstheit des irakischen Staates zum Ausdruck gebracht wird: Der Staat selbst, in seinen Grundlagen und in seiner Ausgestaltung, ist defizitär, die politische Neuordnung nach 2003 in dieser Perspektive gescheitert. Die Orientierung an einer Machtbeteiligung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen und der Sicherung ihrer jeweiligen Rechte wird als Grund für Korruption und Gewalt identifiziert. Diesem gescheiterten Konstrukt wird das Volk als Träger der Staatsbürgerschaft gegenübergestellt.

158 Vgl. Tuktuk. *Ṣaḥīfa tuṣaddira ‘an sāḥat at-taḥrīr* 2, Bagdad 06.11.2019, S. 2.

159 Vgl. Tuktuk 1, S. 4.

Die Stellung der Proteste wird explizit in einen gesamtirakischen, sogar einen transnationalen Kontext integriert. Seit 2003 hätten Korruption, Armut und Gewalt geherrscht. Dem IS sei ein Drittel des Iraks von der korrupten Elite zum Geschenk gemacht worden (wobei im Artikel auch auf die Opfer des Massakers von Camp Speicher verwiesen wird), während die vermeintlichen »Repräsentanten des Volks« Milliarden an den Iran bezahlt hätten, um dessen Wirtschaft zu stützen, und weitere Milliarden an die syrische Regierung, damit diese die Revolution ihres Volks unterdrücken konnte. Weiter wird die Regierung für die Verbreitung von Drogen verantwortlich gemacht, mit denen die Bevölkerung ruhiggestellt werden solle, und für die massive Zunahme der Suizide unter der perspektivlosen Jugend.¹⁶⁰ Nicht etwa die Schaffung neuer Jobs würde nun gefordert und Besänftigungsmittel, beispielsweise Wahlen, würden nicht mehr ausreichen. Gefordert werde der Sturz des Systems – alles müsse verändert werden.¹⁶¹

All diese angestrebten Veränderungen kulminieren im Begriff *ša' b*, dem Volk. *Ša' b* verweist nicht auf einen ethnischen Volksbegriff (*qawm*).¹⁶² Der Begriff wird bei den Protesten genutzt, um die Differenz zwischen Volk und Regierung auszudrücken. Gegenbegriffe zu *ša' b* sind dementsprechend System (*nizām*) oder die Politiker, wobei diese Gegenbegriffe offenbar nur bedingt als gegenseitig konstitutiv aufgefasst werden: *Ša' b* geht ohne Regierung in dieser Vorstellung genau so wenig verloren wie das Land (*balad*) ohne den Staat (*dawla*). Es ist dieser Begriff, *balad*, der in den untersuchten *Tuktuk*-Ausgaben Gegenstand von *waṭan* ist und dadurch den Anspruch auf den Irak begründet. Das Volk ist nicht nur vereint, es wird aufgrund seiner konstitutiven Verbundenheit mit dem Land gar als unteilbar vorgestellt. Die Gründe für Konflikte werden daher ausserhalb dieses Volks verortet. Dieses »Ausserhalb« sind im Fall der *tīšrīn*-Proteste das politische Establishment und die mit ihm verhandelten iranischen Akteure.

160 Tatsächlich vermerken Studien eine sprunghafte Zunahme von Suiziden im Irak, insbesondere unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen, vgl. World Health Organization (Eastern Mediterranean Region): An increasing number of suicide cases in Iraq worries public health experts amid COVID-19 pandemic, Baghdad 2020, <http://www.emro.who.int/iraq/news/an-increasing-number-of-suicide-cases-in-iraq-worries-public-health-experts-amid-covid-19-pandemic.html>, Stand: 16.06.2022.

161 Vgl. *Tuktuk* 1, S. 1.

162 Die *qawmiya*, als »Nationalismus« übersetzt, ist durch panarabische Bezüge der Ba't-Ideologie geprägt, vgl. Baram, Amatzia: *Qawmiyya and Wataniyya in Ba'thi Iraq. The Search for a New Balance*, in: *Middle Eastern Studies* 19 (2), 1983, S. 188 – 200. Zum Verhältnis von *waṭanī* und *qawmī* unter 'Abd al-Karīm al-Qāsim vgl. Bashkin, Orit: Hybrid Nationalisms. *Waṭanī and Qawmī Visions in Iraq under 'Abd al-Karīm Qasim, 1958 – 61*, in: *International Journal of Middle East Studies* 43 (02), 2011, S. 293 – 312.

5.6 Drittes Zwischenfazit: *Ṭāʾifiya* und die Herausforderung des Staates

»Konfessionalismus« lautete 2012 der Vorwurf bei den Demonstrationen in Anbar. Er war gegen den irakischen Staat gerichtet, der in Person von Premierminister Mālikī für den Ausschluss der Sunna verantwortlich gemacht wurde. So wurde auch die Krise um 'Isāwī anhand konfessioneller Muster gedeutet. Der Staat wurde in der Form, die er unter schiitischer Kontrolle angenommen hatte, von der sunnitischen Bevölkerung als inhärent konfessionalistisch wahrgenommen.

Bedeutende Teile der sunnitischen Bevölkerung wandten sich von diesem Staat ab. Auf der Grundlage dieser Abwendung vom Staat lässt sich der massive Zuspruch zum IS erklären und zu dessen Projekt, die bestehende staatliche Ordnung neu zu gestalten – bis hin zur Aufhebung des Iraks als Nationalstaat in seiner gegenwärtigen Form.

Trotz der Behauptung, einen islamischen Staat zu errichten, zeichnete sich der IS in erster Linie dadurch aus, Bevölkerungsteile anhand konfessioneller bzw. religiöser Zugehörigkeit gewaltsam auszuschliessen – ein Ausschluss, der im Fall der jesischischen Bevölkerung bis hin zum Genozid reichte. Die Ablehnung der Schia wurde zum konstitutiven Element des Ultraislamismus des IS. Die konfessionelle Gewalt orientierte seinen Militarismus.

Auch auf Seiten der IS-Gegner wurde der Staat herausgefordert. Die Teile der Ḥašd, die eng mit dem Iran verbunden waren, strebten parallelstaatliche Strukturen analog zu denjenigen der iranischen Revolutionsgarden an. Ihre quasi-religiöse Überhöhung des irakischen Territoriums vermengte sich mit der massiven Gewalt gegen die sunnitische Zivilbevölkerung in den vom IS zurückeroberten Gebieten. Wie weit die Ḥašd in ihrer Herausforderung des Staates gingen, zeigte sich anhand der Protestbewegungen nach 2019. Nicht nur richtete sich ihre Gewalt selbst gegen die schiitische Zivilbevölkerung, auch die staatlichen Institutionen wurden nun angegriffen – bis hin zu einem Anschlag auf den Sitz des Ministerpräsidenten. Hier zeigte sich dieselbe Tendenz wie bei den sunnitischen Demonstrationen von 2012: Ziel war nun nicht mehr, eine Position innerhalb des Systems einzunehmen und allenfalls den Staat zu übernehmen. Vielmehr stand der Staat selbst zur Debatte.

Was ist der Staat, welche Funktionen hat er? Auch an den *tīšrīn*-Protesten wurden diese Fragen aufgeworfen. Strebte der IS einen Gegenstaat und die Ḥašd einen Parallelstaat an, nahmen die Demonstrantinnen und Demonstranten eine dritte Form der Neuordnung vor. Sie trennten rhetorisch Staat und Volk, wobei das Volk durch das Land (*balad*) definiert ist. Der Staat war verantwortlich für Korruption und Konfessionalismus, während das Volk die Einheit repräsentierte. Da der Staat als Träger der Probleme identifiziert wurde, sollte sich das Volk (gemäss diesen Vorstellungen) des Staates entledigen bzw. ihn auf eine Technokratie reduzieren, die als eine Form apolitischer Expertenregierung vorgestellt wird.

Der Irak wurde nach 2012 in der internationalen Berichterstattung wie in akademischen Publikationen vermehrt als »gescheiterter Staat« bezeichnet. Die Versuche, einen Gegen-, einen Parallel- oder einen Technokratie-Staat zu etablieren, weisen aber auf eine andere mögliche Deutung hin: Der Staat ist nicht einfach gescheitert, sondern wird grundlegend neu verhandelt. Es ist nicht mehr klar, was der Staat ist oder sein soll, was der Begriff bedeutet. Für alle drei Formen der Herausforderung des Staates war dabei der Bezug auf Konfessionalität konstitutiv. So wurde das Reden über Konfession und Konfessionalismus nach dem politischen System und der idealisierten Einheit als Bevölkerung nun um die dritte Ebene, den Staat, ergänzt.

6. Die »richtige« Ordnung als Grundlage der Souveränität

»Was ist *tā'ifiya*?« Ich habe zu Beginn dieser Untersuchung die Frage aus der Bas-heer-Show zum Anlass genommen, das Stellen dieser Frage genauer zu betrachten, statt sie anhand einer eigenen Definition zu beantworten. Als Gegenkonzept zum Konfessionalismus sprach sich Bašīr für die Deutung der irakischen Bevölkerung als Einheit aus – symbolisiert durch eine Irakkarte mit der Beschriftung: »100 % irakisch«. Die historische Rekonstruktion der Konfessionalisierung im Irak anhand der Diskussion des Konfessionalismus und der Konfessionen hat den komplexen Aushandlungsprozess aufgezeigt, der in der irakischen Öffentlichkeit während des Untersuchungszeitraums stattgefunden hat. Gegenstand dieser Aushandlung waren einerseits die Vorstellungen von den beiden Konfessionen Schia und Sunna und deren Institutionalisierung, andererseits die Rolle, die der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit zukommen soll. Die Konfessionalismuskritik hat sich als bestimmendes Element in diesem Prozess erwiesen – eine Kritik, die oft darin bestand, der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit konkurrierende (Stamm) und übergeordnete (nationale oder religiöse Einheit) Zugehörigkeiten entgegenzustellen. Selbst der schiitische Anspruch auf eine politische Vormachtstellung gründet nicht auf der Gegenüberstellung von Schia und Sunna als konkurrierende islamische Konfessionen, sondern auf dem schiitischen Mehrheitsanspruch innerhalb der irakischen Bevölkerung.

Die Konfessionalismus-Debatte im Irak ist also keine Diskussion *zwischen*, sondern *über* Konfessionen. Das hat Konsequenzen für die Deutung der Ereignisse im Irak. Ein beträchtlicher Teil der Forschungsliteratur hat sich mit den Ursachen von Konfessionalismus und Konfessionalisierung auseinandergesetzt. Damit ist zwar die Sichtweise, der Konflikt zwischen Schia und Sunna sei Ausdruck einer Jahrhunderte, gar Jahrtausende überspannende Feindschaft, widerlegt worden. Die Orientierung am Verhältnis *zwischen* den Konfessionen blieb aber meist bestehen. Gleiches gilt für islamische Geistliche, die wiederholt bekräftigt haben, dass zwischen den islamischen Konfessionen die Gemeinsamkeiten alle Differenzen überwiegen würden und folglich kein Grund zu Gewalt bestehe.

Konfessionalismus wird heute als Phänomen der Moderne verortet, die Instrumentalisierung konfessioneller Spaltungen durch nahöstliche Regime angeprangert. Damit hat sich eine bemerkenswerte Verschiebung ergeben von der verbreiteten Deutung von Konfessionalismus als »a very old thing« hin zu Konfessionalismus als Innovation, als den Bevölkerungen »fremdes« Element, mithin als von imperialen Mächten oder regionalen Herrschern neu implementiert.¹ Mit dem Untersuchungsergebnis, dass Konfessionalität selbst verhandelt wird und nicht konkrete konfessionelle Differenzen, werden diese beiden Deutungen als Teil der Aushandlung erkennbar. Auch die Sichtweise, dass Konfessionalismus etwas Neues, gar Fremdes sei und die ansonsten friedliche Koexistenz künstlich beeinträchtigt, muss also als Position innerhalb der Debatte kontextualisiert werden – als Teil der Diskussion über Konfession.

Der Befund, dass die Diskussion in der irakischen Öffentlichkeit *über* Konfession geführt wird, macht die oben genannten Positionen und Kritiken nicht weniger relevant. Er verschiebt aber den Blickwinkel. Wenn die Aushandlung von Konfessionalität Gegenstand der Diskussion ist, kann sie nicht durch die Beteuerung beigelegt werden, dass zwischen den Konfessionen kein zwingender Konflikt bestehe. Anstelle der Suche nach der Definition und dem genauen Ursprung von oder gar der Verantwortung für Konfessionalismus rückt die Frage in den Vordergrund, was in der Diskussion über Konfessionalität überhaupt verhandelt wird.

Die Grundlage für eine solche Betrachtung wurde in der bisherigen Untersuchung dadurch gelegt, dass Bezüge auf Konfession kontextualisiert und insbesondere die Konfessionalismuskritik einbezogen wurden. Um die Aushandlung von Konfessionalität nun einzuordnen, werden in den folgenden Unterkapiteln drei ihrer Aspekte genauer betrachtet: Erstens wird anhand einer Synthese der bisherigen Ergebnisse aufgezeigt, wie tiefgreifend die Diskussion der Grundlagen der Gesellschaft im Irak ausfällt – eine Diskussion, die nicht nur das politische System erfasst, sondern mithin die Grundlagen dessen, was den Staat ausmacht. Zweitens wird, ausgehend von diesem Befund, Zugehörigkeit von Identität abgegrenzt, um die auf Zugehörigkeit basierende Klassifikation der Bevölkerung anhand konfessioneller Kriterien analytisch greifbar zu machen. Anhand dieser Überlegungen wird deutlich werden, dass die Konfessionalismuskritik ebenfalls auf eine zugehörigkeitsbasierte Klassifikation zurückgreift und damit die Orientierung an Konfession und diejenige an Einheit nicht gegensätzliche Konzepte sind, sondern eine auf einer gemeinsamen Logik aufbauende, alternative Strukturierungen der Gesellschaft – und damit Positionen im Streit um die »richtige« Ordnung bzw. Klassifikation der irakischen Bevölkerung. Drittens wird argumentiert, dass diese richtige Ordnung auf die Aushandlung vorpolitischer Grundlagen verweist.

1 Vgl. Kapitel 2.1. dieser Arbeit.

Damit wird die Diskussion über *tā'ifiya* als Diskussion der Souveränität bzw. des Souveräns erkennbar gemacht.

6.1 System, Bevölkerung, Staat: Was ist der Irak?

Die irakische Diskussion über Konfession wird anhand grundlegender Fragen zur Konstitution der irakischen Gesellschaft geführt. Nach 2003 dominieren die Fragen nach dem politischen System, nach der Spaltung der Gesellschaft und nach dem irakischen Staat (verstanden als die Gesamtheit seiner Institutionen inklusive des Anspruchs auf das Staatsgebiet).

Die differenzielle Bedeutungskonstitution von *tā'ifiya* erfolgt anhand eines komplexen Bedeutungsrhizoms, aus dem die Begriffe Einheit (*wahda*), Spaltung (*fitna*), Irak, Islam und (derart offensichtlich, dass man Gefahr läuft, darüber hinwegzusehen) Gewalt und Sicherheit einzelnen Stämmen gleich herausragen. Der ausschliesslich negativ konnotierte Begriff *tā'ifiya* steht direkten Konkurrenzkonzepten gegenüber, insbesondere Einheit und Irak. *Tā'ifiya* (genauer: die Ablehnung von *tā'ifiya*) bildet den Bezugspunkt für die Diskussion der irakischen Gesellschaft – ein Aushandlungsprozess, der kaum grundlegender ausfallen könnte und selbst vor der staatlichen Verfasstheit des Iraks nicht Halt macht.

Tā'ifiya, Schia und Sunna – es sind diese drei Elemente, anhand derer die Diskussionen um das politische System, die Struktur der Bevölkerung sowie Funktion und Gestalt des Staates geführt worden sind. Durch die Diskussion von *tā'ifiya* wurde verhandelt, was der Irak sein soll.

Zunächst drehte sich die Diskussion um die Rolle, die konfessioneller Zugehörigkeit zukommen sollte, in erster Linie um die Frage nach dem richtigen politischen System. Nach den Anschlägen von Samarra von 2006 gewann die Gewalt gegen die Zivilbevölkerung, die bereits 2004 eingesetzt hatte, für den Blick auf Konfession an Bedeutung und ergänzte die Frage nach dem richtigen System, verdrängte sie zeitweise sogar. In einer dritten Phase ab 2012 geriet die Vorstellung dessen, was der Irak ist und wie er gestaltet werden soll, ins Wanken.

Die Deutung der Gewalt nach 2003 und insbesondere ab 2006, wonach es sich bei diesem Ausgreifen konfessioneller Orientierung um ein direktes Produkt der Politik, gar um den Willen der irakischen Politikerinnen und Politiker gehandelt hätte, ist in dieser Kausalität eine zu starke Vereinfachung.² Das komplexe Zusammenspiel von politischen Akteuren, der Entscheide der zeitweiligen amerikanischen Verwaltung (und dabei insbesondere der Umgang mit Angehörigen der Ba' ṭ-Partei),

2 Vgl. zu dieser Argumentation die Diskussion zum Sammelband *Sectarianization* von Nader Hashemi und Danny Postel in Kapitel 2.1. dieser Arbeit.

der militaristischen, ultraislamischen Kampfbünde, der schiitischen paramilitärischen Gruppierungen – diese und weitere Faktoren wirkten zusammen, um die Gewalt zwischen 2006 und 2008 eskalieren zu lassen. Entscheidend für die Diskussion über Konfession war, dass diese Gewalt von der irakischen Öffentlichkeit konfessionell gedeutet wurde, als konfessionalistische Gewalt, mitunter als konfessioneller Bürgerkrieg. Nicht nur das System des Iraks war somit von der *fitna* erfasst, sondern auch die Mehrheit der Bevölkerung.

Mit einem Rückgang der Gewalt nach 2007 und der relativen Befriedung des Landes nach 2008 schien eine Stabilisierung im Irak greifbar. Die Wahlen von 2010 und die darauffolgende schwierige Regierungsbildung enttäuschte nicht nur die Hoffnung auf eine inklusive, konsensorientierte Regierung. Mit dem Vorgehen der Regierung Maliki gegen sunnitische Politiker und gegen die darauffolgenden Proteste in sunnitischen Landesteilen akzentuierte sich auch die Ablehnung gegenüber der politischen Ordnung.

Die Durchdringung der öffentlichen Debatte mit der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit erfasste nach dem politischen System und der irakischen Bevölkerung auch den Staat selbst. In der sunnitischen Bevölkerung wuchs die Abwendung vom Staat, was im Zuspruch zum Aufstieg des sogenannten Islamischen Staates im Irak und der Levante, dem späteren IS, gipfelte. Nun wurde die politische Form des Iraks, vom politischen System bis hin zu den Grenzen des Nationalstaats, hinterfragt und zeitweise aufgehoben. Auch hier war die Orientierung an den Konfessionen bestimmend. Selbst der IS, der die nationalstaatlichen Grenzen zu überwinden trachtete, war für seine Selbstlegitimation auf den Kampf gegen die Schia angewiesen – so sehr, dass die Gewalt gegen die schiitische Bevölkerung ein konstitutives Element seiner Selbstdefinition darstellte. Diese Gewalt wurde zum Prüfstein der Abgrenzung zu al-Qaida und orientierte die Selbstdefinition des Kalifats anhand des Kampfes.

Auch nach dem Ende der grossen Kampfhandlungen gegen den IS blieb der Staat der Referenzpunkt der Diskussion um Konfession. Nun aber waren es Teile der schiitischen Bevölkerung, die gegen die schiitisch dominierte Regierung zu Massendemonstrationen auf die Strassen Bagdads und der grossen Städte im Süden des Landes strömten. Auch ihre Kritik richtete sich gegen den Staat, wenn auch nicht in Bezug auf dessen geografische Grenzen. Die Demonstrantinnen und Demonstranten entwickelten eine neue Abgrenzung, in dem sie das Volk (*ša'b*) der Regierung gegenüber setzten. Die Rede vom »Staat« bezog sich nun explizit auf staatliche Institutionen, insbesondere die Regierung und das Parlament. Diese Entwicklung spiegelte sich im häufigen Verweis auf das eigene Land (*balad*), das eingefordert wurde, wohingegen dem Staat nur die Verwaltung der Ressourcen dieses Landes zum Wohl der Bevölkerung zukommt. Dem Staat wird damit die Funktion der Repräsentation abgesprochen – daher das Ideal der Technokratie, die auf den Demonstrationen gefordert wurde. Auf diese Weise soll der Konfessionalis-

mus überwunden werden, zusammen mit der (finanziellen, aber auch moralischen) Korruption (*fasād*) – gemäss dieser Wahrnehmung die beiden Hauptübel der irakischen Gegenwart. Indem Konfessionalismus und Korruption im Staat verortet werden, können sie gemäss dieser Vorstellung dadurch überwunden werden, dass der Staat in seiner aktuellen Form aufgehoben wird.

Die Aushandlung von Konfessionalität umfasst Positionen, die konfessioneller Zugehörigkeit eine entscheidende Rolle für diese Konstitution des Iraks zusprechen, genauso wie die Ablehnung der politischen Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit. Diese Ablehnung ist nicht zu verwechseln mit einer Leugnung konfessioneller Identität an sich, die durchaus bejaht und positiv gewertet werden kann, ohne dass die Orientierung daran beispielsweise für das politische System befürwortet wird (veranschaulicht wird diese Haltung bei Muqtadā aṣ-Ṣadr, der sich an konfessionellen Strukturen orientiert, ein darauf gestütztes politisches System aber ablehnt). Einen Schritt weiter geht die in der Einleitung zitierte Basheer-Show, indem eine irakische Identität konfessionellen Zugehörigkeiten gegenübergestellt wird und die Frage nach den prozentualen Bevölkerungsanteilen der verschiedenen Konfessionen und Ethnien mit der Sichtweise gekontert wird, die irakische Bevölkerung sei schlicht zu 100 % irakisch.

Solche Gegenmodelle, die explizit in Abgrenzung zu *ṭāʿifiya* entwickelt wurden, beanspruchen für sich, für die Einheit einzustehen – sei es in meist vagen Verweisen auf die islamische Einheit, sei es durch den Bezug auf die nationale (*waṭaniya*) Einheit, die sich in den vorangehenden Kapiteln als die bestimmende Bezugsgrösse erwiesen hat. So oft der Bezug auf den Irak dabei auftaucht, so wenig handelt es sich um eine ethnische Vorstellung irakischer Nationalität (so wird die kurdische Bevölkerung explizit als Teil dieses Iraks betrachtet, mitunter gegen deren Widerspruch). Die Vorstellung des geeinten Volkes orientiert sich nicht an einem ethnischen Konzept, sondern in der Überwindung der Spaltung. Diese Spaltung wird als *fitna* bezeichnet, womit auf die frühen innerislamischen Spaltungen angespielt wird. Doch scheint dieser Bezug kaum je programmatisch zu sein, sondern untermauert die symbolische Bedeutung, die dieser Spaltung zugemessen wird, und evaluiert sie ausschliesslich negativ (im Gegensatz beispielsweise zu einer positiven Bewertung von Heterogenität). Die Vorstellung von *fitna* ist mit Konflikt und Gewalt verbunden. Der Begriff verweist im koranischen Kontext auf eine göttliche Prüfung, verbunden mit der Rebellion gegen das Gesetz Gottes. *Fitna* ist daher assoziiert mit Revolte, aber auch mit Bürgerkrieg – einem Bürgerkrieg auf Grundlage eines Schismas. Durch *fitna* wird nicht nur die Reinheit des Glaubens gefährdet, sie droht auch, die Gemeinschaft der Gläubigen zu zerstören. Der Begriff ist eng verbunden mit den Konflikten innerhalb der islamischen Gemeinschaft des ersten

Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung.³ Dieser Bedeutungsgehalt wird durch den Begriff auf die innerirakische Spaltung übertragen. *Fitna* ist der Gegenbegriff zur Einheit. Die konfessionalismuskritischen, mitunter antikonfessionalistischen Positionen bleiben der Orientierung an Zugehörigkeit treu, indem sie die Überwindung der Spaltung hin zu einer übergeordneten Einheit als Erreichen einer übergeordneten Zugehörigkeit propagieren. Es ist also nicht die Tatsache konfessioneller Identität, die abgelehnt wird, sondern die *fitna*, die zwischen diesen Konfessionen entstehe – und für die »*ṭā' ifīya*« gleichzeitig Ursache und Ausdrucksform bezeichnet.

