

2. Literatur, Theorie, Methode

»Was ist *ṭā'ifīya*?« Diese Frage steht nicht nur für den irakischen Diskussionsbedarf. Sie markiert auch eine Frage der wissenschaftlichen Literatur zum Irak. Konfessionalismus hat sich als Konzept in der Vergangenheit für die Wissenschaft als eine Herausforderung erwiesen. Kaum eine Untersuchung kommt ohne eine Neudefinition von Konfessionalismus oder *sectarianism* aus. Dieser Diskussionsbedarf geht Hand in Hand mit der Kritik am Konfessionalismus als dominierendem Deutungsmuster für den Nahen Osten, wie sie in der Forschungsliteratur genauso wie in der Region erhoben wird.

Zahlreiche Studien zum Konfessionalismus im Irak definieren konfessionelle Identitäten nach wie vor darüber, dass sie substaatlich seien und daher in Konkurrenz zu einer nationalen Identität stünden. Dabei wird die nationale Identität jeweils positiv, die konfessionelle entsprechend negativ bewertet: »[T]o speak of an Iraqi nation means that all other forms of belonging (including sectarian ones) should be subordinate to loyalty to the nation.«¹ Angesichts derartiger Vereinfachungen und evaluierender Zugänge überrascht es nicht, dass sich das Konzept Konfessionalismus als analytischer Zugang oft als wenig produktiv erwiesen hat.

2008 stellte das *International Journal of Middle East Studies* folgende Frage: »How useful has the concept of sectarianism been for understanding the history, society, and politics of the Middle East?« Die eingereichten Antworten fielen allgemein kritisch aus. Insbesondere die fehlende theoretische Tiefe in der Forschung wurde beklagt. Die vier antwortenden Autorinnen und Autoren² forderten unisono, *sectarianism* als gesellschaftliche Erscheinung historisch zu kontextualisieren statt ihn

1 Dawisha, Adeed: National identity and sub-state sectarian loyalties in Iraq, in: *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4 (3), 2010, S. 243 – 256, S. 243.

2 Vgl. Davis, Eric: Pensée 3. A Sectarian Middle East?, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 555 – 558; Makdisi, Ussama: Pensée 4. Moving Beyond Orientalist Fantasy, Sectarian Polemic, and Nationalist Denial, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 559 – 560; Joseph, Suad: Pensée 2. Sectarianism as Imagined Sociological Concept and as Imagined Social Formation, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 553 – 554; Peteet, Julie: Pensée 1. Imagining the »New Middle East«, in: *International Journal of Middle East Studies* 40 (4), 2008, S. 550 – 552.

als primordiale, quasi-natürliche Eigenschaft des Verhältnisses zwischen den Konfessionen darzustellen. Um das Phänomen zu verstehen, sei von einer Fokussierung auf Konflikte und einer universalen Theorie abgesehen. Wichtig seien Fragen nach der sozialen Ordnung, nach dem Charakter der konfessionellen Spaltung oder nach der Natur der Integration. Davis brachte das allgemeine Bedürfnis nach einer verbesserten analytischen Verortung des Konzepts folgendermassen auf den Punkt: »Our understanding [of sectarianism, C. W.] suffers less from the lack of empirical data than the poverty of the conceptual and theoretical frameworks through which it is studied.«³ Dem ist anzufügen, dass auch die empirische Forschungsbasis nur für den Libanon gut ist, wohingegen für die Irakforschung noch grosse Lücken bestehen.

Die häufigste Kritik am Konfessionalismusbegriff richtet sich gegen *primordiale* und *instrumentalistische* Deutungen konfessioneller Identitäten. *Primordiale* Deutungen reduzieren die Identität und das Handeln der einzelnen Subjekte auf ihre jeweilige konfessionelle Zugehörigkeit. Damit geht eine Essentialisierung der konfessionellen Identität einher, die auch auf das Verständnis des Verhältnisses von Schia und Sunna als grundlegend konflikträchtig übertragen wird. Die konfessionelle Spaltung wird aus dieser Perspektive als historisch stabil gedeutet und bis in die islamische Frühzeit zurückprojiziert. *Instrumentalistische* Sichtweisen dagegen sehen die Verantwortung für konfessionelle Spannungen bei Regierungen und anderen Akteuren, die diese Spannungen gezielt schüren und für ihre Zwecke nutzen würden. Während eine solche »Nutzung« durchaus vorkommen mag, bedingt sie, so die Kritik, meist eine Überschätzung der Möglichkeiten der jeweiligen Regime und kann gleichzeitig die erstaunliche Wirksamkeit dieses Vorgehens kaum erklären.⁴

Mittlerweile regt sich aber auch Kritik an der Kritik. Demnach werde die Gegenüberstellung von primordialistischen und instrumentalistischen Deutungen der in Wahrheit deutlich komplexeren akademischen Debatte kaum noch gerecht und die eine eher dazu, jeweils einen eigenen, dritten Weg zu legitimieren. Daraus sei eine Pluralität an Ansätzen entstanden, an »dritten Wegen« sozusagen, die zwar Primordialismus und Instrumentalismus hinter sich lassen, aber noch nicht in eine gefestigte Theoriebildung gemündet hätten.⁵ Daher gehört es in der einschlägigen Forschung beinahe zum guten Ton, Äusserungen zur Theorie von Konfessionalismus und daran angelehnten Konzepten mit einem Verweis auf die fehlenden theoretischen Zugänge einzuleiten.

Derartige Klagen sind heute allerdings weit weniger berechtigt als noch vor wenigen Jahren. Obwohl sich noch kein vereinheitlichter Umgang mit der Thematik

3 Davis: *Pensée* 3, 2008, S. 555.

4 Middle East Centre: *Seeking to Explain Sectarian Mobilisation in the Middle East*, 04.05.2020.

5 Valbjørn, Morten: *Studying sectarianism while beating dead horses and searching for third ways*, Blog, London 17.09.2018.

durchgesetzt hat, zeichnen sich mittlerweile doch einige Tendenzen ab. So wird in einer ersten Forschungstendenz vermehrt nach dem Ursprung dessen, was als »Konfessionalismus« bezeichnet wird, gesucht. Mit den Studien von Ussama Makdisi und Max Weiss werden hier zwei der einflussreichsten Untersuchungen dieser Ursprungssuche betrachtet.

Eine zweite Tendenz versucht, Bezüge auf Konfession systematisch zu erfassen und zu kategorisieren. Prominent vertreten wird dieser Ansatz durch Fanar Hadad. Der Begriff Konfessionalisierung bzw. *sectarianization* schliesslich verweist auf eine zunehmend prozedurale Ausrichtung – wobei, wie sich zeigen wird, Konfessionalisierung im Nahen Osten ausschliesslich im Sinne eines entstehenden Konfessionalismus verstanden wird.

Ich werde in dieser Arbeit keiner dieser Vorgehensweisen direkt folgen und strebe auch keinen dritten Weg an. Der Ausdruck »Konfessionalismus« dient in meiner Untersuchung nur als Übersetzung des arabischen Wortes »ṭāʾ ifṭya«. Das Konzept von Konfessionalisierung als Prozess werde ich von Konfessionalismus als Ergebnis loslösen und als Leitstruktur der Untersuchung nutzen. Dies alles geschieht mit dem Ziel, die Bezugnahmen auf Konfession und Konfessionalismus zu untersuchen, die im Irak vorgenommen werden, aber nicht den Konfessionalismus kausal zu erklären oder als historische Kontinuität darzustellen. Dieses Vorgehen führt dazu, dass weder Konfessionalismus untersucht noch die irakische Gesellschaft anhand von Konfessionalismus erklärt wird. Mein Interesse gilt der Diskussion, die im Irak unter Bezugnahme auf Konfessionalismus und Konfessionen geführt wird.

