

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-Sabāḥ al-ǧadid* gratuliert »unserem Volk« zu diesem Sieg, der ein Beweis für die Einheit sei.¹¹⁸ Auch der *bayān* von Staatspräsident Čalāl Ṭalābānī 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-Sabāḥ 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dieser Exkurs in die regionalen Debatten unter muslimischen Gelehrten illustriert das Bemühen der beteiligten Autoritäten, die Deutungshoheit über ein diskursives Feld zu behalten, die ihnen von diversen Akteuren im Irak offensichtlich längst nicht mehr zugesprochen wurde. Weder für die Argumentationsweise der ultraislamischen Kampfbünde im Irak noch für diejenige der sunnitischen Stämme, die gegen deren Gewalt mobilisiert wurden, spielten sie eine bedeutsame Rolle.

Im Kontext der Konfessionalisierung betrachtet, zeigen die Bemühungen um die Ökumene die Institutionalisierung der Konfessionen auf. Unterschiedliche Institutionen ringen um die Deutungshoheit innerhalb ihrer jeweiligen Konfessionen und Rechtsschulen. Zudem sind entgegengesetzte Argumentationsstrukturen feststellbar, wenn etablierte religiöse Gelehrte anhand der Rechtsschulen und den damit verbundenen Methoden argumentieren, während ultraislamische Akteure die Abgrenzung von der Schia und die Gefolgschaft gegenüber der eigenen Führung konstitutiv sind. Die ökumenischen Überlegungen mögen angesichts der zeitgenössischen konfessionellen Konflikte an Bedeutung gewonnen haben, den Fokus der Argumentationen bildet aber die Frage nach der Autorität innerhalb der jeweiligen konfessionellen Gruppen bzw. Rechtsschulen: Die etablierte Geistlichkeit reklamiert die Deutungshoheit in religiösen Fragen für sich. Sie ist es auch, die die Entscheidung zur Ökumene fällt. Somit liefert die Thematisierung des konfessionellen Konflikts die Grundlage, anhand derer religiöse Autorität verhandelt wird.

Die Repräsentation der islamischen oder nationalen Einheit wurde nicht nur von etablierten Institutionen zur Legitimation genutzt. Im Irak erlaubte sie eine Systemkritik, wie sie in der Folge der konfessionellen Gewalt prominent durch die Parteienkoalition ‘Irāqīya vertreten wurde. ‘Irāqīya machte Sicherheit und die Überwindung konfessioneller Orientierung hin zu einem Zivilstaat zu ihrem Wahlprogramm.

4.2.1 ‘Irāqīya: Sicherheit und *daula muwātina*

Die Parteienallianz der ‘Irāqīya-Liste brachte mit ihrer konfessionellen Durchmischung eine Neuerung in die irakische Parteienlandschaft. Geleitet von einem Schiiten, Iyad ‘Allāwi (2004 irakischer Übergangspremierminister, nach den Parlaments-

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 16 – 18.

wahlen 2005 in der Opposition), vereinte sie sowohl sunnitische wie antikonfessionelle Positionen.¹²⁷

Die 'Irāqīya gründete auf der Wifāq-Partei (*wifāq al-waṭanī al-'irāqī*, auch bekannt als Iraqi National Accord), einem in den 90er Jahren gegründeten Zusammenschluss früherer Ba't-Angehöriger und weiterer Dissidenten, die vor der Verfolgung durch Saddam Hussein geflohen waren. Diese Entstehungsgeschichte war mit ein Grund für die Anschuldigungen politischer Gegner gegenüber 'Irāqīya, frühere ehemalige Baathisten wieder an die Macht bringen zu wollen.¹²⁸

'Irāqīya positionierte sich als säkularistische Alternative zur Rechtsstaat-Koalition (*i'tilāf daula al-qānūn*) des Ministerpräsidenten Mālikī. Dieser Säkularismus definierte sich in erster Linie über die Ablehnung von Konfessionalismus.¹²⁹ Den zweiten argumentativen Grundpfeiler der 'Irāqīya bildete die Kritik an der gegenwärtigen Regierung, der sie neben Konfessionalismus auch Korruption vorwarf (wobei der arabische Begriff *fasād* nicht nur finanzielle, sondern auch politische und moralelle Korruption umfasst).¹³⁰

