

Angesichts der Unklarheit im Irak nicht nur zur politischen Machtverteilung, sondern zu grundlegenden Fragen darüber, wie ein politisches System ausgestaltet sein soll, wie es überhaupt zu begründen ist und was seine Bezugsgrösse darstellen soll, zeugt von einer derart tiefgreifenden Destabilisierung, dass sich für diesen Zustand die Bezeichnung »Krise« aufdrängt. Im Verständnis von »*krisis*«, wie es Derrida darlegt, verweist der Begriff auf einen Moment der Entscheidung, eine Zäsur, aber auch eine Situation, die mit den etablierten Instrumenten, die einer Gesellschaft zur Verfügung stehen, nicht (mehr) zu meistern ist.⁶ Die Neuauahandlung von politischem System, Bevölkerungsordnung und Staatlichkeit verweist auf eine solche Situation, in der die bestehenden Herausforderungen nicht mehr innerhalb des Systems gelöst werden können und daher das System selbst ins Wanken gerät. Aufgrund dieser Instabilität ist auch eine *Entscheidung* nötig, eine Setzung und nicht etwa eine Schlussforderung (die, beispielsweise in Form eines Kompromisses zur Machtteilung, auf stabile Ordnungsvorstellungen angewiesen wäre). Selbstverständlich sind im Irak auch Verhandlungen über konkrete Fragen zwischen etablierten Akteuren immer wieder Grund für Spannungen oder gar Konflikte (beispielsweise zwischen den Regierungen in Bagdad und in Erbil). Die beschriebenen Aushandlungen haben aber offensichtlich einen anderen Charakter. Es werden dabei nicht Positionen zwischen Akteuren verhandelt, sondern die Struktur der Akteure selbst, die Verhandlungsgegenstände, kurz: die Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung.

6.2 Die Orientierung an Zugehörigkeit als Klassifikation

Anhand von *tā’ifya* wird im Irak eine Diskussion geführt über die Grundlagen der irakischen Gesellschaft, des politischen Systems, gar des Nationalstaates. Wenn aber *tā’ifya* derart negativ evaluiert wird wie bisher beschrieben und selbst Akteure wie die nach 2003 zurückgekehrten ehemaligen Exilparteien, die ihren Machtanspruch auf eine konfessionelle Zugehörigkeitsordnung stützten, diese Zuschreibung vehement ablehnen – woher kommt dann der Zuspruch für die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit? Wie vermag die omnipräsente Diskussion von prozentualen Bevölkerungsanteilen ihre Glaubwürdigkeit zu generieren? Umgekehrt lässt sich fragen: Worauf gründet das Ideal, Konfessionalismus und Spaltung zu überwinden? In diesen Fragen fällt die Deutung, dass in erster Linie *über* Konfession diskutiert wird und nicht *zwischen* den Konfessionen, mit der Erkenntnis zusammen, dass anhand von Konfessionalität die grundlegenden

6 Vgl. Pirovolakis, Eftichis: Derrida and the Demand for an Economy of »Crises«, in: Manginē, Gkolophō u.a. (Hg.): *Philosophy and crisis. Responding to challenges to ways of life in the contemporary world*, Washington D.C. 2017, S. 194 – 206, S. 203 – 205.

Elemente von Staat und Gesellschaft ausgehandelt werden. Beide Aspekte verweisen auf die Auseinandersetzung mit Konfessionalität anhand der konfessionellen Zugehörigkeit.

Doch was bedeutet die Aussage, dass sich die irakische Öffentlichkeit bei ihrer Aushandlung der Grundlagen von Staat und Gesellschaft an konfessioneller (und weiterer Formen von) Zugehörigkeit orientiert? Wie ist dieser Bezug gestaltet, welche Vorstellungen von Gesellschaft und von Konfessionalität lassen sich daraus rekonstruieren?

