

In dieser ambigen Haltung gegenüber der Bestätigung konfessioneller Differenz bei gleichzeitiger Idealisierung nationaler Einheit zeigen sich die für Şadrs Argumentation bestimmenden Punkte: Die Einheit gilt als gesellschaftliches Ideal, nicht als Negation konfessioneller Differenz. Damit verschiebt Şadr 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 aş-Şadr gegenüber dem Text seines Vaters vornimmt, macht zwei Aspekte deutlich: Erstens die »Irakisierung« der Schia, mit der sich Şadr gegenüber anderen schiitischen Akteuren zu profilieren versucht. Zweitens charakterisiert sie Şadrs Position als religiösen Nationalismus, der sich um die Frage dreht, was »Irak« ist bzw. sein soll. Damit lässt sich nun deuten, wie Şadr die gesellschaftliche Funktion versteht, die er seiner *ḥawza nātiqa* (der »sprechenden« *ḥawza* in Abgrenzung zur »schweigenden«, mit dieser Bezeichnung als apolitisch markierten *ḥawza sāmita*) zuspricht und mit der er sich von anderen schiitischen Autoritäten abgrenzen versucht.¹⁸² Die Rolle der Hawza in der Gesellschaft korrespondiert für ihn mit der konstitutiven Funktion, die diese Gesellschaft (bzw. die Aufgabe, sie islamisch auszugestalten) umgekehrt auf die Hawza ausübt. Der religiöse Nationalismus Şadrs besteht also in einer gegenseitigen Konstitution von Hawza und Irak. Zwischen den »Islam« und »Irak« vereinigt, wird die irakische Gesellschaft als Bezugspunkt Şadrs greifbar.

4.3 Zweites Zwischenfazit: *Tā’ifiya* und die irakische Bevölkerung

»Samarra« war die Geburtsstunde eines neuen Verständnisses von *tā’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’t-Regime oder das nach 2003 neu aufgebaute politische System. Nach Samarra dominierte dagegen die Verwendung von *tā’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 aş-Şadr 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 Herkunftssorten 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 bestimmd 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 Antischiismus erweist sich als konstitutives Element für die Vorstellung einer islamischen Gemeinschaft.

Die innersunnitische Gewalt zwischen AQI und der *Šahwa* kann nicht darauf reduziert werden, dass die beiden Akteure um die Vorherrschaft innerhalb einer explizit sunnitischen Gemeinschaft gerungen hätten. Die *Šahwa* 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 *Šahwa* 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 Ṣahwa 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 *tā’ifiya* in deren Gestalt als *fitna*.

Einheit (*wahda*) war denn auch das erklärte Ziel der Bemühungen, *tā’ifiya* zu überwinden. Wie diese Einheit genau zu verstehen sei, wurde unterschiedlich deutet. Die ‘Irāqiya trat mit dem Versprechen an, die Sicherheit der Bevölkerung zu gewährleisten und das politische System in der Staatsbürgerschaft (*muwātīna*) zu begründen. Damit wurde einerseits die Gewalt innerhalb der Bevölkerung adressiert, andererseits das Verhältnis dieser Bevölkerung zur politischen Repräsentation. ‘Irāqiya 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 ‘Irāqiya erklärt werden kann.

Muqtadā aṣ-Ṣadr dagegen stützte sein irakisches Einheitsideal weder auf eine konfessionelle Repräsentation noch auf ein säkulares politisches System. Er ergänzte stattdessen die islamische Ablehnung von *tā’ifiya*, 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 Ṣahwa 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.