Das politische Programm der 'Irāqīya für die Parlamentswahlen von 2010 startet denn auch mit der Aussage, »Konfessionalismus und Korruption sind die Feinde des Iraks«.¹³¹ Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den beiden Begriffen fehlt allerdings. In den englischen Übersetzungen der 'Irāqīya-Texte wird die Formulierung *cross-sectarian* als Beschreibung der Allianz verwendet. Das Wahlprogramm besteht aus fünf Teilen: 1) Sicherheit und Streitkräfte, 2) Justiz und Menschenrechte, 3) arabische, regionale und internationale Beziehungen, 4) Wirtschaft und 5) öffentliche Dienste, womit hier in erster Linie die öffentliche Infrastruktur gemeint ist. Damit sind die Bereiche benannt, für die 'Irāqīya zu diesem Zeitpunkt Handlungsbedarf sieht. Demgegenüber geht das politische Programm von 2002 noch deutlich stärker auf das politische System ein und behandelt die Demokratie als anzustrebendes Ziel. Eine weitere Besonderheit des Programms von 2002 ist, dass der Begriff *tā'ifiya* vollständig fehlt – ein Hinweis darauf, dass das Konzept erst nach 2003 seine Dominanz entwickelt hat.¹³²

Sicherheit und Streitkräfte sind wiederkehrende Themen in den 'Irāqīya-Publikationen um 2010. Darunter versteht die Partei zwei aus ihrer Sicht miteinander verbundene Themenblöcke: Erstens wird die Gewalt thematisiert, unter der die irakische Bevölkerung nach 2003 zu leiden hatte, und zweitens wird die Frage nach der

¹²⁷ Vgl. International Crisis Group: Iraq's Secular Opposition: The Rise and Decline of Al-Iraqiya, Middle East Report, 127, Brüssel, Bagdad 2012, S. 1.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 5.

¹²⁹ Ebd., S. 16.

¹³⁰ Vgl. al-Ba'labbakkī: al-Mawrid al-'arabī, 2016, S. 997 – 998.

¹³¹ Al-qā'ima al-'irāqīya al-wataniya: Al-barnāmiq as-siyyāsī lil-qā'ima al-'irāqīya, 2009, S. 3.

¹³² Vgl. al-wifāq al-waṭanī al-'irāqī: 'Usus mītāq al-wifāq al-waṭanī al-'irāqī, 2002.

Zusammensetzung der Streitkräfte aufgeworfen. Der Aufbau der Streitkräfte wird verknüpft mit der Forderung nach einer Amnestie für diejenigen, die keine Verbrechen gegen das irakische Volk begangen hätten. Damit wird auf die Auflösung der irakischen Armee angespielt, wodurch viele insbesondere sunnitische Armeeangehörige ihre Existenzgrundlage verloren hatten. Es handelt sich um eine von sunnitischen Kreisen oft vorgebrachten Forderung, aber auch in der wissenschaftlichen Literatur wurde wiederholt auf die gravierenden Folgen des damaligen Entscheides hingewiesen.¹³³ Damit stellt der Text einen direkten Zusammenhang zwischen der schlechten Sicherheitslage und der Gewalt innerhalb der Bevölkerung einerseits und politischen Entscheiden andererseits her. Als Lösung wird gefordert, »die Auswahl der Angehörigen unserer Sicherheitskräfte¹³⁴ aus der Gesamtheit des Spektrums und der Kategorien des Volkes« zu rekrutieren, wodurch die nationale Einheit verkörpert werden würde.¹³⁵ Der Text erwähnt explizit die Situation von 2006 bis 2007 und betont, dass die Bekämpfung der terroristischen Gruppierungen zu den obersten Prioritäten der Polizei gehören müsse. Dafür seien vertrauenswürdige Truppen nötig, die nichts mit konfessionellen Quoten (*muḥāṣaṣāt ṭā’ifiya*) zu tun hätten. Teile davon hätten während des Jahres 2006 ihre Pflichten nicht im geforderten Masse erfüllt (womit auf die Dominanz von Milizen innerhalb der Polizei angespielt wird).¹³⁶ Empfohlen werden aus lokalem Personal zusammengesetzte Polizeikräfte und Spezialeinheiten auf Ebene der Gouvernements anstelle der aktuellen nationa-