Angesichts der verheerenden Gewalt, die den Irak nach 2003 geprägt hat, sollen Einheit und die Überwindung von Spaltung hier selbstredend nicht als mit (konfessionellem) Konflikt oder Konfessionalismus gleichwertig evaluiert werden. Als Konzepte sollen sie aber losgelöst werden von ihrem Verständnis als transzendente Universalien, um sie als Elemente des politischen Diskurses und der gesellschaftlichen Praxis erkennbar zu machen. Als solche ist ihr Zweck genauso wie ihr Inhalt und ihre Trägerschaft historisch variabel und kontingent.⁴ So wird deutlich, dass *waḥda* als Überwindung der *fitna* nicht nur eine Fortsetzung der Zugehörigkeitsorientierung auf einer übergeordneten Ebene darstellt. Auch die entpolitisierende Qualität einer an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten Ordnung wird trotz dieser Überwindung beibehalten. Anhand der Verbindung von *ṭā' ifīya* und *fitna* wird das Erreichen der Einheit (oder zumindest das friedliche Zusammenleben als Koexistenz, *ta' āyus*) zum gesellschaftlichen Telos. Da selbst so grundlegende gesellschaftliche Aspekte wie das politische System, die Strukturierung der Bevölkerung und die Gestalt des Staates an diesem Ideal ausgerichtet werden, kann von einem gesamtgesellschaftlichen Telos gesprochen werden, das die Grundlage irakischer gesellschaftlicher Kohäsion bildet.

Einheit und die Überwindung von Spaltung sind das Ziel der Kritik an Konfessionalismus. Das Einheitsideal erfüllt für den irakischen Kontext eine vergleichbare Funktion wie sie Wendy Brown für die Vorstellung von Toleranz beschrieben hat. Brown legt dar, wie Toleranz als Charakteristikum westlicher liberaler Gesellschaften genutzt werde, um deren Überlegenheit gegenüber anderen Gesellschaftsformen zu begründen: »Even amid plural definitions of civilization, the discourse of tolerance recenters the West as the standard for civilization[.] [T]olerance operates

3 Gardet, L.: *Fitna*, in: P. Bearman (Hg.): *Encyclopaedia of Islam New Edition Online* (EI-2 English), 2012, doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2389, Stand: 25.04.2025.

4 Diese Überlegungen sind angelehnt an das Vorgehen, wie es Brown für den Umgang mit dem Konzept »Toleranz« empfiehlt, um dessen politische und gesellschaftlichen Dimensionen greifbar zu machen. Vgl. Brown, Wendy: *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Oxford 2008³, S. 4.

simultaneously as a token of Western supremacy and a legitimating cloak for Western domination.«⁵

Im irakischen Kontext ersetzt die Überwindung einer als krisenhaft erlebten gesellschaftlichen Gegenwart die Begründung einer zivilisatorischen Überlegenheit. Die durchweg negative Evaluation des Begriffs *tā'ifiya* lässt sich daher aus der Gegenüberstellung von Spaltung und Einheit begründen; Spaltung soll in einem gewissermassen zivilisatorischen Prozess überwunden werden, hin zum Ideal der gesellschaftlichen Einheit (in dem die Spur der idealisierten islamischen Einheit konstituierend nachhallt). In der irakischen Öffentlichkeit ist Konfessionalismus als falsch, fanatisch, rückständig und fremd oder gar von aussen implementiert markiert. Dadurch erhält Konfessionalismus die konstitutive Qualität als negatives Aussen der Einheit, seine Ablehnung wird daher bestimmend für die oben beschriebene Aushandlung dessen, was Irak ist. Für den IS lässt sich hier eine ähnliche Analogie ziehen, nur dass hier die angestrebte Einheit nicht durch die Überwindung von Spaltung erreicht werden soll, sondern durch Ausschluss und mithin Vernichtung davon abweichender religiöser Positionen (was die konstitutive Qualität des Kämpfens für das Selbstverständnis des IS erneut verdeutlicht).

Die Herausbildung bzw. Entwicklung konfessioneller Strukturen und Institutionen ist umstritten geblieben. Die Konfessionen sind zu keinem Zeitpunkt zu homogenen Akteuren geworden. Der Vorstellung einer vereinigten Schia am nächsten ist wohl die schiitische Wahlallianz bei den Parlamentswahlen von 2005 gekommen, in der sich auf Initiative und durch die Vermittlung Sīstānīs die bedeutendsten schiitischen politischen Akteure zusammengefunden hatten. Die Tatsache, dass das Ideal der vereinigten Schia zu keinem Zeitpunkt erreicht wurde, zeigen die innerschiitischen Spannungen, die bis zu offener Gewalt reichten. Die Konfrontation zwischen Sadristen und der Ḥawza in Nadschaf, zwischen Badr-Brigaden und Mahdi-Armee, zwischen Maliki und Sadr, nach dem Krieg gegen den IS die Konfrontationen mit Beteiligung der Sadristen, der Regierung, den Haschd und schiitischen Demonstrantinnen und Demonstranten – alle diese Spannungen und Konflikte zeigten die grosse Heterogenität innerhalb der schiitischen Bevölkerung im Irak auf.

Dementsprechend umstritten waren auch die konfessionellen Repräsentationsstrukturen. Schiitische Parteien wie die Da'wa nahmen für sich in Anspruch, die schiitische Bevölkerung innerhalb eines an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten politischen Systems zu repräsentieren. Diese politische Repräsentation sahen sie durch ein religiöses Feld ergänzt, in welchem die Autorität Sīstānī zustand. Dieser wiederum setzte sich offensichtlich für eine geeinte schiitische politische Führung ein. Gleichzeitig orientierte er sich an der Hierarchie innerhalb des Systems schiitischer religiöser Autorität (und verortete sich damit nur begrenzt innerhalb

5 Ebd., S. 182.

eines nationalen Bezugsrahmens). Muqtadā aṣ-Ṣadr sprengte die Strukturierung schiitischer Autorität in ein religiöses und ein politisches Feld, in dem er seine Ḥawza als Schnittstelle dieser beiden Bereiche etablierte. Die Demonstrationen von 2019 haben zudem gezeigt, dass Teile der schiitischen Bevölkerung jegliche etablierten Formen der Repräsentation ablehnten.

Auf sunnitischer Seite erwies sich die Suche nach einer konfessionellen Repräsentation als schwierig. Lange überlagerten sich die Ablehnung der politischen Ordnung ab 2003 und des schiitischen Mehrheitsanspruchs, was die explizite Identifikation politischer Akteure als explizit sunnitische Repräsentation erschwerten, zu Beginn gar tabuisierten. Ein breites Bekenntnis hin zu einer politischen Repräsentation der Sunna findet sich, in dieser expliziten Formulierung, erst nach dem Krieg gegen den IS. Trotzdem liess sich bereits ab 2003 eine Konkurrenz um die Vormachtstellung in der Repräsentation der sunnitischen Bevölkerung ausmachen. Neben den sunnitisch dominierten Parteien tat sich insbesondere die Association of Muslim Scholars in Iraq (AMSI) mit dem Versuch hervor, einen Zusammenschluss sunnitischer religiöser Gelehrter analog zur schiitischen Ḥawza zu etablieren und dadurch eine religiöse Autorität zu schaffen. Herausgefordert wurde dieser Anspruch nicht nur durch das sunnitische Ministerium für religiöse Stiftungen, sondern auch durch ultraislamische Akteure, die anhand ihrer militaristischen Ausrichtung auf den Dschihad ihren Anspruch auf religiöse Autorität auf den bewaffneten Kampf stützten.

Der IS, zeitweilig erfolgreich in der gewaltsamen Durchsetzung seines Anspruchs auf religiöse und staatliche Autorität, zeichnete sich durch ein ultraislamisches Islamverständnis aus, das keinen Raum für religiöse Devianz, nicht einmal mehr Differenz zuließ. Damit konnte das Islamverständnis des Kalifats nicht mit der Vorstellung einer sunnitischen Konfession in Einklang gebracht werden.

Weder auf schiitischer noch auf sunnitischer Seite hat sich daher eine akzeptierte Struktur konfessioneller Repräsentation etablieren können. Aufgrund konkurrierender Autoritätsansprüche kann selbst für die Schia wohl nur unter Vorbehalt von einer vereinten konfessionellen Struktur gesprochen werden. Und die Herausforderung sunnitischer gelehrter Autorität durch extremistische Gruppierungen erschwerte die doktrinäre Stabilisierung ihrer Konfession. Auf Seiten klassischer religiöser Autorität stand zudem die Orientierung an den sunnitischen Rechtsschulen – im regionalen Kontext gesehen – der Schaffung sunnitischer, gesamtkonfessioneller Institutionen im Weg.

Ein Grund dafür, dass die konfessionellen Strukturen nur partiell konsolidiert werden konnten, ist auch darin zu sehen, dass die Konflikte innerhalb der Konfessionen mit einer Systemkritik verbunden waren. *Ṭā'ifiya*, als Vorwurf formuliert, bildete für diese innerkonfessionellen Spannungen den Bezugspunkt. Beispielsweise forderte Muqtadā aṣ-Ṣadr mit seiner Kritik an Maliki nicht nur dessen Anspruch heraus, die gesamte irakische Schia zu repräsentieren. Die Kritik zielte vielmehr

auf ein politisches System, welches einen solchen Anspruch überhaupt ermöglichte. Auch innerkonfessionell handelte es sich also um eine Diskussion über die Rolle, die der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit zukommen solle.

Hinzu kommt, dass konkurrierende Zugehörigkeitsordnungen im Irak ebenfalls an Bedeutung gewonnen haben. Die *Sahwa* etwa führte deutlich vor Augen, dass auch der Orientierung an den Stämmen eine bedeutende Rolle zukommen konnte (und dass diese Stämme, analog zu den Konfessionen, in Bezug auf die Entwicklung ihrer Strukturen und die mit ihnen verbundenen Vorstellungswelten einem erheblichen Wandel ausgesetzt waren).

Die genannten Beispiele zeichnen mit Blick auf die Entwicklung konfessioneller Strukturen kein einheitliches Bild. Einerseits zeigen sie auf, dass nicht von zwei stabilen Konfessionen mit etablierten Institutionen ausgegangen werden kann. Gleichzeitig stehen sie mit ihrem Bemühen, die Angehörigen der jeweiligen Konfessionen zu repräsentieren, für das Ringen um diese Repräsentation – sowohl was deren Ausgestaltung angeht wie auch die daraus folgende Besetzung der entsprechenden Strukturen.

Die Bestimmung ihrer jeweiligen Konfession erfolgte sowohl auf schiitischer wie sunnitischer Seite primär anhand zweier Strategien. Die erste Strategie referierte auf den eigenen Opferstatus. Aus schiitischer Perspektive wurde die Gewalt des Ba‘t-Regimes zu einem konstitutiven Element. Aus sunnitischer Perspektive erfüllte die Benachteiligung, die nach dem Fall des alten Regimes erfahren wurde (und für dessen Gewalt die sunnitische Bevölkerung zu Unrecht verantwortlich gemacht worden sei), dieselbe Funktion. Dazu gehörte spätestens nach den Parlamentswahlen von 2010 der direkte Vorwurf an den damaligen Premierminister Maliki, eine gezielt antisunnitische Politik zu verfolgen.

Die zweite Strategie orientierte sich am nationalen Bezug. Schia und Sunna wurden jeweils als Konstituenten des Iraks (bzw. des irakischen Volkes, was teilweise gleichgesetzt wurde) bezeichnet, die konfessionelle Heterogenität positiv als Pluralität innerhalb eines vereinten Kollektivs imaginiert. Der Primat liegt hier auf dem Irakbezug, wobei nicht von einer einzelnen Titularnation ausgegangen wird, sondern der die einzelnen Komponenten des Kollektivs durch ihre Anteilhabe am Irak bestimmt werden. So ist der Irak auch aus schiitischer Perspektive nicht »schiitisch«; die Schia ist vielmehr irakisch und erst der Bezug auf den Irak verleiht ihr ihren Mehrheitsstatus, der allein einen allfälligen schiitischen Machtanspruch begründet (und nicht etwa die spezifische Charakterisierung einer »schiitischen Kultur« oder dergleichen).

Gerade das schiitische Beispiel zeigt, wie tiefgreifend diese Entwicklung auf die Konfessionen selbst wirkt. Der bisherigen klerikalen Ordnung der Schia, orientiert an der *Ḥawza*, stellen die Sadristen, wie in der bisherigen Untersuchung dargelegt, eine nationalreligiöse Ordnung entgegen. Für die Selbstorganisation der Sadristen mag die eigene *Ḥawza* zwar weiterhin zentral sein. Doch zeigt die systematische

Verbindung von Islam und Irak in den Äusserungen und Publikationen von Muqtadā aṣ-Ṣadr deutlich diese nationalreligiöse Verschiebung dessen, was die Vorstellung von Schia ausmacht. Wobei ›national‹ hier mit Vorsicht zu betrachten ist: Analog zu den Ausführungen zu den Protesten von 2019 ist auch bei den Sadristen zu fragen, wie weit hier noch von Nation gesprochen werden kann. Denn auch hier fehlt ein Nationalismus (*qawmīya*) in klassischem Sinn, während der Bezug auf das Volk (*šaʿb*) dominiert. Nicht eine ethnische Vorstellung (die mit der konfessionellen Ordnung assoziiert wird), sondern die Kombination aus Irak und Volk werden hier zu den Bezugspunkten – eine Umdeutung, die in Kapitel 6.3 am Beispiel der *tīṣrīn*-Proteste ausführlicher behandelt wird.

Diese Punkte bestimmen nicht nur die Diskussion über Schia und Sunna, sondern auch über *tāʾifiya*. Wird der Begriff definiert, stehen meist Diskriminierung, Intoleranz und Spaltung im Vordergrund. Den Kontext dieser Bezüge bildet die politische und gesellschaftliche Ordnung im Irak. Diskriminierung und Intoleranz werden meist anhand des beschriebenen Opferdiskurses sowie extremistischer Gewalt angesprochen, Spaltung mit Blick auf die übergeordneten Kollektive Irak und Islam. Diese Kollektive stehen dabei als Chiffren für die irakische Bevölkerung (während über den Irak hinausgehende Kollektive nur eine untergeordnete Rolle spielen). Es überrascht daher nicht, dass einer der umstrittensten Aspekte die Frage nach dem tatsächlichen Mehrheitsstatus der Schia innerhalb der irakischen Bevölkerung darstellt. In der Mehrheitsfrage ist die übergeordnete Frage enthalten, wie politische Repräsentation im Irak zu organisieren sei und welche Konsequenz aus konfessioneller Differenz für diese Repräsentation zu erfolgen habe. Wenn von sunnitischer Seite her der schiitische Anspruch hinterfragt wird, die Bevölkerungsmehrheit darzustellen, entspricht das dem schiitischen Vorgehen, eine hervorgehobene Stellung der Schia innerhalb des politischen Systems nicht zu hinterfragen. Beide Positionen werden dabei regelmässig mit Konfessionalismuskritik kombiniert und die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit zur Strukturierung politischer Repräsentation abgelehnt. Diese Ambiguität illustriert, wie vage der Vorwurf »Konfessionalismus« ausfällt. Welche Bezüge auf konfessionelle Zugehörigkeit legitim sind, wird aktiv ausgehandelt – ein Prozess, der keineswegs abgeschlossen ist. Deutlich werden aber die Felder, die anhand des Bezuges auf Konfession verhandelt und dadurch verknüpft werden: Das politische System, die Strukturierung der irakischen Bevölkerung und schliesslich das, was »Irak« bezeichnet, mitunter der Staat selbst.

Es lässt sich also festhalten: Bezüge auf Konfession informieren die Diskussion grundlegender staatlicher Strukturen bis hin zum Staat selbst. Obwohl die Herausbildung der Konfessionen *als* Konfessionen, mit stabilen Strukturen und Institutionen, nur begrenzt stattgefunden hat, ist die Durchdringung der Gesellschaft mit konfessionell orientierten Ordnungsvorstellungen weit fortgeschritten. »Schia« und »Sunna« stellen für die irakische Öffentlichkeit dominanten Taxonomien dar.

Angesichts der Unklarheit im Irak nicht nur zur politischen Machtverteilung, sondern zu grundlegenden Fragen darüber, wie ein politisches System ausgestaltet sein soll, wie es überhaupt zu begründen ist und was seine Bezugsgrösse darstellen soll, zeugt von einer derart tiefgreifenden Destabilisierung, dass sich für diesen Zustand die Bezeichnung »Krise« aufdrängt. Im Verständnis von »*krisis*«, wie es Derrida darlegt, verweist der Begriff auf einen Moment der Entscheidung, eine Zäsur, aber auch eine Situation, die mit den etablierten Instrumenten, die einer Gesellschaft zur Verfügung stehen, nicht (mehr) zu meistern ist.⁶ Die Neuaushandlung von politischem System, Bevölkerungsordnung und Staatlichkeit verweist auf eine solche Situation, in der die bestehenden Herausforderungen nicht mehr innerhalb des Systems gelöst werden können und daher das System selbst ins Wanken gerät. Aufgrund dieser Instabilität ist auch eine *Entscheidung* nötig, eine Setzung und nicht etwa eine Schlussforderung (die, beispielsweise in Form eines Kompromisses zur Machtteilung, auf stabile Ordnungsvorstellungen angewiesen wäre). Selbstverständlich sind im Irak auch Verhandlungen über konkrete Fragen zwischen etablierten Akteuren immer wieder Grund für Spannungen oder gar Konflikte (beispielsweise zwischen den Regierungen in Bagdad und in Erbil). Die beschriebenen Aushandlungen haben aber offensichtlich einen anderen Charakter. Es werden dabei nicht Positionen zwischen Akteuren verhandelt, sondern die Struktur der Akteure selbst, die Verhandlungsgegenstände, kurz: die Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung.

6.2 Die Orientierung an Zugehörigkeit als Klassifikation

Anhand von *tā'ifiya* wird im Irak eine Diskussion geführt über die Grundlagen der irakischen Gesellschaft, des politischen Systems, gar des Nationalstaates. Wenn aber *tā'ifiya* derart negativ evaluiert wird wie bisher beschrieben und selbst Akteure wie die nach 2003 zurückgekehrten ehemaligen Exilparteien, die ihren Machtanspruch auf eine konfessionelle Zugehörigkeitsordnung stützten, diese Zuschreibung vehement ablehnen – woher kommt dann der Zuspruch für die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit? Wie vermag die omnipräsente Diskussion von prozentualen Bevölkerungsanteilen ihre Glaubwürdigkeit zu generieren? Umgekehrt lässt sich fragen: Worauf gründet das Ideal, Konfessionalismus und Spaltung zu überwinden? In diesen Fragen fällt die Deutung, dass in erster Linie *über* Konfession diskutiert wird und nicht *zwischen* den Konfessionen, mit der Erkenntnis zusammen, dass anhand von Konfessionalität die grundlegenden

6 Vgl. Pirovolakis, Eftichis: Derrida and the Demand for an Economy of »Crises«, in: Manginē, Gkolphō u.a. (Hg.): *Philosophy and crisis. Responding to challenges to ways of life in the contemporary world*, Washington D.C. 2017, S. 194 – 206, S. 203 – 205.

Elemente von Staat und Gesellschaft ausgehandelt werden. Beide Aspekte verweisen auf die Auseinandersetzung mit Konfessionalität anhand der konfessionellen Zugehörigkeit.

Doch was bedeutet die Aussage, dass sich die irakische Öffentlichkeit bei ihrer Aushandlung der Grundlagen von Staat und Gesellschaft an konfessioneller (und weiterer Formen von) Zugehörigkeit orientiert? Wie ist dieser Bezug gestaltet, welche Vorstellungen von Gesellschaft und von Konfessionalität lassen sich daraus rekonstruieren?

Die bisherigen Untersuchungsergebnisse zeigen: Für das politische System nach 2003 erfolgt der Bezug auf Konfession als Klassifikation. Die Bevölkerung wird anhand konfessioneller Zugehörigkeit eingeteilt, der schiitische Machtanspruch aufgrund des Mehrheitsstatus legitimiert. Anhand dieser Deutung wird auch deutlich, warum die eigentlich unterschiedlichen Kategorien konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit (Schia, Sunna und Kurden) derart gleichwertig gehandhabt werden. Nicht die Kriterien der Zugehörigkeit sind entscheidend, nicht die konkreten Differenzen, sondern die Differenzierung selbst. Darin unterscheidet sich die Klassifikation von einer Typologie. Im Unterschied zur Klassifikation würde eine Typologisierung danach fragen, welche Kriterien eine Zugehörigkeit rechtfertigen, wo Individuen in Bezug auf definierte Idealtypen zu verorten wären; möglicherweise wären grosse Teile der betroffenen Bevölkerung anhand der vorgeschlagenen Idealtypen gar nicht zu fassen. Nicht so in der Klassifikation: Die Grenzen werden eindeutig gezogen anhand vordefinierter Kriterien. Die eingeteilte Bevölkerung wird vollständig erfasst (anstatt nur den Anteil an Idealtypen zu erfassen, den Individuen aufweisen). Die Klassifikation äussert sich darin, dass die konfessionelle Zugehörigkeit für die Strukturierung der Partizipation entscheidend sein kann – und zwar ungeachtet der individuellen Identitätskonstruktion: Selbst wer sich nicht zugehörig fühlt, wird in eine der zur Verfügung stehenden Kategorien eingeteilt.⁷

Es ist in diesem Kontext bezeichnend, dass die Frage der Bevölkerungsanteile von Schia und Sunna in der irakischen Diskussion einen derart hohen Stellenwert eingenommen hat. Die Gegenüberstellung von Mehrheit und Minderheit illustriert die Funktionsweise der zu beobachtenden Zugehörigkeitsorientierung anschaulich: Individuen *gehören* einer Mehrheit oder einer Minderheit *an*, abhängig von den gesetzten Parametern. Das heisst aber nicht, dass dadurch ihre Identität erfasst ist, oder der Grad, wie sie auf ihre Identität selbst Bezug nehmen würden.

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Zugehörigkeit. »Identität« erhält seit mehreren Jahren und Jahrzehnten grosse Aufmerksamkeit und ist Gegenstand ausführlicher theoretischer Reflexion. Für den deutschen

7 Sievi: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?, 2017, S. 147.

Sprachraum waren insbesondere die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann einflussreich. Deren Unterscheidung in individuelle und kollektive soziale Identitäten und besonders die Betonung der Konstruiertheit von sozialen Identitäten und deren Verbundenheit mit Konstruktionen der Vergangenheit entsprechen heute weitgehend dem wissenschaftlichen Konsens zu Identität.⁸ Identitäten sind nach diesem Verständnis zusammengesetzt aus unterschiedlichen Elementen und grenzen sich zu entsprechenden Alteritäten ab, darüber hinaus handelt es sich um soziale Konstrukte.⁹

Fanar Haddad spricht sich für eine genauere Auseinandersetzung mit konfessioneller Identität aus, als Alternative zum unscharfen Konfessionalismus-Begriff. Haddads Zugang rahmt »sectarian identity as the sum of its parts [...] [S]ectarian identity is simultaneously formulated along four overlapping, interconnected, and mutually informing dimensions: doctrinal, subnational, national and transnational.«¹⁰ Haddad verweist in seiner Studie überzeugend auf die unterschiedlichen Bezugsräume, die konfessionell orientiertes Handeln informieren und die in ihrer Komplexität kaum voneinander abzugrenzen sind.¹¹ Allerdings wird durch das Konzept Identität auf die Charakterisierung der jeweiligen Gruppen verwiesen. Ungeachtet der Komplexität, die dem Konzept zugrunde gelegt wird, und der Frage, ob (wie bei Haddad) beispielsweise zwischen religiöser und subnationaler Identität differenziert wird, ist festzuhalten: Identität bildet den zentralen Begriff, um den die dafür konstitutiven Elemente gruppiert werden – »the sum of its parts«. Die Ergebnisse dieser Untersuchung haben aber gezeigt, dass die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit in der irakischen Debatte über Konfessionalität kaum auf eine solche »Summe von Teilen« verweist. Die irakische Diskussion über Konfessionalität verlangt nach einem Konzept, das stärker auf den gesellschaftlichen Umgang mit Gruppenzugehörigkeiten verweist statt auf deren Konstruktion. Einen Schritt in diese Richtung macht Judith Butler, die mit Bezug auf die Arbeiten von Michel Foucault und Jacques Derrida das Interesse weg von den Identitäten selbst lenkt und hin zu den diskursiven Praktiken, den Machtwirkungen, die erst zur Vorstellung einer Identität führen, die den Menschen ein kohärentes Denken und Handeln zuschreibt. Butler charakterisiert die Bildung von Identitäten als politischen Prozess. Diskurse stellen demnach Identifikationsangebote bereit, mit denen Menschen sich oder andere identifizieren können.¹² An diesem Punkt

8 Vgl. Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, S. 59 – 60.

9 Vgl. Assmann, Aleida: Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin 2011³, S. 207 – 214.

10 Haddad: Understanding ›Sectarianism‹, 2020, S. 5.

11 Vgl. ebd., S. 81 – 87.

12 Sievi: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?, 2017, S. 147.

möchte ich ansetzen, allerdings mit einem veränderten Schwerpunkt: Während sich Butler für die Konstruktion dieser Identifikationsangebote und die zugrundeliegenden Machtpraktiken interessiert, lenkt meine Untersuchung den Blick eher auf den Umgang mit solchen Identifikationen – das Reden *über* diese Identifikationsangebote.