Die bisherigen Untersuchungsergebnisse zeigen: Für das politische System nach 2003 erfolgt der Bezug auf Konfession als Klassifikation. Die Bevölkerung wird anhand konfessioneller Zugehörigkeit eingeteilt, der schiitische Machtan spruch aufgrund des Mehrheitsstatus legitimiert. Anhand dieser Deutung wird auch deutlich, warum die eigentlich unterschiedlichen Kategorien konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit (Schia, Sunna und Kurden) derart gleichwertig gehandhabt werden. Nicht die Kriterien der Zugehörigkeit sind entscheidend, nicht die konkreten Differenzen, sondern die Differenzierung selbst. Darin unterscheidet sich die Klassifikation von einer Typologie. Im Unterschied zur Klassifikation würde eine Typologisierung danach fragen, welche Kriterien eine Zugehörigkeit rechtfertigen, wo Individuen in Bezug auf definierte Idealtypen zu verorten wären; möglicherweise wären grosse Teile der betroffenen Bevölkerung anhand der vorgeschlagenen Idealtypen gar nicht zu fassen. Nicht so in der Klassifikation: Die Grenzen werden eindeutig gezogen anhand vordefinierter Kriterien. Die eingeteilte Bevölkerung wird vollständig erfasst (anstatt nur den Anteil an Idealtypen zu erfassen, den Individuen aufweisen). Die Klassifikation äussert sich darin, dass die konfessionelle Zugehörigkeit für die Strukturierung der Partizipation entscheidend sein kann – und zwar ungeachtet der individuellen Identitätskonstruktion: Selbst wer sich nicht zugehörig fühlt, wird in eine der zur Verfügung stehenden Kategorien eingeteilt.⁷

Es ist in diesem Kontext bezeichnend, dass die Frage der Bevölkerungsanteile von Schia und Sunna in der irakischen Diskussion einen derart hohen Stellenwert eingenommen hat. Die Gegenüberstellung von Mehrheit und Minderheit illustriert die Funktionsweise der zu beobachtenden Zugehörigkeitsorientierung anschaulich: Individuen *gehören* einer Mehrheit oder einer Minderheit *an*, abhängig von den gesetzten Parametern. Das heisst aber nicht, dass dadurch ihre Identität erfasst ist, oder der Grad, wie sie auf ihre Identität selbst Bezug nehmen würden.

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Zugehörigkeit. »Identität« erhält seit mehreren Jahren und Jahrzehnten grosse Aufmerksamkeit und ist Gegenstand ausführlicher theoretischer Reflexion. Für den deutschen

7 Sievi: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?, 2017, S. 147.

Sprachraum waren insbesondere die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann einflussreich. Deren Unterscheidung in individuelle und kollektive soziale Identitäten und besonders die Betonung der Konstruiertheit von sozialen Identitäten und deren Verbundenheit mit Konstruktionen der Vergangenheit entsprechen heute weitgehend dem wissenschaftlichen Konsens zu Identität.⁸ Identitäten sind nach diesem Verständnis zusammengesetzt aus unterschiedlichen Elementen und grenzen sich zu entsprechenden Alteritäten ab, darüber hinaus handelt es sich um soziale Konstrukte.⁹

Fanar Haddad spricht sich für eine genauere Auseinandersetzung mit konfessioneller Identität aus, als Alternative zum unscharfen Konfessionalismus-Begriff. Haddads Zugang rahmt »sectarian identity as the sum of its parts [...] [S]ectarian identity is simultaneously formulated along four overlapping, interconnected, and mutually informing dimensions: doctrinal, subnational, national and transnational.«¹⁰ Haddad verweist in seiner Studie überzeugend auf die unterschiedlichen Bezugsräume, die konfessionell orientiertes Handeln informieren und die in ihrer Komplexität kaum voneinander abzugrenzen sind.¹¹ Allerdings wird durch das Konzept Identität auf die Charakterisierung der jeweiligen Gruppen verwiesen. Ungeachtet der Komplexität, die dem Konzept zugrunde gelegt wird, und der Frage, ob (wie bei Haddad) beispielsweise zwischen religiöser und subnationaler Identität differenziert wird, ist festzuhalten: Identität bildet den zentralen Begriff, um den die dafür konstitutiven Elemente gruppiert werden – »the sum of its parts«. Die Ergebnisse dieser Untersuchung haben aber gezeigt, dass die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit in der irakischen Debatte über Konfessionalität kaum auf eine solche »Summe von Teilen« verweist. Die irakische Diskussion über Konfessionalität verlangt nach einem Konzept, das stärker auf den gesellschaftlichen Umgang mit Gruppenzugehörigkeiten verweist statt auf deren Konstruktion. Einen Schritt in diese Richtung macht Judith Butler, die mit Bezug auf die Arbeiten von Michel Foucault und Jacques Derrida das Interesse weg von den Identitäten selbst lenkt und hin zu den diskursiven Praktiken, den Machtwirkungen, die erst zur Vorstellung einer Identität führen, die den Menschen ein kohärentes Denken und Handeln zuschreibt. Butler charakterisiert die Bildung von Identitäten als politischen Prozess. Diskurse stellen demnach Identifikationsangebote bereit, mit denen Menschen sich oder andere identifizieren können.¹² An diesem Punkt