Die unterschiedlichen Herangehensweisen an Konfessionalismus und an Konfessionalisierung in der Forschungsliteratur bilden den ersten Teil dieses Kapitels. Auf die Erläuterung der theoretischen Pfeiler dieser Arbeit und die Diskussion der wichtigsten Begriffe folgt die Darstellung der Untersuchungsmethode.

Anhand dieser Auslegeordnung wird eine Schwierigkeit dieser Untersuchung ersichtlich. Sie pendelt zwischen zeithistorischer Forschung und sozialwissenschaftlicher Deutung. Diese Ambivalenz entsteht aus dem Theoriedefizit im Umgang mit Konfessionalität in der Forschung, die im Folgenden genauer betrachtet wird. Anschliessend soll ein eigener theoretischer Ansatz entwickelt werden, um die Auswertung der Quellen wie auch die Deutung der Ergebnisse zu strukturieren. Kern dieses Ansatzes stellt eine Kontextualisierung dar, die sich an Überlegungen von Jacques Derrida zu Sprache, Iteration und Kontingenz orientiert.

2.1 Literatur: Vom Konfessionalismus zur Konfessionalisierung

Die Zahl der Publikationen zum Irak und zum Konfessionalismus im Nahen Osten ist in der vergangenen Dekade sprunghaft angewachsen und heute kaum noch zu überblicken. Ich werde daher meine Darstellung des Forschungsstandes auf die-

jenigen Werke beschränken, die für die konzeptionelle Diskussion von Konfessionalismus im Nahen Osten und spezifisch zum Irak massgeblich sind. Literatur zur Konfessionalisierung in Europa wird im Anschluss gesondert behandelt.

Hartnäckig hält sich auch in Teilen der wissenschaftlichen Literatur die Praxis, die Spaltung von Schia und Sunna in der Frühzeit des Islams zu verorten, genauegenommen in der Frage nach der legitimen Nachfolge des Propheten Muḥammad als Anführer der Muslime.⁶ Diese Sichtweise ist nicht nur historisch ungenau, sie projiziert auch spätere Vorstellungen von Konfessionen auf einen spätantiken Kontext. In Abgrenzung zu dieser Herangehensweise hat sich eine Beschäftigung mit Konfessionalismus entwickelt, die diesen im Kontext der einsetzenden Moderne verortet. Auf diese zweitgenannte Forschungsrichtung soll im Folgenden genauer eingegangen werden.

Eine der einflussreichsten Studien zur Genese von Konfessionalismus in der Moderne lieferte Ussama Makdisi mit *The Culture of Sectarianism*.⁷ Makdisi datiert den Beginn des Konfessionalismus im Libanon, wie er heute anzutreffen ist, im frühen 19. Jahrhundert. Damit grenzt er sich von der (auch von den untersuchten Akteuren im 19. Jahrhundert vertreten) Position ab, Konfessionalismus sei Ausdruck jahrhundertealter Konflikte. Er betont das Zusammenspiel zwischen lokalen Eliten, regionalen Machthabern und dem Einfluss von Kolonialmächten in Libanon, das zusammen mit dem Aufkommen des Nationalstaats Konfessionalismus entstehen liess. Mit der Verortung von Konfessionalismus in der Moderne stellt er sich gegen die Wahrnehmung von Konfession als Hindernis auf dem Weg der Modernisierung. »[S]ectarianism as an idea draws meaning only within a nationalist paradigm and hence [...] it belongs to our modern world.«⁸ Die eigentliche ›DNA‹ des Konfessionalismus stelle die Etablierung von Nationalismus und Staatsbürgerschaft (*citizenship*) dar, verstanden als politische Gleichheit ungeachtet religiöser Zugehörigkeit (wobei der Fokus hier primär auf der Trennung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen liegt). Konfessionalismus ist nach Makdisi also nicht nur modern, weil er sich in der Moderne herausgebildet hat, sondern weil die ihm zugrundeliegende Logik inhärent modern ist und sich genauso in Europa und den USA (etwa in der Emanzipation der jüdischen und der afroamerikanischen Bevölkerung) äusserte.⁹ Makdisi bringt dieses Verhältnis folgendermassen auf den

6 Vgl. beispielsweise Aghaie, Kamran Scot: *The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition*, in: TDR (1988-) 49 (4), 2005, S. 42 – 47, S. 42.

7 Makdisi, Ussama: *The Culture of Sectarianism. Community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon*, Berkeley, Calif. 2000.

8 Ebd., S. 13.

9 Vgl. Makdisi, Ussama: *The Problem of Sectarianism in the Middle East in an Age of Western hegemony*, in: Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): *Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East*, London 2017, S. 23 – 34, S. 23 – 26.

Punkt: »The sectarian belongs not to the peculiar, but to the particular. It is not some medieval artifact but a product of modern forces and circumstances[.]«¹⁰

Makdisi verweist auf die jeweilige historische Verfasstheit konkreter Bezüge auf Konfessionen anstelle der Verwendung von Konfessionalismus als überzeitliche analytische Kategorie:

»I do not, of course, deny the salience of sectarian affiliations in the Middle east. But far too often, it seems to me, we allow a word – »Sunni« or »Shi'ic« – to take the place of a coherent, historically grounded argument, as if being Sunni or Shi'a is self-evident, as if it precludes other forms of identification, and as if it were a singular identity. The reality is that [...] there is no such thing as a transhistorical sectarianism.«¹¹

Historische Verortung bedeutet für Makdisi, die Identifikation an Sunna und Schia in den Kontext der libanesischen Gesellschaft zu stellen und diese wiederum als durch imperiale Machtstrukturen gestaltet zu betrachten: »To understand the historical nature of sectarianism, to put it in its proper historical context, is first and foremost to recognize the imperial nature of traditional Lebanese society.«¹² Damit ist auch klar, dass weder externe Akteure Konfessionalismus einer Gesellschaft überstülpen noch lokale, bereits ewig vorhandene Logiken von Zugehörigkeit und Spaltung konfessionelle Konflikte perpetuieren:

»From the outset, therefore, it is imperative to dispel any illusion that sectarianism is simply or exclusively a native malignancy or a foreign conspiracy. Sectarianism can be narrated only by continually acknowledging and referring to both indigenous and imperial histories, which interacted – both collided and collaborated – to produce a new historical imagination.«¹³

Konfessionalismus ist somit als neue Form lokaler Politik ein Produkt der politischen Entwicklung und nicht ein Zeichen eines gescheiterten Nationalismus. Dass Konfessionalismus aber als ein Ausdruck solchen Scheiterns (auch von Zeitgenossen) gedeutet wurde und wird, stellt für Makdisi die zweite Bedeutungsebene von *sectarianism* dar:

»[I] understand sectarianism to mean two fundamentally related things. First, it is a practice that developed out of, and must be understood in the context of,

10 Ebd., S. 34.

11 Ebd., S. 24.

12 Makdisi, Ussama: Revisiting Sectarianism, in: Scheffler, Thomas (Hg.): Religion between violence and reconciliation, Würzburg 2002, S. 179 – 191, S. 180.