Der gesellschaftliche Umgang mit solchen Identifikationsangeboten wird in der Forschungsliteratur oft mithilfe des Begriffs Identitätspolitik diskutiert. Da die beschriebene Klassifikation, die im Irak vorgenommen wird, gerade nicht auf die Inhalte einer Identität verweist und damit das fehlt, was eine Identität ausmacht, ist es angezeigt, hier eine Abgrenzung zu an Identität orientierten Konzepten vorzunehmen. Ansonsten würde die Identitätskonstruktion das Gravitationszentrum der Analyse bleiben, wie dies bei Haddad der Fall ist. Hier soll gerade der Aspekt, dass die Identitätskonstruktion *nicht* den Mittelpunkt der irakischen Diskussion bildet, auch begrifflich erfasst werden.

Daher gilt es, die beobachtete Orientierung an Zugehörigkeit von der Last der Identitätskonstruktion zu befreien. Pfaff-Czarnecka plädiert für eine Differenzierung zwischen »identity« und »belonging«. Dabei unterscheidet sie beispielsweise spezifische Gebietsansprüche indigener Bevölkerungen in Latein- und Nordamerika, die sie mit dem Ausdruck »Identity Politics« anspricht, von gegenwärtigen Migrationsdebatten in Europa. Diese beschreibt sie (mit Bezug auf Judith Butler und Paul Gilroy) als Zugehörigkeitsdebatten, gemäss dem Anspruch von Aufnahmegesellschaften, über Aufnahme und Zugehörigkeit zu entscheiden.¹³ Ähnliches beschreibt Zygmunt Bauman, der Zugehörigkeit als Anteilhabe an einer Gemeinschaft versteht.¹⁴ Gemeinschaft ist bei Bauman der (imaginierte) Hort des Gleichseins und des Gleichverhaltens, wird somit durch eine Praxis hervorgebracht – wobei diese Gleichheit aus »brüchigen Fäden subjektiver Urteile« gewoben sei.¹⁵

Die im Irak beobachtete Orientierung an Zugehörigkeit stellt diesen Zugang auf den Kopf: Nicht die Anforderungen, die zu erfüllen sind, um Zugehörigkeit zu erlangen, bilden ihren Ausgangspunkt, sondern die Annahme der Gleichheit der jeweiligen konfessionellen Gruppe.

Diese hier skizzierten Überlegungen reichen selbstredend nicht aus, um die akademische Auseinandersetzung zu Identität und Zugehörigkeit zu umreissen, geschweige denn umfassend zu diskutieren. Sie illustrieren aber die Differenz,

13 Vgl. Pfaff-Czarnecka, Joanna: From »identity« to »belonging« in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self, in: Albiez, Sarah; Castro, Nelly; Jüsse, Lara u.a. (Hg.): Ethnicity, citizenship and belonging. Practices, theory and spatial dimensions, Madrid, Frankfurt a.M. 2011 (Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America), S. 199 – 219, 214 – 217.

14 Vgl. Bauman, Zygmunt: Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt, Frankfurt a.M. 2017⁴ (Edition Suhrkamp Bd. 2565), S. 7.

15 Vgl. ebd., S. 81.

die sich zwischen der für den Irak beschriebenen Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit und der Untersuchung konfessioneller Identitäten abzeichnet. Während mit dem Begriff Identität auf die Eigenschaften der so identifizierten Individuen oder Kollektive verwiesen wird, betont der Begriff Zugehörigkeit die Differenz selbst, die Grenze, die gezogen wird, kurz: die Klassifikation, den Akt des Einordnens.

Das heisst nicht, dass konfessionelle Identitätskonstruktionen nicht relevant wären oder von der Forschung nicht berücksichtigt werden sollten. Die bisherige Untersuchung hat aber gezeigt, dass der Fokus auf Zugehörigkeit produktiv ist, um die Konfessionalisierung im Irak zu deuten. Der deutlichste Bezug auf die konkrete Gruppencharakterisierung, die noch als Identitätskonstruktion (bzw. Alteritätskonstruktion) statt als zugehörigkeitsbasierte Klassifikation gelesen werden könnte, findet sich beim IS. Der Schia werden dort konkrete, negative Eigenschaften vorgeworfen, die die Gewalt gegen sie legitimieren sollen. Allerdings geschieht dies auf klischeehafte Weise. Die ausführlichsten Betrachtungen der Schia behandeln die Safawiden als Herrscher, denen Verrat an den Muslimen vorgeworfen wird – sozusagen ein »Regierungsverhalten«. Der zweite deutliche Fall, der eine Identität definieren soll, sind die Verweise auf eine schiitische Identität um 2003. Wie die Untersuchung gezeigt hat, handelt es sich aber auch hier nicht um eine Bestimmung anhand positiver Merkmale der Gruppe. Als für die Schia konstitutiv wird vielmehr die Diskriminierungserfahrung unter dem früheren Regime herangezogen. Schia ist in diesem Kontext definiert durch den Status als Bevölkerungsmehrheit, die unterdrückt worden sei. Die Charakterisierung erfolgt relational.¹⁶

Selbst diese beiden deutlichsten Bezüge auf inhaltliche Definitionsversuche konfessioneller Identitäten durch die Akteure stellen diese Definitionen also umgehend in den Kontext der Gestaltung von Politik und Gesellschaft. Um diese Verwendung beschreiben zu können, ist das oben beschriebene Verständnis von Zugehörigkeit hilfreich. Die Bezüge, die durch die Akteure hergestellt werden, können so als Zugehörigkeitsbezüge erfasst werden, ohne dass damit auch eine Bezugnahme auf die konkreten Identitäten notwendig wäre, sondern nur die Tatsache der Differenzierung nach Zugehörigkeit.

Ist nun die Betrachtung von Zugehörigkeitsorientierungen von der Last der Identitätskonstruktion befreit, hat das zwei konkrete Auswirkungen für den Blick auf die Konfessionalisierung im Irak. Erstens wird verdeutlicht, dass »Schia« und »Sunna« in der irakischen Diskussion über die Grundlagen der Gesellschaft

16 Diese Gegenüberstellung von Relationalität und positiver Selbstdefinition soll hier nicht überdehnt werden. Gerade für die Schia stellt die Verfolgungserfahrung auch losgelöst von den Erfahrungen unter dem Ba't-Regime bekanntlich ein konstitutives Element dar. Dass sich diese Ebenen hier überlagern, illustriert die historisch kontingente Verfasstheit der Bezugsgrösse Schia.

eine klassifikatorische Qualität zukommt. Zweitens wird anhand dieser klassifikatorischen Qualität fassbar, dass antikonfessionalistisch positionierte Bezüge auf übergeordnete Zugehörigkeiten nicht nur konstitutiv sind für die Diskussion über Konfessionalität. Der Bezug auf Zugehörigkeit, der durch Gegenkonzepte zu *tā'ifiya* wie *waḥda*, Irak und Islam hergestellt wird, orientiert sich ebenfalls an einer Klassifikation. Diese Gegenkonzepte zielen zwar auf eine Überwindung der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit, bestätigen aber gleichzeitig deren klassifikatorische Logik.

Im politischen Kontext folgt daraus die enge Verbindung zwischen Zugehörigkeit und Repräsentation, da eine auf Zugehörigkeit basierende Klassifikation das politische System strukturiert und die so entstehenden Gruppen *als Gruppen* repräsentiert werden.

Das 2003 eingeführte politische System geht von einer Repräsentation auf Basis von Zugehörigkeit aus. Das Gerechtigkeitsversprechen von 2003 liegt darin, dass der Schia als Bevölkerungsmehrheit ein privilegierter Zugang zur politischen Macht zustehe. Repräsentation erfolgt also nicht anhand von klassischerweise als »politisch« bezeichneten Positionen (beispielsweise, wenn politische Parteien in ein Rechts-Links-Schema eingeordnet werden und dadurch unterschiedliche Programmatiken zur Auswahl stehen). Obwohl nach 2003 innerhalb der Konfessionen, namentlich der Schia, durchaus unterschiedliche Parteien um die Gunst der Bevölkerung gerungen haben, sind inhaltliche Differenzen kaum Gegenstand öffentlicher Debatten gewesen. Vielmehr ist das politische System anhand der Legitimität der Repräsentationslogik diskutiert worden. Besonders deutlich wird das in der Kritik an diesem System, etwa in den Äußerungen von Muqtadā aṣ-Ṣadr, wonach er selbstverständlich Schiit sei, dies aber keine Rolle für die Politik spielen solle.¹⁷ Ṣadr hat überdeutlich Anteil an einer schiitischen Identität, er hat diese nach 2003 sogar massgeblich mitgeprägt. Er kritisiert die an konfessioneller Zugehörigkeit orientierte politische Repräsentation – nicht aber eine starke Betonung schiitischer Identität. Nicht die konfessionellen Identitäten sind für Ṣadr also das Problem; das Problem ist für ihn die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit, um die irakische Gesellschaft zu ordnen und anhand dieser Ordnung das politische System oder den Staat zu strukturieren. Ṣadr formuliert damit die von mir beschriebene Unterscheidung von Identität und Zugehörigkeitsorientierung selbst.

Analog können die Proteste von 2019 betrachtet werden. Die dort vertretene Systemkritik unterscheidet Volk (*ša'b*) und Staat (womit die Regierung und Teile der Verwaltung gemeint sind, oft auch mit *nizām*, System, angesprochen). Der hier verwendete Volksbegriff hat keine ethnische Konnotation. Nicht eine positiv bestimmbare Identität (unabhängig davon, wie komplex sie rekonstruiert wird) bildet hier

17 Vgl. aṣ-Ṣadr: *aṭ-Ṭā'ifiya fī naẓar al-'islām*, 2013, S. 61.

den Bezugspunkt, sondern die proto-dialektische Abgrenzung von Staat und System und die Klassifikation, die sich daraus ergibt. Die Unterscheidung in Volk und Staat schafft eine neue Form von Klassifikation: Der Staat wird als eigenständiger Akteur wahrgenommen (seine Angehörigen sind dann oft pauschal »die Politiker«), der dem Volk gegenübersteht. Es handelt sich also um eine neue, eine Gegen-Klassifikation: Aus Sicht der Demonstrantinnen und Demonstranten sind nicht Schia, Sunna, Kurden und kleinere Gruppen im Rahmen einer Machtteilung einander gegenüberzustellen, sondern Volk und Staat. Die vertikale soll die horizontale Klassifikation ersetzen.

Die Orientierung an Zugehörigkeit, so kann zusammengefasst werden, schafft konkurrierende Klassifikationen der irakischen Bevölkerung – ohne dass die Eigenschaften der entsprechenden Gruppen (wie sie durch die Prozesse der Identitätskonstruktion konstituiert werden) für diese Bezugnahme zwangsläufig thematisiert würden.

Die Diskussionen im Irak über die Rolle, die konfessioneller Zugehörigkeit zukommen soll, ist eine Diskussion über die irakische Gesellschaft auf Grundlage der Klassifikation dieser Gesellschaft. Der Bezugsrahmen ist klar der Irak und kaum je eine supranationale konfessionelle Zugehörigkeit; verhandelt werden offensichtlich nicht religiöse Wahrheitsansprüche, sondern die irakische Gesellschaft und die Bezugnahme des politischen Systems auf diese Gesellschaft.

Diese Folgerung erlaubt eine neue Einschätzung von positiven und negativen Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit: Die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wie auch die Kritik daran zugunsten nationaler Einheitsvorstellungen erscheinen nicht mehr als unterschiedliche Pole der Diskussion, sondern als Ausdruck der zugrundeliegenden Frage nach der Klassifikation der irakischen Gesellschaft.

Die Diskussion über Konfession, die im Irak geführt wird, könnte somit in der Frage gefasst werden: Welches ist die richtige Ordnung? Genauer: Welche Differenzierung, welche Klassifikation ist die Richtige? Die Ordnung gemäss der richtigen Differenzierung wiederum soll die Grundlage bilden für die gesellschaftliche Organisation, als Grundlage des politischen Systems und des Staats.

Die in dieser Arbeit dargelegte Deutung, dass sowohl solche Positionen, die an konfessioneller Zugehörigkeit orientiert sind, wie auch solche, die diese explizit ablehnen, beide Ausdruck einer gemeinsamen Orientierung an einer zugehörigkeitsbasierten Klassifikation sind, hat zwei Konsequenzen: Sie enttabuisiert erstens den Zuspruch, den die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit trotz aller Ablehnung von Konfessionalismus genossen hat. Eine Reduktion dieser Orientierung auf die Machenschaften einzelner Herrscher oder auf eine wie auch immer geartete Verblendung oder Verführung der Bevölkerung wird damit hinfällig. Zweitens integriert sie die Idealisierung einer apolitisch vorgestellten nationalen Einheit, mittels derer die konfessionelle Spaltung überwunden werden soll, in die Analyse. Die

Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wird genauso wie diejenige an entsprechenden Gegenkonzepten als Positionen innerhalb der Ausgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung durch die jeweiligen Akteure und dadurch als wandelbares Produkt gesellschaftlicher Prozesse greifbar.

6.3 Der Souverän und die Suche nach der richtigen Ordnung

Die Historisierung der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit und der idealisierten Überwindung der Spaltung verlangt danach, beide Phänomene in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verorten. Die Vorstellung einer künstlichen, zur Wahrung von Partikularinteressen implementierten Konfessionalisierung, erfasst die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit dagegen als einen Fremdkörper – eine Deutung, die sich in der Forschung wie in der irakischen Öffentlichkeit (und der nahöstlichen Öffentlichkeit insgesamt) findet. Angesichts der Wirkmächtigkeit konfessioneller Bezüge und der tiefgreifenden, an die Grundlagen der Gesellschaft rührenden Bereiche, die anhand von Bezügen auf Konfessionalität verhandelt werden, ist diese Isolierung zu hinterfragen. Diese Diskussion erinnert in gewissen Aspekten an den Umgang mit dem Nationalsozialismus. Prominent hat Zygmunt Bauman zu einem Umgang mit dem Nationalismus (und dem Stalinismus) aufgefordert, der diesen nicht als eine Art Unfall versteht, einen Fremdkörper oder Rückschritt im nachauflärerischen Europa – wogegen die Aufklärung weiterhin ausschliesslich positiv bewertet werde, frei von jeglichem Bezug zu den Gräueln des zwanzigsten Jahrhunderts. Stattdessen soll laut Bauman die Verwurzelung des nationalsozialistischen Denkens im europäischen Denken analysiert und so das Gedankengut erkannt werden, das im Bestand europäischer Tradition als Grundlage für den Nationalsozialismus wirkte. Hitlers und Stalins Taten seien keine »Ausbrüche einer Barbarei, die noch nicht vollkommen von der neuen rationalen Ordnung der Zivilisation ausgelöscht war«, sondern »legitime Kinder des modernen Geistes«.¹⁸ Der Befund, wonach sowohl die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wie diejenige am irakischen Volk auf einer zugehörigkeitsbasierten Klassifikation gründen, verweist auf die Verankerung dieser diskursiven Muster in der irakischen Öffentlichkeit. Weder die konfessionelle Gewalt nach 2006 noch die Gräueltaten des IS und auch nicht die gegen Zivilistinnen und Zivilisten gerichtete Gewalt der schiitischen paramilitärischen Verbände sind »Ausbrüche einer Barbarei« oder Rückfälle in vorstaatliche Loyalitäten, genauso wenig wie die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit insgesamt. Diese Klassifikation ist der Modus, in dem die Herausforderungen einer grundlegenden Destabilisierung, die selbst vor dem

18 Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2016³, S. 55.

Staatsverständnis nicht haltmacht, angegangen werden. Die Herausforderung, die Krise, verweist auf eine Gesellschaft, deren Grundlagen in Bewegung geraten sind.

Dieser Zustand stellt die Analyse vor eine Herausforderung. Denn oft gehen Gesellschaftstheorien und -deutungen von stabilen Gesellschaftsstrukturen aus – selbst dann, wenn diese wie in Foucaults Werk als diskursive Produkte verstanden werden oder bei Luhmann als funktionale Differenzierung. Gerade bei Luhmann findet sich aber auch der Hinweis auf den *Protest*. Dieser beinhaltet die Möglichkeit, die gesellschaftliche Ordnung zu hinterfragen, indem eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft geleistet wird, wie sie innerhalb des Schemas funktionaler Differenzierung ansonsten nicht vorgesehen sei.¹⁹ Sie leisten eine Selbstbeschreibung des Systems, *so als ob* diese von aussen erfolgen würde. »Dabei bietet es sich an, zwischen moderaten Bewegungen, die nur das Programm eines Funktionssystems in Frage stellen, und radikalen Bewegungen, die den Code selbst angreifen, zu unterscheiden. Im ersteren Fall geht es nur darum, dass etwa für die Politik gefordert wird, das Regierungsprogramm auszutauschen, indem die Opposition an die Regierung kommt. Im letzteren Fall wäre dagegen die Unterscheidung zwischen Regierung und Opposition selbst in Frage gestellt [...].«²⁰

Der Protest, der für Luhmann immer eine Randerscheinung seiner Überlegungen geblieben ist, aber auch die Markierung des Randes, des Aussens eines sozialen Systems verweist auf diesen Moment der Unklarheit. Oliver Marchart verweist in einer Randbemerkung seiner Betrachtungen zu einer postfundamentalistischen Gesellschaft auf die Proteste im arabischen Raum 2011, als deren Voraussetzung er den Verlust von Hegemonie sieht.²¹

Anhand dieses Umwegs über die Möglichkeit von Protest eröffnet sich eine Deutungsebene der irakischen Diskussionen, die diese als Moment der Instabilität greifbar machen. Was Luhmann im Protest erkannte, die Positionierung ausserhalb des ausdifferenzierten Systems, erkennt Marchart als Abwesenheit von Hegemonie. Diese Beschreibungen treffen somit nicht nur auf die konkreten Proteste zu, sondern auf die Situation des Iraks nach 2003 insgesamt. Demnach fehlt im Irak (und das illustriert die Frage nach den Bedingungen und der Orientierung von Souveränität) gegenwärtig eine hegemoniale Gesellschaftsdeutung. Es ist ein Moment der fehlenden Ausdifferenzierung, ein Moment, in dem (wie bei Luhmanns Überlegungen zum Protest) gesellschaftlich geltende Codes hinterfragt werden. Es wird nicht nur eine Opposition aufgebaut, sondern das System selbst, das Ordnung und Opposition organisiert, erschüttert.

19 Vgl. Luhmann, Niklas: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Berlin 2016⁵, S. 24.

20 Ebd., S. 23.

21 Vgl. Marchart: *Das unmögliche Objekt*, 2013, S. 444 – 445.

Die Deutung, dass im Irak nach der richtigen Ordnung gesucht wird, erhält damit eine Dimension radikaler Unbestimmtheit. Der Prozess der Aushandlung ist somit ein Verweis auf das politische Moment.

Marchart bestimmt allgegenwärtige soziale Konflikte sowie Kontingenz als »Reflexionsbestimmungen« *des Politischen*. Das Politische ist für Marchart die Kehrseite sozialwissenschaftlicher, als stabil angenommener Grundbegriffe.²² Das heisst, dass die Dimension des Politischen (nicht *der Politik* als konkrete institutionelle Ordnung) im Kontext dieser antagonistischen Durchschneidungen und Überlagerungen unterschiedlicher Differenzierungen sichtbar wird. Das Politische stellt eine Dimension dar, in der die Kontingenz fassbar wird, weil sich keine der Aktualisierungen des kontingent vorhandenen Potentials in hegemonialer Form durchgesetzt hat. Das Politische, mehr noch: die Unumgänglichkeit des Politischen, wird offensichtlich, sobald die Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungssysteme erkannt ist. Das politische System im Irak, *die Politik*, stützt sich also auf soziale Vorstellungen, die ich als »Ordnen der Gesellschaft« bezeichne. Anhand der Auseinandersetzung mit Konfessionalismus durchkreuzt in der irakischen Öffentlichkeit das Politische diese scheinbar objektiven Ordnungen.

Die Zugehörigkeitsordnung, das Klassifizieren der Gesellschaft, soll in der irakischen Debatte als Grundlage des politischen Systems und sogar des Staates dienen. Die Klassifikation der irakischen Bevölkerung anhand konfessioneller Zugehörigkeit wird von den Akteuren *so* diskutiert, *als ob* sie sich ausserhalb des Gesetzes oder der Politik befinden würde, gar erst die Grundlage für Gesetze bildete. Durch das Ordnen, durch die richtige Grundlage, soll das richtige System etabliert werden. Die richtige Ordnung wird dabei zu einer konfliktfreien Eutopie. Eine inhaltliche Repräsentation politischer Positionen, in der unterschiedliche Vorstellungen zu gesellschaftlichen Fragen verhandelt werden, scheint in dieser Vision überflüssig zu sein.

Das Gesetz ist staatlich (bzw. zunächst durch die CPA) begründet, es tritt im Irak in Form der Verfassung in die öffentliche Debatte, die nach der Invasion zu erstellen und durch die Bevölkerung zu verabschieden war. Die Verfassung gibt vor, die Ordnung nicht zu bestimmen. Sie verweist auf die unterschiedlichen Komponenten der irakischen Bevölkerung, die gemeinsam den Irak bildeten, als ob die gesellschaftliche Orientierung an diesen Zugehörigkeiten alternativlos wäre.²³

Das Ordnen bestand bereits davor, in der konfessionellen Ausrichtung des Regierungsrates, des Übergangsrates und noch früher, bereits in der Selbstdefiniti-

22 Vgl. ebd., S. 430 – 431.

23 Vgl. Jawad, Saad N.: The Iraqi Constitution: Structural Flaws and Political Implications, LSE Middle East Centre Paper Series, Middle East Centre. London School of Economics and Political Science 2013, <http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/publications/Paper-Series/SaadJawad.pdf>, Stand: 07.07.2016, S. 12.

on der schiitischen Parteien im Exil vor 2003, wenn sie die Schia als unterdrückte Mehrheit definierten: »Die Schia«, d.h. die konfessionelle Gruppe, »die Mehrheit«, d.h. die Klassifikation der Bevölkerung. Die Kritik an *ṭā'ifīya* orientiert sich denn auch kaum am Gesetz (nur vereinzelt wird auf die Verfassung verwiesen. So wurde an den Demonstrationen 2019 gefordert, die Verfassung zu überarbeiten, um konfessionelle Bezüge zu entfernen).²⁴ Die Verweise auf die irakische (und islamische) Einheit, diese übergeordneten, die Spaltung überwindenden Zugehörigkeiten, zielen nicht auf eine Neuerung auf Gesetzesebene, sondern führen auf die Grundlage dieser Gesetze zurück. Auch in dieser Konfessionalismuskritik wird die Ordnung der Bevölkerung ausserhalb des Gesetzes verortet, »[u]nd ebendies ist die Figur der Souveränität – die Form des Über-den-Gesetzen-Stehens und also die Form des Gesetzes selbst, des Ursprungs der Gesetze, des Garanten der Gesetze [...], so als ob *das* Gesetz, *La Loi* grossgeschrieben, die Bedingung des Gesetzes, vor und über dem Gesetz und also ausserhalb des Gesetzes stünde, draussen, ja ihm gegenüber heterogen [...]«²⁵

Der Souverän steht ausserhalb des Gesetzes, er ist die Grundlage, auf dem das Gesetz gründet.²⁶ Die Frage nach dem Souverän geht über die konkrete Aushandlung von Macht hinaus, er zielt auf die Grundlage von Macht. Die *krisis* der irakischen Gesellschaft wird nach 2003 von den Akteuren dadurch angegangen, dass Souveränität verhandelt wird – und zwar anhand des Trägers dieser Souveränität, des Souveräns. Wer dieser Souverän ist, wie er strukturiert ist – genau dieser Punkt ist unklar und Gegenstand der Aushandlung innerhalb der irakischen Gesellschaft.

