

6. Die »richtige« Ordnung als Grundlage der Souveränität

»Was ist *tā’ifya*?« Ich habe zu Beginn dieser Untersuchung die Frage aus der Basheer-Show zum Anlass genommen, das Stellen dieser Frage genauer zu betrachten, statt sie anhand einer eigenen Definition zu beantworten. Als Gegenkonzept zum Konfessionalismus sprach sich Bašir für die Deutung der irakischen Bevölkerung als Einheit aus – symbolisiert durch eine Irakkarte mit der Beschriftung: »100 % irakisch«. Die historische Rekonstruktion der Konfessionalisierung im Irak anhand der Diskussion des Konfessionalismus und der Konfessionen hat den komplexen Aushandlungsprozess aufgezeigt, der in der irakischen Öffentlichkeit während des Untersuchungszeitraums stattgefunden hat. Gegenstand dieser Aushandlung waren einerseits die Vorstellungen von den beiden Konfessionen Schia und Sunna und deren Institutionalisierung, andererseits die Rolle, die der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit zukommen soll. Die Konfessionalismuskritik hat sich als bestimmendes Element in diesem Prozess erwiesen – eine Kritik, die oft darin bestand, der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit konkurrierende (Stamm) und übergeordnete (nationale oder religiöse Einheit) Zugehörigkeiten entgegenzustellen. Selbst der schiitische Anspruch auf eine politische Vormachtstellung gründet nicht auf der Gegenüberstellung von Schia und Sunna als konkurrierende islamische Konfessionen, sondern auf dem schiitischen Mehrheitsanspruch innerhalb der irakischen Bevölkerung.

Die Konfessionalismus-Debatte im Irak ist also keine Diskussion *zwischen*, sondern *über* Konfessionen. Das hat Konsequenzen für die Deutung der Ereignisse im Irak. Ein beträchtlicher Teil der Forschungsliteratur hat sich mit den Ursachen von Konfessionalismus und Konfessionalisierung auseinandergesetzt. Damit ist zwar die Sichtweise, der Konflikt zwischen Schia und Sunna sei Ausdruck einer Jahrhunderte, gar Jahrtausende überspannende Feindschaft, widerlegt worden. Die Orientierung am Verhältnis *zwischen* den Konfessionen blieb aber meist bestehen. Gleichermaßen gilt für islamische Geistliche, die wiederholt bekräftigt haben, dass zwischen den islamischen Konfessionen die Gemeinsamkeiten alle Differenzen überwiegen würden und folglich kein Grund zu Gewalt bestehe.

Konfessionalismus wird heute als Phänomen der Moderne verortet, die Instrumentalisierung konfessioneller Spaltungen durch nahöstliche Regime angeprangert. Damit hat sich eine bemerkenswerte Verschiebung ergeben von der verbreiteten Deutung von Konfessionalismus als »a very old thing« hin zu Konfessionalismus als Innovation, als den Bevölkerungen »fremdes« Element, mithin als von imperialen Mächten oder regionalen Herrschern neu implementiert.¹ Mit dem Untersuchungsergebnis, dass Konfessionalität selbst verhandelt wird und nicht konkrete konfessionelle Differenzen, werden diese beiden Deutungen als Teil der Aushandlung erkennbar. Auch die Sichtweise, dass Konfessionalismus etwas Neues, gar Fremdes sei und die ansonsten friedliche Koexistenz künstlich beeinträchtige, muss also als Position innerhalb der Debatte kontextualisiert werden – als Teil der Diskussion über Konfession.

Der Befund, dass die Diskussion in der irakischen Öffentlichkeit *über* Konfession geführt wird, macht die oben genannten Positionen und Kritiken nicht weniger relevant. Er verschiebt aber den Blickwinkel. Wenn die Aushandlung von Konfessionalität Gegenstand der Diskussion ist, kann sie nicht durch die Beteuerung belegt werden, dass zwischen den Konfessionen kein zwingender Konflikt bestehe. Anstelle der Suche nach der Definition und dem genauen Ursprung von oder gar der Verantwortung für Konfessionalismus rückt die Frage in den Vordergrund, was in der Diskussion über Konfessionalität überhaupt verhandelt wird.