13 Makdisi: The Culture of Sectarianism, 2000, S. 2.

nineteenth-century Ottoman reform. Second, it is a discourse that is scripted as the Other to various competing Ottoman, European, and Lebanese narratives of modernization. Sectarianism emerged as a practice when Maronite and Druze elites, Europeans and Ottomans struggled to define an equitable relationship of the Druze and the Maronite ›tribes‹ and ›nations‹ to a modernizing Ottoman state. [...] Concomitantly, sectarianism also developed as a discourse – as the set of assumptions and writings that describes this changing subjectivity within a narrative of Ottoman, European, and Lebanese modernization.«¹⁴

Diese Sichtweise, Konfessionalismus sowohl als Praxis als auch als Negativfolie konkurrierender Diskurse zu verstehen, wird für die vorliegende Arbeit übernommen (mit der Erweiterung, dass die Praxis konfessionell orientierten Handelns für die entsprechenden Diskurse wiederum konstitutiv ausfällt, wie sich in der historischen Rekonstruktion in den Kapiteln 3 – 5 zeigen wird).

Ein weiterer Aspekt, den Makdisi hervorhebt, sind innerkonfessionelle Konflikte. Entgegen der Wahrnehmung von Konfessionen als seit Langem etablierten Blöcken, waren im Libanon Mitte des 19. Jahrhunderts die religiösen Gruppen keineswegs homogen oder durchwegs mittels gefestigter institutionalisierter Strukturen organisiert. Für Makdisis Untersuchung ist der Elitewandel zentral, den die Konfessionen in dieser Zeit erlebten. Besonderes Augenmerk widmet er dem Aufstieg lokaler Händler als Konkurrenz zu etablierten Eliten. Die Orientierung an konfessionellen Gruppen stellte eine Option dar, um sich gegenüber bestehenden lokalen Eliten zu positionieren.¹⁵

Die Frage nach der Wandelbarkeit von Konfessionalismus bleibt bei Makdisi offen. Während er überzeugend für die Historisierung von Konfessionalismus und dessen Verortung in der Moderne plädiert, stellt sich die Frage, ob damit der Konfessionalismus in der Moderne insgesamt beschrieben werden kann. Im Gegensatz zum dynamischen Verhältnis zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen innerhalb der Konfessionen, erscheint Konfessionalismus bei Makdisi als eine sich herausbildende, potentiell stabile Ordnung. Der Grund dafür ist, dass er nach dem Ursprung des libanesischen Konfessionalismus sucht und in der Folge Konfessionalismus als ein Resultat der Moderne beschreibt. Dem steht allerdings seine Forderung entgegen, Konfessionalismus weniger als selbstevidentes Phänomen zu sehen, als danach zu fragen, was Konfessionalismus bedeute und wie er sich manifestiere.¹⁶

Max Weiss ergänzt mit seiner Forschung zur Schia im Libanon Makdisis Sichtweise auf Konfessionalismus um den Blick auf die Diversität verschiedener Wege hin zum Konfessionalismus:

14 Ebd., S. 6 – 7.

15 Vgl. ebd., S. 3.

16 Vgl. Makdisi: *Revisiting Sectarianism*, 2002, S. 180.

»[I]t is untenable to conclude that there has been one and only one inexorable process of Lebanese sectarianization. Rather, there have been multiple histories of Lebanese sectarianism, a plurality of Lebanese sectarianisms. As sectarianism evolves over time, historians must consider how certain people, certain leaderships, and certain communities, indeed how certain sects have become sectarian.«¹⁷

Weiss untersucht, wie sich die schiitische Bevölkerung im Libanon der Mandatszeit als eigentliche Konfession (bzw. *sect*) herausbildete. Er beschreibt dabei das Personenstandsrecht (*personal status law*) als ein Mittel, mit dem der Staat ab den 1920er Jahren versuchte, das Leben der schiitischen Bevölkerung unter der Kontrolle der Verwaltung zu organisieren. Die neu etablierten ġaʿfaritischen *šarīʿa*-Gerichte spielten eine zentrale Rolle in diesem administrativen Eingriff. Weiss zeigt die Bedeutung auf, die diese Gerichte hatten, um eine schiitische konfessionelle Identität zu etablieren. Die Gerichte wurden von der Bevölkerung genutzt, um sich spezifische individuelle und kommunale Rechte zu sichern. Sie stellten die Schnittstelle zwischen staatlichen Ressourcen und der Bevölkerung dar, die »von unten her« Zugang zu solchen Ressourcen anstrebte. Dadurch trugen sie dazu bei, die Schia als *sect* zu konstituieren: »The empowerment of certain sectors of Lebanese Shiʿi society through this institutional transformation signals a broader process, still in need of greater scholarly recognition, through which the Shiʿi community was gradually transformed from a ›sect-in-itself‹ to a ›sect-for-itself‹.«¹⁸

Weiss legt dar, dass diese Konfessionalisierung (die er als graduellen Transformationsprozess innerhalb des schiitischen Milieus definiert) paradoxerweise erst im Schatten des (wie bei Makdisi beschrieben) schon im 19. Jahrhundert entstehenden Konfessionalismus stattfand. Natürlich bildeten schiitische Gemeinschaften in der Region schon vorher ihre religiösen, politischen und kulturellen Identitäten heraus.¹⁹ Aber erst die Entwicklungen der Mandatszeit *machten* die Schia im Libanon auch *konfessionell*:

»The formal recognition of the Jaʿfari madhhab in Lebanon in January 1926 and the subsequent development of a state-led court system by the French Mandatory authorities effectively reoriented Shiʿi society towards Beirut and dramatically changed the character of relationships between the Shiʿa and other Lebanese sectarian communities. Shiʿis in Jabal ʿAmil (South Lebanon), the Biqaʿ Valley and

17 Weiss, Max: In the shadow of sectarianism. Law, Shiʿism, and the making of modern Lebanon, Cambridge 2010, S. 9.

18 Weiss, Max: Institutionalizing Sectarianism. The Lebanese Jaʿfari Court and Shiʿi Society under the French Mandate, in: Islamic Law and Society 15 (3), 2008, S. 371 – 407, S. 407.

19 Vgl. Weiss: In the shadow of sectarianism, 2010, S. 4.

Beirut were brought into direct contact with the apparatus of the modern state for the first time.«²⁰

»[T]he institutionalization of the Ja'fari madhhab [...] has had tremendous significance in the Lebanese Shi'i community's gradual sectarianization. As a state creation with no substantial historical precedent in Lebanon or anywhere else, the Ja'fari court represented an important innovation in the modern Shi'i historical experience, marking a turning point in the trajectory of the Lebanese Shi'a towards sectarian modernity, in which newly bureaucratized and standardized norms of legal procedure institutionally bound the Shi'a to the state.«²¹

Die schiitische Gemeinschaft begann durch den Anspruch auf Kontrolle über religiösen Raum (Moscheen, Friedhöfe und *waqf*-Eigentum), Konfessionalismus bzw. das *Konfessionell-Sein* zu praktizieren.²² In Kontrast zu dramatischeren Momenten konfessionellen Konflikts – insbesondere die eskalierende Gewalt 1840 – 1861 oder 1975 – 1991 – können somit Transformationen von Recht, Gesellschaft und religiöser Kultur im libanesischen schiitischen Milieu auch in der Folge hegemonischer Interpretationen von Konfessionalismus erkannt werden.²³

Die unterschiedlichen Konfessionalisierungen, in jeweils unterschiedlichen Kontexten, legen auch die Grundlage für Weiss' zentralen Punkt der Pluralität von Konfessionalismus, oder eben von Konfessionalismen. Diese Pluralität bezieht sich nicht nur auf die Konfessionalisierung verschiedener Konfessionen, sondern auch etwa auf die Unterscheidung von politischem Konfessionalismus und Konfessionalismus als Set von Überzeugungen und Übereinkünften, welche familiäre, lokale, regionale Loyalitäten und Zugehörigkeiten strukturieren.²⁴ Aus dieser Pluralität heraus argumentiert Weiss dafür, Konfession nicht mit Religion gleichzusetzen:

»Historians need to distinguish ›the religious‹ from ›the sectarian,‹ taking care not to conflate ›the sectarian‹ with religious nationalism. In this connection, Ayesha Jalal makes a subtle yet helpful distinction in this regard, between ›religiously informed cultural identity‹ and ›the politics of cultural nationalism‹. [...] But if sectarianism and religion can be de-linked [...], then historical narratives of religious modernity and sectarian modernity need to be viewed as distinct. Not only would this make religion and sectarianism more analytically comprehensible, but it could also, in turn, prove essential to understanding the historical foundations of sectarianism and other forms of political identity in the modern world.«²⁵

20 Weiss: Institutionalizing Sectarianism, 2008, S. 372.

21 Weiss: In the shadow of sectarianism, 2010, S. 29.

22 Vgl. ebd., S. 35.

23 Vgl. ebd., S. 4.

24 Vgl. ebd., S. 11 – 12.

25 Ebd., S. 18.

Religion und Konfession klar voneinander zu trennen, ist problematisch, auch wenn die Unterscheidung zwischen Konfessionalismus und religiösem Nationalismus hilfreich ist. Die religiöse Ebene ist für die Diskussion über Konfession relevant, da sie in Form Derrida'scher »Spuren« für die Konfessionen konstitutiv bleibt oder zumindest bleiben kann. Tatsächlich stellt sich aber die Frage, ob im Kontext einer Konfessionalisierung von einem stabilen Religionsverständnis ausgegangen werden kann. Aus Sicht der betroffenen Gesellschaften ist zu erwarten, dass das religiöse Feld in entsprechenden Aushandlungsprozessen ebenfalls in Bewegung gerät. Werden Konfessionalisierungsprozesse anhand ihrer historischen Verfasstheit untersucht, stellt sich die Frage, ob angesichts dieses Vorgehens ein ahistorisch stabiles Konzept von Religion als Kontrastfolie tauglich ist. Für meine Untersuchung werde ich daher mögliche Bezüge zu Religion, aber auch zu alternativen Kategorien wie ethnischer Zugehörigkeit als Teil des gegenseitigen Konstitutionsprozesses integrieren.

Die Unterscheidung von Konfession und Religion braucht für diese Untersuchung vorläufig nicht weiter präzisiert zu werden – wohl aber diejenige zwischen (konfessionellen oder religiösen) Glaubensinhalten als Teilbereich von Konfessionalität einerseits und dem gesellschaftlichen Prozess der Bezugnahme auf konfessionelle Zugehörigkeit andererseits. Makdisi und (auf diesen Bezug nehmend) Weiss historisieren Konfessionalismus als Produkt gesellschaftlicher Prozesse, um zu verhindern, dass die Gründe für Konflikte auf die Uneinigkeit über Glaubensinhalte reduziert werden. Gleichzeitig bleibt die Differenzierung zwischen Schia und Sunna konfessionell charakterisiert; Glaubensinhalte bilden somit einen (potentiellen) Aspekt ihrer gegenseitigen Konstitution.

Makdisis Sichtweise auf Konfession wurde auch im Sammelband *Sectarianization* von Nader Hashemi und Danny Postel rezipiert. Der Titel des Bandes steht für einen neuen Ansatz im theoretischen Umgang mit Konfessionalismus – und etabliert auch gleich ein dem deutschen Ausdruck »Konfessionalisierung« entsprechendes Pendant in der englischsprachigen Forschungsliteratur. Dieser neue Ansatz besteht darin, die Starrheit des Begriffs Konfessionalismus durch eine stärkere Orientierung an Prozessen zu ergänzen – was durch den Fokus auf Konfessionalisierung ausgedrückt werden soll. Postel und Hashemi zielen mit ihrer Publikation sichtlich darauf ab, an Konfession orientierte Analysekonzepte mit einem theoretischen Fundament zu versehen. Die Notwendigkeit dieses Vorhabens ergibt sich für die Herausgeber aus der essentialistischen Sichtweise auf Konfession, wie sie in der internationalen Politik und in grossen Teilen der Wissenschaft nach wie vor vorherrscht und die sie als »neuen Orientalismus« bezeichnen. Im Zentrum ihres Interesses steht zudem die Frage, weshalb in den letzten Jahren konfessionelle Konflikte so stark zugenommen haben. Vor diesem Hintergrund liefern sie folgende Definition von Konfessionalisierung:

»A process shaped by political actors operating within specific contexts, pursuing political goals that involve popular mobilization around particular (religious) identity markers. Class dynamics, fragile states, and geopolitical rivalries also shape the sectarianization process. The term sectarianism is typically devoid of such reference points. It tends to imply a static given, a trans-historical force – an enduring and immutable characteristic of the Arab world from the seventh century until today.«²⁶

Die Prozessorientierung und die instrumentalistische Ausrichtung treten als charakteristische Merkmale dieser Deutung hervor. Dem entspricht auch der an diese Definition angefügte Ansatz, in welchem »*political authoritarianism*« als für die Konfessionalisierung bestimmend bezeichnet wird:

»Authoritarianism, not theology, is the critical factor that shapes the sectarianization process. Authoritarian regimes in the Middle East have deliberately manipulated sectarian identities in various ways as a strategy for deflecting demands for political change and perpetuating their power. [...] To paraphrase the famous Clausewitz aphorism about war as a continuation of politics by other means, sectarian conflict in the Middle East today is the perpetuation of political rule via identity mobilization.«²⁷

Dieser Deutung entsprechend stützen sich Hashemi und Postel denn auch auf die Literatur zu ethno-politischer Mobilisierung, in welcher auf Identitäts-Mobilisierung abgestützte Politik eine zentrale Rolle spielt. Sie erfassen dabei muslimische konfessionelle Macht-Diskurse und die zugrundeliegenden Paradigmen als »ethnisch«, da sie sich auf Gruppen-Identitäten beziehen würden, wobei sich die jeweilige Gruppe über eine spezifische Interpretation von Religion als bestimmendes Merkmal definiere.²⁸

Hier zeigt sich die Schwierigkeit, welche sich aus den Unklarheiten im Umgang mit den Konzepten Konfessionalismus und Konfessionalisierung ergibt. Denn der Fokus bleibt auch bei Hashemi und Postel auf die aktuellen Konflikte gerichtet und weniger auf die Konfessionalisierung selbst – das neue Konzept dient also auch hier zur Erklärung von politischen Ereignissen, was am Ende wieder zur Frage nach der Gewichtung von konfessioneller Zugehörigkeit zurückführt. In ihrem Fazit kommen Hashemi und Postel denn auch zu dem Schluss, dass der Blick auf die Region durch ein Konfessionalismus-Prisma die komplexen Realitäten der regionalen Politik eher verschleierte denn erhelle: »In short, sectarianism does not explain the cur-

26 Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): *Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East*, London 2017, S. 4 – 5.

27 Ebd., S. 5.

28 Vgl. ebd.

rent turmoil in the Middle East – the toxic brew of authoritarianism, kleptocracy, developmental stagnation, and state repression is far more salient.«²⁹

Wie gesehen, verwendet auch Weiss den Begriff *sectarianization* (auch wenn er als Konzept offenbar noch keine bestimmende Rolle spielt). Als Ausdruck und Antriebsfaktor für die Konfessions-Werdung der Schia im Libanon nennt er die Einrichtung der *ḡāʿ* 'faritischen Gerichte. Dadurch sei die Schia als *madhhab* auf einer nationalen Ebene institutionalisiert worden.³⁰ Aus diesen Ausführungen lässt sich ein anderes Verständnis von Konfessionalisierung ablesen als dasjenige von Hashemi und Postel. Für diese steht die Durchsetzung von Konfessionalismus durch autoritäre Herrscher zur Sicherung ihrer eigenen Macht im Vordergrund; »Konfessionalisierung« bezeichnet den Prozess dieser Durchsetzung. Im Gegensatz zu dieser offensichtlich negativen Konnotation verwendet Weiss den Begriff Konfessionalisierung weitgehend neutral als einen Prozess, den die Konfessionen durchlaufen, um überhaupt zu Konfessionen im Verständnis des (nach Makdisi) modernen Konfessionalismus zu werden. Allerdings sagt dieser Zugang nicht zwingend etwas darüber aus, welche Bedeutung eine so konfessionalisierte Konfession in der Gesellschaft erlangt bzw. ob die konfessionelle Zugehörigkeit als Ordnungsvorstellung relevant ist.