Die Frage nach der Souveränität ist eng verbunden mit der (Be-)Gründung der demokratischen Ordnung: »Ebenso wie die klassische Tradition des Rechts (und der Gewalt, die es unterstellt) sind diese klassischen Prinzipien [der Freiheit und der Selbstbestimmung, C. W.] von einer unteilbaren und zugleich teilhabbaren Souveränität nicht zu trennen.«²⁷ In der Demokratie wird die Souveränität symbolisch in der Wahl-Bevölkerung verankert, welche wiederum als Vereinigung von Gleichen imaginiert wird. Die Gleichheit der Individuen dieser Bevölkerung äussert sich in der Notwendigkeit des Zählens: Das Zählen »ist in vielerlei Hinsicht, vielleicht sogar immer, die Frage der Demokratie, man weiss es seit Platon und Aristoteles; sie ist eine Rechenfrage, einer Frage des Zahlenrechnens, der numerischen Gleichheit. Neben der Gleichheit (*to ison*) dem Wert oder Verdienst nach (*kat'axian*) ist die Gleichheit der Zahl nach eine der beiden Arten der Gleichheit [...]. Und also der Zählung der Einheiten, also dessen, was man in der Demokratie *Stimmen* nennt. [...] Wie soll

24 Vgl. Tuktuk, ohne Datum, S. 4.

25 Derrida, Jacques: Das Tier und der Souverän, Wien 2015, S. 40 – 41.

26 Vgl. ebd., S. 15.

27 Ebd., S. 213 – 214.

man zählen? Welches soll die Recheneinheit sein? [...] Eine Frage des *nomos* und also des *nemein*, nämlich der Verteilung oder des Teilens.«²⁸ Hier wird die Paradoxie deutlich, die im an Zugehörigkeit orientierten Denken im Kontext einer Demokratie steckt. Während eine Gleichheit (die sich selbst immer inadäquat ist angesichts des gleichzeitigen Orientierens an subjektiver Freiheit, am Einzelnen; die gleichzeitig aber diese inkommensurable Singularität aufhebt) aller Bürgerinnen und Bürger angenommen wird, wird deren Differenz anhand konfessioneller oder anderer Zugehörigkeit konterkariert.²⁹ Die Gleichheit wird in die konfessionelle Gruppe verlagert. Erst dadurch wird die Grundlage geschaffen für eine Repräsentation auf Grundlage konfessioneller Zugehörigkeit.³⁰

Der Vorgang der Klassifikation beinhaltet immer Ein- und Ausschlüsse.³¹ Dieser Umstand muss nicht zwingend problematisch sein oder als illegitim wahrgenommen werden.³² Nur besteht in einem politischen System, in dem Partizipation anhand konfessioneller Zugehörigkeit organisiert ist und gleichzeitig eine Konfession für sich den Status als Bevölkerungsmehrheit reklamiert, die Gefahr, dass politische und konfessionelle Mehrheit konvergieren – man könnte sogar argumentieren, dass es sich dabei um die Idealform einer zugehörigkeitsbasierten Repräsentation handelt. Damit wird aber die Teilhabe der verbleibenden Bevölkerungsgruppen an der Souveränität gefährdet.

Umgekehrt ist die Vorstellung einer Einheit, die Forderung, die Spaltung zu überwinden, keineswegs eine neutrale Lösung der Probleme konfessioneller Polarisierung, sondern ein Element innerhalb der Aushandlung demokratischer Vorstellungen und behält die Zugehörigkeitsorientierung bei – dann allerdings auf

28 Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt a.M. 2019² (Suhrkamp Taschenbuch: Wissenschaft 1778), S. 50.

29 Vgl. ebd., S. 80 – 81.

30 In diesem Punkt liegt der Unterschied zwischen einer individuellen Repräsentation (»ein Mensch, eine Stimme«) und einer kollektiven Repräsentation begründet. Dies ist in westlichen Staaten nicht unbekannt, etwa im komplexen föderalen System Belgiens, in dem die Klassifikation und kollektive Repräsentation u.a. anhand von Sprachgemeinschaften erfolgt. Oder im Autonomiestatut Südtirols, wo eine Klassifikation jenseits von deutschsprachigen »Südtirolern« und italienischsprachigen »Italienern« nicht vorgesehen war und daher für Menschen, die sich nicht zuordnen wollen oder lassen (z.B. Migrant*innen), keine Repräsentation im Machtproporz vorgesehen war.

31 Vgl. Bauman: Moderne und Ambivalenz, 2016, S. 13.

32 Eine in der betreffenden Bevölkerung weitgehend akzeptierte Form der Kombination von Gleichheit und Zugehörigkeit weist das politische System der Schweiz auf: Bei nationalen Abstimmungen ist jede Stimme immer *gleichzeitig* eine »gleiche« und eine unterschiedlich gewichtete Stimme aufgrund der Komplementarität von Stimmen- und Ständemehr.

einer konkurrierenden, überkonfessionellen Ebene. Auch *wahda* und *ša'b* verharren daher auf der Ebene der Klassifikation.³³

Die verschiedenen Optionen, die in der irakischen Öffentlichkeit für eine »Ordnung der Gesellschaft« verhandelt werden, gehen in einem Punkt einig: Sie sind an Zugehörigkeit orientiert. Die Debatte über die Ordnung verdrängt diejenige zwischen politischen Programmatiken. Beispielsweise spielt es in der öffentlichen Debatte keine Rolle, ob eine politische Partei eine linke oder eine rechte Position vertritt (was so weit gehen kann, dass ein politisch nationalreligiöser Akteur wie Šadr eine politische Allianz mit der Kommunistischen Partei eingehen kann, wie bei den Parlamentswahlen 2018). Somit wird das Ordnen zum Modus gesellschaftlicher Selbstorganisation. Dass Souveränität anhand des Souveräns bestimmt werden soll, fügt sich in dieses Bild – der Souverän ist in diesem Sinne Resultat des richtigen Ordners der irakischen Gesellschaft. Die Frage nach der richtigen Ordnung, d.h. die Diskussion, welche Zugehörigkeit für die Gestaltung des Iraks zum Tragen kommen soll, hat sich somit als dominante Form erwiesen, mit der in der irakischen Öffentlichkeit diese Gestaltung des Iraks diskutiert wird. Umgekehrt heisst das: Die Aushandlung, die im Irak stattfindet, findet nicht als im engeren Sinn politische Aushandlung statt, sondern anhand der Grundlagen für Politik, anhand des Souveräns und der Souveränität. Dies zeichnet die beschriebene Diskussion im Irak aus: Die richtige Ordnung soll die Basis bilden, um die gesellschaftlichen Probleme zu lösen. Dieser Logik bleiben Positionen verhaftet, die an konfessioneller Zugehörigkeit ausgerichtet sind, wie auch diejenigen, die der Orientierung an einer übergeordneten irakischen Zugehörigkeit den Vorzug geben. Die Frage nach der richtigen Ordnung und damit des Souveräns ersetzt die Frage nach der richtigen Politik.

Die Repräsentation (oder, im Fall der Protestbewegung von 2019, das Ablehnen von Repräsentation) auf der Grundlage einer zugehörigkeitsorientierten Klassifikation, die zur Schaffung einer demokratischen Ordnung dienen soll, illustriert daher ein zwiespältiges Verhältnis zur Demokratie. Die Bevorzugung der Klassifikation gegenüber politischen Positionen zur Strukturierung der Repräsentation essentialisiert die Zugehörigkeit (erneut: nicht die konstitutiven Elemente der Identität). Die richtige Ordnung soll gleichsam die richtige Gesellschaft gewährleisten, das vorpolitische Element verdrängt in dieser Vorstellung die Notwendigkeit von Politik: Die richtige Ordnung als statische Eutopie.

Angesichts dieser Deutung stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, diese Situation als irakspezifisch zu betrachten, oder ob nicht vielmehr *auch* der Irak vor einer Herausforderung steht, wie sie verschiedene andere Gesellschaften ebenfalls zu meistern haben.

33 Vgl. Olson, Kevin: *Imagined Sovereignties. The Power of the People and Other Myths of the Modern Age*, New York 2016, S. 167 – 170.

In der Diskussion über *ṭāʾifā* äussert sich die Frage nach den Grundlagen von Staatlichkeit in der Form, wie sie im Irak festzustellen ist. Die Neuaushandlung gesellschaftlicher Ordnungen ist nicht auf den Irak beschränkt, sondern Ausdruck des tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels, der im ganzen Nahen Osten beobachtet werden kann.³⁴ In der oben beschriebenen Deutung lassen sich die dabei verhandelten gesellschaftlichen Fragen aber auch in über den Nahen Osten hinausreichenden, potenziell globalen Debatten verorten. Eine Gesellschaft, die sich selbst konstituiert durch die Aushandlung von Zugehörigkeitsordnungen als Grundlagen politischer Partizipation, als vorpolitische Ordnung, auf der Politik fussen kann – das erinnert an die Beschäftigung mit dem Gesellschaftsvertrag sowohl in der Gestalt des 18. und 19. Jahrhunderts wie in heutiger Form. Besonders die Vorstellung von einem vereinten irakischen Volk (*šāʿb*) – des dominanten Ideals der meisten untersuchten Akteure, ungeachtet ihrer Inwertsetzung an Konfessionalität – erinnert deutlich an Jean-Jacques Rousseaus Bemühen, das Volk nicht als Summe von Individuen zu sehen, sondern als handelndes Subjekt. Gerade in der Forderung nach einer Technokratie, wie sie 2019 erhoben worden ist, klingt die Vorstellung einer *volonté générale* an. Gleichzeitig ist die Problematik des Verhältnisses zwischen dem Souverän (dem Volk) und dem Gesetz bereits bei Rousseau thematisiert:

»Rousseau sees the people as an object of creation, specifically of the transformative effects of laws and institutions. To be democratic, however, these laws and institutions must be created by the people. [...] Now the people must create the bases for its own construction because it is the only body with the sovereign legitimacy to do so.«³⁵

Das Verhältnis Rousseau'scher Positionen zur Demokratie hat zu Debatten Anlass gegeben.³⁶ Es ist daher kein Zufall, dass auch im Irak die Verbindung des »Volks« mit demokratischen Institutionen nicht geklärt ist, sondern man sich mit der apolitischen Verortung der Souveränität in diesem Volk begnügt – wie dies analog im Fall der Repräsentation auf Basis konfessioneller Zugehörigkeit der Fall ist.

Die Suche nach den Grundlagen für ein demokratisches System hat auch die Beschäftigung mit dem Kontraktualismus im 20. und 21. Jahrhundert geprägt, die prominent durch das Werk von John Rawls angestossen worden ist. Die Frage nach den vorpolitischen Grundlagen der Demokratie wurde von Jürgen Habermas anhand des Böckenförde-Diktums diskutiert. Ohne hier in diese Debatten vertieft eindringen zu können, ist angesichts der Beobachtungen zum Irak Habermas' Argumentation doch bemerkenswert. Habermas weist die Notwendigkeit einer vorpolitischen

34 Vgl. Schulze: Geschichte der Islamischen Welt, 2016, S. 580 – 581.

35 Olson: Imagined Sovereignties, 2016, S. 63.

36 Vgl. ebd., S. 60 – 63.

Begründung der rechtsstaatlichen Ordnung zurück, wie sie von Böckenförde (mit Bezug auf die Theorie der Carl-Schmitt-Schule) erhoben worden ist.³⁷

»Die allgemeine These von Habermas besagt dabei, dass Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, das Prinzip der Menschenrechte und das der Volkssouveränität, oder, wie er es häufig ausdrückt: »private und öffentliche Autonomie« *gleichursprünglich* sind – d.h., dass keines der beiden Prinzipien auf das andere zurückgeführt werden kann –, und dass sie sich *wechselseitig voraussetzen* – d.h., dass es keines der beiden Prinzipien ohne das andere geben kann.«³⁸

Rechtsstaatlichkeit und Volkssouveränität, darin klingt das doppelte Scheitern der irakischen Eliten an, wie es an den Demonstrationen von 2019 unter den Schlagworten *fasād* und *tā'īfīya*, Korruption und Konfessionalismus, angeprangert worden ist. Unschwer lassen sich in den Überlegungen zur Volkssouveränität die Parallelen zur irakischen Diskussion erkennen – in Habermas' Position, aber mehr noch in der Diskussion, an der er sich beteiligt. Und über solche philosophischen Debatten hinaus sieht sich die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung global auch konkret herausgefordert, namentlich durch rechtsnationale bis ultranationalistische Akteure, die sich als Repräsentanten eines (oft ethnisch verstandenen) »Volks« gegen angebliche »Eliten« inszenieren und die »Demokratie« zu einer Legitimation autoritärer Herrschaft durch die »Volks-« Mehrheit verengen.³⁹ Die Frage, was Demokratie ist, wie sie zu begründen und weiterzuentwickeln ist, ist keineswegs abschliessend beantwortet (wie nicht zuletzt auch Derridas intensive Auseinandersetzung mit der Demokratie belegt oder die oben zitierten Studien von Wendy Brown und Kevin Olson).

37 »Von der vorkonstitutionellen Fürstensouveränität bleibt keine Leerstelle übrig, die nun – in Gestalt des Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes – durch eine ebenso substantielle Volkssouveränität ausgefüllt werden müsste.« (Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009¹ (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1918), S. 108). Diese Vorstellung einer ethnisch organisierten Volkssouveränität bleibt aber als Position beispielsweise in politischen Debatten verschiedener europäischer Länder erhalten und bildet ein bedeutendes Element politisch rechter Positionen. Habermas' Verweis auf ein »rechtshegelianisches« Verständnis des Verfassungsstaats, der er eine prozeduralistische Auffassung entgegenstellt, illustriert die Präsenz der Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des modernen Staates als Gegenstand philosophischer Debatten und gesellschaftlicher Aushandlungen (vgl. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion, 2009, S. 109).

38 Reiß, Tim: Homogenität oder Demokratie als »einigendes Band«? Zur Diskussion der »Voraussetzungen des Rechtsstaats« bei Böckenförde und Habermas, in: MenschenRechtsMagazin: Informationen, Meinungen, Analysen 13 (2), 2008, S. 205 – 219, S. 210.

39 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien als Illustration Donald Trump in den USA, Victor Orban in Ungarn, die AfD in Deutschland oder, durch den Ukrainekrieg 2022 ins kollektive Bewusstsein gerückt, Vladimir Putin genannt.

Dieser Blick auf gegenwärtige philosophische und politische Fragestellungen kann hier nur angedeutet werden. Die Eingliederung der Ergebnisse der hier angestellten Untersuchung in den Kontext einer globalen Diskussion der Begründung gesellschaftlicher Ordnungen wäre eine eigenständige Untersuchung. Trotzdem reicht bereits diese rudimentäre Skizze, um die Konsequenzen der vorgelegten Deutung zu umreißen: Die Konfessionalisierung im Irak kann nicht nur in eine Genealogie der Beziehungen zwischen Schia und Sunna gestellt werden, sondern auch (und vielleicht sogar: produktiver) als Antwort auf eine zeitgenössische Herausforderung gelesen werden, mit der sich verschiedenste zeitgenössische Gesellschaften konfrontiert sehen. Darüber hinaus ist die Entwicklung im Irak keineswegs eine im Vergleich zu Europa »verspätete« Debatte, in der vorstaatliche Identitäten nicht überwunden wären und angesichts eines schwachen Staates »hervorbrechen« würden. Angesichts der engen Verbundenheit der Debatte im Irak mit demokratischen Vorstellungen ist auch eine Reduktion dieser Entwicklungen auf den klassischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts nicht angezeigt. Die Beschäftigung mit dem Irak ist auch aus europäischer Perspektive ein Blick in die Gegenwart und deren Herausforderungen. Im Versuch, die Grundlagen für die richtige Gesellschaft in der richtigen Ordnung zu suchen, klingen nicht nur identitäre Positionen an, sondern viel allgemeiner jegliche Konzepte, die politische Partizipation auf der Grundlage von Zugehörigkeit organisieren, wie auch die Begründung von Demokratie und Gesellschaft in als vorpolitisch gedachten Ordnungen. Auf diese Weise kann der Blick auf den Irak helfen, europäische Debatten anhand der Frage nach der Souveränität als Grundlage gesellschaftlicher Ordnung (und als Ersatz einer inhaltlichen Politik) gleichsam durch eine irakisch informierte Perspektive zu betrachten.

Die Einordnung der irakischen Debatte in einen globalen Kontext kann hier nicht im Detail behandelt werden. In dieser Skizze eines solchen Versuchs zeigt sich aber bereits das Potential, das in dem Ansatz liegt, die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit nicht (nur) in die Geschichte der Beziehung von Schia und Sunna einzuordnen, sondern in einen zeitgenössischen Kontext. Der synchrone Blick ergänzt auf diese Weise den diachronen. Er verschiebt den Fokus vom Zusammenleben einer heterogenen Bevölkerung auf Fragen der Demokratie, gar des Nationalstaats.

Dieser Befund gilt in der Region des Nahen Ostens nicht nur für den Irak. Mejer und Buttenschön haben die Protestwellen des Arabischen Frühlings als Ausdruck einer Krise der Staatsbürgerschaft identifiziert.⁴⁰ Dabei seien die Grundlagen von

40 Vgl. Meijer, Roel; Butenschön, Nils A.: Introduction: The Crisis of Citizenship in the Arab World, in: Meijer, Roel; Butenschön, Nils A. (Hg.): The Crisis of Citizenship in the Arab world, Leiden, Boston 2020 (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia), S. 1 – 37, S. 3 – 5.

Gesellschaft kollabiert, was einen neuen Sozialkontrakt notwendig mache. Die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung weisen darauf hin, dass der Irak nicht nur Anteil an dieser Krise der Staatsbürgerschaft hat, sondern die Konfessionalisierung eine spezifische Antwort auf deren Herausforderungen darstellt.

Zurück in den Irak: Was sind die Konsequenzen der in diesem Kapitel entwickelten Perspektive? Die Diskussion über Konfession im Irak als Aushandlung von Souveränität zu verstehen, lässt verschiedene Befunde der empirischen Untersuchung in einem neuen Licht erscheinen. Diese Themen waren im Irak Teil der Diskussion über die neu zu gestaltende Demokratie, als im Irak 2003 nach dem Sturz des Ba‘t-Regimes ein neues politisches System aufgebaut wurde. Die Beteuerungen von 2003, die neue Regierung werde die »Unterdrückung der Mehrheit durch die Minderheit«⁴¹ beenden, beinhaltete für die sunnitische Bevölkerung die Drohung eines Ausschlusses (eine Befürchtung, die angesichts der selektiven Vorgehensweise bei der De-Ba‘tifizierung noch verstärkt wurde). Die Diskussion um die »politische Mehrheit« als Differenzbegriff zur Bevölkerungsmehrheit der Schia während der Regierungskrise von 2010 illustriert die Schwierigkeit der Abgrenzung zwischen politischer und konfessioneller Mehrheit.⁴²

Im sunnitischen Kontext lässt sich der augenscheinliche Widerspruch auflösen, der in der doppelten Kritik an der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit einerseits und dem Anspruch, die Sunna stelle die tatsächliche Bevölkerungsmehrheit, andererseits liegt. Denn beide Argumente zielen auf die Strukturierung der Souveränität und spezifisch auf das Zählen der Bevölkerung des Iraks.

Die Fokussierung auf Sicherheit (als legitimatorische Aufgabe des Staates) bei der ‘Irāqīya kann genauso unter dem Aspekt der Souveränitätsaushandlung gelesen werden wie die Ablehnung der amerikanischen Präsenz bzw. Besatzung. Es erstaunt also nicht, dass etwa Šadr die Ablehnung von *ṭā’ifiya* nahtlos mit der Ablehnung der Besatzung (*iḥtilāl*) verknüpft. Gleiches gilt für die Diskussion um eine Stärkung föderalistischer Strukturen oder die Unabhängigkeit von Einflussnahmen durch die umliegenden Staaten – auch sie werden unter dem Aspekt der Konfessionalismus-Kritik behandelt, auch sie verweisen auf die als gefährdet verstandene Souveränität des Iraks.

Anhand dieser Überlegungen lassen sich auch die kurdischen sezeessionistischen Bestrebungen als Teil dieser Diskussion statt als ein davon isolierter Fremdkörper verstehen. Und nicht nur der Vorsitzende der Demokratischen Partei Kurdistans (KDP) Masud Barzani, sondern auch der IS verweisen bei ihren Staatsprojekten darauf, die Grenzen aus dem Sykes-Picot-Abkommen aufheben zu wollen – ein Akt ultimativer Souveränität (oder zumindest Ausdruck des Anspruchs

41 Declaration of the Shia of Iraq, 2002.

42 al-Ḥamīd: ‘Idā lam..., 24.03.2011. Sowohl Mālīkī wie ‘Allāwī reklamierten für sich, eine explizit »politische« Mehrheit zu repräsentieren.

darauf), der selbst vor der Neugestaltung nationalstaatlicher Grenzen, selbst der Vorstellung des Staates nicht Halt macht. Der Souverän wird hier gar jenseits etablierter nationalstaatlicher Grenzen verortet.

In einer weiteren radikalen Form der Hinterfragung etablierter Staatlichkeit wurde bei den Protesten von 2019 und 2020 der Staat abgelehnt, der von den Demonstrantinnen und Demonstranten nicht als Repräsentation der Bevölkerung, sondern als eigenständiger Akteur verstanden wurde. Der Souveränitätsanspruch von *ša'b* nimmt denn auch Bezug auf *balad*, das Land – hier weitgehend unabhängig von der Bedeutung des Ländlichen, dafür im Sinne von »einem Land« mit den jeweiligen Landesgrenzen und einer Bevölkerung, die sich eine potentiell beliebige Staatsform geben kann. Souveränität entsteht hier durch die Zugehörigkeit zum Land. *Balad* und *ša'b* werden zu den Trägern der »Nation«, die als Heimat angesprochen wird (*waṭan*) und der darauf bezogenen Staatsbürgerschaft (*muwāṭina*). Eine ethnische Vorstellung der Nation (*qawmīya*) wird dagegen nicht vertreten. Sie wird mit Verweisen auf den ethnischen Aspekt der *muḥāṣaṣa*-Ordnung, welche anhand der kurdischen Bevölkerung genauso auf ethnische wie konfessionelle Zugehörigkeit Bezug nimmt, sogar abgelehnt. Dagegen findet sich die Vorstellung, dass *ša'b* eine transnationale Solidarität begründet. Das ist der Fall, wenn sich Demonstrantinnen und Demonstranten unterschiedlicher Länder im Kampf gegen die jeweiligen Regierungen solidarisieren (offensichtlich im Kontext irakischer, libanesischer und iranischer Demonstrationen, wobei aber durchaus auch Bezüge bis hin zu zeitgleich stattfindenden Demonstrationen in Katalonien und Chile hergestellt werden). Die Vorstellung von Volk ist hier also offensichtlich nicht in Abgrenzung zu anderen Völkern konstituiert. *Balad* und *ša'b* haben somit das Potential, eine post-nationale Staatlichkeit zu begründen.

Die Begriffe *balad* und *ša'b* markieren zudem eine vertikale Differenzierung zwischen Land und Bevölkerung auf der einen und Staat und System (*niẓām*) auf der anderen Seite – eine Gegenklassifikation zur horizontalen Differenzierung der Bevölkerung in Konfessionen oder Ethnien. Die Kategorisierung entlang der Differenz zwischen Volk und Staat begründet auf diese Weise ihre eigenen Zugehörigkeiten.

Anhand dieser Vorstellung von *balad* und *ša'b* wird nachvollziehbar, dass an den Demonstrationen eine Technokratie gefordert wurde. Das Verständnis von Technokratie der Demonstrantinnen und Demonstranten basiert auf der Vorstellung einer, wenn auch nicht homogenen, so doch vereinten Bevölkerung gewissermassen als Besitzerin des Landes, die keiner Repräsentation bedarf. Dem Staat bleibt nur noch die Verwaltungsfunktion – ein »Dienstleistungsstaat« gewissermassen. Die Souveränität verbleibt dagegen ausschliesslich beim Volk.