133 Die De-Ba'tifizierung ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen, beispielsweise Isakhan, Benjamin: The De-Baathification of post-2003 Iraq: Purging the Past for Political Power, in: Isakhan, Benjamin (Hg.): The Legacy of Iraq, 2015, S. 21 – 35; Vgl. Osman, Khalil: Sectarianism in Iraq. The making of state and nation since 1920, Abingdon, Oxon, New York 2014 (Routledge studies in Middle Eastern democratization and government), 129 – 135; Lafourcade, Fanny: How to »Turn the Page«: The National Iraqi Leadership After 2003 and the De-Ba'thification Issue, in: Tejel, Jordi u. a (Hg.): Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges, Hackensack, New Jersey 2012, S. 181 – 201. Die Untersuchung von Benjamin Isakhan zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Prozess der De-Ba'tifizierung zu unterschiedlichen Zeitpunkten betrachtet, namentlich die erste Welle der De-Ba'tifizierung bis 2005, die Instrumentalisierung der De-Ba'tifizierung durch die Regierung Mäliki im Vorfeld der Parlamentswahlen 2010 und schliesslich vor den Provinzwahlen 2013, als ihr Einsatz gegen politische Gegner der Regierung Mäliki zusätzlich verschärft wurde. Erst im Vorfeld der Parlamentswahlen von 2014 schwächte sich diese Nutzung ab; nach wie vor waren aber insbesondere Kritiker Mälakis Ziel entsprechender Untersuchungen und Wahlauschlüsse. Vgl. Isakhan: The De-Baathification of post-2003 Iraq: Purging the Past for Political Power, in: Isakhan, Benjamin (Hg.): The Legacy of Iraq, 2015, S. 21 – 35, Edinburgh 2015.

134 Der Text wechselt zwischen der Beschäftigung mit den Streitkräften im engeren Sinn und den bewaffneten oder Sicherheitskräften allgemein, die auch die Polizei einschliessen.

135 Vgl. Al-qā'ima al-īrāqīya al-waṭanīya: Al-barnāmiğ as-siyyāsī lil-qā'ima al-īrāqīya, 2009.

136 Ebd., Punkt 1.5.

len Einheiten, womit erneut auf die Zusammensetzung dieser Einheiten verwiesen wird.¹³⁷

Das Programm ist somit deutlich auf den einen Missstand ausgerichtet, die für die Gewalt verantwortlich gemacht wird: den Konfessionalismus der regierenden Parteien. Voraussetzung für eine Verbesserung der Lage ist für ‘Irāqīya offensichtlich eine verbesserte Integration insbesondere der sunnitischen Bevölkerung. Allerdings findet sich kein Bezug zu einer allfälligen konfessionellen Spaltung oder gar einer Feindschaft zwischen den Bevölkerungsgruppen. Die Probleme werden ausschliesslich bei der aktuellen Regierung und konkreten politischen Entscheidungen verortet. Die Krise selbst wird als Produkt konfessionell orientierter Politik gesehen. Dazu zähle insbesondere der Ausschluss der Sunniten aus den Streitkräften und die Durchsetzung der Sicherheitskräfte mit Milizen.

Bei den Parlamentswahlen von 2010 war die ‘Irāqīya-Allianz mit dieser politischen Ausrichtung erfolgreich. Mit 91 Parlamentssitzen setzte sie sich als Wahlsiegerin vor die Rechtsstaat-Koalition von Premierminister Mālikī, die 89 Sitze erhielt.¹³⁸ Im anschliessenden Ringen um die Regierungsbildung setzte sich Mālikī allerdings durch und übernahm erneut das Amt des Premiers. Die ‘Irāqīya dagegen ging als grosse Verliererin aus diesem Machtkampf hervor und musste sich mit wenigen Ministerposten begnügen.¹³⁹ In der Folge gewann die Kritik am politischen System, insbesondere am Konfessionalismus und an Mālikī persönlich, in den ‘Irāqīya-Publikationen an Schärfe. Ihr Schwerpunkt verschob sich im Vergleich zum politischen Programm von 2009 weg von »sunnitischen« Themen hin zur grundlegenden Kritik der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit. Auf der Webseite von Wifāq (der bedeutendsten Partei innerhalb des Parteienbündnisses ‘Irāqīya) veröffentlichte Texte etwa kritisieren die Darstellung, dass die Regierungspartei die Schia repräsentiere, da es sich vielmehr um eine Repräsentation der Konfessionalisten handle. Der Ausdruck »Mehrheit« (*aqlabīya*), auf den die schiitischen Parteien zur Legitimation des schiitischen Machtanspruchs gerne verweisen, wird dort mit Bezug auf die Resultate der Parlamentswahlen explizit als »politische Mehrheit« angesprochen.¹⁴⁰ »Demokratie« ist denn auch häufig Thema in diesen Publikationen, wobei zunehmend die Frage gestellt wird, ob Mālikī nicht eine Diktatur errichte. Besonders ausführlich wird dieser Aspekt im Kontext der Demonstrationen von 2011 in Anbar diskutiert. Das gewaltsame Vorgehen der Sicherheitskräfte gegen Demonstrantinnen und Demonstranten sieht der Wifāq als Ausdruck von Konfessionalis-