8 Vgl. Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, S. 59 – 60.

9 Vgl. Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin 2011³, S. 207 – 214.

10 Haddad: *Understanding ›Sectarianism‹*, 2020, S. 5.

11 Vgl. ebd., S. 81 – 87.

12 Sievi: *Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?*, 2017, S. 147.

möchte ich ansetzen, allerdings mit einem veränderten Schwerpunkt: Während sich Butler für die Konstruktion dieser Identifikationsangebote und die zugrundeliegenden Machtpraktiken interessiert, lenkt meine Untersuchung den Blick eher auf den Umgang mit solchen Identifikationen – das Reden *über* diese Identifikationsangebote.

Der gesellschaftliche Umgang mit solchen Identifikationsangeboten wird in der Forschungsliteratur oft mithilfe des Begriffs Identitätspolitik diskutiert. Da die beschriebene Klassifikation, die im Irak vorgenommen wird, gerade nicht auf die Inhalte einer Identität verweist und damit das fehlt, was eine Identität ausmacht, ist es angezeigt, hier eine Abgrenzung zu an Identität orientierten Konzepten vorzunehmen. Ansonsten würde die Identitätskonstruktion das Gravitationszentrum der Analyse bleiben, wie dies bei Haddad der Fall ist. Hier soll gerade der Aspekt, dass die Identitätskonstruktion *nicht* den Mittelpunkt der irakischen Diskussion bildet, auch begrifflich erfasst werden.

Daher gilt es, die beobachtete Orientierung an Zugehörigkeit von der Last der Identitätskonstruktion zu befreien. Pfaff-Czarnecka plädiert für eine Differenzierung zwischen »identity« und »belonging«. Dabei unterscheidet sie beispielsweise spezifische Gebietsansprüche indigener Bevölkerungen in Latein- und Nordamerika, die sie mit dem Ausdruck »Identity Politics« anspricht, von gegenwärtigen Migrationsdebatten in Europa. Diese beschreibt sie (mit Bezug auf Judith Butler und Paul Gilroy) als Zugehörigkeitsdebatten, gemäss dem Anspruch von Aufnahmegerügschaften, über Aufnahme und Zugehörigkeit zu entscheiden.¹³ Ähnliches beschreibt Zygmunt Bauman, der Zugehörigkeit als Anteilhabe an einer Gemeinschaft versteht.¹⁴ Gemeinschaft ist bei Bauman der (imaginäre) Hort des Gleichseins und des Gleichverhaltens, wird somit durch eine Praxis hervorgebracht – wobei diese Gleichheit aus »brüchigen Fäden subjektiver Urteile« gewoben sei.¹⁵

Die im Irak beobachtete Orientierung an Zugehörigkeit stellt diesen Zugang auf den Kopf: Nicht die Anforderungen, die zu erfüllen sind, um Zugehörigkeit zu erlangen, bilden ihren Ausgangspunkt, sondern die Annahme der Gleichheit der jeweiligen konfessionellen Gruppe.

Diese hier skizzierten Überlegungen reichen selbstredend nicht aus, um die akademische Auseinandersetzung zu Identität und Zugehörigkeit zu umreissen, geschweige denn umfassend zu diskutieren. Sie illustrieren aber die Differenz,

13 Vgl. Pfaff-Czarnecka, Joanna: From »identity« to »belonging« in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self, in: Albiez, Sarah; Castro, Nelly; Jüsse, Lara u.a. (Hg.): Ethnicity, citizenship and belonging. Practices, theory and spatial dimensions, Madrid, Frankfurt a.M. 2011 (Ethnicity, citizenship and belonging in Latin America), S. 199 – 219, 214 – 217.

14 Vgl. Bauman, Zygmunt: Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt, Frankfurt a.M. 2017⁴ (Edition Suhrkamp Bd. 2565), S. 7.