In klassischen Nationalismus-Theorien wie der »Erfindung von Traditionen« (Hobsbawm) oder der Vorstellung bzw. Imagination der politischen Gemeinschaft als souverän (*imagined communities*, Anderson) stehen nationale Identitätskon-

struktionen im Vordergrund.⁴³ Die erwähnten Demonstrantinnen und Demonstranten zielten hingegen auf eine Klassifikation *innerhalb* des Iraks, die ihnen die Souveränität zuspricht. Eine nationale Abgrenzung fehlte dagegen weitgehend, wie die bereits erwähnte Identifikation an den Protesten mit vergleichbaren Demonstrationen im Libanon oder im Iran zeigte.

Der moralische wie funktionale Bankrott der politischen Elite als Trägerin des Staates macht die Berufung auf diesen Staat überflüssig, sie »dient keinem Zweck mehr. Der Staat herrscht nicht mehr über die Verfahren sozialer Integration.«⁴⁴ Durch den Kontrollverlust über die Verfahren sozialer Integration »verliert der Staat seinen vormaligen Status, höchster und womöglich einziger Sitz souveräner Macht zu sein.«⁴⁵ Das Volk entledigt sich des Staats.

Hier wird deutlich, dass die Debatten in der irakischen Öffentlichkeit weit über den nationalen Kontext hinaus relevant sind. Das Einheits-Ideal als Basis von *balad* und *ša'ib*, das die Kritik an konfessionellen Orientierungen dominiert, umfasst offensichtlich mehr als ausschliesslich eine alternative, übergeordnete, die vermeintlich konkurrierende Gruppen vereinende Zugehörigkeit. Vielmehr erinnern verschiedene Positionen, die an den Demonstrationen von 2019 vertreten worden sind, an die globale Krise der Staatlichkeit, wie sie David Graeber diagnostiziert. Graebers Deutung unter anderem der zapatistischen Bewegung und deren Bestreben, »die Vorstellung aufzugeben, dass Revolution damit zu tun habe, wie man die Kontrolle über den staatlichen Zwangsapparat erlangen könne, und stattdessen eine Neugründung der Demokratie in der Selbstorganisation autonomer Gemeinschaften vorzuschlagen«⁴⁶, beschreibt die irakischen (und auch die libanesischen) Proteste offensichtlich treffend (das rousseausche Dilemma der gegenseitigen Konstitution von Volk und Gesetz wird dabei umgangen durch die faktische, längst etablierte Präsenz von *balad* und *ša'ib*). Dass die Demokratie neu begründet werden muss, sieht nicht nur Graeber so, sondern drückt sich in der gesamten intellektuellen Strömung der radikalen Demokratietheorie aus. Ob politische Macht zwischen sozialen Gruppen aufgeteilt werden soll, ob egalitäre, horizontale Organisationsformen vorzuziehen sind, oder ob umgekehrt idealisierte nationale Führungspersönlichkeiten die Geschicke der Bevölkerung lenken sollen,

43 Hobsbawm, E. J.: Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality, Cambridge 1990 (Canto classics); Anderson, Benedict R.: Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism, London 2006 (ACLS Humanities E-Book). Einen Überblick über diese Theorien liefert Vgl. Ramm, Christoph: Turkish Cypriots, Turkish »Settlers« and (Trans)National Identities between Turkish Nationalism, Cypriotism and Europe, Dissertation, Ruhr-Universität Bochum 2009, S. 30 – 35.

44 Bauman: Gemeinschaften, 2017, S. 119.

45 Ebd., S. 120.

46 Graeber, David: Fragmente einer anarchistischen Anthropologie, 2022, S. 195.

ob schliesslich eine (meist ethno-religiös imaginierte, durch Ausschluss herzustellende) Heterogenität der Bevölkerung ein friedliches Zusammenleben garantieren soll – all diese Positionen sind in globalen Diskussionen bestimmend. Sie lassen sich nicht auf einzelne regionale Kontexte beschränken, sondern durchschneiden Gesellschaften überall auf dem Planeten. Die Ereignisse im Irak sind also Teil globaler Entwicklungen – auch wenn sie hier in oft extremerer, gewalttätigerer Form auftreten als anderswo.

Von besonderem Interesse für Überlegungen zur Neustrukturierung von Staatlichkeit ist der IS. Angesichts der ausgeübten Gewalt und der apokalyptischen Vorstellungswelt, die der IS propagiert, stellt es eine besondere Herausforderung dar, auch das Handeln dieser Gruppe als Folge (und gleichzeitig Faktor) der gesellschaftlichen Prozesse im Irak zu betrachten und nicht als Fremdkörper (analog zur Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit). Betrachtet man den IS aber nicht nur als Ideologie einer zahlenmässig eng begrenzten Kampftruppe, sondern sieht in dem von ihm befürworteten gesellschaftlichen und staatlichen Modell eine Alternative zum Irak in seiner damaligen Verfasstheit (eine Alternative, die zumindest 2014 bei Teilen der irakischen Bevölkerung auf Zuspruch traf), müsste folglich auch beim IS eine Konzeption von Souveränität und Zugehörigkeit zu finden sein. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wird die Ablehnung der Schia beim IS von einem rhetorischen Element zu einem grundlegenden Bestimmungsmerkmal. In diesem Kontext war die Auseinandersetzung zwischen Al-Qaida und Zarqāwī doppelt bedeutsam. Die Position Zarqāwīs, der unbedingte Wille zur Gewalt gegen die Schia, erscheint dadurch nicht mehr als Werk eines schiitenhassenden Psychopathen (oder zumindest nicht ausschliesslich) und lässt sich auch nicht auf einen Vorwand für den Kampf um die Führung der Gruppierung im Irak reduzieren. Vielmehr wurde durch AQI dieser Gewalt ein derart hoher Stellenwert beigemessen, dass ein Bruch mit der Führung von Al-Qaida explizit in Kauf genommen wurde. Für den IS stellt diese Auseinandersetzung zwischen Zarqāwī und Bin Laden einen Bezugsraum dar, der für den eigenen Gründungsmythos elementar ist. So lässt sich auch erklären, warum Zarqāwī beim IS eine derart bedeutende Position einnimmt, dass die Genealogie des IS gar auf ihn gegründet wird.

Der unbedingten Ablehnung der Schia in ihrer expliziten Rechtfertigung von (und gar Forderung nach) Gewalt gegen die breite schiitische Bevölkerung statt nur gegen Führungspersonen, liegt eine radikale Klassifikation zugrunde. Die Frage nach dem Kampf gegen die Schia wird von einer strategischen zu einer konstitutiven Entscheidung. Die Ablehnung der Schia wird so zum Gegenstand des Militarismus des IS. Auch wenn dieser Militarismus nicht auf den Kampf gegen die Schia beschränkt ist, wird der IS auf diese Weise doch in die konfessionelle Deutung der Region eingegliedert. Für den Zuspruch aus der Bevölkerung zum IS war die Vorstellung bestimmend, eine Gemeinschaft zu begründen, die nicht durch schiitische Milizen oder die als konfessionalistisch abgelehnte Regierung in Bagdad

bedroht wird. Diese explizite Abgrenzung vom schiitisch dominierten Irak reichte somit bis hin zur Ablehnung seiner nationalstaatlichen Verfasstheit.

Ideologisch vereint der Kampf gegen die Schia die beiden Hauptstränge der IS-Rhetorik, die in den beiden Bedeutungen von *daula* zusammenfallen. *Daula* verfügt neben der Bedeutung Staat auch diejenige von Wechsel und Umschwung, mitunter der abgelaufenen Zeit oder einer Epoche, die zu Ende geht.⁴⁷ Damit referiert der Begriff nicht nur auf den Staat, sondern auch auf die beim IS dominanten apokalyptischen Verweise. Durch die Selbstbegründung im Kampf gegen die Schia wird dieser Kampf indirekt zur Bedingung für das Heilsversprechen der Apokalypse, da nur so das (als permanenter Kampf konzipierte) Kalifat möglich wird.⁴⁸ Daher fällt die Souveränitätsfrage mit der nach dem Kalifat zusammen. Die IS-Vorstellung des Kalifats vereint das Heilsversprechen der apokalyptischen Vision mit demjenigen der Staatlichkeit. Der Zugang zum Heilsversprechen der Apokalypse liegt in der Treue zum Kalifat. Genauso gründet die Zugehörigkeit zur neuen Staatlichkeit auf dieser Treue. Das Kalifat bzw. die Teilhabe daran ist diese Treue. Anhand der oben entwickelten Formulierungen lässt sich dieser Umstand beschreiben als Verortung der Souveränität im Kalifat, an dem Teilhabe durch den Treueschwur erlangt wird wie auch durch die Ablehnung und Bekämpfung allerer, die dies nicht tun, insbesondere der Schia. Strebten die Demonstrationen von 2019 ein Volk ohne Staat an, funktioniert das Kalifat als Gegenkonzept: Es ist ein Staat, der nicht an ein Volk gebunden ist, da Zugehörigkeit, Heil und Souveränität in ihm zusammenfallen. Die Kalifats-Konzeption des IS ist somit durchaus in der Logik der irakischen Diskussion verortbar. Mehr noch, der Zuspruch zum IS zeigt die Reichweite der Aushandlung auf, die der Neuordnung von Staatlichkeit zukommen kann. Gerade die radikale Ausformung der zugehörigkeitsorientierten Klassifikation zeigt deutlich auf, dass die IS-Konzeptionen im Kontext der Konfessionalisierung im Irak zu verorten sind.

Sowohl der IS wie die Demonstrationen von 2019 illustrieren die ganze Bandbreite der Krise der Repräsentation. Beim IS sind Staat und Islam in der Treue zum Kalifat vereint und konstituiert, eine politische Repräsentation der Bevölkerung ist nicht vorgesehen. Umgekehrt verhält es sich mit den Forderungen der Demonstrantinnen und Demonstranten 2019: Sie lehnten selbst eine Repräsentation aus ihren eigenen Reihen ab (die Teilnahme an den Parlamentswahlen von 2020 sorgte daher für intensive Debatten). Die von ihnen propagierte Technokratie ist ebenfalls

47 Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement, 1977, S. 271 – 272.

48 Über den Begriff *daula* hinaus ist die apokalyptische Symbolik beim IS unübersehbar. Dazu gehört beispielsweise die schwarze Fahne oder der Titel des IS-Magazins *Dabiq*. Vgl. Lohlker: Theologie der Gewalt, 2016, S. 121 – 124; Schulze, Reinhard: Die Stunde der Auferstehung. Islamische Konzeptionen der Apokalypse, in: Narthex 7 (7), 2021, S. 34 – 37.

ein Abschied von der Idee der Repräsentation. Diese Ablehnung ist das schwierige Erbe von Jahren der dysfunktionalen Demokratie und der zugehörigkeitsorientierten, von politischen Positionen losgelösten Repräsentation, welches auf künftigen Demokratisierungsbemühungen lastet. Gleichzeitig bleibt diese Ablehnung dem Bemühen verhaftet, das Funktionieren des Staates durch die richtige Ordnung, die richtigen vorpolitischen Grundlagen des Staates, den richtigen Souverän zu gewährleisten.

Die Integration der irakischen Konfessionalismuskritik in die Untersuchung, insbesondere anhand der Historisierung des Einheitsideals, hat die von der Forschung bereits entwickelte Kritik am Paradigma eines konfessionellen Konflikts bestätigt. Darüber hinaus hat sie aber eine neue Deutung der irakischen Diskussion über Konfessionalismus ermöglicht: Anhand von (positiven wie negativen) Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit wird die politische Partizipation verhandelt.

Die zugehörigkeitsbasierte Klassifikation der Bevölkerung als Modus ist das einzig stabile Element innerhalb einer Krise, die anhand der Neuverhandlung der Grundlagen des Staates (das politische System, die Vorstellung von Bevölkerung bzw. Gesellschaft und schliesslich den Staat selbst) erfasst und dadurch in ihrer Kontingenz erkennbar macht. Die Krise gründet also nicht im konfessionellen Konflikt, sondern ist Ausdruck und Resultat dieser Kontingenzerfahrung.

7. Fazit

Was ist Konfessionalismus? Die Frage aus der Basheer-Show bildet den Ausgangspunkt dieser Arbeit, um die Aushandlung von Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit nach 2003 genauer zu betrachten. Anstatt diese Frage anhand einer Definition von Konfessionalismus zu beantworten, wurde rekonstruiert, wie die arabischsprachige irakische Öffentlichkeit Bezüge auf Konfession kontextualisiert.

Dieser Ansatz machte einen Forschungszugang nötig, der eine noch nicht abgeschlossene gesellschaftliche Debatte in ihrer Dynamik und ihrem konstanten Wandel zu erfassen vermag. Es erwies sich dabei als hilfreich, Konfessionalismus im Sinne Derridas als Heimsuchung zu betrachten – d.h. als gleichzeitig anwesend und abwesend, als gestaltend, selbst dann, wenn er abgelehnt wird. Durch die Erweiterung dieses Verständnisses um einen postfundamentalistischen Ansatz im Sinne Marcharts konnten Bezüge auf Konfession in ihrer Wirkmächtigkeit erfasst werden, ohne dabei in essentialisierende Muster zu verfallen. Dieses Vorgehen erlaubte es, Bezüge auf Konfession in ihrem Zusammenspiel mit den Entwicklungen im Irak zu beschreiben, anstatt diese Entwicklungen durch die der Konfession zugeschriebenen Rolle zu erklären.

Bezüge auf Konfession, die in der irakischen Öffentlichkeit hergestellt werden, sind weder Ausdruck einer seit Jahrhunderten andauernden konfessionellen Spaltung, noch ein artifizielles Produkt autoritärer Regime, mit dem diese ihre Macht zu sichern trachten. Konfessionalismus ist weder ewig noch künstlich, er ist Gegenstand einer gesellschaftlichen Aushandlung. Die Konfessionalisierung ist Ausdruck der Gegenwart, die sie hervorbringt.

Konfessionalisierung wurde für diese Untersuchung als ein ergebnisoffener Prozess gefasst, der nicht zwingend zur Entstehung von Konfessionalismus führen muss. Die Konfessionalisierung wurde anhand der Herausbildung und Restrukturierung der Konfessionen und deren Institutionen sowie der Durchdringung der irakischen Öffentlichkeit mit der Orientierung an Konfession untersucht. Konfessionalisierung betrifft also sowohl die Konfessionen selbst als auch die an Konfession orientierten Vorstellungen.

Die Konfessionalismuskritik, die in der Aushandlung von Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit einen bedeutenden Raum einnahm, wurde als

Element der Konstitution von Konfessionalität gleichberechtigt mit positiv evaluierenden Bezügen auf Konfession in diese Untersuchung integriert. Dieses Vorgehen ist an der Dekonstruktion orientiert, wie sie von Jacques Derrida entwickelt worden ist. Positive Bezugnahmen auf konfessionelle Zugehörigkeit und deren Ablehnung, genauso wie die in der irakischen Debatte entwickelten Begriffspaare (prominent Spaltung und Einheit), wurden einander gegenübergestellt – nicht in dialektischer Absicht, sondern um die Begriffe zu destabilisieren und in ihrer historisch kontingenten Konstitution erkennbar zu machen.

Auf der Basis dieser theoretischen Überlegungen wurde die Aushandlung von Konfessionalität in der irakischen Öffentlichkeit nach 2003 anhand einer breiten Auswahl von Akteuren untersucht. Dabei hat sich gezeigt, dass die Kontextualisierung massgeblich Entlang dreier Themen erfolgte: des politischen *Systems*, der (arabischsprachigen) irakischen *Bevölkerung* und dem *Staat*.

Die Suche nach einem neuen *politischen System* dominierte die Aushandlung von Konfessionalität nach dem Ende des Ba't-Regimes. Das neue System wurde durch den Bezug auf konfessionelle Zugehörigkeit legitimiert – sowohl durch die internationale Militärkoalition, die das alte Regime stürzte, wie auch durch die schiitischen Exilparteien, die nach 2003 an die Macht gelangten. Entscheidend war dabei einerseits die Wahrnehmung der irakischen Bevölkerung als ein Konglomerat verschiedener Bevölkerungsgruppen, die politisch berücksichtigt werden sollten. Andererseits sollte der Schia als Bevölkerungsmehrheit ein privilegierter Zugang zur politischen Macht gesichert werden.

Die Kritik an diesem System, formuliert durch eine Vielzahl unterschiedlicher Akteure in der irakischen Öffentlichkeit, konzentrierte sich auf diese konfessionalistischen Aspekte: Die politische Orientierung an den verschiedenen Bevölkerungsgruppen wurde als Implementierung einer konfessionellen Ordnung abgelehnt.

Das durch diese Kritik vertretene Ideal einer vereinten irakischen *Bevölkerung* gewann mit der Gewalteskalation nach 2006 weiter an Bedeutung. Die Diskussion über Konfessionalismus in der irakischen Öffentlichkeit erfuhr dabei eine Verschiebung vom politischen System hin zur Bevölkerung, die von konfessionell orientierter Gewalt betroffen war. Tatsächlich war die antischiitische Position der ultraislamischen Kampfbünde für deren Selbstlegitimation konstitutiv. Diesen konfessionell exkludierenden Ansätzen wurde in der irakischen Öffentlichkeit allerdings keine Vorstellung konfessioneller Aussöhnung entgegengehalten, erst recht nicht auf theologischer Basis. Stattdessen wurde eine Einheit der Bevölkerung, die keine Aussöhnung nötig hat, idealisiert. Die konfessionelle Spaltung wurde als der irakischen Bevölkerung fremde Neuerung dargestellt. Um die Gewalt einzudämmen, musste gemäss dieser Annahme der Konfessionalismus überwunden werden. Die konfessionelle Spaltung, die *fitna*, stand damit der Einheit (*waḥda*) der Bevölkerung gegenüber.

»Konfessionalismus« als Vorwurf gegen die Regierung markierte die *Abwendung vom Staat*. Die Proteste von 2012 in den sunnitisch dominierten Gouvernements und ihre Unterdrückung durch die Regierung kennzeichneten den Bruch zwischen der Regierung in Bagdad und bedeutender Teile der sunnitischen Bevölkerung. Ziel dieser Bevölkerungsteile war nun nicht mehr, eine Verbesserung ihrer Lage zu erzielen, indem sie das politische System veränderten. Stattdessen wandten sie sich vom Staat ab, der aus ihrer Sicht zum Träger des Konfessionalismus geworden war.

Diese Abwendung bildete den Boden für die Unterstützung des ultraislamischen Kampfbundes Islamischer Staat (IS). Die antischiitische Ausrichtung des IS hat sich in der vorliegenden Untersuchung als ein bestimmendes Element für die Legitimation seines militaristischen Kalifat-Projekts erwiesen, das in der Folge die nationalen Grenzen und die staatliche Verfasstheit des Iraks ins Wanken brachte.

Nach der militärischen Niederlage des IS sah sich der irakische Staat mit den *Ḥašd* und den *tišrîn*-Protesten durch zwei weitere Akteure herausgefordert. Die *Ḥašd* verbanden eine in ihrem Verständnis schiitische Vision des Iraks mit parallelstaatlichen Strukturen, die den bestehenden Staat konkurrenzten. Im Rahmen der *tišrîn*-Proteste wurde, ähnlich wie 2012, der Staat als Träger des Konfessionalismus identifiziert. An die Stelle der damaligen Abwendung vom Irak in seiner gegenwärtigen Form trat die rhetorische Abtrennung des Staates – der für Konfessionalismus und Korruption verantwortlich gemacht wurde – vom Volk (*šaʿb*). Dieses erhob Anspruch auf den Irak als Land (*balad*) und wollte auf eine Repräsentation durch die Politik verzichten.

Die drei Elemente System, Bevölkerung und Staat bildeten also den Kontext von Bezügen auf Konfession und Konfessionalisierung in der irakischen Öffentlichkeit nach 2003. Damit wurden die tragenden Elemente der Vorstellung von Staatlichkeit angesprochen. Anhand des Sprechens über Konfessionalismus werden im Irak nach 2003 somit die Grundlagen von Staatlichkeit verhandelt.

Im Rahmen der beschriebenen Entwicklungen ist nur eine partielle Konfessionalisierung festzustellen. Die Durchdringung, d.h. die Orientierung an den Konfessionen in der irakischen Öffentlichkeit, wurde permanent herausgefordert und kritisiert. Dies gilt insbesondere für die Verbindung dieser Orientierung an Konfession mit Fragen nach der Staatlichkeit. Demgegenüber wurden konfessionellen Identitäten für sich genommen meist als unproblematisch erachtet.

Die Herausbildung der Konfessionen blieb ebenfalls unvollständig, die Strukturen von Schia und Sunna blieben umstritten. Insbesondere auf schiitischer Seite wurde die religiöse durch eine nationale Ebene ergänzt, was zu einer explizit irakischen Schia geführt hat – mit Muqtadā aṣ-Ṣadr als schillernden, die Grenze zwischen politischem und religiösem Feld durchbrechendem Bezugspunkt. Der Irak-bezug ersetzte zunehmend die schiitische Selbstdefinition anhand der Verfolgung durch das Baʿt-Regime.

Die Sunna befreite sich nach 2003 von der Gleichsetzung mit der Ba'ti-Partei. Eine Neuidentifikation erwies sich aber als schwierig. Weder die politischen Parteien noch die Stämme oder der Versuch von AMSI, eine »sunnitische Ḥawza« aufzubauen, konnten sich endgültig durchsetzen.

Die Hinwendung zum IS durch Teile der sunnitischen Bevölkerung und damit ihre Abwendung vom Staat trugen zum schwierigen Verhältnis der Sunna zur irakischen Staatlichkeit bei. Die Entwicklungen, die zu dieser Abwendung geführt hatten, werden im Irak nach wie vor nicht aufgearbeitet. Stattdessen wird der IS und als Fremdkörper dargestellt und die Gründe für dessen Unterstützung ignoriert, was die (Re-)Integration der sunnitischen Bevölkerung noch für lange Zeit zu erschweren droht.

Konfessionalismuskritische Positionen als Element der Aushandlung von Konfessionalität in die Untersuchung zu integrieren, hat zu zwei Ergebnissen geführt. Erstens: Die Überwindung der Orientierung an Konfession, die nicht nur in Teilen der irakischen Öffentlichkeit, sondern auch in der wissenschaftlichen Literatur kaum kritisch hinterfragt wird, wird so von ihrem Status als universales Ideal losgelöst. Einheit und weitere, den gesellschaftlichen Zusammenhalt betonende Konzepte werden als Elemente des beschriebenen gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses historisiert. Zweitens: Positionen, die Konfession positiv in Wert setzen, und solche, die diese Praxis kritisieren, stehen sich nicht diametral gegenüber. Vielmehr orientieren sich beide Positionen an unterschiedlichen Formen von Zugehörigkeit.

Die richtige Ordnung stellt für die irakische Öffentlichkeit also die Grundlage für die Legitimation von Staatlichkeit dar. Davon ausgehend wurde in dieser Arbeit hergeleitet, dass anhand der Suche nach der richtigen Ordnung der Souverän als Träger des Staates verhandelt wird. Die richtige Ordnung soll, so lässt sich aus der irakischen Diskussion schliessen, auch die richtige Souveränität gewährleisten und dadurch die Grundlage für Staatlichkeit schaffen. Die Bevölkerung wird anhand konfessioneller (und anderer) Zugehörigkeiten eingeteilt, um diese Ordnung zu strukturieren. Neben diesem Ordnen der Bevölkerung spielen im engeren Sinn konfessionelle Differenzen, z.B. theologischer Natur, nur eine Nebenrolle.

Die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit als Teil der Diskussion von Staatlichkeit anhand der Suche nach der richtigen Ordnung und dem richtigen Souverän zu verstehen, macht aus ihr eine Position innerhalb der Diskussion von Staatlichkeit. Diese synchrone Verortung steht der Praxis gegenüber, die Ereignisse im Irak diachron in die Geschichte der Beziehungen zwischen Schia und Sunna einzureihen. Diese Herangehensweise erlaubt eine neue Deutung der Ereignisse im Irak nach 2003: Die Bezüge auf Konfession stellen kein Hervorbrechen vorstaatlicher Gruppenzugehörigkeiten oder vom Nationalstaat unabhängiger Identitäten dar. Sie sind folglich auch kein Produkt eines Staatszerfalls. Wenn eine Relation zum Staatszerfall besteht, dann in dem Sinn, dass Konfessionalität im Kontext eines geschwächten Staates konstituiert wurde. Die Konfessionalisierung im Irak ist

als Prozess die *Reaktion* auf die Herausforderung, Staatlichkeit zu begründen – eine Staatlichkeit, die offensichtlich aus Sicht der untersuchten Akteure einer Neube-gründung bedarf. Dass dem so ist, überrascht angesichts des Regimewechsels von 2003 nicht; das Ende einer jahrzehntelang etablierten Diktatur erzwingt selbst-rendend eine Restrukturierung der betroffenen Gesellschaft. Doch geht die irakische Debatte weit über den Aspekt des Regimewechsels hinaus.