137 Ebd., Punkt 1.6.

138 Vgl. International Crisis Group: Iraq's Secular Opposition: The Rise and Decline of Al-Iraqiya, 2012, S. i.

139 Vgl. ebd., S. 2.

140 Al-Hakīm, Slīmān: Sardīn al-fasād wa ḥitānuhu, 10.10.2011.

mus, Verfassungsbruch und Diktatur.¹⁴¹ Rhetorisch wird gefragt, wie Mālikī – ein Ministerpräsident trotz Wahlniederlage, der nun 14 tote Demonstranten zu verantworten habe – Ministerpräsident für den ganzen Irak sein könne, für die irakische Sunna, die Schia, die Christen und alle Gruppierungen, wenn er dieselbe Sprache spreche wie Hassan Nasrallah. Der gegenwärtige konfessionalistische Irak sei keine Demokratie, denn der Irak gehöre nicht der Schia, nicht einer einzelnen Konfession. Es handle sich also nicht um ein Problem zwischen Schia und Sunna, sondern zwischen denjenigen, die an das Heimatland glaubten (*man yu'min bi-l-waṭan*), und denjenigen, die an die »Herrschaft des Rechtsgelehrten« glaubten.¹⁴² Diese Abrechnung wird kombiniert mit dem Vorwurf der Korruption an die Regierung, die sich im moralischen Verfall der Gesellschaft spiegelt.¹⁴³

Die Personalisierung des Konflikts anhand von Ministerpräsident Mālikī eröffnete allerdings auch neue Positionen innerhalb der ‘Irāqiya. So setzte sich in Teilen der Allianz zunehmend die Bereitschaft durch, das bisherige System in seiner aktuellen Form weiterzuführen und auch mit den konkurrierenden parlamentarischen Blöcken zusammenzuarbeiten – unter der Bedingung, dass Mālikī zurücktrete.¹⁴⁴ Die Personalisierung und die undurchsichtigen Koalitionsverhandlungen unterstrichen den Eindruck, dass politische Inhalte bei diesen Verhandlungen höchstens eine untergeordnete Rolle spielten; weder in der Berichterstattung noch in den Materialien der Parteien lassen sich Hinweise auf inhaltliche Debatten zwischen den Parteien finden. Gegenstand der Verhandlungen waren die Aufteilung der politischen Macht, die Frage der Repräsentation der Sunna sowie die Kandidierenden selbst – sei es nun die Reizfigur Mālikī oder allfällige frühere Mitgliedschaften in der Ba‘t-Partei.

Ungeachtet der Positionen, die im Verlauf der zähen Verhandlungen eingenommen worden waren, reagierte die irakische Presse mit Erleichterung, als Anfang Oktober 2010 die neue Regierung unter Nūri al-Mālikī feststand.¹⁴⁵ Der unterlegene Anführer der ‘Irāqiya, Iyād ‘Allāwī, erachtete die neue Regierung dagegen weiterhin als inakzeptabel. In seinen Äusserungen zeigte sich die für ‘Irāqiya zu diesem Zeitpunkt typische Kombination aus Kritik an *tā’ifya* einerseits und dem Anspruch einer Repräsentation der sunnitischen Bevölkerung und der Berücksichtigung ihrer Kritik am aktuellen politischen System andererseits. So hatte sich ‘Allāwī wiederholt gegen die Angriffe zur Wehr setzen müssen, durch die ‘Irāqiya würden Ange-

¹⁴¹ Al-Ζālimī, Hādī Wālī: Taḥdid wilāya raṭs maġlis al-wuzarā’ al-‘irāqī, 10.12.2011; al-‘Izāwī, Hisām: Hal yaśiru al-‘irāq nahwa al-diktatūriya?, 25.10.2011.