Die Grundlage für eine solche Betrachtung wurde in der bisherigen Untersuchung dadurch gelegt, dass Bezüge auf Konfession kontextualisiert und insbesondere die Konfessionalismuskritik einbezogen wurden. Um die Aushandlung von Konfessionalität nun einzuordnen, werden in den folgenden Unterkapiteln drei ihrer Aspekte genauer betrachtet: Erstens wird anhand einer Synthese der bisherigen Ergebnisse aufgezeigt, wie tiefgreifend die Diskussion der Grundlagen der Gesellschaft im Irak ausfällt – eine Diskussion, die nicht nur das politische System erfasst, sondern mithin die Grundlagen dessen, was den Staat ausmacht. Zweitens wird, ausgehend von diesem Befund, Zugehörigkeit von Identität abgegrenzt, um die auf Zugehörigkeit basierende Klassifikation der Bevölkerung anhand konfessioneller Kriterien analytisch greifbar zu machen. Anhand dieser Überlegungen wird deutlich werden, dass die Konfessionalismuskritik ebenfalls auf eine zugehörigkeitsbasierte Klassifikation zurückgreift und damit die Orientierung an Konfession und diejenige an Einheit nicht gegensätzliche Konzepte sind, sondern eine auf einer gemeinsamen Logik aufbauende, alternative Strukturierungen der Gesellschaft – und damit Positionen im Streit um die ›richtige‹ Ordnung bzw. Klassifikation der irakischen Bevölkerung. Drittens wird argumentiert, dass diese richtige Ordnung auf die Aushandlung vorpolitischer Grundlagen verweist.

¹ Vgl. Kapitel 2.1. dieser Arbeit.

Damit wird die Diskussion über *tā’ifiya* als Diskussion der Souveränität bzw. des Souveräns erkennbar gemacht.

6.1 System, Bevölkerung, Staat: Was ist der Irak?

Die irakische Diskussion über Konfession wird anhand grundlegender Fragen zur Konstitution der irakischen Gesellschaft geführt. Nach 2003 dominieren die Fragen nach dem politischen System, nach der Spaltung der Gesellschaft und nach dem irakischen Staat (verstanden als die Gesamtheit seiner Institutionen inklusive des Anspruchs auf das Staatsgebiet).

Die differenzielle Bedeutungskonstitution von *tā’ifiya* erfolgt anhand eines komplexen Bedeutungsrhizoms, aus dem die Begriffe Einheit (*wahda*), Spaltung (*fitna*), Irak, Islam und (derart offensichtlich, dass man Gefahr läuft, darüber hinwegzusehen) Gewalt und Sicherheit einzelnen Stämmen gleich herausragen. Der ausschliesslich negativ konnotierte Begriff *tā’ifiya* steht direkten Konkurrenzkonzepten gegenüber, insbesondere Einheit und Irak. *Tā’ifiya* (genauer: die Ablehnung von *tā’ifiya*) bildet den Bezugspunkt für die Diskussion der irakischen Gesellschaft – ein Aushandlungsprozess, der kaum grundlegender ausfallen könnte und selbst vor der staatlichen Verfasstheit des Iraks nicht Halt macht.

Tā’ifiya, Schia und Sunna – es sind diese drei Elemente, anhand derer die Diskussionen um das politische System, die Struktur der Bevölkerung sowie Funktion und Gestalt des Staates geführt worden sind. Durch die Diskussion von *tā’ifiya* wurde verhandelt, was der Irak sein soll.

Zunächst drehte sich die Diskussion um die Rolle, die konfessioneller Zugehörigkeit zukommen sollte, in erster Linie um die Frage nach dem richtigen politischen System. Nach den Anschlägen von Samarra von 2006 gewann die Gewalt gegen die Zivilbevölkerung, die bereits 2004 eingesetzt hatte, für den Blick auf Konfession an Bedeutung und ergänzte die Frage nach dem richtigen System, verdrängte sie zeitweise sogar. In einer dritten Phase ab 2012 geriet die Vorstellung dessen, was der Irak ist und wie er gestaltet werden soll, ins Wanken.