Mit der Frage nach dem politischen System, dem Verhältnis der politischen Re-präsentation zur Klassifikation der Bevölkerung und dem Verhältnis zwischen die-ser Bevölkerung und dem Staat werden Diskussionen aufgegriffen, die nicht nur im Irak, sondern auch in zahlreichen anderen Gesellschaften anzutreffen sind. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, dass das IS-Kalifat für Tausende Menschen aus den unterschiedlichsten Ländern eine derart attraktive Option darstellte, dass sie in den Irak und nach Syrien reisten, um dort für ihren neuen Staat zu kämpfen: Die Etablierung einer alternativen Staatlichkeit traf in vielen Gesellschaften einen Nerv.

Die Demonstrationen von 2019 waren ebenfalls kein isoliertes, rein irakisches Phänomen. In weiteren Ländern der Region, aber beispielsweise auch in Chile, Ka-talonien, Hong Kong und Aserbaidshan, kam es zeitgleich zu Massendemonstra-tionen, die sich gegen die jeweiligen politischen Eliten richteten.¹ Die Diskussion von Staatlichkeit im Irak ist somit Teil einer regionalen und globalen Gegenwart. Dass die Rolle, die Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit zukommen soll, der-art umstritten ist, ist Ausdruck einer Krise der Repräsentation. Die Orientierung an Zugehörigkeit überhaupt zeigt die Optionen auf, mit denen im Irak auf diese Kri-se reagiert wird: Die Ordnung der Gesellschaft ist zum Gegenstand *des Politischen* geworden, während *die Politik* ihre Funktion als staatlich organisierte Regelung der Angelegenheiten eines Gemeinwesens weitgehend eingebüsst hat. Die Herausfor-derungen und Probleme der irakischen Gesellschaft werden in der irakischen Öf-fentlichkeit als Resultat der falschen Verfasstheit des Staates gedeutet. Gemäss die-ser Logik soll richtige Ordnung, ist sie einmal gefunden, den guten Staat zu gewähr-leisten vermögen.

Basierend auf der vorliegenden Untersuchung eröffnen sich zahlreiche An-schlussfragen. Im Irak wäre die weitere Strukturierung der Konfessionen, insbe-sondere der Sunna, genauer zu betrachten. Auch die Entwicklung der Stämme müsste untersucht werden, scheinen sie doch einem ähnlich dynamischen Prozess unterworfen gewesen zu sein wie die Konfessionen.

Darüber hinaus könnte die Aushandlung von Staatlichkeit im Irak als Frage nach dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft auf den gesamten Nahen Osten über-tragen werden. Vergleichende Forschung mit aussernahöstlichen Kontexten wären

1 Sherwood, Dave: One million Chileans march in Santiago, city grinds to halt, in: Reuters Me-dia, 25.10.2019.

eine Möglichkeit, der potenziell globalen Dimension der beobachteten Entwicklungen Rechnung zu tragen.²

Werden die Ergebnisse dieser Untersuchung vom Irak losgelöst und verallgemeinert, lässt sich die dort beobachtete Aushandlung von Staatlichkeit als Element der globalen Rekonfiguration von Staatlichkeit erfassen. »The time is out of joint« zitiert Derrida aus Shakespeares *Hamlet* den Ausdruck einer tiefgreifenden Erschütterung.³ Darin liegt ein Element des sozialen Wandels, der den Nahen Osten gegenwärtig betrifft: »Aus den Fugen« sind mit Staatlichkeit und Souveränität Elemente, die für die Ausgestaltung gegenwärtiger Gesellschaften grundlegend sind. Diese Deutung vermag, Diskussionen in anderen Teilen der Welt zu erweitern. So wird deutlich, dass die für Europa diagnostizierte »Unpolitische Demokratie«⁴ und die damit einhergehende Verschiebung des Politischen von der etablierten Politik in nichtinstitutionalisierte Räume nicht auf das Verständnis von Demokratie beschränkt bleibt, sondern, in Gestalt einer auf Klassifikation aufbauenden Zugehörigkeitsorientierung als Neubegründung von Souveränität, die Staatlichkeit insgesamt erfasst. Auf diese Weise verdrängt das Streben nach der Begründung von Souveränität die Primärsetzung der Demokratie als Begründung einer legitimen staatlichen Verfasstheit.

Die Verbindung von Nation und Staat, die sich im Nationalstaat als hegemoniale Vorstellung manifestiert hat, löst sich auf – Staat und Nation werden voneinander getrennt imaginiert. Entweder wird der Staat selbst zum Träger von Nation (wie beim IS, was die Parallelität von Ultrareligiosität und Ultranationalismus beispielsweise in Form der Weltanschauung eines Vladimir Putin illustriert).⁵ Oder das, was bis anhin als »Nation« gefasst war, entkoppelt sich als Volk (*šāʿb*) vom Staat und beansprucht stattdessen das Land (*balad*).

Die Suche nach der vermeintlich richtigen Ordnung öffnet den Blick für zwei sich unterscheidende Verständnisse von Repräsentation: der Repräsentation von Gruppen anhand von Zugehörigkeit gegenüber der Repräsentation von Interessen. Die Annahme, dass diese beiden Grössen in sich aufgehen, bedingt die Vorstellung

2 Dadurch liesse sich auch die Annahme einer nahöstlichen (oder islamischen) Exzeptionalität unterlaufen. Vgl. Zemmin, Florian: Wider die islamische Exzeptionalität: Zur (Inter-)Disziplinarität der Islamwissenschaft am Beispiel des Salafismus, in: Zemmin, Florian; Stephan, Johannes; Corrado, Monica u.a. (Hg.): Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag, 2018, S. 159 – 186, S. 160 – 161.

3 Derrida: Marx' Gespenster, 2016.

4 Michelsen, Danny; Walter, Franz: Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation, Berlin 2017² (Edition Suhrkamp Bd. 2668), S. 293.

5 Zur Verwandtschaft von Ultrareligiosität und Ultranationalismus vgl. Schulze, Reinhard: Ultranationalismus und Ultrareligiosität. Die Wiederkehr der Gespenster, in: Journal21, 20.04.2022, <https://www.journal21.ch/artikel/die-wiederkehr-der-gespenster>, Stand: 19.05.2025.

einer gewissermassen natürlichen politischen Gliederung der Gesellschaft – und folgt damit der Prämisse, dass politische Haltungen durch die soziale Zugehörigkeit determiniert seien.⁶ Dass auch die Klassifikation entlang des Gegensatzes »Volk – Staat« einer Zugehörigkeitsorientierung entspricht, macht sie als Form deskriptiver Repräsentation erkennbar:

»Alle Versuche, in einer Republik die unauflösbare Spannung zwischen dem abstrakten Volk und der sozialen Realität durch eine Vision der ›wahren‹ Repräsentation zu beseitigen, würden darauf Zielen, den Staat mit der Gesellschaft zu versöhnen, die Distanz zwischen den Bürgern und der ›abgehobenen‹ politischen Klasse zu eliminieren [...]. Die Funktion der Parteien [...] würde mit der Etablierung statistischer Repräsentationsmechanismen eigentlich überflüssig [...]«⁷

Die Vorstellung einer »›wahren‹« Repräsentation, die Michelsen und Walter hier aus dem europäischen Kontext beschreiben, erinnert an eine Kombination aus der Annahme einer natürlichen Ordnung in Form konfessioneller oder ethnischer Zugehörigkeiten einerseits und der Ablehnung der politischen Klasse durch das Volk andererseits und unterstreicht damit die Gemeinsamkeiten dieser beiden Formen der Zugehörigkeitsorientierung.

Die irakischen Erfahrungen der vergangenen beiden Jahrzehnte zeigen, dass die Begründung von Souveränität anhand von Zugehörigkeitsordnungen von sich aus keine gelingende Gesellschaft und erst recht keine Rechtsstaatlichkeit zu garantieren vermag.

Sowohl ein politisches System, das an konfessioneller Zugehörigkeit orientiert ist, als auch die Vorstellung einer Technokratie, die die Reichtümer eines Landes in apolitischer Weise zugunsten des Volkes verwaltet, verhindern inhaltliche politische Debatten. Die Suche nach der richtigen Ordnung ersetzt diejenige nach der richtigen Politik. Im Irak nach 2003 sind somit Extremformen der Orientierung an Zugehörigkeit, wie sie in abgeschwächten Formen beispielsweise in westlichen Gesellschaften in verschiedenen Teilen des politischen Spektrums anzutreffen sind, beobachtbar.⁸ Der Blick in den Irak und auf die Konfessionalisierung nach 2003 ist ein Blick in die zeitgenössische, globale Gegenwart.

Die Basheer-Show, die satirische Nachrichtensendung, deren erste Folge dieser Untersuchung den gedanklichen Anstoss gegeben hat, ist in den vergangenen Jahren zu einer der erfolgreichsten irakischen TV-Shows geworden. Mittlerweile wird

6 Vgl. Michelsen, Walter: Unpolitische Demokratie, 2017, S. 293.

7 Ebd.

8 Die Parallelen zwischen der *tişrîn*-Protesten und *Occupy Wallstreet* insbesondere in ihrem Streben nach einer Überwindung staatlich institutionalisierter Repräsentationsformen werden in deren Darstellung bei Michelsen und Walter augenfällig. Vgl. ebd., S. 280 – 289.

sie von der arabischen Ausgabe des Senders »Deutsche Welle« produziert und erreicht ein Millionenpublikum.⁹ In einer Sendung von 2019 zeigt sich Bašīr begeistert von den *tīšrīn*-Protesten und kritisiert die gewaltsame Reaktion der Regierung gegen die friedlichen Demonstrantinnen und Demonstranten. Der Grund für die defizitäre Demokratie, die Gewalt, die Korruption und die Entfremdung der Bevölkerung von der Politik lautet für Bašīr: *muḥāṣaṣa*, das konfessionelle Quotensystem. Weiterhin formuliert er seine Kritik an der irakischen Misere anhand der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit. Wie politische Partizipation im Irak künftig organisiert sein und in welcher Form sie auf Zugehörigkeit abgestützt werden wird, ist wohl unklarer denn je. Die irakische Diskussion von Staatlichkeit anhand von Konfession ist noch längst nicht abgeschlossen.

9 Rosenberg: »You Are Killing Us? We Will Make You a Joke.« Meet Ahmed Albasheer, 26.12.2019.

8. Bibliographie

8.1 Zitierte Quellen

8.1.1 Zeitungen und einzelne Zeitungsartikel

8.1.1.1 Anṣār al-Mahdī

Anṣār al-Mahdī, 17.10.2003.

Anṣār al-Mahdī 1, 2004.

Anṣār al-Mahdī 12, 12.03.2004.

Anṣār al-Mahdī 17, 22.04.2004.

Anṣār al-Mahdī 19, 07.05.2004.

Anṣār al-Mahdī 32, 09.08.2004.

Anṣār al-Mahdī 33, 13.08.2004.

8.1.1.2 Al-Bayān

Al-Bayān, 03.04.2004.

Al-Bayān, 20.04.2004.

Al-Bayān, 06.05.2004.

Al-Bayān, 22.05.2004.

Al-Bayān, 29.05.2004.

Al-Bayān, 22.06.2004.

Al-Bayān, 29.06.2004.

Al-Bayān, 28.08.2004.

Al-Bayān, 02.12.2012.

8.1.1.3 Tuktuk

Tuktuk. Ṣaḥīfa tuṣaddira ‘an sāḥat at-taḥrīr 1, Bagdad, Bagdad ohne Datum.

Tuktuk. Ṣaḥīfa tuṣaddira ‘an sāḥat at-taḥrīr 2, Bagdad, Bagdad 06.11.2019.

Tuktuk. Ṣaḥīfa tuṣaddira ‘an sāḥat at-taḥrīr 5, Bagdad, Bagdad 17.11.2019.

Tuktuk. Ṣaḥīfa tuṣaddira ‘an sāḥat at-taḥrīr 6, Bagdad, Bagdad 19.11.2019.

8.1.1.4 Aş-Şabāḥ

‘Abd al-Ġabār, Muḥammad: Lan tataḡaiyar awḡā‘ al-‘irāq qablu an iuḡaiyir al-‘irā-qīyūn mā bi-’ anfasihim, 15.12.2003, in: Aş-Şabāḥ.

Aş-Şabāḥ, Nr. 776, 28.02.2006.

Aş-Şabāḥ, Nr. 777, 01.03.2006.

Aş-Şabāḥ, Nr. 1351, 25.03.2008.

Aş-Şabāḥ, Nr. 1919, 25.03.2010.

Aş-Şabāḥ, Nr. 2713, 25.12.2012.

Aş-Şabāḥ, Nr. 2718, 07.01.2013.

Aş-Şabāḥ: ‘Abnā’ taḡrīr tal’far, 26.08.2017. Online: <https://web.archive.org/web/20170830201632/www.alsabaah.iq/ArticleShow.aspx?ID=143308>, Stand: 21.06.2022.

8.1.1.5 Aş-Şabāḥ al-ġadīd

Aş-Şabāḥ al-ġadīd 915, 31.07.2007.

Aş-Şabāḥ al-ġadīd 1102, 27.03.2008.

Aş-Şabāḥ al-ġadīd 1106, 05.04.2008.

Aş-Şabāḥ al-ġadīd 1674, 29.03.2010.

Aş-Şabāḥ al-ġadīd 1826, 03.10.2010.

8.1.1.6 al-Mada

al-Mada, Nr. 1755, 28.03.2010.

al-Mada, Nr. 1922, 02.10.2010.

al-Mada, 02.05.2012.

al-Mada, 09.09.2012.

al-Mada, Nr. 2687, 26.12.2012.

al-Mada, Nr. 2688, 28.12.2012.

al-Mada, Nr. 2715, 03.02.2013.

al-Mada, Nr. 1362, 10.06.2017. Online: <https://almadapaper.net/file/archiveto2615//3965/Issue%201362.pdf>, Stand: 21.06.2022.

al-Mada, Nr. 1363, 11.07.2017. Online: <https://almadapaper.net/file/archiveto2615/3966/Issue%201363.pdf>, Stand: 21.06.2022.

Şabāḥ, Muḥammad: Mālīkī waq‘a bi-nafsihi ‘alā »ḥuḡmat muṡālāb«, in: al-Mada, Nr. 2947, 26.11.2013. Online: <https://web.archive.org/web/20160809213627/www.almadapaper.net/ar/news/455065/وقع-المالكي-بنفسه-حزمة-مطالبا-قدمتها>.

8.1.2 AMSI

al-Kubaysī, Muḥammad ‘Ayāš: Min fiqh al-muqāwama, Amman 2005.

AMSI: Bayān Nr. 1, 16.07.2003.

AMSI: Bayān Nr. 8, 09.12.2003.

AMSI: Bayān Nr. 19, 19.02.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 20, 22.02.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 36, 15.05.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 41, 09.06.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 52, 07.08.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 54, 12.09.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 75, 08.12.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 77, 15.12.2004.
 AMSI: Bayān Nr. 86, 02.02.2005.
 AMSI: Bayān Nr. 91, 12.02.2005.
 AMSI: Bayān Nr. 223, 28.02.2006.
 AMSI: Bayān Nr. 228, 09.03.2006.
 AMSI: Bayān Nr. 243, 23.04.2006.

8.1.3 As-Sistānī, ‘Alī al-Ḥusainī

As-Sistānī, ‘Alī al-Ḥusainī: An-Nuṣūṣ aṣ-ṣādira ‘an samāḥat as-Sayyid as-Sistānī fī al-mas’ala al-‘Irāqīya, Beirut, Beirut 20071.
 As-Sistānī, ‘Alī al-Ḥusainī: Sabb aṣ-ṣaḥāba wa zawġāt an-nabī 100644, 7.10.2013.
 As-Sistānī, ‘Alī al-Ḥusainī: Ḥuṭbat al-ġum‘a fī Karbalā’, 13.06.2014. Online: <https://www.sistani.org/arabic/archive/24918/>, Stand: 24.11.2021.

8.1.4 Ṣaḥwa

Al-Ḥardān, al-ṣaiḥ Wisām: ‘Asrār aṣ-ṣaḥwa wa ḥafāyāhā, Bagdad, Bagdad 2009.

8.1.5 Aṣ-Ṣadr, Muqtadā und Aṣ-Ṣadr, Muḥammad

Aṣ-Ṣadr, as-Sayyid aṣ-Ṣahīd Muḥammad: aṭ-Ṭā’ifiya fī naẓar al-‘islām, 2013².
 Aṣ-Ṣadr, Muqtadā Muḥammad: al-marġa’iyya an-nāṭiqā. aṣ-ṣahīd as-sa’id as-sayyid muḥammad aṣ-ṣadr ‘anmūdaġan, Naġaf 2018.
 Aṣ-Ṣadr, Muqtadā: al-Liqā’ al-awwal li-qanāt al-‘arabiyya ma’ as-sayyid al-qā’id Muqtadā al-ḥayr ((a’zzahu Allāh)) fī barnāmiġ min al-‘Irāq ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=IvccW6HfNeM>, Stand: 29.08.2016.
 Aṣ-Ṣadr, Muqtadā: as-Sayyid al-qā’id Muqtadā aṣ-Ṣadr yatakallamu ‘an as-sayyid al-wālid. . . ohne Datum. Online: https://www.youtube.com/watch?v=laWDK_OQL8I, Stand: 22.08.2016.
 Aṣ-Ṣadr, Muqtadā: Ilā man yaqūlu bi-faṣl ad-dīn ‘an as-siyāsa!!! as-Sayyid Muqtadā aṣ-Ṣadr, ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=zKj4qvYdbrI>, Stand: 22.08.2016.

- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' as-sayyid 'Abdulazīz al-Ḥakīm ma' as-sayyid Muqtadā aş-Şadr, Part 1 ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=BCA-4bfwSXo>, Stand: 15.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' as-sayyid 'Abdulazīz al-Ḥakīm ma' as-sayyid Muqtadā aş-Şadr, Part 2 ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=MHJgbL5UTlg>, Stand: 15.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' as-sayyid 'Abdulazīz al-Ḥakīm ma' as-sayyid Muqtadā aş-Şadr, Part 4 ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=uNM7JomqAFM>, Stand: 15.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ma' qanāt at-tilfizyūn al-yā-bānī, ohne Datum. Online: https://www.youtube.com/watch?v=J_bcoazkmio, Stand: 29.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' al-ğazīra al-awwal ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr, ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=nYabTKiGg-Q>, Stand: 29.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' qanāt ağ-ğazīra ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fī l-Urdun, ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=vFQeGoZuSgw>, Stand: 29.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' qanāt LBC al-faḍā'iya al-banāniya as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)), ohne Datum. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=HE-iR5IfFj8>, Stand: 29.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: ar-rafd aş-şadrī li-qūwāt al-iḥtilāl min awwal bud' al-iḥtilāl qabla ta'sīs ḡayš al-imām al-mahdī ('ğ) fī sanat, 2003. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=FiSoAjaatss>, Stand: 15.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Al-Sadr presser, clerics comment, fighting a'math, 2004. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=joUVUSSduEU>, Stand: 22.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Excerpt of al-Sadr's presser, 2004. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=v8ad3LaGtjO>, Stand: 22.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Muqtadā aş-Şadr fī muqābala ḥaṣṣa, 2005. Online: https://www.youtube.com/watch?v=oXBco5_hdUs, Stand: 15.08.2016.
- Aş-Şadr, Muqtadā: Liqā' qanāt al-masār ma' as-sayyid al-qā'id Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh ta'ālā)), 2006. Online: https://www.youtube.com/watch?v=x1L1oBB_u9o, Stand: 15.08.2016.

8.1.6 'Irāqīya

- Al-Ḥakīm, Slimān: Sardīn al-fasād wa ḥītānuhu, 10.10.2011. Online: <https://web.archive.org/web/20111018235222/www.wifaq.com/more.asp?NewsID=2870&catID=12&lang=arb>, Stand: 19.06.2022.

- Al-Ḥamīd, Ṭāriq: 'Idā lam... , 24.03.2011. Online: <https://web.archive.org/web/20110516065801/www.wifaq.com/more.asp?NewsID=2556&catID=12&lang=arb>, Stand: 16.06.2022.
- Al-'Izāwī, Hisām: Hal yasīru al-'irāq naḥwa al-diktātūrīya?, 25.10.2011. Online: <https://web.archive.org/web/2011109084632/www.wifaq.com/more.asp?NewsID=2904&catID=12&lang=arb>, Stand: 16.06.2022.
- Al-qā'ima al-'irāqīya al-waṭanīya: Al-barnāmiḡ as-siyyāsī lil-qā'ima al-'irāqīya, 2009. Online: https://web.archive.org/web/20090130103635/http://aliraqiah.com/program_1.htm, Stand: 19.06.2022.
- Al-wifāq al-waṭanī al-'irāqī: 'Usus mītāq al-wifāq al-waṭanī al-'irāqī, 2002.
- Al-Ẓālimī, ḥādī Wālī: taḥdīd wilāya ra'īs maḡlis al-wuzarā' al-'irāqī, 10.12.2011. Online: <https://web.archive.org/web/2011018235227/www.wifaq.com/more.asp?NewsID=2873&catID=12&lang=arb>, Stand: 19.06.2022.

8.1.7 Ultraislamische Kampfbünde

- Anṣār as-Sunna: Bayān ṣādir 'an qiyāda ḡayṣ anṣār as-sunna hawla al-intiḡābāt 13, in: Anṣār as-Sunna.
- Anṣār as-Sunna 14, 2006, in: Anṣār as-Sunna.
- Anṣār as-Sunna: Bai'a wa mā yata'allqu bihā, 2010.
- Az-Zarqāwī, Abū Muṣ'ab: Zarqawi Letter 2004, 2004. Online: <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm>, Stand: 01.10.2019.
- Az-Zarqāwī, Abū Muṣ'ab: Leader of Al-Qaeda in Iraq Al-Zarqawi Declares 'Total War' on Shi'ites, States that States that the Sunni Women of Tel'afar Had 'Their Wombs Filled with the Sperm of the Crusaders', 2005. Online: <https://scholarship.tricolib.brynmaur.edu/bitstream/handle/10066/4810/ZAR20050914P.pdf>, Stand: 16.06.2022.
- Ġamā'a Anṣār as-Sunna: Ṣawāhid min tāriḡ 'awwal rāya ḡihādīya lil-tamkīn wa al-'imāra fī al-'irāq, 2010.
- IS: The Return of the Khilafah 1, 2014, in: Dabiq.
- IS: The Rāfidah. From Ibn Saba' to the Dajjāl 13, 2015, in: Dabiq.

8.1.8 Weitere

- Al-Bašīr, Aḡmad: Daḡāḡ ṭā'ifī, Albasheer Show 2014. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=Q5uZ2GG6Bjc>, Stand: 05.05.2022.
- Al-Bašīr, Aḡmad: Muhasasa, Albasheer Show English 2019. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=V-KVPWXWlnk>, Stand: 02.07.2022.
- Al-Habib, Yasser: How was Islam Hijacked?, Slough 2015.

- ‘Aṣā’ib Ahl al-Ḥaqq: al-madrasa al-fikriya li-‘ahl al-haqq, 2013, <https://web.archive.org/web/20211118090700/https://ahlualhaq.com/post/424/المدرسة-الفكرية-المدرسة-إمتداد-الحق-لأهل>, Stand: 23.06.2022.
- ‘Aṣā’ib Ahl al-Ḥaqq: as-sīra ad-dātīya, 2020, <https://web.archive.org/web/20200730221429/https://ahlualhaq.com/السيرة-الذاتية>, Stand: 23.03.2020.
- Ḥizb ad-da‘wa al-islāmīya: Website: Leader Profile, 2014. Online: <http://www.islamicdawaparty.com/?module=home&fname=leaderdesc.php&id=71>, Stand: 16.06.2022.
- Iraqi Special Operation Forces: جهاز مكافحة الارهاب العمليات الخاصة العراقية الفرقة الذهبية – من نحن, <https://web.archive.org/web/20220306011640/https://www.isof-iq.com/about.html>, Stand: 16.06.2022.
- Mudiriya i ‘lām alḥašd aš-ša‘bī: ar-rā’isiya, 2016, <https://web.archive.org/web/20161119103651/http://al-hashed.net/>, Stand: 23.06.2022.
- Qirā’a fi fikr aš-šaiḥ al-ḥaž ‘lī, 07.09.2015. Online: <https://web.archive.org/web/20161128080337/http://ahlualhaq-iq.com/index.php/permalink/53217.html>, Stand: 21.06.2022.

