

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

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

4.1 Nach Samarra: Konfrontationen zwischen den und innerhalb der Konfessionen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Vgl. Izadi, Michael: Baghdad: Ethno-Religious Composition in 2020. The metropolitan area and the province, Columbia University, School of International and Public Affairs 2020, https://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Baghdad_Ethnic_2020_lg.png, Stand: 27.04.2022 Die Autorinnen und Autoren halten fest, dass 1940 Bagdad noch eine sunnitisch dominierte Stadt gewesen sei. Die nächstgrößere Gruppe bildete zu diesem Zeitpunkt nicht die Schia, sondern die jüdische Bevölkerung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 *Aş-Şabāḥ* 776, 28.02.2006, S. 1.

9 Ebd., S. 4.

10 *Aş-Şabāḥ* 777, 01.03.2006, S. 12.

11 Ebd., S. 14.

12 AMSI: Bayān Nr. 91, 12.02.2005.

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

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

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

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

13 AMSI: Bayān Nr. 223, 28.02.2006.

14 AMSI: Bayān Nr. 243, 23.04.2006.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22 As-Sabāḥ 1351, 25.03.2008.

23 As-Sabāḥ al-ğadid 1102, 27.03.2008, S. 3.

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

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

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

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

4.1.1 Sunnitische Kampfbünde

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

²⁴ As-Sabāḥ al-ğadīd 1106, 05.04.2008.

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

qā'idat al-ğihād fī bilād ar-rāfidayn (zuvor *ğamā'a al-tawḥīd wal-ğihād*) und *ğaiś ansār as-sunna*.²⁶

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

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

AQI war geprägt durch Zarqāwī. Er gründete die Vorgängerorganisation *ğamā'a al-tawḥīd wal-ğihād*, die 2004 in *tanẓīm qā'idat al-ğihād fī bilād ar-rāfidayn* (AQI) umbenannt wurde. Im Jahr 2006 ging daraus der Schura-Rat (*mağlis šūra al-muğāhidīn fī al-Iraq*) hervor, der sich noch in demselben Jahr in Islamischer Staat im Irak (*ad-daula al-islāmiyya fī al-'irāq*) umbenannte.²⁸

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

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

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

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

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

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

4.1.1.1 Anṣār as-Sunna

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

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

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

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

31 Vgl. Ġamā'a Anṣār as-Sunna: Șawāhid min tārīḥ ’awwal rāya ğihādīya lil-tamkīn wa al-’imāra fi al-’irāq, 2010, 22 – 26 und 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Vgl. Ġamā'a Anṣār as-Sunna: Šawāhid min tārīḥ 'awwal rāya ġihādiya lil-tamkīn wa al-'imāra fi al-'irāq, 2010, S. 22.

³⁵ Vgl. ebd., S. 49 – 50.

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

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

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

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

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

³⁷ Vgl. *Anṣār as-Sunna*: Bayān ṣādir 'an qīyāda ḡayš anṣār as-sunna hawla al-intīḥābāt 13, in: *Anṣār as-Sunna*, S. 4.

³⁸ Vgl. Ğamā'a *Anṣār as-Sunna*: Ṣawāhid min tārīb 'awwal rāya ġihādiya lil-tamkīn wa al-'imāra fi al-'irāq, 2010, S. 25.

³⁹ Ebd., S. 41.

⁴⁰ Vgl. *Anṣār as-Sunna*: Bai'a wa mā yata'allqu bihā, 2010, S. 5 – 8.

⁴¹ *Anṣār as-Sunna*, 2006, S. 1.

⁴² Ebd.

⁴³ Beispielsweise, wenn Sīstānī in eine Linie mit Naṣīr ad-Dīn al-Ṭūsī gestellt wird, oder Ĝa'farī mit Ibn al-'Alqamī. Vgl. ebd.

⁴⁴ Ebd.

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

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

45 Ebd., S. 2.

46 Ebd.

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

48 Ansār as-Sunna, 2006, S. 2.

49 Ebd., S. 3.

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

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

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

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

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

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

4.1.1.2 AQI

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

- ⁵⁰ Der Ausdruck »politisch« ergibt, wie aus den Positionen von AS hervorgeht, in einem ultraislamischen Kontext kaum noch Sinn; ich verwende ihn hier trotzdem, um den Vergleich der Positionen der verschiedenen Akteure zu erleichtern.
- ⁵¹ Diesen theoretischen Unterscheidungen waren im konkreten Vorgehen von AS Grenzen gesetzt. Bei Anschlägen wurden zivile Opfer billigend in Kauf genommen, Angehörige der jesidischen Minderheit wurden gar gezielt angegriffen (Vgl. Stanford University: Mapping Militants Organizations: »Ansar al-Islam«, Dezember 2018). Trotzdem unterschied sich das Vorgehen von AS strategisch deutlich vom offen angestrebten Krieg mit der Schia, wie er von AQI propagiert wurde.
- ⁵² AS verwendet kaum Bezüge zum Irak als Nationalstaat. »Irak« wird meist nur dann genannt, wenn AS sich »an die Anhänger des Islams im Irak« (*ilā ahl al-Islām fī al-irāq*) richtet, also an den Adressaten der eigenen Überlegungen zum politischen System. Der Irak bildet einen Bezugsrahmen, der scheinbar nicht weiter hinterfragt wird.