Da ist einerseits der Wandel der Konfessionen selbst, ihre Ausformung als Konfessionen im genannten Sinn, der prägenden Institutionen der relevanten Akteure und sozialen Schichten. Andererseits wandelt sich der Bezug, der durch Akteure auf konfessionelle Zugehörigkeit hergestellt wird, und die Art, wie diese Zugehörigkeit in gesellschaftliche Sinn- und Argumentationszusammenhänge eingewoben wird.

Fanar Haddad, der durch eine Reihe von Publikationen in den vergangenen Jahren eine bedeutende Position in der Irakkforschung eingenommen hat, bietet die bis anhin systematischste Auseinandersetzung mit Konfession im Irak für die Zeit nach 2003.³¹

Entgegen (auch im Irak) verbreiteter Sichtweisen sieht er die zunehmende Konfessionalisierung nicht als der irakischen Gesellschaft komplett fremd an. Vielmehr zeigt er auch die Kontinuitäten gerade auf Seiten der schiitischen Oppositionsparteien auf, welche zur Bedeutungszunahme von konfessionellen Identitäten geführt haben. Damit stellt er sich genauso gegen eine essentialisierende Sichtweise auf Konfession wie gegen die Annahme, Konfessionalismus sei im Irak ausschliesslich von aussen implementiert worden.³²

29 Ebd., S. 21.

30 Vgl. Weiss: In the shadow of sectarianism, 2010, S. 29.

31 Ich gehe in Vielem mit Haddads Analysen einig. Wenn ich mich in der Folge von seinen Überlegungen abgrenze, dann dient das primär der schärferen Herausarbeitung meines eigenen Ansatzes und zielt nicht auf eine grundlegende Kritik von Haddads Arbeit ab.

32 Vgl. Haddad, Fanar: Sectarian Relations before »Sectarianization« in pre-2003 Iraq, in: Hashemi, Nader; Postel, Danny (Hg.): Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East, London 2017, S. 101 – 122, S. 101 – 102.

Durch den Verweis auf verschiedene subtile Formen von Konfessionsbezügen ausserhalb von Konflikten macht Haddad deutlich, dass konfessionelle Differenzierung nicht per se negativ sein muss. Tatsächlich liege die Problematik in der auf dieser Orientierung an Konfession basierenden Diskriminierung oder sogar Gewalt. Hier verweist Haddad insbesondere auf die Selbstwahrnehmung der Schia als unterdrückte Gruppe, welche sich bis in die Gründungszeit des Iraks als Nationalstaat zurückverfolgen lässt. In solchen Ressentiments sieht Haddad auch das Entstehen konfessionell orientierter Parteien begründet.³³

Trotz der Frage nach dem Entstehen einer neuen sunnitischen Identität nach 2003 konzentriert sich Haddad auf Konfessionen als Blöcke. Darauf basierende Identitäten werden zwar keineswegs als starr verstanden, sondern als konstruiert und wandelbar beschrieben. Konfessionelle Marker bleiben aber im Zentrum des Interesses. Haddad hat diese Sichtweise bereits 2011 in *Sectarianism in Iraq* dargelegt und in späteren Veröffentlichungen aufgegriffen, indem er beispielsweise anhand von Musik-Videos oder Postern spezifische Elemente konfessioneller Identitätskonstruktionen herausarbeitet.³⁴

Kernelement der Deutung konfessioneller Identität ist bei Haddad die Unterteilung von Konfessionalismus in »assertive, passive and banal sectarianism«.³⁵

»Together these three categories act as a barometer of firstly the salience of sectarian identity and secondly the space available and constraints surrounding its mobilisation on an individual level [...]. These three broad categories should not be treated as self-contained modes of sectarian identity. I would suggest that anyone subscribing to a sectarian identity will fit into all three categories but that the emphasis on any single one will be dictated by context with the person oscillating between all three.«³⁶

Haddad spricht von der »Aktivierung« konfessioneller Identität.³⁷ »Like other forms of self-identification, sectarian identity is not constantly activated in any single individual. Its salience and relevance (political or otherwise) fluctuate depending on wider circumstances.«³⁸

Haddad berücksichtigt dabei nicht nur die schiitische konfessionelle Identität, welche die wissenschaftliche Beschäftigung mit Konfession im Irak traditionell dominiert. Er geht auch auf die sunnitische Bevölkerung ein, welche *als Konfession* erst im Kontext sich wandelnder konfessioneller Identitäten Gestalt annahm:

33 Vgl. ebd., S. 114.

34 Vgl. ebd.

35 Haddad, Fanar: *Sectarianism in Iraq*. Antagonistic visions of unity, London 2011, S. 25.

36 Ebd., S. 25–27.

37 Vgl. ebd., S. 10.

38 Ebd., S. 60.

»It is particularly important to consider the changes that sectarian imaginations have undergone since 2003 and how this will impact on sectarian relations in the future. Whilst Shi'a identity has been examined in the past, its Sunni counterpart has been overlooked. Perhaps this is inevitable given the weakness of any distinctively Iraqi Sunni myth-symbol complexes prior to 2003. This has changed since the fall of the Ba'ath and Sunni identity today carries a victimhood complex rivaling that of the Shi'a. Furthermore, the civil war will inevitably have an impact on both Sunni and Shi'a conceptions of self and other.«³⁹

Haddad plädiert dafür, doktrinäre, subnationale, nationale und transnationale Ebenen als sich gegenseitig überlappend zu verstehen, um ein komplexes Bild zu erhalten von der Rolle, die konfessionelle Identität spielt. Die konfessionellen Beziehungen im Irak zwischen 2003 und 2018 betrachtet er folgendermassen: »What emerges are ebbs and flows in the intensity and salience of sectarian competition in post-2003 Iraq; or, put another way, the oscillations in what can be termed the tension between Shi'a-centric state-building and Sunni rejection.«⁴⁰

Haddad verwendet einen beträchtlichen Teil seiner Publikation von 2020 darauf zu widerlegen, dass *sectarianism* ein taugliches Konzept sei, um den Nahen Osten und insbesondere den Irak zu erklären. Er betont dabei, dass aus einer konfessionellen Spaltung keineswegs eine Kausalität hergeleitet werden könne, die zwangsläufig zum Konflikt führen müsse.⁴¹

Gleichzeitig verweist Haddad auf den Umstand, dass Nationalismus im Irak oft als inklusives, positives Gegenkonzept zum spaltenden Konfessionalismus gesehen wird. Dabei wendet er sich gegen eine Dichotomie von nationalistisch gegenüber konfessionalistisch, indem er betont, dass konfessionelle Identität durchaus ein Element in der Konstruktion einer nationalen Identität sein kann.⁴²

Die Orientierung an Identität gehe Hand in Hand mit einer Fokussierung auf den Staat. Haddad setzt damit den Staat ursprünglich zu den sich gestaltenden Identitäten:

»[Societies] are dependent on, and a product of, the states to which they belong [...]. This state-centeredness creates a national public sphere that encourages all manner of claims and identities to be framed through the prism of the nation-state and in terms of national belonging, ownership and entitlement [...]. The unparalleled relevance of the nation-state to the people's lives inevitably shaped

39 Ebd., S. 209.

40 Vgl. Haddad, Fanar: *Understanding ›Sectarianism‹. Sunni-shi'a relations in the modern Arab world*, London 2020, S. 266.