8.2 Literatur

- Aaron, Daniel; Meyers, Marisa: Cost of Exile. The Role of the Returning Exiles in Post-2003 Iraq, IMES Capstone Paper Series, 2014. Online: https://imes.elliott.gwu.edu/sites/imes.elliott.gwu.edu/files/downloads/documents/Capstone-Papers-2014/Aaron_Meyers_Capstone%2005%2013%202014.pdf, Stand: 04.01.2018.
- Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002.
- Abdul-Jabar, Faleh: The Shī’ite movement in Iraq, London 2003.
- Aghaie, Kamran Scot: The Origins of the Sunnite-Shi’ite Divide and the Emergence of the Ta’ziyeh Tradition, in: TDR (1988-) 49 (4), 2005, S. 42 – 47.
- Ahmad, Jafar: The impact of Ashura rituals Practiced by Shia Iraqis on Iraqi Nationalism, 21.09.2017.
- Alaaldin, Ranj: The Islamic Da’wa Party and the Mobilization of Iraq’s Shi’i Community, 1958 – 1965, in: The Middle East Journal 71 (1), 2017, S. 45 – 65. Online: <https://doi.org/10.3751/71.1.13>, Stand: 21.04.2017.
- Al-Ansary, Khalid: Thousands rally in Iraq’s »Day of Rage« protests, in: Reuters Media, 25.02.2011. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-protests-idUSTRE7101RN20110225>, Stand: 23.06.2022.
- Al-Ba’labakkī, Rūḥī: al-Mawrid al-‘arabī. Qāmūs al-luḡa al-‘arabīya al-mu’āšira ma’ kull al-mutarādifāt, Beirut 2016.

- Albiez, Sarah; Castro, Nelly; Jüsse, Lara u.a. (Hg.): *Ethnicity, citizenship and belonging. Practices, theory and spatial dimensions*, Madrid, Frankfurt a.M. 2011 (*Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America 1*).
- Al-Ḥaiūn, Rašid: 100 'Ām min al-Islām as-siyāsī bi-al- 'Irāq, aš-Šī'a, Dubai 2012.
- Al-Ḥaiūn, Rašid: 100 'Ām min al-Islām as-siyāsī bi-al- 'Irāq, as-Sunna, Dubai 2012.
- Ali, Ahmed: *The Ninewa and Anbar Elections and the future of Iraq's Sunni Leadership*, Iraq Update, Institute for the Study of War 2013, <https://www.iswresearch.org/2013/06/2013-iraq-update-25-ninewa-and-anbar.html>, Stand: 23.06.2022.
- Al Jazeera: *The rise and fall of ISIL explained*, in: Al Jazeera Media Network, 20.06.2017. Online: <https://www.aljazeera.com/features/2017/6/20/the-rise-and-fall-of-isil-explained>, Stand: 24.04.2022.
- Al-Khafaji, Hayder: *After the elections, what next for Iraq's Popular Mobilisation Forces?*, Middle East Centre 2018, <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/08/01/after-the-elections-what-next-for-iraqs-popular-mobilisation-forces/>, Stand: 16.06.2022.
- Al Majalla (Hg.) (2025): *The promise and peril of Syria's National Dialogue conference*. Unter Mitarbeit von Haid Haid. Online verfügbar unter <https://en.majalla.com/node/323840/opinion/promise-and-peril-syria%E2%80%99s-national-dialogue-conference>, zuletzt aktualisiert am 11.01.2025.
- Al-munğid fī al-luğat, Beirut 2003⁴⁰.
- Al-Qarawee, Harith Hasan: *Sectarian Identities, Narratives and Political Conflict in Baghdad*, in: *The Levantine Review* 4 (2), 2016, S. 177.
- Al-Rawi, Ahmed K.: *Media practice in Iraq*, Basingstoke 2012.
- Al-Ruhaimi, Abdul-Halim: *The Dawa Islamic Party. Origins, Actors and Ideology*, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq*, London 2002, S. 149 – 161.
- Al-Salhy, Suadad: *Iraq raid on Sunni protest sparks clashes, 44 killed*, in: Reuters Media, 23.04.2013. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-protests-idUSBRE93Mo7D20130423>, Stand: 23.06.2022.
- Al-Salhy, Suadad: *Insight: Fuelled by Syria war, al Qaeda bursts back to life in Iraq*, in: Reuters Media, 06.01.2014. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-syria-qaeda-idUSBREA050PM20140106>, Stand: 23.06.2022.
- Al-Tahmazi, Thulfiqar H. M.: *Legitimizing ethno-sectarian conflicts for power. Construction of victimhood and disenfranchisement in Iraqi media interactions*, in: *Discourse & Society* 28 (2), 2017, S. 119 – 141.
- Amnesty International: *Iraq: Turning a blind eye. The arming of the Popular Mobilization Units*, 14, London 2017. Online: <https://www.amnesty.org/en/documents/mde14/5386/2017/en/>, Stand: 25.11.2021.
- Anderson, Benedict R.: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London 2006 (ACLS Humanities E-Book).

- Anonym: Iraq's Provincial Elections and their Implications, Institute for the Study of War 2013, <https://www.understandingwar.org/backgrounder/iraq%E2%80%99s-provincial-elections-and-their-national-implications>, Stand: 23.06.2022.
- Antes, Peter (Hg.): Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Stuttgart 2022¹. Online: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=6897242>.
- Arango, Tim: Shiites in Iraq Support Bahrain's Protesters, in: The New York Times, 01.04.2011. Online: <https://www.nytimes.com/2011/04/02/world/middleeast/o2iraq.html>, Stand: 23.06.2022.
- Ar-Rabī'ī, Fāḍil: Al-ḥūda wa al-'amāma. Al-iḥtilāl al-'amrīkī wa mawqif al-marḡa'īa ad-dīniya fī al-'Irāq, Naḡaf 2006.
- Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006.
- Assmann, Aleida: Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin 2011³ (ESV basics 27).
- Aziz, Talib: The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002, S. 231 – 244.
- Backhaus, Andrea: Ahmed al-Basheer: Der Mann, der den IS auslacht, in: Die Zeit, 06.07.2016. Online: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-07/ahmed-al-basheer-is-irak-comedy-humor-comedian/seite-2>, Stand: 05.05.2022.
- Baram, Amatzia: Qawmiyya and Wataniyya in Ba'thi Iraq. The Search for a New Balance, in: Middle Eastern Studies 19 (2), 1983, S. 188 – 200.
- Baram, Amatzia: Religious Extremism and Ecumenical Tendencies in Modern Iraqi Shi'ism, in: Bengio, Ofra; Litvak, Meir (Hg.): The Sunna and Shi'a in history. Division and ecumenism in the Muslim Middle East, New York, NY 2014, S. 105 – 123.
- Baram, Amatzia: Saddam Husayn and Islam, 1968 – 2003. Ba'thi Iraq from secularism to faith, Washington D.C. 2014.
- Bashkin, Orit: Hybrid Nationalisms. Waṭanī and Qawmī Visions in Iraq under 'abid Al-Karim Qasim, 1958 – 61, in: International Journal of Middle East Studies 43 (02), 2011, S. 293 – 312.
- Batatu, Hanna: The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers, Princeton, N.J. 1978.
- Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2019⁶.
- Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2016³.
- Bauman, Zygmunt: Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt, Frankfurt a.M. 2017⁴ (Edition Suhrkamp Bd. 2565).

- BBC: Islamic State ›kills 322‹ from single Sunni tribe, in: BBC News, 02.11.2014.
Online: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-29871068>, Stand: 24.04.2022.
- Bengio, Ofra; Litvak, Meir (Hg.): *The Sunna and Shi'a in history. Division and ecumenism in the Muslim Middle East*, New York, NY 2014. Online: <https://www.lo.c.gov/catdir/enhancements/fy1614/2015473934-d.html>.
- Benraad, Myriam: Une lecture de la Şaḥwā ou les mille et un visages du tribalisme irakien, in: *Études rurales* 184, 2009, S. 95 – 106. Online: <http://etudesrurales.revues.org/10501>, Stand: 17.11.2017.
- Benraad, Myriam: Iraq's Tribal »Sahwa«. Its Rise and Fall, in: *Middle East Policy* 18 (1), 2011, S. 121 – 131.
- Berger, Peter L.: The Sociological Study of Sectarianism, in: *Social Research* 21 (4), 1954, S. 467 – 485.
- Bishara, Azmi: *Sectarianism Without Sects*, La Vergne 2021.
- Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (1), 2000, S. 38 – 75.
- Boghani, Priyanka: In Their Own Words: Sunnis on Their Treatment in Maliki's Iraq, in: *Frontline PBS*, 29.10.2014. Online: <https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/in-their-own-words-sunnis-on-their-treatment-in-malikis-iraq/>, Stand: 02.07.2022.
- Borradori, Giovanna; Habermas, Jürgen; Derrida, Jacques u.a.: *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Hamburg 2006 (Eva-Taschenbuch 246).
- Brown, Wendy: *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Oxford 2008³.
- Brunner, Rainer: Sunnis and Shiites in Modern Islam. Politics, Rapprochement and the Role of al-Azhar, in: Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami (Hg.): *The dynamics of Sunni-Shia relationships. Doctrine, transnationalism, intellectuals and the media*, London 2013, S. 25 – 38.
- Brunner, Rainer: *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin, Boston 2020 (Islamkundliche Untersuchungen 204).
- CBS News: Text of Bush Speech. President Declares End To Major Combat In Iraq, 2003. Online: <https://web.archive.org/web/20060525022143/http://www.cbsnews.com/stories/2003/05/01/iraq/main551946.shtml>, Stand: 25.05.2021.
- Chmaytelli, Maher: Iraq declares final victory over Islamic State, in: *Reuters Media*, 09.12.2017. Online: <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-iraq-islamicstate-idUSKBN1E30B9>, Stand: 24.04.2022.
- Cockburn, Patrick: *Muqtada al-Sadr and the Shia insurgency in Iraq*, London 2009.
- Cole, Juan: The United States and Shi'ite Religious Factions in Post-Ba'thist Iraq, in: *Middle East Journal* 57 (4), 2003, S. 543 – 566.
- Cole, Juan R. I.: *The Ayatollahs and democracy in Iraq*, Leiden 2007 (ISIM Paper 7).

- Collombier, Virginie; Roy, Olivier (Hg.): *Tribes and global Jihadism*, 2017.
- Corboz, Elvire: *Between Action and Symbols*, in: Tejel, Jordi u. a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, NJ 2012, S. 339 – 358.
- Davis, Eric: *Pensée 3. A Sectarian Middle East?*, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 555 – 558.
- Dawisha, Adeed: *National identity and sub-state sectarian loyalties in Iraq*, in: *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4 (3), 2010, S. 243 – 256.
- Declaration of the Shia of Iraq, 2002. Online: <http://al-bab.com/documents-section/declaration-shia-iraq>, Stand: 03.01.2018.
- Derrida, Jacques: *Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a.M. 2003 (Edition Suhrkamp Bd. 1769).
- Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän*, Wien 2015 (Passagen Forum).
- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. 2016⁴ (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1659).
- Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M. 2019² (Suhrkamp Taschenbuch: Wissenschaft 1778).
- Dobbins, James: *Occupying Iraq. A history of the Coalition Provisional Authority*, Santa Monica, CA 2009 (RAND Corporation monograph series).
- Dodge, Toby: *Iraqi Transitions. From Regime Change to State Collapse*, in: *Third World Quarterly* 26 (4/5), 2005, S. 705 – 721.
- Dodge, T.: *State and society in Iraq ten years after regime change. The rise of a new authoritarianism*, in: *International Affairs* 89 (2), 2013, S. 241 – 257.
- Eggert, Jennifer Philippa: *Women Fighters in the »Islamic State« and Al-Qaida in Iraq: A Comparative Analysis*, in: *Die Friedens-Warte* 90 (3/4), 2015, S. 363 – 380. Online: <http://www.jstor.org/stable/24868700>.
- Ehrenberg, John u.a. (Hg.): *The Iraq papers*, Oxford, New York 2010.
- Ende, Werner: *Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert*, in: *Saeculum* 36 (2 – 3), 1985, S. 187 – 200.
- Engelmann, Peter: *Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie*, Wien 2013 (Passagen Forum).
- Farouk-Sluglett, Marion; Sluglett, Peter: *The Social Classes and the Origins of the Revolution*, in: Fernea, Robert A.; Louis, William Roger (Hg.): *The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited*, London 1991, S. 118 – 141.
- Fernea, Robert A.; Louis, William Roger (Hg.): *The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited*, London 1991.
- Fischer-Tahir, Andrea: *Schwierigkeiten mit Pluralismus: Politische Neuordnung und Mediensprache im Irak*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): *Die Araber im 21. Jahrhundert. Politik, Gesellschaft, Kultur*, Wiesbaden 2013, S. 297 – 313.

- France24: Iraq lifts nearly 30 km of blast walls from Baghdad, in: France 24, 17.06.2019. Online: <https://www.france24.com/en/20190617-iraq-lifts-nearly-30-km-blast-walls-baghdad-official>, Stand: 26.04.2022.
- Fürtig, Henner: Geschichte des Irak. Von der Gründung 1921 bis heute, München 2016 (C.H. Beck Paperback 1535).
- Gardet, L.: Fitna, in: P. Bearman (Hg.): Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English), 2012, doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2389, Stand: 25.04.2025.
- Gerlach, Christian: Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert, München 2011.
- Ghaidan, Usam: Rebuilding al-Askariyyain Shrine, in: Panjwani, Imranali; Tripp, Charles (Hg.): The Shi'a of Samarra. The heritage and politics of a community in Iraq, London, New York 2017, S. 67 – 83.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L.: Grounded theory. Strategien qualitativer Forschung, Bern, Göttingen, Toronto, Seattle 1998.
- Gleave, R.: Conceptions of authority in Iraqi Shi'ism – Baqir al-Hakim, Ha'iri and Sistani on Ijtihad, Taqlid and Marja'iyya, in: Theory Culture & Society 24 (2), 2007, 59 – 87.
- Graeber, David: Fragmente einer anarchistischen Anthropologie. Münster 2022.
- Greenberg, Maurice R., 2019 World Fellow Ahmed al-Basheer, New Haven 2019, Online: <https://worldfellows.yale.edu/podcast/2019-world-fellow-ahmed-al-basheer>, Stand: 05.05.2022.
- Greyerz, Kaspar von; Bischof, Franz Xaver: Konfessionalismus, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). Online: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D43511.php>, Stand: 13.04.2017.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009¹ (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1918).
- Haddad, Fanar: Sectarianism in Iraq. Antagonistic visions of unity, London 2011.
- Haddad, Fanar: Shia-centric State-Building and Sunni Rejection in Post-2003 Iraq, 2016, http://carnegieendowment.org/files/CP261_Haddad_Shia_Final.pdf.
- Haddad, Fanar: Sectarian Relations before »Sectarianization« in pre-2003 Iraq, in: Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East, London 2017, S. 101 – 122.
- Haddad, Fanar: »Sectarianism« and Its Discontents in the Study of the Middle East, in: Middle East Journal 71 (3), 2017, S. 363 – 382. Online: <https://doi.org/10.3751/71.3.12>.
- Haddad, Fanar: Understanding »Sectarianism«. Sunni-shi'a relations in the modern Arab world, London 2020.
- Ḥamīd, Bašīr Nāẓir: al-Azma aṭ-ṭā'ifiya. Dirāsa fī 'ilm al-iğtimā', 2017.

- Hammond, Andrew: Iran leader wins plaudits over sectarian strife fatwa, in: Reuters Media, 13.10.2010. Online: <https://www.reuters.com/article/shiites-sunnis-khamenei-idAFLDE6930AA20101013>, Stand: 23.06.2022.
- Hasan, Harith: Religious Authority and the Politics of Islamic Endowments in Iraq, Washington D.C., Beirut. Online: <https://carnegie-mec.org/2019/03/29/religious-authority-and-politics-of-islamic-endowments-in-iraq-pub-78726>, Stand: 02.05.2022.
- Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East, London 2017.
- Haydari, Ibrahim: The Rituals of ›Ashura: Genealogy, Functions Actors and Structures, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002, S. 101 – 113.
- Healy, Jack; Gordon, Michael R.: Rafe al-Essawi, a Moderate in an Increasingly Polarized Iraq, in: The New York Times, 30.12.2011. Online: <https://web.archive.org/web/20210914105252/https://www.nytimes.com/2011/12/31/world/middleeast/rafe-al-essawi-a-moderate-in-an-increasingly-polarized-iraq.html>, Stand: 23.06.2022.
- Hobsbawm, E. J.: Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality, Cambridge 1990 (Canto classics).
- Howard, Michael: Baghdad tears down security barriers, in: The Guardian, 10.06.2009. Online: <https://www.theguardian.com/world/2009/jun/10/baghdad-security-walls>, Stand: 26.04.2022.
- Human Rights Watch: Whatever Happened To The Iraqi Kurds?, 1991. Online: <https://www.hrw.org/report/1991/03/11/whatever-happened-iraqi-kurds>, Stand: 29.04.2022.
- Human Rights Watch: »Genocide in Iraq – The Anfal Campaign Against the Kurds«, 2006. Online: <https://www.hrw.org/report/2006/08/14/genocide-iraq-anfal-campaign-against-kurds/report-summary>, Stand: 29.04.2022.
- Human Rights Watch: »No One is Safe«, 2014. Online: <https://www.hrw.org/report/2014/02/06/no-one-safe/abuse-women-iraqs-criminal-justice-system>, Stand: 23.06.2022.
- Human Rights Watch: Iraq: Investigate Violence at Protest Camp, in: Human Rights Watch, 04.01.2014. Online: <https://www.hrw.org/news/2014/01/03/iraq-investigate-violence-protest-camp>, Stand: 23.06.2022.
- Human Rights Watch: Ruinous aftermath. Militia abuses following Iraq's recapture of Tikrit, New York, NY 2015.
- Human Rights Watch: The Fall of Mosul May Not Be the End Of ISIS But the Beginning of ISIS 2.0, 2017. Online: <https://www.hrw.org/news/2017/07/19/fall-mosul-may-not-be-end-isis-beginning-isis-20>, Stand: 29.10.2021.

- Ibrahim, Ferhad: Konfessionalismus und Politik in der arabischen Welt. Die Schiiten im Irak, Münster 1997 (Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient 2).
- Independent High Electoral Commission: Al-intihābāt mağlis an-nuwāb al-‘irāqī 2018, 2018. Online: <https://ihec.iq/wp-content/uploads/2021/02/faezoon2018.pdf>, Stand: 16.06.2022.
- International Crisis Group: In their own Words. Reading the Iraqi Insurgency, Middle East Report, 50, 2006.
- International Crisis Group: Iraq's Muqtada al-Sadr. Spoiler or Stabiliser?, Middle East Report, 55, 2006.
- International Crisis Group: Iraq and the Surge, 2008. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-and-surge>, Stand: 26.04.2022.
- International Crisis Group: Iraq's Civil War, the Sadrists and the Surge, Middle East Report, 72, 2008.
- International Crisis Group: Iraq's Uncertain Future: Elections and Beyond, 2010. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-s-uncertain-future-elections-and-beyond>, Stand: 21.06.2022.
- International Crisis Group: Iraq's Secular Opposition: The Rise and Decline of Al-Iraqiya, Middle East Report, 127, Brüssel, Bagdad 2012. Online: <https://d2o71andvipowj.cloudfront.net/127-iraq-s-secular-opposition-the-rise-and-decline-of-al-iraqiya.pdf>, Stand: 26.11.2021.
- International Crisis Group: Make or Break: Iraq's Sunnis and the State, 2013. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/make-or-break-iraq-s-sunnis-and-state>, Stand: 22.11.2021.
- International Crisis Group: Exploiting Disorder: al-Qaeda and the Islamic State, 2016. Online: <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>, Stand: 24.04.2022.
- International Crisis Group: Oil and Borders: How to Fix Iraq's Kurdish Crisis, 2017. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/55-settling-iraqi-kurdistan-boundaries-will-help-defuse-post-referendum-tensions>, Stand: 25.11.2021.
- International Crisis Group: Iraq's Paramilitary Groups: The Challenge of Rebuilding a Functioning State, 2018. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/188-iraqs-paramilitary-groups-challenge-rebuilding-functioning-state>, Stand: 25.04.2022.
- International Crisis Group: On Third Try, a New Government for Iraq, 2020. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/third-try-new-government-iraq>, Stand: 21.04.2022.

- International Crisis Group: Iraq's Tishreen Uprising: From Barricades to Ballot Box, 2021. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/223-iraqs-tishreen-uprising-barricades-ballot-box>, Stand: 21.04.2022.
- International Crisis Group: Key Decisions Loom as Syria Enters a New Era, 2025. Online: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/east-mediterranean-mena/syria/key-decisions-loom-syria-enters-new-era>, Stand: 28.01.2025.
- Iraq and Gulf Analysis: Mutlak and Ani Are Banned: Miscarriage of Justice in Iraq, 2010. Online: <https://gulfanalysis.wordpress.com/2010/02/11/mutlak-and-ani-are-banned-miscarriage-of-justice-in-iraq/>, Stand: 23.06.2022.
- Iraq and Gulf Analysis: The Latest Wave of Arrests: Baathists and Terrorists Are Two Different Things, 2011. Online: <https://gulfanalysis.wordpress.com/2011/10/26/the-latest-wave-of-arrests-baathists-and-terrorists-are-two-different-things/>, Stand: 23.06.2022.
- Iraq Body Count. Online: <https://www.iraqbodycount.org/database/>, Stand: 26.04.2022.
- Iraqi High Election Committee, Offizielle Wahlresultate, 2018. Online: <https://web.archive.org/web/20180522224542/http://iheciraq.net/261585.xlsx>, Stand: 21.04.2022.
- Isakhan, Benjamin: The De-Baathification of post-2003 Iraq: Purging the Past for Political Power, in: Isakhan, Benjamin (Hg.): *The Legacy of Iraq*, 2015, S. 21 – 35.
- Isakhan, Benjamin (Hg.): *The Legacy of Iraq*, 2015.
- Ismael, Tareq Y.; Ismael, Jacqueline S.: Iraq today in the thoughts of al-Wardi. The rule of the preachers, in: *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 8 (2), 2014, S. 119 – 139.
- Izadi, Michael: Baghdad: Ethno-Religious Composition in 2020. The metropolitan area and the province, Columbia University, School of International and Public Affairs 2020, https://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Baghdad_Ethnic_2020_lg.png, Stand: 27.04.2022.
- Jawad, Saad N.: *The Iraqi Constitution: Structural Flaws and Political Implications*, LSE Middle East Centre Paper Series, MiddleEast Centre. London School of Economics and Political Science 2013. Online: <http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/publications/Paper-Series/SaadJawad.pdf>, Stand: 07.07.2016.
- Joseph, Suad: Pensée 2. Sectarianism as Imagined Sociological Concept and as Imagined Social Formation, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 553 – 554.
- Kaldor, Mary: The paradox of Basra | openDemocracy, openDemocracy 2009. Online: <https://www.opendemocracy.net/en/kaldor-in-basra/>, Stand: 26.06.2022.