15 Vgl. ebd., S. 81.

die sich zwischen der für den Irak beschriebenen Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit und der Untersuchung konfessioneller Identitäten abzeichnet. Während mit dem Begriff Identität auf die Eigenschaften der so identifizierten Individuen oder Kollektive verwiesen wird, betont der Begriff Zugehörigkeit die Differenz selbst, die Grenze, die gezogen wird, kurz: die Klassifikation, den Akt des Einordnens.

Das heisst nicht, dass konfessionelle Identitätskonstruktionen nicht relevant wären oder von der Forschung nicht berücksichtigt werden sollten. Die bisherige Untersuchung hat aber gezeigt, dass der Fokus auf Zugehörigkeit produktiv ist, um die Konfessionalisierung im Irak zu deuten. Der deutlichste Bezug auf die konkrete Gruppencharakterisierung, die noch als Identitätskonstruktion (bzw. Alteritätskonstruktion) statt als zugehörigkeitsbasierte Klassifikation gelesen werden könnte, findet sich beim IS. Der Schia werden dort konkrete, negative Eigenschaften vorgeworfen, die die Gewalt gegen sie legitimieren sollen. Allerdings geschieht dies auf klischeehafte Weise. Die ausführlichsten Betrachtungen der Schia behandeln die Safawiden als Herrscher, denen Verrat an den Muslimen vorgeworfen wird – sozusagen ein »Regierungsverhalten«. Der zweite deutliche Fall, der eine Identität definieren soll, sind die Verweise auf eine schiitische Identität um 2003. Wie die Untersuchung gezeigt hat, handelt es sich aber auch hier nicht um eine Bestimmung anhand positiver Merkmale der Gruppe. Als für die Schia konstitutiv wird vielmehr die Diskriminierungserfahrung unter dem früheren Regime herangezogen. Schia ist in diesem Kontext definiert durch den Status als Bevölkerungsmehrheit, die unterdrückt worden sei. Die Charakterisierung erfolgt relational.¹⁶

Selbst diese beiden deutlichsten Bezüge auf inhaltliche Definitionsversuche konfessioneller Identitäten durch die Akteure stellen diese Definitionen also umgehend in den Kontext der Gestaltung von Politik und Gesellschaft. Um diese Verwendung beschreiben zu können, ist das oben beschriebene Verständnis von Zugehörigkeit hilfreich. Die Bezüge, die durch die Akteure hergestellt werden, können so als Zugehörigkeitsbezüge erfasst werden, ohne dass damit auch eine Bezugnahme auf die konkreten Identitäten notwendig wäre, sondern nur die Tatsache der Differenzierung nach Zugehörigkeit.

Ist nun die Betrachtung von Zugehörigkeitsorientierungen von der Last der Identitätskonstruktion befreit, hat das zwei konkrete Auswirkungen für den Blick auf die Konfessionalisierung im Irak. Erstens wird verdeutlicht, dass »Schia« und »Sunna« in der irakischen Diskussion über die Grundlagen der Gesellschaft

16 Diese Gegenüberstellung von Relationalität und positiver Selbstdefinition soll hier nicht überdehnt werden. Gerade für die Schia stellt die Verfolgungserfahrung auch losgelöst von den Erfahrungen unter dem Ba't-Regime bekanntlich ein konstitutives Element dar. Dass sich diese Ebenen hier überlagern, illustriert die historisch kontingente Verfasstheit der Bezugsgrösse Schia.

eine klassifikatorische Qualität zukommt. Zweitens wird anhand dieser klassifikatorischen Qualität fassbar, dass antikonfessionalistisch positionierte Bezüge auf übergeordnete Zugehörigkeiten nicht nur konstitutiv sind für die Diskussion über Konfessionalität. Der Bezug auf Zugehörigkeit, der durch Gegenkonzepte zu *tā’ifiya* wie *wahda*, Irak und Islam hergestellt wird, orientiert sich ebenfalls an einer Klassifikation. Diese Gegenkonzepte zielen zwar auf eine Überwindung der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit, bestätigen aber gleichzeitig deren klassifikatorische Logik.

Im politischen Kontext folgt daraus die enge Verbindung zwischen Zugehörigkeit und Repräsentation, da eine auf Zugehörigkeit basierende Klassifikation das politische System strukturiert und die so entstehenden Gruppen *als Gruppen* repräsentiert werden.