41 Vgl. ebd., S. 219 – 226.

42 Vgl. ebd., S. 131 – 133.

how collective identities – sect, religion, tribe, race and so forth – came to be framed.«⁴³

Dass der Konfessionalismus in seiner Entstehung eng mit dem modernen Nationalismus verknüpft ist, ist eine der bedeutenden Korrekturen, die von der Forschung gegenüber primordialistischen Erklärungen konfessioneller Konflikte erbracht wurde. Dabei ist diese Verbindung von der Forschung bisher allerdings eher einseitig betrachtet worden. Der entstehende Konfessionalismus erscheint dabei als das Resultat des modernen Staates. Haddad erwähnt aber bereits die umgekehrte Richtung dieser Bewegung anhand der schia-zentrierten Staatsbildung und der sunnitischen Ablehnung dieses Projekts.⁴⁴ Damit weist Haddad bereits auf einen Aspekt hin, auf den in der vorliegenden Untersuchung noch genauer einzugehen sein wird: Auch der Staat ist in Bewegung.

Azmi Bishara stellt *sectarianization* im osmanischen Reich in eine historische Entwicklungslinie mit *confessionalisation* in Europa. Besonders relevant an seiner Studie erscheint mir darüber hinaus, dass er darauf insistiert, politische Aspekte und Probleme nicht in soziale Analysen auszulagern, sondern ihren politischen Charakter zu benennen:

»The problem of an authoritarian system is not sectarianism but authoritarianism. And the answer to it is not an opposing sectarianism but democracy. [...] Because of its victimhood rhetoric and its emphasis on mass participation in politics, at some historical moment sectarian discourse might seem democratic. But examination of how political sectarianism functions in the structure of state, society, and ethics – in particular its hollowing out of the social and ethical functions of local ta'ifas, which it reduces to identities serving polarization of ›us‹ and ›them‹ – and hinders the emergence of political pluralism and democratic citizenship shows that it transforms from popular participation in politics into an obstacle to such participation.«⁴⁵

Diese Betonung des politischen Charakters eröffnet den Blick auf die Konstitution von Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit innerhalb eines politischen Systems und, darüber hinaus, innerhalb einer politischen Öffentlichkeit (und, wie ich ergänzen möchte, umgekehrt die Strukturierung dieser Öffentlichkeit).

Weitere für diese Untersuchung relevante Publikationen ergänzen die bisherigen Überlegungen um Betrachtungen zur Kontextabhängigkeit und dem Wandel von Konfessionalismus. Das Bewusstsein für die Wandelbarkeit von Konfessionalität ist erstens die Grundlage für ein prozessorientiertes Verständnis von Konfessio-

43 Vgl. ebd., S155 – 156.

44 Ebd.

45 Bishara: *Sectarianism Without Sects*, 2021, S. 388 – 389.

nalisation. Zweitens bildet es die Voraussetzung für die Orientierung an Heterogenität, wie sie im anschließenden Kapitel dargelegt wird.

Toby Matthiesen geht auf die Wandelbarkeit konfessioneller Bezüge ein, die er in seiner Beschreibung eines »Sectarian Gulf« darlegt. Er grenzt den heutigen *sectarianism* von früheren Erscheinungsformen ab, indem er ihn an politischem Handeln und dem Verfolgen spezifischer Interessen orientiert und die Verbindung von politischem Konfessionalismus und politischer Ökonomie aufzeigt.⁴⁶ Während hier also die Veränderung von Konfessionalismus berücksichtigt wird, betrachten Brigitte Maréchal und Sami Zemni in ihrer Skizze einer globalen Sozio-Ethnographie der Beziehungen zwischen Schiiten und Sunniten auch die konfessionellen Gruppen als in ihrer Konstitution voneinander abhängig.⁴⁷ Dadurch wird der Blick nicht nur auf Konfessionalismus, sondern auch auf die Konfessionen selber gerichtet – und zwar, indem verschiedene Gruppen in ihrer Relationalität statt voneinander isoliert erfasst werden.

Zu den prononciertesten Kritikern konfessionalistischer Deutungen der irakischen Gesellschaft gehört Reidar Visser. Er lehnt die Orientierung der Forschung am »sectarian master narrative« ab.⁴⁸ Oft würden regionale Bezüge konfessionalistisch gedeutet, was aber unzulässig sei, wie Visser eindrücklich am Beispiel Basras darlegt.⁴⁹ Die Verantwortung für konfessionelle Spaltungen sieht Visser bei den zurückkehrenden Exilparteien und der westlichen Unterstützung für deren konfessionalistische Politik. Die »Iraker selbst« dagegen seien daran »unschuldig«.⁵⁰

Diese Suche nach der Verantwortung für den als der irakischen Bevölkerung fremd wahrgenommenen Konfessionalismus ist ein typisches Element der Konfessionalismuskritik, das die arabischsprachige Literatur zum Thema wie auch die öffentliche Debatte im Irak dominiert. Sie teilen mit instrumentalistischen Ansätzen die Problematik, die Wirkmächtigkeit und die Durchsetzungsfähigkeit aufoktrozierter Konfessionalismen erklären zu wollen. Mit der Fragestellung der vorliegenden Arbeit und dem verwendeten Forschungsdesign ist allerdings keine Antwort

46 Vgl. Matthiesen, Toby: *Sectarian gulf. Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't*, Stanford, Calif. 2013; Matthiesen, Toby: *The other Saudis. Shiism, dissent and sectarianism*, New York 2015 (Cambridge Middle East Studies 46).

47 Vgl. Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami: Introduction. Evaluating Contemporary Sunnite-Shiite Relations: Changing Identities, Political Projects, Interactions and Theological Discussions, in: Maréchal, Brigitte; Zemni, Sami (Hg.): *The dynamics of Sunni-Shia relationships. Doctrine, transnationalism, intellectuals and the media*, London 2013, S. 1 – 8.

48 Visser, Reidar: The Sectarian Master Narrative in Iraqi Historiography, in: Tejfel, Jordi u. a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, New Jersey 2012, S. 47 – 59.

49 Visser, Reidar (Hg.): *An Iraq of its regions. Cornerstones of a federal democracy?*, London 2007.

50 Visser, Reidar: The Western Imposition of Sectarianism on Iraqi Politics, in: *The Arab Studies Journal* 15/16 (2/1), 2007, S. 83 – 99, S. 96.

auf die Frage nach der Verantwortung möglich. Die Deutung von Konfessionalismus als ein der irakischen Bevölkerung fremdes Element wird vielmehr in die Untersuchung integriert, als ein Element der Konstitution von Konfessionalität.

Eine weitere häufige Form der Beschäftigung mit Konfessionalismus im Irak stellt die Suche nach einer Möglichkeit dar, die als konfessionell definierten Konflikte auf theologischer Ebene beizulegen. Gemeinsame Erklärungen sunnitischer und schiitischer Geistlicher zur Vereinbarkeit der beiden Konfessionen wurden mehrmals abgegeben.⁵¹ In der wissenschaftlichen Literatur wird dieser Ansatz durch Bezüge auf den Westfälischen Frieden dominiert.⁵² Dieses Vorgehen hat sich für meine Untersuchung als wenig anschlussfähig erwiesen. Es orientiert sich an den Differenzen zwischen den Konfessionen und dem darauf aufbauenden Konflikt, für den es eine Lösung zu finden gelte. Ich möchte aber allfällige Konflikte genauso wie friedliche Koexistenz als Elemente der Konstitution von Konfessionalität berücksichtigen. Darüber hinaus läuft die Analogie zwischen europäischen Kriegen des 17. Jahrhunderts und der Situation im Irak nach 2003 der konsequenten historischen Kontextualisierung der Entwicklungen im Irak entgegen. Ohne diesem Vergleich grundsätzlich jegliche Legitimation absprechen zu wollen, müssen Analogieschlüsse doch kritisch gesehen werden, die in erster Linie auf der Bezeichnung unterschiedlicher Konflikte als »konfessionell« gründen, welche durch Jahrhunderte und Kontinente voneinander getrennt sind.