Die Deutung der Gewalt nach 2003 und insbesondere ab 2006, wonach es sich bei diesem Ausgreifen konfessioneller Orientierung um ein direktes Produkt der Politik, gar um den Willen der irakischen Politikerinnen und Politiker gehandelt hätte, ist in dieser Kausalität eine zu starke Vereinfachung.² Das komplexe Zusammenspiel von politischen Akteuren, der Entscheide der zeitweiligen amerikanischen Verwaltung (und dabei insbesondere der Umgang mit Angehörigen der Ba’t-Partei),

2 Vgl. zu dieser Argumentation die Diskussion zum Sammelband *Sectarianization* von Nader Hashemi und Danny Postel in Kapitel 2.1. dieser Arbeit.

der militaristischen, ultraislamischen Kampfbünde, der schiitischen paramilitärischen Gruppierungen – diese und weitere Faktoren wirkten zusammen, um die Gewalt zwischen 2006 und 2008 eskalieren zu lassen. Entscheidend für die Diskussion über Konfession war, dass diese Gewalt von der irakischen Öffentlichkeit konfessionell gedeutet wurde, als konfessionalistische Gewalt, mitunter als konfessioneller Bürgerkrieg. Nicht nur das System des Iraks war somit von der *fitna* erfasst, sondern auch die Mehrheit der Bevölkerung.

Mit einem Rückgang der Gewalt nach 2007 und der relativen Befriedung des Landes nach 2008 schien eine Stabilisierung im Irak greifbar. Die Wahlen von 2010 und die darauffolgende schwierige Regierungsbildung enttäuschte nicht nur die Hoffnung auf eine inklusive, konsensorientierte Regierung. Mit dem Vorgehen der Regierung Maliki gegen sunnitische Politiker und gegen die darauffolgenden Proteste in sunnitischen Landesteilen akzentuierte sich auch die Ablehnung gegenüber der politischen Ordnung.

Die Durchdringung der öffentlichen Debatte mit der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit erfasste nach dem politischen System und der irakischen Bevölkerung auch den Staat selbst. In der sunnitischen Bevölkerung wuchs die Abwendung vom Staat, was im Zuspruch zum Aufstieg des sogenannten Islamischen Staates im Irak und der Levante, dem späteren IS, gipfelte. Nun wurde die politische Form des Iraks, vom politischen System bis hin zu den Grenzen des Nationalstaats, hinterfragt und zeitweise aufgehoben. Auch hier war die Orientierung an den Konfessionen bestimmend. Selbst der IS, der die nationalstaatlichen Grenzen zu überwinden trachtete, war für seine Selbstlegitimation auf den Kampf gegen die Schia angewiesen – sosehr, dass die Gewalt gegen die schiitische Bevölkerung ein konstitutives Element seiner Selbstdefinition darstellte. Diese Gewalt wurde zum Prüfstein der Abgrenzung zu al-Qaida und orientierte die Selbstdefinition des Kalifats anhand des Kampfes.

Auch nach dem Ende der grossen Kampfhandlungen gegen den IS blieb der Staat der Referenzpunkt der Diskussion um Konfession. Nun aber waren es Teile der schiitischen Bevölkerung, die gegen die schiitisch dominierte Regierung zu Massendemonstrationen auf die Strassen Bagdads und der grossen Städte im Süden des Landes strömten. Auch ihre Kritik richtete sich gegen den Staat, wenn auch nicht in Bezug auf dessen geografische Grenzen. Die Demonstrantinnen und Demonstranten entwickelten eine neue Abgrenzung, in dem sie das Volk (*ša'b*) der Regierung gegenübersetzten. Die Rede vom »Staat« bezog sich nun explizit auf staatliche Institutionen, insbesondere die Regierung und das Parlament. Diese Entwicklung spiegelte sich im häufigen Verweis auf das eigene Land (*balad*), das eingefordert wurde, wohingegen dem Staat nur die Verwaltung der Ressourcen dieses Landes zum Wohl der Bevölkerung zukommt. Dem Staat wird damit die Funktion der Repräsentation abgesprochen – daher das Ideal der Technokratie, die auf den Demonstrationen gefordert wurde. Auf diese Weise soll der Konfessionalis-

mus überwunden werden, zusammen mit der (finanziellen, aber auch moralischen) Korruption (*fasād*) – gemäss dieser Wahrnehmung die beiden Hauptübel der irakischen Gegenwart. Indem Konfessionalismus und Korruption im Staat verortet werden, können sie gemäss dieser Vorstellung dadurch überwunden werden, dass der Staat in seiner aktuellen Form aufgehoben wird.