¹⁴² Al-Ḥamid, Tāriq: ’Idā lam..., 24.03.2011 »Herrschaft des Rechtsgelehrten« verweist auf das politische System im Iran. Mālikī wird damit unterstellt, im Dienste Irans zu agieren.

¹⁴³ Al-Ḥakīm: Sardīn al-fasād wa ḥitānuhu, 10.10.2011.

¹⁴⁴ Vgl. aş-Sabāḥ al-ğadid 1826, 03.10.2010, S. 3.

¹⁴⁵ Vgl. al-Mada 1922, 02.10.2010, S. 1.

hörige des alten Regimes wiedereingesetzt.¹⁴⁶ Die ‘Irāqīya bezeichnete Mālikīs Koalition darüber hinaus explizit als »schiitisch« Aus diesem Grund, so ein Parteisprecher, werde man auch nicht den Boykott der Regierung beschliessen. Denn dies würde nicht nur auf einen Boykott Mālikīs hinauslaufen, sondern einen sunnitischen »Boykott des Staates«. Auch die Nachbarländer mit sunnitischer Mehrheit werden angeführt, verbunden mit der Frage, ob diese einen Ausschluss der Sunna von der staatlichen Macht im Irak akzeptieren würden.¹⁴⁷ In diesen Äusserungen wird die Ambivalenz deutlich, die die an Kritik an *tā'ifiya* durch die ‘Irāqīya charakterisiert: Während der Konfessionalismus des aktuellen politischen Systems gebrandmarkt wird, orientiert sich die ‘Irāqīya in ihrem Verständnis von politischer Repräsentation weiterhin an konfessioneller Zugehörigkeit.

Mālikīs Position stand dieser Kritik diametral gegenüber. Der Premierminister und Vorsitzende der Da‘wa-Partei führte die bereits bekannte Argumentation der schiitischen Parteien nach 2003 fort und präsentierte seine Regierung als inklusiv, als eine Regierung der Zusammenarbeit aller Bevölkerungssteile. Mālikī vermied dabei die Begriffe »Schia«, »Bevölkerungsmehrheit« und »Sunna« weitgehend. Stattdessen sprach er von den »siegreichen Gruppen«, mit denen eine Zusammenarbeit angestrebt werde. Als Kontrastfolie zu dieser Zusammenarbeit diente ihm allerdings nicht etwa die Gewalt der zurückliegenden Jahre, sondern die »35 Jahre der Unterdrückung« durch das frühere Regime.¹⁴⁸ Damit stellt er seinen Beteuerungen einer integrativen Regierung umgehend eine explizit schiitische Geschichtsdeutung entgegen. Obwohl in diesen Diskussionen weder von »Schia« noch von der »Bevölkerungsmehrheit« gesprochen wird, entstand dadurch aus der Sicht seiner Kritiker ein unübersehbarer konfessioneller Bezug.¹⁴⁹

4.2.3 Ḫadr 2013: Die Vereinigung von Islam und Irak

Muqtadā as-Ṣadr beschäftigte sich intensiv mit dem Konfessionalismus. Nicht nur nutzte er Konfessionalismus als einen Vorwurf, den er oft gegen die Regierungsparteien richtete. Er betrachtete Konfessionalismus auch von einer systematischen

¹⁴⁶ Vgl. as-Ṣabāḥ al-ǧadid 1674, 29.03.2010, S. 1.

¹⁴⁷ Vgl. as-Ṣabāḥ al-ǧadid, 03.10.2010, S. 2. In diesen Äusserungen deutete sich bereits die Opposition gegenüber dem Staat in seiner aktuellen Form an, wie sie für die Proteste von 2012 bestimmend werden sollte. Vgl. 5.2. dieser Arbeit.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Aufgrund der dominanten Rolle, die Mālikī in der irakischen Öffentlichkeit einnahm, wäre es gerechtfertigt, seine Positionen in einem eigenen Unterkapitel zu betrachten. Da er aber weitgehend auf die bereits bekannte Argumentation der ehemaligen Exilparteien zurückgreift und daher kaum neue Elemente in die Konstitution von Konfessionalität einbringt, wird hier auf eine gesonderte Behandlung Mālikīs verzichtet.

Ebene aus. Dazu diente ihm eine Publikation seines Vaters Muḥammad Ṣādiq as-Ṣadr, die er mit ausführlichen Anmerkungen und Kommentaren versah. Damit hat Ṣadr als einziger der untersuchten Akteure eine systematische Auseinandersetzung mit Konfessionalismus veröffentlicht.