Das 2003 eingeführte politische System geht von einer Repräsentation auf Basis von Zugehörigkeit aus. Das Gerechtigkeitsversprechen von 2003 liegt darin, dass der Schia als Bevölkerungsmehrheit ein privilegierter Zugang zur politischen Macht zustehe. Repräsentation erfolgt also nicht anhand von klassischerweise als »politisch« bezeichneten Positionen (beispielsweise, wenn politische Parteien in ein Rechts-Links-Schema eingeordnet werden und dadurch unterschiedliche Programmatiken zur Auswahl stehen). Obwohl nach 2003 innerhalb der Konfessionen, namentlich der Schia, durchaus unterschiedliche Parteien um die Gunst der Bevölkerung gerungen haben, sind inhaltliche Differenzen kaum Gegenstand öffentlicher Debatten gewesen. Vielmehr ist das politische System anhand der Legitimität der Repräsentationslogik diskutiert worden. Besonders deutlich wird das in der Kritik an diesem System, etwa in den Äusserungen von Muqtadā as-Ṣadr, wonach er selbstverständlich Schiit sei, dies aber keine Rolle für die Politik spielen solle.¹⁷ Ṣadr hat überdeutlich Anteil an einer schiitischen Identität, er hat diese nach 2003 sogar massgeblich mitgeprägt. Er kritisiert die an konfessioneller Zugehörigkeit orientierte politische Repräsentation – nicht aber eine starke Betonung schiitischer Identität. Nicht die konfessionellen Identitäten sind für Ṣadr also das Problem; das Problem ist für ihn die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit, um die irakische Gesellschaft zu ordnen und anhand dieser Ordnung das politische System oder den Staat zu strukturieren. Ṣadr formuliert damit die von mir beschriebene Unterscheidung von Identität und Zugehörigkeitsorientierung selbst.

Analog können die Proteste von 2019 betrachtet werden. Die dort vertretene Systemkritik unterscheidet Volk (*ṣa’b*) und Staat (womit die Regierung und Teile der Verwaltung gemeint sind, oft auch mit *nizām*, System, angesprochen). Der hier verwendete Volksbegriff hat keine ethnische Konnotation. Nicht eine positiv bestimmbarer Identität (unabhängig davon, wie komplex sie rekonstruiert wird) bildet hier

17 Vgl. as-Ṣadr: *at-Ṭā’ifiya fi nazar al-islām*, 2013, S. 61.

den Bezugspunkt, sondern die proto-dialektische Abgrenzung von Staat und System und die Klassifikation, die sich daraus ergibt. Die Unterscheidung in Volk und Staat schafft eine neue Form von Klassifikation: Der Staat wird als eigenständiger Akteur wahrgenommen (seine Angehörigen sind dann oft pauschal »die Politiker«), der dem Volk gegenübersteht. Es handelt sich also um eine neue, eine Gegen-Klassifikation: Aus Sicht der Demonstrantinnen und Demonstranten sind nicht Schia, Sunna, Kurden und kleinere Gruppen im Rahmen einer Machtteilung einander gegenüberzustellen, sondern Volk und Staat. Die vertikale soll die horizontale Klassifikation ersetzen.

Die Orientierung an Zugehörigkeit, so kann zusammengefasst werden, schafft konkurrierende Klassifikationen der irakischen Bevölkerung – ohne dass die Eigenschaften der entsprechenden Gruppen (wie sie durch die Prozesse der Identitätskonstruktion konstituiert werden) für diese Bezugnahme zwangsläufig thematisiert würden.

Die Diskussionen im Irak über die Rolle, die konfessioneller Zugehörigkeit zu kommen soll, ist eine Diskussion über die irakische Gesellschaft auf Grundlage der Klassifikation dieser Gesellschaft. Der Bezugsrahmen ist klar der Irak und kaum je eine supranationale konfessionelle Zugehörigkeit; verhandelt werden offensichtlich nicht religiöse Wahrheitsansprüche, sondern die irakische Gesellschaft und die Bezugnahme des politischen Systems auf diese Gesellschaft.