Die Aushandlung von Konfessionalität umfasst Positionen, die konfessioneller Zugehörigkeit eine entscheidende Rolle für diese Konstitution des Iraks zusprechen, genauso wie die Ablehnung der politischen Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit. Diese Ablehnung ist nicht zu verwechseln mit einer Leugnung konfessioneller Identität an sich, die durchaus bejaht und positiv gewertet werden kann, ohne dass die Orientierung daran beispielsweise für das politische System befürwortet wird (veranschaulicht wird diese Haltung bei Muqtadā as-Ṣadr, der sich an konfessionellen Strukturen orientiert, ein darauf gestütztes politisches System aber ablehnt). Einen Schritt weiter geht die in der Einleitung zitierte Basheer-Show, indem eine irakische Identität konfessionellen Zugehörigkeiten gegenübergestellt wird und die Frage nach den prozentualen Bevölkerungsanteilen der verschiedenen Konfessionen und Ethnien mit der Sichtweise gekontert wird, die irakische Bevölkerung sei schlicht zu 100 % irakisch.

Solche Gegenmodelle, die explizit in Abgrenzung zu *ṭā’ifiya* entwickelt wurden, beanspruchen für sich, für die Einheit einzustehen – sei es in meist vagen Verweisen auf die islamische Einheit, sei es durch den Bezug auf die nationale (*waṭanīya*) Einheit, die sich in den vorangehenden Kapiteln als die bestimmende Bezugsgröße erwiesen hat. So oft der Bezug auf den Irak dabei auftaucht, so wenig handelt es sich um eine ethnische Vorstellung irakischer Nationalität (so wird die kurdische Bevölkerung explizit als Teil dieses Iraks betrachtet, mitunter gegen deren Widerspruch). Die Vorstellung des geeinten Volkes orientiert sich nicht an einem ethnischen Konzept, sondern in der Überwindung der Spaltung. Diese Spaltung wird als *fitna* bezeichnet, womit auf die frühen innerislamischen Spaltungen angespielt wird. Doch scheint dieser Bezug kaum je programmatisch zu sein, sondern untermauert die symbolische Bedeutung, die dieser Spaltung zugemessen wird, und evaluiert sie ausschliesslich negativ (im Gegensatz beispielsweise zu einer positiven Bewertung von Heterogenität). Die Vorstellung von *fitna* ist mit Konflikt und Gewalt verbunden. Der Begriff verweist im koranischen Kontext auf eine göttliche Prüfung, verbunden mit der Rebellion gegen das Gesetz Gottes. *Fitna* ist daher assoziiert mit Revolte, aber auch mit Bürgerkrieg – einem Bürgerkrieg auf Grundlage eines Schismas. Durch *fitna* wird nicht nur die Reinheit des Glaubens gefährdet, sie droht auch, die Gemeinschaft der Gläubigen zu zerstören. Der Begriff ist eng verbunden mit den Konflikten innerhalb der islamischen Gemeinschaft des ersten

Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung.³ Dieser Bedeutungsgehalt wird durch den Begriff auf die innerirakische Spaltung übertragen. *Fitna* ist der Gegenbegriff zur Einheit. Die konfessionalismuskritischen, mitunter antikonfessionalistischen Positionen bleiben der Orientierung an Zugehörigkeit treu, indem sie die Überwindung der Spaltung hin zu einer übergeordneten Einheit als Erreichen einer übergeordneten Zugehörigkeit propagieren. Es ist also nicht die Tatsache konfessioneller Identität, die abgelehnt wird, sondern die *fitna*, die zwischen diesen Konfessionen entstehe – und für die »*ṭā’ifiya*« gleichzeitig Ursache und Ausdrucksform bezeichnet.