- Khelghat-Doost, Hamoon: Women of the Islamic State. The Evolving Role of Women in Jihad, in: Counter Terrorist Trends and Analyses 8 (9), 2016, S. 21 – 26. Online: <http://www.jstor.org/stable/26351452>.
- Kohlberg, Etan: From Imāmiyya to Ithnā-’ashariyya, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 39 (3), 1976, S. 521 – 534.
- Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M. 2012.
- Lafourcade, Fanny: How to »Turn the Page«? The National Iraqi Leadership After 2003 and the De-Ba’thification Issue, in: Tejel, Jordi u.a. (Hg.): Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges, Hackensack, NJ 2012, S. 181 – 201.
- Lepsius, Mario Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Wiesbaden 2009².
- Lohlker, Rüdiger: Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS, Stuttgart, Wien 2016.
- Louër, Laurence: Shiism and politics in the Middle East, London 2012 (The comparative politics and international studies series).
- Luhmann, Niklas: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, Berlin 2016⁵ (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1256).
- Luizard, Jean-Pierre: The Sadrists in Iraq. Challenging the United States, the *Marja’iyya* and Iran, in: Mervin, Sabrina (Hg.): The shia worlds and Iran, London 2010, S. 255 – 280.
- Makdisi, Ussama: The Culture of Sectarianism. Community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon, Berkeley, Calif. 2000.
- Makdisi, Ussama: Revisiting Sectarianism, in: Scheffler, Thomas (Hg.): Religion between violence and reconciliation, Würzburg 2002 (Beiruter Texte und Studien), S. 179 – 191.
- Makdisi, Ussama: Pensée 4. Moving Beyond Orientalist Fantasy, Sectarian Polemic, and Nationalist Denial, in: International Journal of Middle East Studies 40 (4), 2008, S. 559 – 560.
- Makdisi, Ussama: The Problem of Sectarianism in the Middle East in an Age of Western hegemony, in: Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East, London 2017, S. 23 – 34.
- Makropoulos, Michael: Kontingenz Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie 45 (3), 2004, S. 369 – 399.
- Mallat, Chibli: Muhammad Baqer as-Sadr, in: Rahnema, Ali (Hg.): Pioneers of Islamic revival, London, New Jersey 2005² (Studies in Islamic society), S. 251 – 272.
- Manginē, Gkolphō u.a. (Hg.): Philosophy and crisis. Responding to challenges to ways of life in the contemporary world, Washington D.C. 2017 (Cultural heritage and contemporary change. Reihe IV, Western philosophical studies, Bd. 11).

- Mansour, Renad: The Sunni Predicament in Iraq, Carnegie Middle East Center 2016. Online: http://carnegieendowment.org/files/CMEC_59_Mansour_Sunni_Final.pdf, Stand: 07.07.2016.
- Mansour, Renad: Networks of power. The Popular Mobilization Forces and the state in Iraq, Research Paper, London Februar 2021. Online: <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/2021-02/2021-02-25-networks-of-power-mansour.pdf>, Stand: 09.03.2021.
- Mansour, Renad; Jabar, Faleh A.: The Popular Mobilization Forces and Iraq's Future, April 2017. Online: https://carnegieendowment.org/files/CMEC_63_Mansour_PMF_Final_Web.pdf, Stand: 09.03.2021.
- Mapping Militant Organizations: »The Islamic State«, Stanford University April 2021, <https://cisac.fsi.stanford.edu/mappingmilitants/profiles/islamic-state>, Stand: 29.04.2022.
- Mapping Militants Organizations: »Ansar al-Islam«, Stanford University Dezember 2018, <https://cisac.fsi.stanford.edu/mappingmilitants/profiles/ansar-al-islam>, Stand: 29.04.2022.
- Marchart, Oliver: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2013 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2055).
- Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami: Introduction. Evaluating Contemporary Sunnite-Shiite Relations: Changing Identities, Political Projects, Interactions and Theological Discussions, in: Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami (Hg.): The dynamics of Sunni-Shia relationships. Doctrine, transnationalism, intellectuals and the media, London 2013, S. 1 – 8.
- Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami (Hg.): The dynamics of Sunni-Shia relationships. Doctrine, transnationalism, intellectuals and the media, London 2013.
- Markey, Patrick: More than 1,000 killed in Iraq violence in May, in: Reuters Media, 01.06.2013. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-violence-idUSBR E95004P20130601>, Stand: 23.06.2022.
- Matthiesen, Toby: Sectarian gulf. Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't, Stanford, Calif. 2013.
- Matthiesen, Toby: The other Saudis. Shiism, dissent and sectarianism, New York, NY 2015 (Cambridge Middle East studies 46).
- Meijer, Roel: The Association of Muslim Scholars in Iraq, in: Middle East Report (237), 2005, S. 12 – 19.
- Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism. Islam's new religious movement, New York 2009.
- Meijer, Roel; Butenschøn, Nils A.: Introduction: The Crisis of Citizenship in the Arab World, in: Meijer, Roel; Butenschøn, Nils A. (Hg.): The Crisis of Citizenship in the Arab world, Leiden, Boston 2020 (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia), S. 1 – 37.

- Meijer, Roel; Butenschön, Nils A. (Hg.): *The Crisis of Citizenship in the Arab world*, Leiden, Boston 2020 (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 116).
- MEMRI: *Sunni Iraqi Leaders Call to Fight »Invading« Government Forces*, in: Middle East Media Research Institute, 09.01.2014. Online: <https://www.memri.org/tv/sunni-iraqi-leaders-call-fight-invading-government-forces>, Stand: 23.06.2022.
- Mervin, Sabrina (Hg.): *The shia worlds and Iran*, London 2010.
- Michel, Meret: *Irak: Mit dem Molotowcocktail gegen den Filz*, in: WOZ, 16/2019, 15.05.2019. Online: <https://www.woz.ch/-9907>, Stand: 21.04.2022.
- Michelsen, Danny; Walter, Franz: *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*, Berlin 2017² (Edition Suhrkamp 2668).
- Middle East Centre: *Seeking to Explain Sectarian Mobilisation in the Middle East*, 04.05.2020. Online: https://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/09/11/seeking-to-explain-sectarian-mobilisation-in-the-middle-east/#_ftn1, Stand: 03.02.2022.
- Middle East Monitor: *INTERPOL cancels Red Notice against Iraq's former VP – Al Hashimi*, 2014. Online: <https://web.archive.org/web/20150217163733/https://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/9287-interpol-cancels-red-notice-against-iraqs-former-vp-al-hashimi>, Stand: 23.06.2022.
- Milton, Patrick; Axworthy, Michael; Simms, Brendan: *Towards a Westphalia for the Middle East*, London 2018.
- Mostafa, Nehal: *IS members might vote in elections, if acquired balloting cards, MP warns*, 2018. Online: <https://web.archive.org/web/20180615112534/https://www.iraqinews.com/iraq-war/islamic-state-members-might-vote-elections-acquired-balloting-cards-mp-warns/>, Stand: 16.06.2022.
- Mu'assasat Āl-al-Bait li-l-Fikr al-Islāmī: *The Amman message*. (Risālat 'Ammān), Amman 2013 (Almanhal Islamic Studies E-Book Collection 1).
- Nakash, Yitzhak: *Reaching for power. The shi'a in the modern Arab world*, Princeton, NJ 2006.
- Namaa, Kamal: *Fighting erupts as Iraq police break up Sunni protest camp*, in: Reuters Media, 30.12.2013. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-violence-idUSBRE9BT0C620131230>, Stand: 23.06.2022.
- Naşr, Walī Ridā: *The Shia revival. How conflicts within Islam will shape the future*, New York 2007.
- De Nicola, Bruno: *Ibn al-Alqamī*, in: K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas und D. J. Stewart (Hg.): *Encyclopaedia of Islam Three Online*, 2021, doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30688, Stand: 24.05.2025. Olson, Kevin: *Imagined Sovereignities. The Power of the People and Other Myths of the Modern Age*, New York 2016.
- Osman, Khalil: *Sectarianism in Iraq. the making of state and nation since 1920*, Abingdon, Oxon, New York, NY 2014 (Routledge studies in Middle Eastern democratization and government).

- Panjwani, Imranali; Tripp, Charles (Hg.): *The Shi'a of Samarra. The heritage and politics of a community in Iraq*, London, New York 2017.
- Parker, Ned: Special Report: Massacre reports show U.S. inability to curb Iraq militias, in: Reuters Media, 23.08.2016. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-massacres-falluja-special-report-idUSKCN1oY1VD>, Stand: 25.04.2022.
- Patel, Sofia: *The Sultanate of Women. Exploring female roles in perpetrating and preventing violent extremism*, 03.07.2022. Online: <http://www.jstor.org/stable/resrep04246>.
- Peteet, Julie: Pensée 1. Imagining the »New Middle East«, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 550 – 552.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna: From »identity« to »belonging« in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self, in: Albiez, Sarah; Castro, Nelly; Jüsse, Lara u.a. (Hg.): *Ethnicity, citizenship and belonging. Practices, theory and spatial dimensions*, Madrid, Frankfurt a.M. 2011 (*Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America*), S. 199 – 219.
- Pirovolakis, Eftichis: Derrida and the Demand for an Economy of »Crises«, in: Manginē, Gkolphō u.a. (Hg.): *Philosophy and crisis. Responding to challenges to ways of life in the contemporary world*, Washington D.C. 2017 (*Cultural heritage and contemporary change. Reihe IV, Western philosophical studies*), S. 194 – 206. Online: https://www.researchgate.net/publication/339697764_Derrida_and_the_Demand_for_an_Economy_of_'Crises'.
- Potter, Mitch; Shephard, Michelle; Campion-Smith, Bruce: *Torture and abuse through the eyes of Arkady*, 2017. Online: <https://projects.thestar.com/iraq-to-rture-abuse-murder-war-crimes/index.html>, Stand: 29.10.2021.
- Rahnema, Ali (Hg.): *Pioneers of Islamic revival*, London, New Jersey 2005² (*Studies in Islamic society*).
- Ramm, Christoph: *Turkish Cypriots, Turkish »Settlers« and (Trans)National Identities between Turkish Nationalism, Cypriotism and Europe*, Dissertation, Ruhr-Universität Bochum 2009.
- Rao, Ursula: *Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte*, Magisterarbeit Universität Heidelberg, 1994, Halle (Saale), Halle 2003 (*Südasiawissenschaftliche Arbeitsblätter* 4).
- Raphaeli, Nimrod: Understanding Muqtada al-Sadr, in: *The Middle East Quarterly* 11 (4), 2004, S. 33 – 42. Online: <http://www.meforum.org/655/understanding-muqtada-al-sadr>, Stand: 06.01.2017.
- Reiß, Tim: Homogenität oder Demokratie als »einigendes Band«? Zur Diskussion der »Voraussetzungen des Rechtsstaats« bei Böckenförde und Habermas, in: *MenschenRechtsMagazin: Informationen, Meinungen, Analysen* 13 (2), 2008, S. 205 – 219. Online: <https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/index/index/start/o/rows/10/sortfield/score/sortorder/desc/searchtype/simple/>

- query/Homogenit%C3%A4t+oder+Demokratie+als+%E2%80%9Eeinigendes+B
and%E2%80%9C/docId/3421.
- Reuters: Iraq blasts kill 100 as fugitive VP gets death sentence, 2012. On-
line: <https://web.archive.org/web/20120910023051/www.reuters.com/article/2012/09/09/us-iraq-hashemi-idUSBRE88806O20120909>, Stand: 23.06.2022.
- Reuters: After Iraqi forces take Tikrit, a wave of looting and lynching, in: Reuters
Media, 03.04.2015. Online: <https://www.reuters.com/investigates/special-repo/r/mideast-crisis-iraq-tikrit/>, Stand: 25.04.2022.
- Reuters: Exhumation of Iraq's Camp Speicher victim mass graves begins, in: Reuters
Media, 07.04.2015. Online: <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-iraq-speicher-idUSKBNOMYoWR20150407>, Stand: 25.04.2022.
- Reuters: Once Iraq's Venice, Basra's waters have now turned deadly, in: Reuters Me-
dia, 26.09.2018. Online: <https://www.reuters.com/article/us-iraq-protests-wat-er-idUSKCN1M624L>, Stand: 21.04.2022.
- Reuters: Timeline: The rise and fall of Islamic State in Iraq and Syria, in: Reuters
Media, 02.03.2019. Online: <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-islamic-state-timeline-idUSKCN1QJo8N>, Stand: 24.04.2022.
- Reuters: Factbox: The Iraqi PM who survived Baghdad drone attack, in: Reuters Me-
dia, 08.11.2021. Online: <https://www.reuters.com/world/middle-east/iraqi-pm-who-survived-baghdad-drone-attack-2021-11-08/>, Stand: 21.04.2022.
- Rogg, Inga: Wenn sich die Iraker einmal einig sind, in: Neue Zürcher Zeitung,
25.09.2018. Online: <https://www.nzz.ch/international/wenn-sich-die-iraker-ei-nmal-einig-sind-ld.1422113?reduced=true>, Stand: 16.06.2022.
- Roggio, Bill: Sunni clerics turn on Association of Muslim Scholars, 17.11.2007.
Online: https://www.longwarjournal.org/archives/2007/11/sunni_clerics_turn_o.php, Stand: 10.03.2022.
- Rose, Steve: The Isis propaganda war: a hi-tech media jihad, in: The Guardian,
07.10.2014. Online: <https://www.theguardian.com/world/2014/oct/07/isis-media-machine-propaganda-war>, Stand: 02.07.2022.
- Rosenberg, Tina: ›You Are Killing Us? We Will Make You a Joke.« Meet Ahmed Al-
basheer, in: The New York Times, 26.12.2019. Online: <https://www.nytimes.com/2019/12/26/opinion/albasheer-show-iraq-political-revolution.html>, Stand: 05.05.2022.
- Roy, Olivier: Introduction, in: Collombier, Virginie; Roy, Olivier (Hg.): Tribes and
global jihadism, 2017, S. 1 – 13.
- RT: Taṣkīl taḥāluf ḡadīd lil-quwwa as-sunnīya fī al-ʿirāq, in: RT, 14.07.2017. On-
line: https://arabic.rt.com/middle_east/888659-تدديد-تحالف-تشكيل-السنية-للقوى, Stand: 21.06.2022.
- Saadoun, Mustafa: Sunni figures in exile return to Iraq as part of national rec-
onciliation, in: Al-Monitor: The Pulse of the Middle East, 24.06.2020. On-

- line: <https://www.al-monitor.com/originals/2020/06/iraq-judiciary-sunni-isa-wi.html>, Stand: 23.06.2022.
- Said, Behnam T.: Islamische Ökumene als Mittel der Politik. Aktuelle Tendenzen in der Annäherungsdebatte zwischen Sunna und Schia auf der Doha-Konferenz 2007, Berlin 2009¹ (Islamkundliche Untersuchungen 293).
- Sassoon, Joseph: The Brain Drain in Iraq after the 2003 Invasion, in: Tejel, Jordi u. a. (Hg.): Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges, Hackensack, NJ 2012, S. 379 – 389.
- Scheffler, Thomas (Hg.): Religion between violence and reconciliation, Würzburg 2002 (Beiruter Texte und Studien 76).
- Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 2010 (Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 12).
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Die Araber im 21. Jahrhundert. Politik, Gesellschaft, Kultur, Wiesbaden 2013. Online: <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-19093-8>.
- Schulze, Reinhard: Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart, München 2016.
- Schulze, Reinhard: Die Stunde der Auferstehung. Islamische Konzeptionen der Apokalypse, in: Narthex 7 (7), 2021, S. 34 – 37.
- Schulze, Reinhard: Grundprobleme des Islam im internationalen und interkulturellen Vergleich, in: Antes, Peter (Hg.): Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Stuttgart 2022, S. 431 – 453.
- Schulze, Reinhard: Ultrationalismus und Ultrareligiosität. Die Wiederkehr der Gespenster, in: Journal21, 20.04.2022. Online: <https://www.journal21.ch/artikel/die-wiederkehr-der-gespenster>, Stand: 19.05.2025.
- Select Committee on Intelligence, United States Senate: Report on whether Public Statements regarding Iraq by U.S. Government Officials were Substantiated by Intelligence Information. together with additional and minority views, 110 – 345, Washington D.C. 05.06.2008. Online: <https://www.intelligence.senate.gov/sites/default/files/publications/110345.pdf>, Stand: 04.03.2022.
- Sherwood, Dave: One million Chileans march in Santiago, city grinds to halt, in: Reuters Media, 25.10.2019. Online: <https://www.reuters.com/article/us-chile-protests-idUSKBN1X4225>, Stand: 01.07.2022.
- Sievi, Luzia: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?, Bielefeld, Germany 2017 (42).
- Sinnū, ‘Abd-ar-Ra’ūf: Lubnān aṭ-ṭawā’if fi daula mā ba’d aṭ-ṭā’if iškālīyāt at-ta’āy-uš wa-s-siyāda wa-adwār al-ḥāriġ, Würzburg 2014¹ (BTS 135).
- Sluglett, Peter: Iraq in Crisis, MEI Insight, Middle East Institute, National University of Singapore 2014. Online: <https://meisingapore.files.wordpress.com/2014/04/download-insight-113-sluglett1.pdf>, Stand: 06.01.2017.

- Steinberg, Guido: Jihadi-Salafism and the Shi'is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism, in: Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism. Islam's new religious movement, New York 2009, S. 107 – 125.
- Steinberg, Guido: Die »Volksmobilisierung« im Irak. Das Schiitische Milizenbündnis al-Hasd ash-Sha'bi beschleunigt den Zerfall des Staates, SWP-Aktuell, SWP – Stiftung Wissenschaft und Politik 2016. Online: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2016A52_sbg.pdf, Stand: 12.01.2017.
- Syria TV (2024): 1200 šaḥṣiya tataḥaddaru li-l-'iḡtimā' fi dimašq: laḡna dustūriya wa 'uḥrā istišāriya li-l-ra'īs al-mu'aqqat. Online: <https://www.syria.tv/1200-المؤقت-الرئيس-استشارية-وأخرى-دستورية-لجنة-دمشق-في-للاجتماع-تتحضر-شخصية>, zuletzt aktualisiert am 29.12.2024, Stand: 28.01.2025.
- Tejel, Jordi u.a. (Hg.): Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges, Hackensack, NJ 2012.
- The Coalition Provisional Authority: Law of Administration for the State of Iraq for the Transitional Period, 08.03.2004.
- The Global Coalition Against Daesh, 27.01.2017. Online: <https://theglobalcoalition.org/en/>, Stand: 21.06.2022.
- The White House: Who are the current coalition members?, 2003. Online: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/iraq/news/20030327-10.html>, Stand: 25.05.2021.
- The White House: Fact Sheet: Democracy in Iraq, 2005. Online: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2005/12/20051212-1.html>, Stand: 22.06.2022.
- Time: Read the Full Transcript of Obama's Final State of the Union, in: Time, 13.01.2016. Online: <https://time.com/4178279/state-union-transcript-2016/>, Stand: 22.06.2022.
- Tripp, Charles: Violent communication in Iraq: intended and unintended consequences, Singapore Middle East Papers SMEP, 11/1. Online: <https://meisingapore.files.wordpress.com/2014/04/smep-11-1-tripp.pdf>, Stand: 06.01.2017.
- United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by ISIL (Da'esh) UNITAD: The ISIL Attack on Sinjar in August 2014 and Subsequent Acts Committed Against the Yazidi Community in Iraq. Online: https://www.unitad.un.org/sites/www.unitad.un.org/files/sinjar_brief_public_updated_o_2.pdf, Stand: 28.01.2025.
- UN Human Rights Office (Hg.) (2024): Scale and cycle of Iraq's arbitrary executions may be a crime against humanity: Special Rapporteurs. Unter Mitarbeit von Morris Tidball-Binz, Aua Baldé, Gabriella Citroni, Grażyna Baranowska und Ana Lorena Delgadillo Pérez. Online: <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/06/scale-and-cycle-iraqs-arbitrary-executions-may-be-crime-against-humanity>, Stand: 29.01.2025.

- United States Institute of Peace: Iraq Timeline: Since the 2003 War, 06.11.2020. Online: <https://www.usip.org/iraq-timeline-2003-war#textonly>, Stand: 10.05.2022.
- Valbjørn, Morten: Studying sectarianism while beating dead horses and searching for third ways, Blog, London 17.09.2018. Online: <http://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/09/17/studying-sectarianism-while-beating-dead-horses-and-searching-for-third-ways/>, Stand: 25.01.2019.
- Visser, Reidar (Hg.): An Iraq of its regions. Cornerstones of a federal democracy?, London 2007.
- Visser, Reidar: The Western Imposition of Sectarianism on Iraqi Politics, in: *The Arab Studies Journal* 15/16 (2/1), 2007, S. 83 – 99.
- Visser, Reidar: The Sadrist of Basra and the Far South of Iraq. The Most Unpredictable Political Force in the Gulf's Oil-Belt Region?, NUPI Working Papers, Norwegian Institute of International Affairs 2008. Online: <http://historiae.org/documents/Sadrist.pdf>, Stand: 06.01.2017.
- Visser, Reidar: The Sectarian Master Narrative in Iraqi Historiography, in: Tejel, Jordi u.a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, NJ 2012, S. 47 – 59.
- Wagemakers, Joas: Reclaiming Scholarly Authority: Abu Muhammad al-Maqdisi's Critique of Jihadi Practices, in: *Studies in Conflict & Terrorism* 34 (7), 2011, S. 523 – 539.
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, Beirut und London 1977⁴.
- Weiss, Max: Institutionalizing Sectarianism. The Lebanese Ja'fari Court and Shi'i Society under the French Mandate, in: *Islamic Law and Society* 15 (3), 2008, S. 371 – 407.
- Weiss, Max: *In the shadow of sectarianism. Law, Shi'ism, and the making of modern Lebanon*, Cambridge 2010.
- Wiley, Joyce N.: *The Islamic movement of Iraqi Shi'as*, Boulder und London 1992.
- World Health Organization (Eastern Mediterranean Region): An increasing number of suicide cases in Iraq worries public health experts amid COVID-19 pandemic, Baghdad 2020. Online: <http://www.emro.who.int/iraq/news/an-increasing-number-of-suicide-cases-in-iraq-worries-public-health-experts-amid-covid-19-pandemic.html>, Stand: 16.06.2022.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999 (Rotbuch-Rationen).
- Wong, Edward; Cloud, David S.: U.S. Erects Baghdad Wall to Keep Sects Apart, in: *The New York Times*, 21.04.2007. Online: <https://www.nytimes.com/2007/04/21/world/middleeast/21iraq.html?pagewanted=print>, Stand: 26.04.2022.
- Wyler, Christian: Die Joker von Nasiriya, in: *Journal21*, 18.12.2020. Online: <https://www.journal21.ch/artikel/die-joker-von-nasiriya>, Stand: 21.04.2022.

- Wyler, Christian: Die irakischen Haschd – ein zentraler Machtfaktor, in: *Journal21*, 23.04.2021. Online: <https://www.journal21.ch/artikel/die-irakischen-haschd-ein-zentraler-machtfaktor>, Stand: 19.05.2025.
- Wyler, Christian: Irak: Der IS und die Geister der Vergangenheit, in: *Journal21*, 03.02.2021. <https://www.journal21.ch/artikel/der-und-die-geister-der-vergangenheit>, Stand: 19.05.2025.
- Wyler, Christian: Irak: Anschlag gegen die Zivilgesellschaft, in: *Journal21*, 11.05.2021. Online: <https://www.journal21.ch/artikel/anschlag-gegen-die-zivilgesellschaft>, Stand: 19.05.2025.
- Wyler, Christian: Der Drohnenangriff auf Mustafa al-Kadhimi, in: *Journal21*, 10.11.2021. Online: <https://www.journal21.ch/artikel/der-drohnenangriff-auf-premierminister-kadhimi>, Stand: 19.05.2025.
- Zaccara, Luciano: La influencia iraní en Irak, in: *Política Exterior* 20 (112), 2006, S. 107 – 115.
- Zeidel, Ronen: Harsh readjustment: the Sunnis and the political process in contemporary Iraq, in: *MERIA: The Middle East Review of International Affairs* 12 (1), 2008, S. 40 – 50.
- Zeidel, Ronen: The Association of Muslim Scholars in Iraq: The Rise and (Temporary) Fall of a Sunni Arab Political Organization in Iraq, in: *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 33 (1), 2009, S. 20 – 34.
- Zemmin, Florian: Wider die islamische Exzeptionalität: Zur (Inter-)Disziplinarität der Islamwissenschaft am Beispiel des Salafismus, in: Zemmin, Florian; Stephan, Johannes; Corrado, Monica u.a. (Hg.): *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden, Boston 2018, S. 159 – 186.
- Zemmin, Florian; Stephan, Johannes; Corrado, Monica u.a. (Hg.): *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, 2018.
- Zubaida, Sami: Community, Class and Minorities in Iraqi Politics, in: Fernea, Robert A.; Louis, Wm. Roger (Hg.): *The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited*, London 1991, S. 197 – 210.
- Zubaida, Sami: Communalism and Thwarted Aspirations of Iraqi Citizenship, in: *Middle East Report* (237), 2005, S. 8 – 11.