Die Originalpublikation trägt den Titel »Konfessionalismus in der Perspektive des Islams« und stammt aus dem Jahr 1965. Dies ist für den irakischen Kontext eine frühe explizite Auseinandersetzung mit dem Thema »Konfessionalismus« (wenn auch nicht mit der konfessionellen Spaltung an sich).¹⁵⁰ Sie dürfte der verstärkten schiitischen politischen Mobilisierung nach dem Militärputsch von 1963 geschuldet sein.¹⁵¹ Zudem war es seit den 1950er Jahren als Gegenreaktion auf ökumenische Bestrebungen zu vermehrten publizistischen konfessionellen Provokationen gekommen.¹⁵²

Muḥammad Ṣādiq as-Ṣadr sieht *ṭā’ifiya* als sich ausbreitendes Problem, dessen »züngelnden Flammen sich im gesamten Territorium des Landes« ausbreiten.¹⁵³ Er stellt zunächst fest, dass es sich bei der gegenwärtigen konkreten Form dieses Problems nicht um einen konfessionellen Streit handelt, der auf islamischen Grundlagen aufbauen würde, sondern um einen Verwaltungskonflikt (*hilāf maṣlahī*). Dabei habe die herrschende von zwei Gruppen jeweils Ämter in Behörden und öffentlichen Einrichtungen besetzt. Doch dieser Streit sei dem Islam fremd, da dieser zur Einheit der Muslime aufrufe. Obwohl die Existenz von verschiedenen Rechtsschulen (*madāhib*; *ṭā’ifa* wird in diesem Text nie neutral oder gar positiv verwendet) keineswegs negiert wird, betont Muḥammad Ṣādiq as-Ṣadr, dass Muslime immer im Dienst des Islams stehen sollten (statt ausschliesslich zugunsten einer einzelnen Rechtsschule).¹⁵⁴ Das Ziel des aktuellen Konfessionalismus liege darin, die Angehörigen der Schia von der Regierung fernzuhalten und zu ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Abtrennung hinzuführen. Es handle sich somit um einen Konflikt zwischen Personen, nicht um einen zwischen islamischen Rechtsschulen. Denn Gegenstand des Konflikts seien weder islamische Ansichten noch spezifische Ziele oder inhaltliche Fragen, die den Islam oder die Differenzen zwischen den Rechtsschulen betreffen würden.¹⁵⁵ Stattdessen sei der Konfessionalismus im

¹⁵⁰ Die Frage, wie mit konfessioneller Heterogenität umzugehen ist, begleitet den Irak seit seiner Gründung als Nationalstaat, wie Fanar Haddad darlegt (vgl. Haddad: Sectarianism in Iraq, 2011, S. 31 – 34).

¹⁵¹ Zur schiitischen Mobilisierung der 1960er Jahre vgl. Alaaldin, Ranj: The Islamic Da'wa Party and the Mobilization of Iraq's Shi'i Community, 1958 – 1965, in: The Middle East Journal 71 (1), 2017, S. 45 – 65, S. 59 – 61.

¹⁵² Vgl. Ende, Werner: Sunnit und Schiiten im 20. Jahrhundert, in: Saeculum 36 (2 – 3), 1985, S. 187 – 200, S. 199.

¹⁵³ Vgl. as-Ṣadr, as-Sayyid as-Ṣāhiḍ Muḥammad: at-Ṭā’ifiya fi naẓar al-islām, 2013², S. 10 – 13.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 15 – 22.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 22 – 26.

Kontext des Kolonialstaates aufgebaut worden. Er verschliesse zudem die Tür zu den islamischen Zielen und zur vereinten islamischen Zusammenarbeit.¹⁵⁶ Konfessionalistische hätten zudem islamische Kriterien verdrängt, etwa, wenn ein Erfolg der anderen Rechtsschule als ausschliesslich deren Erfolg abgelehnt statt als Erfolg des Islams insgesamt begrüsst werde.¹⁵⁷ Beurteilen müsse man jeweils das Verhalten einer Person als Individuum. Daher sieht Muḥammad Ṣādiq aṣ-Ṣadr auch keine Lösung darin, Regierungsposten explizit mit Schiiten zu besetzen, wenn diese nicht das Wohl aller Muslime beachten würden.¹⁵⁸ Er richtet auch einen Vorwurf an die Jugend, die Ehrgeiz und Gier nach Ämtern in einem tyrannischen System zeige; notwendig sei vielmehr die Nicht-Kooperation mit den Vertretern dieses Staates.¹⁵⁹ Selbst eine spezifisch schiitische Rechtsprechung von Seiten des Staates betrachtet Ṣādiq aṣ-Ṣadr als unzulässig, da er blind für die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule zu sein habe.¹⁶⁰