Angesichts der verheerenden Gewalt, die den Irak nach 2003 geprägt hat, sollen Einheit und die Überwindung von Spaltung hier selbstredend nicht als mit (konfessionellem) Konflikt oder Konfessionalismus gleichwertig evaluiert werden. Als Konzepte sollen sie aber losgelöst werden von ihrem Verständnis als transzendenten Universalien, um sie als Elemente des politischen Diskurses und der gesellschaftlichen Praxis erkennbar zu machen. Als solche ist ihr Zweck genauso wie ihr Inhalt und ihre Trägerschaft historisch variabel und kontingent.⁴ So wird deutlich, dass *wahda* als Überwindung der *fitna* nicht nur eine Fortsetzung der Zugehörigkeitsorientierung auf einer übergeordneten Ebene darstellt. Auch die entpolitisierende Qualität einer an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten Ordnung wird trotz dieser Überwindung beibehalten. Anhand der Verbindung von *ṭā’ifiya* und *fitna* wird das Erreichen der Einheit (oder zumindest das friedliche Zusammenleben als Koexistenz, *ta’āyūš*) zum gesellschaftlichen Telos. Da selbst so grundlegende gesellschaftliche Aspekte wie das politische System, die Strukturierung der Bevölkerung und die Gestalt des Staates an diesem Ideal ausgerichtet werden, kann von einem gesamtgesellschaftlichen Telos gesprochen werden, das die Grundlage irakischer gesellschaftlicher Kohäsion bildet.

Einheit und die Überwindung von Spaltung sind das Ziel der Kritik an Konfessionalismus. Das Einheitsideal erfüllt für den irakischen Kontext eine vergleichbare Funktion wie sie Wendy Brown für die Vorstellung von Toleranz beschrieben hat. Brown legt dar, wie Toleranz als Charakteristikum westlicher liberaler Gesellschaften genutzt werde, um deren Überlegenheit gegenüber anderen Gesellschaftsformen zu begründen: »Even amid plural definitions of civilization, the discourse of tolerance recenters the West as the standard for civilization[.] [T]olerance operates

³ Gardet, L.: *Fitna*, in: P. Bearman (Hg.): Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English), 2012, doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2389, Stand: 25.04.2025.

⁴ Diese Überlegungen sind angelehnt an das Vorgehen, wie es Brown für den Umgang mit dem Konzept »Toleranz« empfiehlt, um dessen politische und gesellschaftlichen Dimensionen greifbar zu machen. Vgl. Brown, Wendy: *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Oxford 2008³, S. 4.

simultaneously as a token of Western supremacy and a legitimating cloak for Western domination.⁵

Im irakischen Kontext ersetzt die Überwindung einer als krisenhaft erlebten gesellschaftlichen Gegenwart die Begründung einer zivilisatorischen Überlegenheit. Die durchweg negative Evaluation des Begriffs *tā’ifya* lässt sich daher aus der Gegenüberstellung von Spaltung und Einheit begründen; Spaltung soll in einem gewissermassen zivilisatorischen Prozess überwunden werden, hin zum Ideal der gesellschaftlichen Einheit (in dem die Spur der idealisierten islamischen Einheit konstituierend nachhält). In der irakischen Öffentlichkeit ist Konfessionalismus als falsch, fanatisch, rückständig und fremd oder gar von aussen implementiert markiert. Dadurch erhält Konfessionalismus die konstitutive Qualität als negatives Aussen der Einheit, seine Ablehnung wird daher bestimmd für die oben beschriebene Aushandlung dessen, was Irak ist. Für den IS lässt sich hier eine ähnliche Analogie ziehen, nur dass hier die angestrebte Einheit nicht durch die Überwindung von Spaltung erreicht werden soll, sondern durch Ausschluss und mithin Vernichtung davon abweichender religiöser Positionen (was die konstitutive Qualität des Kämpfens für das Selbstverständnis des IS erneut verdeutlicht).

Die Herausbildung bzw. Entwicklung konfessioneller Strukturen und Institutionen ist umstritten geblieben. Die Konfessionen sind zu keinem Zeitpunkt zu homogenen Akteuren geworden. Der Vorstellung einer vereinigten Schia am nächsten ist wohl die schiitische Wahlallianz bei den Parlamentswahlen von 2005 gekommen, in der sich auf Initiative und durch die Vermittlung Sīstānīs die bedeutendsten schiitischen politischen Akteure zusammengefunden hatten. Die Tatsache, dass das Ideal der vereinigten Schia zu keinem Zeitpunkt erreicht wurde, zeigen die innerschiitischen Spannungen, die bis zu offener Gewalt reichten. Die Konfrontation zwischen Sadisten und der Ḥawza in Nadschaf, zwischen Badr-Brigaden und Mahdi-Armee, zwischen Maliki und Sadr, nach dem Krieg gegen den IS die Konfrontationen mit Beteiligung der Sadisten, der Regierung, den Haschd und schiitischen Demonstrantinnen und Demonstranten – alle diese Spannungen und Konflikte zeigten die grosse Heterogenität innerhalb der schiitischen Bevölkerung im Irak auf.

