

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-Hāšimī 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 (Ḥaiʿat al-ʿUlamaʿ 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-Maǧīd 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 *marǧa’īya*, der religiösen Autorität, personifiziert durch den *marǧa’*, 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 *marǧa ʿīya* 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 *marǧa ʿīya* 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-ṣādira '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-tilifiziyyūn 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-tilifiziyyūn 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-ḥall 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 Besatzung die amerikanischen Truppen nicht angegriffen werden sollten.⁸⁹ Doch spätestens ab der zweiten Jahreshälfte 2003 war seine Position eindeutig, die amerikanische Besatzung 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 aḍ-Ḍārī und AMSI insgesamt.⁹²

Die Besatzung, 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 Besatzung als illegitim. Die Besatzung 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 Besatzung, 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-ğazīra 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 ġayš 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 'Abdulazīz al-Ḥakīm 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-ğazīra 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: *Liḳā' 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« (*šāmīta*) 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 [*nahğ*] Muḥammad aṣ-Ṣadr«. 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 Ṣadr 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 aṣ-Ṣadr in die Bedeutungslosigkeit, auch seine Schriften werden nicht auf Ṣadrs Webseite angeboten (im Gegensatz zur Webseite der Da'wa-Partei, wo diese Schriften einen prominenten Platz einnehmen).

Seine Ḥawza bezeichnete Ṣadr als »umfassende Sichtweise« mit dem Ziel, eine islamische Gesellschaft zu etablieren (eine Formulierung, die Ṣadr 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 (*iğtimā'ī*) Weg einschliesse. ¹¹⁰ Dementsprechend bezeichnete Ṣadr seinen Vater sowohl als religiöse wie politische Autorität (*marğa' dīnī* und *marğa' siyāsī*). ¹¹¹ Es ist dieser Bezug zur Gesellschaft, durch die Ṣadrs die sprechende Ḥawza definiert. ¹¹² Ṣadr 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 Ṣadrs 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 Aṣ-Ṣadr: *As-Sayyid al-qā'id Muqtadā aṣ-Ṣadr yatakallamu 'an as-sayyid al-wālid...*, ohne Datum.

108 Ebd.

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

110 Aṣ-Ṣadr: *Liqā' qanāt ağ-ğazīra ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi l-Urdun*, ohne Datum, 03:30 – 04:49.

111 Aṣ-Ṣadr: *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 Aṣ-Ṣadr: *Liqā' qanāt ağ-ğazīra ma' as-sayyid Muqtadā al-ḥayr ((a'zzahu Allāh)) fi l-Urdun*, ohne Datum, 04:50 – 07:05.

113 Aṣ-Ṣadr: *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 'īya nātiqa*, als Alternative zur schweigenden *marǧa 'īya*, 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 *wilā'iya '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-ḥūda wa al-'amāma*, 2006, S. 119 – 121.

115 Vgl. ebd., S. 164 – 168.

116 Aš-Šadr: *Liḳā' 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: Tejfel, Jordi u.a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, NJ 2012, S. 339 – 358.

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

119 Aš-Šadr: *Liḳā' 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'ṭ-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 *ṭāʾifiya* im Kontext der Ablehnung des neuen Systems, des Widerstands gegen die amerikanische Präsenz sowie dem Bemühen um ein neues sunnitisches Kollektivverständnis. Die Ablehnung von *ṭāʾifiya* 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 (*mukawwināt*) 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 Angreifern 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 (*iqititāl 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 entgegengesetzt, 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.