Die Lösung für all diese Probleme liegt also in einer Ausrichtung am Islam.¹⁶¹ Dieser sei zudem in der Schulbildung gegenüber westlichen Inhalten zu bevorzugen, und auch die Rechtsprechung müsse islamischer werden – wobei den einzelnen Rechtsschulen die Anwendung eigener Rechtsgutachten zustünde.¹⁶² Interessant ist, dass Ṣādiq aṣ-Ṣadr trotzdem die (gemäss dem Bevölkerungsanteil) angemessene Repräsentation der Schia in der Regierung fordert. Dies scheint sich für ihn aus der Ablehnung jeglicher Diskriminierung zu ergeben. Außerdem sei die Schia nicht explizit als eigenständig zu betrachten, sondern als eine unter anderen Rechtsschulen des Islams.¹⁶³

Ein halbes Jahrhundert nach seinem Vater geht Muqtadā aṣ-Ṣadr in seinen Kommentaren zum Text von Ṣādiq aṣ-Ṣadr nicht nur einen Konflikt innerhalb des Iraks aus. Vielmehr sieht er sich einen Krieg kämpfen gegen eine Konfessionalismus-Welle, die sich auf der ganzen Welt ausbreite. Neben den arabischen habe sie längst auf asiatische Staaten wie Burma, Indien und Indonesien übergegriffen, in Afrika auf Mali, Somalia und weitere Länder. Es handle sich im Wesentlichen um einen neuen Weltkrieg.¹⁶⁴

Der problematische Gehalt des Konfessionalismus liegt laut Ṣadr darin, dass die Angehörigen der jeweils anderen Konfession abgewertet oder schlecht behandelt

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 27 – 31.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 32 – 36.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 38 – 41.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 45 – 47.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 53 – 57.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 58.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 65.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 63 – 66.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 5 – 6.

würden. *Tā’ifya* sei somit definiert als »Fanatismus« und ein auf unislamische und amoralische Grundlagen gestellter Umgang mit anderen Konfessionen.¹⁶⁵

Şadr sieht zwei Sichtweisen auf den Konfessionalismus: Erstens diejenige, die sein Vater diskutiere, d.h. eine islamische Sichtweise, zweitens eine ausserhalb des Islams gründende. Diese zweite Sichtweise verortet Şadr im westlichen kolonialistischen Denken. Der Westen habe den Konfessionalismus gefördert, um fremde Völker und Länder zu unterwerfen.¹⁶⁶

Im Vergleich zur Situation, die sein Vater beschrieben hat, streicht Muqtadā aş-Şadr den deutlich gesteigerten Grad an Konfessionalismus heraus, der nun erreicht sei. Damals habe es weder Bombenanschläge noch konfessionalistisches Satellitenfernsehen gegeben, es habe keine offen konfessionalistischen Ernennungen in der Regierung gegeben; auch die Tatsache, dass Anschläge auf Heiligtümer verübt werden, stelle eine neue Stufe dar.¹⁶⁷

Das, was sein Vater mit »Verwaltung« bezeichnet habe, würde man heute eher als »politische Interessen« bezeichnen. Er folge aber der Analyse, dass es solche Interessen seien und nicht etwa Überzeugungen, die für die Spaltung verantwortlich seien, und dass nur islamische moralische Wege zu ihrer Überwindung beitragen könnten.¹⁶⁸

Auf sunnitischer Seite sieht Şadr die Furcht vorhanden, dass eine schiitische Herrschaft eben explizit schiitisch ausfalle und dementsprechend die Sunna als Bevölkerung aufgrund ihrer Glaubensinhalte unterdrückt werden könnte – eine Angst, die allerdings unbegründet sei, da »wir« das nicht tun würden.¹⁶⁹ Dieser Perspektivenwechsel zwischen der Ablehnung der Orientierung an Konfession bei gleichzeitiger Gewissheit, dass die Macht legitimerweise der Schia zustehe, kennzeichnet sowohl Muqtadā aş-Şadrs Kommentar wie, wenn auch weniger offensichtlich, den Haupttext seines Vaters. Auch betont Muqtadā aş-Şadr die Bedeutung, die dem Islam als übergeordneter Zugehörigkeit zukomme, wenn er kritisiert, dass Menschen nun eher ihre konfessionelle Zugehörigkeit herausstreichen würden statt ihre islamische.¹⁷⁰ Ungeachtet der Frage, welche Konfession (*tā’ifa*) an die Macht komme, solle immer im allgemeinen Interesse gehandelt werden – so sein Ideal.¹⁷¹ Folglich lehnt aş-Şadr eine »schiitische« Regierung ab, so sie denn konfessionalistisch ausgerichtet sei.¹⁷²