Dementsprechend umstritten waren auch die konfessionellen Repräsentationsstrukturen. Schiitische Parteien wie die Da’wa nahmen für sich in Anspruch, die schiitische Bevölkerung innerhalb eines an konfessioneller Zugehörigkeit orientierten politischen Systems zu repräsentieren. Diese politische Repräsentation sahen sie durch ein religiöses Feld ergänzt, in welchem die Autorität Sīstānī zustand. Dieser wiederum setzte sich offensichtlich für eine geeinte schiitische politische Führung ein. Gleichzeitig orientierte er sich an der Hierarchie innerhalb des Systems schiitischer religiöser Autorität (und verortete sich damit nur begrenzt innerhalb

⁵ Ebd., S. 182.

eines nationalen Bezugsrahmens). Muqtadā aş-Şadr sprengte die Strukturierung schiitischer Autorität in ein religiöses und ein politisches Feld, in dem er seine Hawza als Schnittstelle dieser beiden Bereiche etablierte. Die Demonstrationen von 2019 haben zudem gezeigt, dass Teile der schiitischen Bevölkerung jegliche etablierten Formen der Repräsentation ablehnten.

Auf sunnitischer Seite erwies sich die Suche nach einer konfessionellen Repräsentation als schwierig. Lange überlagerten sich die Ablehnung der politischen Ordnung ab 2003 und des schiitischen Mehrheitsanspruchs, was die explizite Identifikation politischer Akteure als explizit sunnitische Repräsentation erschwerten, zu Beginn gar tabuisierten. Ein breites Bekenntnis hin zu einer politischen Repräsentation der Sunna findet sich, in dieser expliziten Formulierung, erst nach dem Krieg gegen den IS. Trotzdem liess sich bereits ab 2003 eine Konkurrenz um die Vormachtstellung in der Repräsentation der sunnitischen Bevölkerung ausmachen. Neben den sunnitisch dominierten Parteien tat sich insbesondere die Association of Muslim Scholars in Iraq (AMSI) mit dem Versuch hervor, einen Zusammenschluss sunnitischer religiöser Gelehrter analog zur schiitischen Hawza zu etablieren und dadurch eine religiöse Autorität zu schaffen. Herausgefordert wurde dieser Anspruch nicht nur durch das sunnitische Ministerium für religiöse Stiftungen, sondern auch durch ultraislamische Akteure, die anhand ihrer militaristischen Ausrichtung auf den Dschihad ihren Anspruch auf religiöse Autorität auf den bewaffneten Kampf stützten.

Der IS, zeitweilig erfolgreich in der gewaltsamen Durchsetzung seines Anspruchs auf religiöse und staatliche Autorität, zeichnete sich durch ein ultraislamisches Islamverständnis aus, das keinen Raum für religiöse Devianz, nicht einmal mehr Differenz zuliess. Damit konnte das Islamverständnis des Kalifats nicht mit der Vorstellung einer sunnitischen Konfession in Einklang gebracht werden.

Weder auf schiitischer noch auf sunnitischer Seite hat sich daher eine akzeptierte Struktur konfessioneller Repräsentation etablieren können. Aufgrund konkurrierender Autoritätsansprüche kann selbst für die Schia wohl nur unter Vorbehalt von einer vereinten konfessionellen Struktur gesprochen werden. Und die Herausforderung sunnitischer Gelehrter Autorität durch extremistische Gruppierungen erschwerte die doktrinäre Stabilisierung ihrer Konfession. Auf Seiten klassischer religiöser Autorität stand zudem die Orientierung an den sunnitischen Rechtsschulen – im regionalen Kontext gesehen – der Schaffung sunnitischer, gesamtkonfessioneller Institutionen im Weg.