Der Verweis auf den Westfälischen Frieden rückt die Beschäftigung mit Konfessionalisierung in Europa in den Blick. Während die umfangreiche Forschung in diesem Bereich hier nicht dargestellt werden kann, profitiert mein Untersuchungsansatz doch von einigen Publikationen aus diesem Feld. So hat sich insbesondere die Forschung von Heinrich Richard Schmidt als anschlussfähig erwiesen. Das gilt besonders für die Untersuchung der Konfessionalisierung anhand einer »Institutionalisierung« der Konfessionen und dem Blick auf die »Lebensform« der betroffenen Gesellschaften, wie Schmidt mit Verweis auf die von Konfessionalismus bei Ernst Walter Zeeden vorschlägt.⁵³ Schmidt hat mit seiner Loslösung von einer etatistischen Fixierung bei der Untersuchung der Konfessionalisierung und der Hinwendung zu lebensweltlichen Kontexten einen komplexen analytischen Zugang zur Konfessionalisierung entworfen, der sich für diese Untersuchung als produktiv erwiesen hat.⁵⁴

51 Das wohl prominenteste Beispiel stellte die »Amman Message« dar. Vgl. Mu'assasat Āl-al-Bait li-l-Fikr al-Islāmī: The Amman message. (Risālat 'Ammān), Amman 2013.

52 Vgl. Milton, Patrick; Axworthy, Michael; Simms, Brendan: Towards a Westphalia for the Middle East, London 2018.

53 Vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 2010 (Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 12), S. 1 – 2.

54 Vgl. ebd.

Allerdings verortet Schmidt den Prozess der Konfessionalisierung als historisch an die Reformation anschließenden Prozess, der bis zur Aufklärung andauerte. Soll aber der Begriff Konfessionalisierung für die Beschäftigung mit der jüngsten irakischen Geschichte fruchtbar gemacht werden, muss diese Anbindung an der Entstehung von Konfessionen im Sinne einer Aufspaltung einer zuvor »vereinigt« vorgestellten Religionsgemeinschaft aufgegeben werden.⁵⁵

Was bei der Anwendung von Schmidts Ansatz auf den irakischen Kontext besonders auffällt, ist das weitgehende Fehlen von theologischen, rituellen und sozialen Aspekten von Konfessionalität, sowohl innerhalb der Diskussion in der irakischen Öffentlichkeit als auch innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion. So wird etwa rituelle Praxis ausschliesslich anhand der *‘ašūra*-Feierlichkeiten behandelt.⁵⁶ Fragen nach Territorialisierung, Säkularisierung und der Gegenüberstellung von Sozialdisziplinierungsansätzen mit dem Blick auf Konfessionalisierung »von unten« – all diese Diskussionen der auf Europa bezogenen Konfessionalisierungsforschung könnten auch für den Irak fruchtbar gemacht werden.⁵⁷ Ein erstaunliches Defizit im öffentlichen irakischen Diskurs und der bestehenden wissenschaftlichen Forschung zum Thema stellt die Auseinandersetzung mit der theologischen Ausdifferenzierung von Schia und Sunna dar. Die konfessionelle Ausdifferenzierung erfährt in der Erforschung der europäischen Konfessionalisierung erhöhte Aufmerksamkeit. Für das Fehlen einer solchen Ausdifferenzierung im Hinblick auf den Irak könnten zwei Gründe geltend gemacht werden: Erstens die Auffassung, dass sich die Schia bereits vor der Moderne als Konfession konstituiert habe (was zu hinterfragen ist angesichts inhaltlicher Debatten und Entwicklungen, wie sie für den Irak thematisiert wurden).⁵⁸ Zweitens könnte die gewollte Betonung konfessioneller Nähe zwischen Schia und Sunna eine Rolle spielen, die eine friedliche Koexistenz der Konfessionen der Betonung inhaltlicher Konflikte gegenüberstellt. Das Konzept von Einheit (*waḥda*) stellt sowohl mit Blick auf die Religion wie auf die Bevölkerung ein

55 Eine Diskussion, die von Olaf Blaschke mit seinen Überlegungen zum 19. Jahrhundert als zweitem konfessionellem Zeitalter auch für den europäischen Kontext angestossen worden ist – wenn Blaschke auch nicht von einer neuerlichen Konfessionalisierung spricht, sondern sich für die Bedeutung konfessioneller Zugehörigkeit interessiert. Vgl. Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (1), 2000, S. 38 – 75.

56 Vgl. beispielsweise Haydari, Ibrahim: The Rituals of ‘Ashura: Genealogy, Functions Actors and Structures, in: Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002, S. 101 – 113; Ahmad, Jafar: The impact of Ashura rituals Practiced by Shia Iraqis on Iraqi Nationalism, 21.09.2017.

57 Vgl. Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, 2010, S. 86 – 122.

58 Vgl. beispielsweise die Beiträge von Peter Heine, Talib Aziz und Jawdat al-Qazwimi in Abdul-Jabar, Faleh (Hg.): Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq, London 2002.

(wohl angesichts der zu überwindenden Gewalt) kaum hinterfragtes Ideal dar. Der hier gewählte Ansatz, nicht nur konfessionalistische, sondern auch konfessionalismuskritische Positionierungen zu berücksichtigen, greift dieses Defizit auf, indem Einheitsvorstellungen als Teil der diskursiven Konstitution von Konfessionalität betrachtet werden.

Im Gegensatz zum europäischen Kontext, wo die Spaltung der Kirche und die Herausbildung einer katholischen und einer protestantischen Kirche zu diesem Zeitpunkt noch naheliegt, sind Schia und (teilweise) Sunna in der Moderne bereits bekannte Grössen.⁵⁹ Der Wandel, den Weiss als Konfessions-Werdung erfasst, lässt sich also kaum als Herausbildung im Sinne einer Neuentstehung bezeichnen. Aber auch Weiss und Makdisi sind mit ihren Untersuchungen an einem Entstehungsmoment interessiert, der Entstehung des spezifisch modernen Konfessionalismus. Für den Irak nach 2003 kann zwar ein einschneidender Wandel im Umgang mit Konfessionalität festgestellt werden, aber kaum in dem Masse wie in der frühen Moderne. Trotzdem muss die Pluralisierung von Konfessionalismus, d.h. die Annahme verschiedener Konfessionalismen, welche Weiss mit Blick auf die verschiedenen Gruppen im Libanon fordert, auch für unterschiedliche historische Kontexte berücksichtigt werden – also auch innerhalb dessen, was von Weiss und Makdisi als Moderne verstanden wird. Gerade der von diesen Autoren angewandte Blick auf die zeitgenössischen Akteure, Institutionen und politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zeigt, dass der jeweilige historische Kontext ausschlaggebend für den Umgang mit Konfession ist. Soll Konfessionalisierung nicht auf einen spezifischen Zeitpunkt der Herausbildung von Konfessionen beschränkt bleiben, muss die Möglichkeit für Wandel in die Analyse integriert werden.