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 10.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 11.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 13.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 15 – 16.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 16 – 17.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 36.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 18. Muqtadā aş-Şadr verwendet damit *tā’ifa* im Gegensatz zu seinem Vater in neutraler Weise, ähnlich wie *madhab*.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 41.

Viele derjenigen, die von einer Stärkung der schiitischen *ṭā’ifa* sprächen und Teil von Regierung oder Parlament seien, blieben ohne Wirkung für das Wohl ihrer *ṭā’ifa* und würden sich auch nicht für das Gemeinwohl (*sāliḥ ‘āmm*) einsetzen. Stattdessen kümmerten sie sich nur um ihren [Parlaments-]Sitz und darum, dass ihr üppiger Sold weiterhin gewährleistet sei.¹⁷³

Laut Ṣadr sollten weder Schiiten noch Sunnitnen solche Egoisten wählen. Weder leiste der schiitische Egoist etwas für die Schia noch der sunnitische für die Sunna. Das Wichtigste sei, so Sadr, die islamischen Gruppen zu vereinen und den Patriotismus (*waṭanīya*) zu stärken.¹⁷⁴ Dieses Nennen des Patriotismus oder einfach des »Iraks« als Heimatland (*waṭan*) zusammen mit der islamischen Einheit bildet ein auffälliges Muster in den Kommentaren Ṣadrs, wodurch er den Fokus seines Vaters auf den Islam ergänzt.¹⁷⁵

Muqtadā as-Ṣadr folgt seinem Vater in der Ablehnung spezifisch konfessioneller Institutionen, wobei er konkret die schiitischen und sunnitischen Waqf nennt (unter dem früheren Regime noch durch eine einzige Behörde vertreten, erhielten Schia und Sunna nach 2003 eigene Institutionen).¹⁷⁶

Gleichzeitig jedoch erwähnt Muqtadā as-Ṣadr, wie sein Vater, den Mehrheitsstatus der Schia und betrachtet offenbar den daraus abgeleiteten Herrschaftsanspruch als legitim. Dabei kritisiert er die sunnitische Bevölkerung, die sich nicht in gleichem Mass für die irakische Einheit einsetze, wie dies von schiitischer Seite der Fall sei.¹⁷⁷ Ṣadr sieht auf sunnitischer Seite offenbar eine Bringschuld vorliegen, sowohl bei den religiösen Gelehrten wie der Bevölkerung.

Aus diesen Betrachtungen geht hervor, dass Muqtadā as-Ṣadr konfessionelle Differenz keineswegs negiert. Allerdings sieht er sie nicht als problematisch an. Er selbst sei Zwölfer-Schiit, aber die anderen *tawā’if* und Religionen im Irak bildeten zusammen ein schönes Mosaik.¹⁷⁸ Auch auf das frühere Regime kommt Ṣadr zu sprechen, das er nicht als sunnitisch bezeichnet, sondern schlicht als ungerecht, selbst gegen die eigene Konfession.¹⁷⁹

Sadr ruft die Sunna dazu auf, den Konfessionalismus aufzugeben. In diesem Kontext geht er auch auf die Nachbarländer ein. Unter Teilen der Sunnitnen würde der Iran abgelehnt, weil er schiitisch sei, unter Teilen der Schia Saudi-Arabien, weil es sunnitisch sei. Ṣadr plädiert dagegen für ein möglichst friedliches Zusammenleben mit den Nachbarn.¹⁸⁰

¹⁷³ Vgl. ebd.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 43.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 44.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 52 – 53.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., S. 54.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 61.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 68.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 71.

In dieser ambigen Haltung gegenüber der Bestätigung konfessioneller Differenz bei gleichzeitiger Idealisierung nationaler Einheit zeigen sich die für 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.