Diese Folgerung erlaubt eine neue Einschätzung von positiven und negativen Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit: Die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wie auch die Kritik daran zugunsten nationaler Einheitsvorstellungen erscheinen nicht mehr als unterschiedliche Pole der Diskussion, sondern als Ausdruck der zugrundeliegenden Frage nach der Klassifikation der irakischen Gesellschaft.

Die Diskussion über Konfession, die im Irak geführt wird, könnte somit in der Frage gefasst werden: Welches ist die richtige Ordnung? Genauer: Welche Differenzierung, welche Klassifikation ist die Richtige? Die Ordnung gemäss der richtigen Differenzierung wiederum soll die Grundlage bilden für die gesellschaftliche Organisation, als Grundlage des politischen Systems und des Staats.

Die in dieser Arbeit dargelegte Deutung, dass sowohl solche Positionen, die an konfessioneller Zugehörigkeit orientiert sind, wie auch solche, die diese explizit ablehnen, beide Ausdruck einer gemeinsamen Orientierung an einer zugehörigkeitsbasierten Klassifikation sind, hat zwei Konsequenzen: Sie enttabuisiert erstens den Zuspruch, den die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit trotz aller Ablehnung von Konfessionalismus genossen hat. Eine Reduktion dieser Orientierung auf die Machenschaften einzelner Herrscher oder auf eine wie auch immer geartete Verblendung oder Verführung der Bevölkerung wird damit hinfällig. Zweitens integriert sie die Idealisierung einer apolitisch vorgestellten nationalen Einheit, mittels derer die konfessionelle Spaltung überwunden werden soll, in die Analyse. Die

Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wird genauso wie diejenige an entsprechenden Gegenkonzepten als Positionen innerhalb der Ausgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung durch die jeweiligen Akteure und dadurch als wandelbares Produkt gesellschaftlicher Prozesse greifbar.

6.3 Der Souverän und die Suche nach der richtigen Ordnung

Die Historisierung der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit und der idealisierten Überwindung der Spaltung verlangt danach, beide Phänomene in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verorten. Die Vorstellung einer künstlichen, zur Wahrung von Partikularinteressen implementierten Konfessionalisierung, erfasst die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit dagegen als einen Fremdkörper – eine Deutung, die sich in der Forschung wie in der irakischen Öffentlichkeit (und der nahöstlichen Öffentlichkeit insgesamt) findet. Angesichts der Wirkmächtigkeit konfessioneller Bezüge und der tiefgreifenden, an die Grundlagen der Gesellschaft rührenden Bereiche, die anhand von Bezügen auf Konfessionalität verhandelt werden, ist diese Isolierung zu hinterfragen. Diese Diskussion erinnert in gewissen Aspekten an den Umgang mit dem Nationalsozialismus. Prominent hat Zygmunt Bauman zu einem Umgang mit dem Nationalismus (und dem Stalinismus) aufgefordert, der diesen nicht als eine Art Unfall versteht, einen Fremdkörper oder Rückschritt im nachaufklärerischen Europa – wogegen die Aufklärung weiterhin ausschliesslich positiv bewertet werde, frei von jeglichem Bezug zu den Gräueln des zwanzigsten Jahrhunderts. Stattdessen soll laut Bauman die Verwurzelung des nationalsozialistischen Denkens im europäischen Denken analysiert und so das Gedankengut erkannt werden, das im Bestand europäischer Tradition als Grundlage für den Nationalsozialismus wirkte. Hitlers und Stalins Taten seien keine »Ausbrüche einer Barbarei, die noch nicht vollkommen von der neuen rationalen Ordnung der Zivilisation ausgelöscht war«, sondern »legitime Kinder des modernen Geistes«.¹⁸ Der Befund, wonach sowohl die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit wie diejenige am irakischen Volk auf einer zugehörigkeitsbasierten Klassifikation gründen, verweist auf die Verankerung dieser diskursiven Muster in der irakischen Öffentlichkeit. Weder die konfessionelle Gewalt nach 2006 noch die Gräueltaten des IS und auch nicht die gegen Zivilistinnen und Zivilisten gerichtete Gewalt der schiitischen paramilitärischen Verbände sind »Ausbrüche einer Barbarei« oder Rückfälle in vorstaatliche Loyalitäten, genauso wenig wie die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit insgesamt. Diese Klassifikation ist der Modus, in dem die Herausforderungen einer grundlegenden Destabilisierung, die selbst vor dem

18 Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2016³, S. 55.