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

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

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

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

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

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

55 Ebd.

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

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

58 Ebd.

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

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

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

Auch sunnitische Gelehrte bleiben von Zarqāwīs Kritik nicht verschont:

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

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

59 Ebd.

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

61 Az-Zarqāwī: Zarqawi Letter 2004, 2004.

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

63 Ebd.

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

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

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

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

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

⁶⁴ Az-Zarqāwī: Zarqawi Letter 2004, 2004.

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

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 525 – 527.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 530.

⁶⁸ Ebd., S. 531.

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

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

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

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 534.

⁷⁰ Vgl. Kapitel 5.3.

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

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

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

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

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

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

74 Al-Hardān, al-ṣaiḥ Wisām: *‘Asrār aṣ-ṣaḥwa wa ḥafayāḥā*, Bagdad 2009.

75 Ebd., S. 77.

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

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

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

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

76 Darunter die Scheichs al-Marḥūm, Naṣr ‘Abd al-Karīm (Scheich der albu fahad), Muḥammad Ḥamīl al-Ġarbawī und Ḥamīs al-Fahdawī.

77 Vgl. al-Ḩardān: ’Asrār as-ṣaḥwa wa ḥafāyāḥā, 2009, S. 74.

78 Vgl. ebd., S. 110.

79 Vgl. ebd., S. 79.

80 Vgl. ebd., S. 45 – 48.

Dschihad, der oft von ehemaligen Ba‘t-Kadern stamme und deren säkulare Ausrichtung diesen Aufruf für Ḥardān absurd erscheinen lässt.⁸¹

Für diese Anfangszeit des Widerstandes schildert Ḥardān auch das Auftauchen der Gruppe *tawhid wa ḡihād* in Falludscha, der späteren Al-Qaida im Irak. Zunächst sei die Gruppe durch Falludscha-stämmige Kämper dominiert gewesen, aber schon bald sei eine grosse Anzahl von Kämpfern aus kurdischen Gebieten und anderen arabischen Ländern in der Stadt aktiv geworden. Als andere Widerstandsgruppen, die sich nach dem amerikanischen Einmarsch gebildet haben, nennt er zudem *al-Ğaīš al-Islāmī*, den sich formierenden *Mağlis Śūra al-Fallūğā* sowie, ausserhalb der Ğazīra, Muqtadā aş-Şadr.⁸²

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

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

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

81 Vgl. ebd., S. 50 – 51.

82 Vgl. ebd., S. 51 – 53.

83 Vgl. ebd., S. 62 – 63.

84 Vgl. ebd., S. 64 – 67.

85 Ebd., S. 67.

86 Vgl. ebd., S. 68 – 69.

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

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

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

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

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

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 70.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 80.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 70.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 86 – 87.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 152 – 154.

⁹² Vgl. ebd., S. 95.

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

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

⁹³ Vgl. ebd., S. 164.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 164 – 167.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 112 – 133.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 86 – 87.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 92.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 54 – 58.

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

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

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

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

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 62.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 96 – 97.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 98 – 99.

¹⁰² Ebd., S. 100 – 101.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 103 – 104.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 134 – 136.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 155.

Seine eigene politische Ausrichtung (wie auch diejenige der restlichen Gründerväter der Şahwa) bezeichnet Ḥardān als »Arabischen Nationalismus« (*qawmiyya 'arabiya*). Er holt für seine ausführlichen Betrachtungen des Arabischen Nationalismus bis ins Jahr 1958 aus, dem Sturz des Königshauses und dem Beginn der Republik.¹⁰⁶ Arabischer Nationalismus dient ihm dabei insbesondere als Bezeichnung der Opposition vor 2003, deren Beginn er bereits beim Sturz der Monarchie verortet.¹⁰⁷ Ḥardān unterteilt die damaligen Akteure in sunnitisch und (arabisch) nationalistisch (*qawmī*).¹⁰⁸ Ausführlich widmet sich Ḥardān dem Schicksal nationalistischer Akteure nach der Machtergreifung durch die Ba't-Partei 1968, die den internen ›Säuberungen‹ zum Opfer gefallen waren. Er erwähnt dabei die Beziehungen seiner Familie zu einigen dieser Exponenten und seine persönlichen Erinnerungen an deren Beseitigung. Damit beschreibt er eine Opfergruppe, die aus ehemaligen politischen und militärischen Führungsfiguren bestand und nicht Teil der Opposition im Ausland und deren Parteien war. Mittels der Gegenüberstellung von Ba't und *qawmiyya* illustriert Ḥardān damit die Heterogenität der sunnitischen Akteure vor 2003. Anhand dieser Darstellung kritisiert er die Praxis, der sunnitischen Bevölkerung insgesamt die Verantwortung für Unterdrückung durch das alte Regime zuzuschreiben.¹⁰⁹

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

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

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 20 – 33.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 34 – 38.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 42 – 44.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 105 – 107.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 164.

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

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

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

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

¹¹² Vgl. ebd., S. 144 – 145.

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

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 81.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 169.

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

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

4.2 *Wahda*: Die Überwindung von Konfessionalismus durch Einheit

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 2.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 11.

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