In seinem energischen Plädoyer gegen die Verwendung von *sectarianism* als analytischen Begriff untersucht Fanar Haddad 125 Publikationen zum Thema Konfessionalismus in nahöstlichen Kontexten (62 davon auf Englisch, 63 auf Arabisch) auf ihren Umgang mit dem Begriff Konfessionalismus.⁶⁰ Er beklagt die enorme Breite der Gegenstände, die anhand dieses Begriffs untersucht oder gar erklärt werden. Aus diesem Artikel geht ein Aspekt besonders deutlich hervor, auch wenn er für Haddad nicht im Mittelpunkt seines Interesses steht. Es ist die gerade in arabischen Publikationen beinahe durchgehend vertretene Haltung, Konfessionalismus (auch wenn der Begriff nur vage definiert bleibt) als Krise zu betrachten und die »Lösung«

59 Zur Entwicklung hin zur Bezeichnung »Zwölfer-Schiiten« vgl. Kohlberg, Etan: From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 39 (3), 1976, S. 521 – 534. Allerdings sind diese Formen nicht mit »modernen« Konfessionen und deren konstitutiven Verbindung zum Nationalstaat gleichzusetzen.

60 Haddad, Fanar: »Sectarianism« and Its Discontents in the Study of the Middle East, in: Middle East Journal 71 (3), 2017, S. 363 – 382.

dieses Problems in der Überwindung der jeweiligen Spaltung hin zu einer (nationalen oder religiösen) Einheit zu suchen.⁶¹ Dieses oben schon bei Visser angesprochene Phänomen dominiert die arabische wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literatur zum Thema derart, dass bisher kaum systematische Auseinandersetzungen mit konfessionellen Dynamiken oder gar einer Konfessionalisierung erfolgt sind. Das gilt für die Literatur zum Irak genauso wie für die wesentlich umfangreichere Literatur zum Libanon. Dagegen dominiert die Haltung, Konfessionalismus anhand von externen Interventionen sowie korrupten Eliten zu erklären – im Irak spezifisch mit Bezug auf Saddam Hussein, die US-amerikanische Verwaltung oder die darauffolgenden Regierungen. Wird ein »Defizit« in der Bevölkerung festgestellt, handelt es sich meist um das Fehlen von einer nationalen, patriotischen Empfindung (*muwāṭana*).⁶²

Aufgrund der bisherigen Überlegungen in diesem Kapitel lässt sich Konfessionalisierung folgendermassen begrifflich fassen: Konfessionalisierung bezieht sich auf die Entwicklung der Konfessionen wie auch auf die Frage nach der Rolle, die Bezüge auf konfessionelle Zugehörigkeit spielen. Die Untersuchung dieser beiden Aspekte liesse sich auch für einen Zeitraum durchführen, in dem Bezüge auf konfessionelle Zugehörigkeit nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Für einen solchen Zeitraum von »Konfessionalisierung« zu sprechen, ergibt wenig Sinn. Dagegen kann ungeachtet der konkreten Ausformung in jedem Fall von der Konstitution von Konfessionalität gesprochen werden. Somit ergeben sich folgende Definitionen: Konfessionalität referiert auf die Entwicklung der Konfessionen selbst wie auch die Orientierung an konfessionsbezogenen Vorstellungen (wobei diese beiden Aspekte anhand der für die Quellenauswertung herzuleitenden Kategorien Ideal, Interesse und Institution untersucht werden). Konfessionalisierung ist eine spezifische Form der Konstitution von Konfessionalität, welche durch die Ausgestaltung der Konfessionen und die Durchdringung der untersuchten Bevölkerungsgruppe mit an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten Ordnungsvorstellungen charakterisiert ist.

Ein Begriff, der für die vorliegende Untersuchung nicht berücksichtigt worden ist, ist Kommunalismus. Er ist entbehrlich, da er in der Irakforschung kaum mehr verwendet wird. In seiner stark durch den indischen Kontext geprägten Form bedürfte er einer ausführlichen Diskussion.⁶³ So wie ihn Sami Zubaida 1991 und erneut 2005 für den Irak diskutiert hat, würde dieser Begriff allerdings ein häufiges

61 Beispielsweise in Ḥamīd, Baṣīr Nāzīr: *Al-Azma aṭ-ṭāʾifiya. Dirāsa fi ʿilm al-iḡtimāʾ*, 2017.

62 Vgl. Sinnū, ʿAbd-ar-Raʿūf: *Lubnān aṭ-ṭawāʾif fi daula mā baʿd aṭ-ṭāʾif iškāliyyāt at-taʾayusʾ wa-ʿs-siyāda wa-adwār al-ḥārīg*, Würzburg 2014¹ (BTS 135), S. 458.

63 Vgl. Rao, Ursula: *Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte*, Magisterarbeit Universität Heidelberg, 1994, Halle (Saale), Halle 2003 (Südasiawissenschaftliche Arbeitsblätter 4).

Problem der Irakkforschung beheben, indem er im Gegensatz zu Konfessionalismus oder beispielsweise Tribalismus keine spezifische Gruppenform benennt und daher auf konfessionelle genauso wie ethnische oder gar soziale Gruppen anwendbar ist. Zubaida bezeichnet mit dem Begriff die Orientierung an den Bevölkerungsgruppen im späten osmanischen Reich, was den Begriff insbesondere für die Beschäftigung mit der einsetzenden Konfessionalisierung in den sich im Anschluss an die Auflösung des osmanischen Reiches herausbildenden Nationalstaaten interessant machen könnte.⁶⁴

2.2 Konfessionalisierung und Heterogenität

Um einen gesellschaftlichen Aushandlungsprozess in seiner Dynamik beschreiben zu können, ist ein analytischer Zugang notwendig, der die Offenheit unabgeschlossener Aushandlungen in Wert setzt. Daher orientiert sich die vorliegende Arbeit an der Philosophie von Jacques Derrida, die explizit an Heterogenität (also: Heterogenität auf allen Ebenen, innerhalb einer Gesellschaft, innerhalb einer Konfession, innerhalb deren historischen Entwicklung, bis hin zum Individuum, selbst der Heterogenität mit sich selbst) ausgerichtet ist und dadurch Differenzierungsprozesse zu beschreiben hilft.

Um die Wirkmächtigkeit von Vorstellungen innerhalb einer Gesellschaft beschreiben zu können, die sie trotz ihrer Unabgeschlossenheit und Umstrittenheit auszuüben vermögen, wird Derridas Denken durch das Konzept Postfundamentalismus ergänzt, wie es Oliver Marchart ausgearbeitet hat. Beide Elemente dienen letztlich dazu, die Konfessionalität in ihrer historischen Kontingenz zu erfassen. Wie dieser Zugang in der vorliegenden Untersuchung Anwendung findet und welche Konsequenzen sich daraus für das Verständnis der Konfessionalisierung ergeben, wird in den folgenden Unterkapiteln ausgeführt.

2.2.1 Heterogenitäts-Orientierung als Untersuchungszugang

Bevor die Beschäftigung mit Konfession einsetzen kann, muss geklärt werden, welche Voraussetzungen und Annahmen diese Beschäftigung enthält. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Konfessionalismus im Nahen Osten trägt eine besondere Verantwortung angesichts der Bedeutung, die dem Verhältnis zwischen den Konfessionen (nicht nur, aber insbesondere) im Irak nach 2003 zukommt. Es

64 Zubaida, Sami: Community, Class and Minorities in Iraqi Politics, in: Fernea, Robert A.; Louis, Wm. Roger (Hg.): The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited, London 1991, S. 197 – 210; Zubaida, Sami: Communalism and Thwarted Aspirations of Iraqi Citizenship, in: Middle East Report (237), 2005, S. 8 – 11.