Ein Grund dafür, dass die konfessionellen Strukturen nur partiell konsolidiert werden konnten, ist auch darin zu sehen, dass die Konflikte innerhalb der Konfessionen mit einer Systemkritik verbunden waren. *Tā'ifya*, als Vorwurf formuliert, bildete für diese innerkonfessionellen Spannungen den Bezugspunkt. Beispielsweise forderte Muqtadā aş-Şadr mit seiner Kritik an Maliki nicht nur dessen Anspruch heraus, die gesamte irakische Schia zu repräsentieren. Die Kritik zielte vielmehr

auf ein politisches System, welches einen solchen Anspruch überhaupt ermöglichte. Auch innerkonfessionell handelte es sich also um eine Diskussion über die Rolle, die der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit zukommen sollte.

Hinzu kommt, dass konkurrierende Zugehörigkeitsordnungen im Irak ebenfalls an Bedeutung gewonnen haben. Die Sahwa etwa führte deutlich vor Augen, dass auch der Orientierung an den Stämmen eine bedeutende Rolle zukommen konnte (und dass diese Stämme, analog zu den Konfessionen, in Bezug auf die Entwicklung ihrer Strukturen und die mit ihnen verbundenen Vorstellungswelten einem erheblichen Wandel ausgesetzt waren).

Die genannten Beispiele zeichnen mit Blick auf die Entwicklung konfessioneller Strukturen kein einheitliches Bild. Einerseits zeigen sie auf, dass nicht von zwei stabilen Konfessionen mit etablierten Institutionen ausgegangen werden kann. Gleichzeitig stehen sie mit ihrem Bemühen, die Angehörigen der jeweiligen Konfessionen zu repräsentieren, für das Ringen um diese Repräsentation – sowohl was deren Ausgestaltung angeht wie auch die daraus folgende Besetzung der entsprechenden Strukturen.

Die Bestimmung ihrer jeweiligen Konfession erfolgte sowohl auf schiitischer wie sunnitischer Seite primär anhand zweier Strategien. Die erste Strategie referierte auf den eigenen Opferstatus. Aus schiitischer Perspektive wurde die Gewalt des Ba‘t-Regimes zu einem konstitutiven Element. Aus sunnitischer Perspektive erfüllte die Benachteiligung, die nach dem Fall des alten Regimes erfahren wurde (und für dessen Gewalt die sunnitische Bevölkerung zu Unrecht verantwortlich gemacht worden sei), dieselbe Funktion. Dazu gehörte spätestens nach den Parlamentswahlen von 2010 der direkte Vorwurf an den damaligen Premierminister Maliki, eine gezielt antisunnitische Politik zu verfolgen.

Die zweite Strategie orientierte sich am nationalen Bezug. Schia und Sunna wurden jeweils als Konstituenten des Iraks (bzw. des irakischen Volkes, was teilweise gleichgesetzt wurde) bezeichnet, die konfessionelle Heterogenität positiv als Pluralität innerhalb eines vereinten Kollektivs imaginiert. Der Primat liegt hier auf dem Irakbezug, wobei nicht von einer einzelnen Titularnation ausgegangen wird, sondern der die einzelnen Komponenten des Kollektivs durch ihre Anteilhaber am Irak bestimmt werden. So ist der Irak auch aus schiitischer Perspektive nicht »schiitisch«; die Schia ist vielmehr irakisch und erst der Bezug auf den Irak verleiht ihr ihren Mehrheitsstatus, der allein einen allfälligen schiitischen Machtanspruch begründet (und nicht etwa die spezifische Charakterisierung einer »schiitischen Kultur« oder dergleichen).

Gerade das schiitische Beispiel zeigt, wie tiefgreifend diese Entwicklung auf die Konfessionen selbst wirkt. Der bisherigen klerikalen Ordnung der Schia, orientiert an der *Hawza*, stellen die Sadisten, wie in der bisherigen Untersuchung dargelegt, eine nationalreligiöse Ordnung entgegen. Für die Selbstorganisation der Sadisten mag die eigene *Hawza* zwar weiterhin zentral sein. Doch zeigt die systematische

Verbindung von Islam und Irak in den Äusserungen und Publikationen von Muqtadā as-Ṣadr deutlich diese nationalreligiöse Verschiebung dessen, was die Vorstellung von Schia ausmacht. Wobei »national« hier mit Vorsicht zu betrachten ist: Analog zu den Ausführungen zu den Protesten von 2019 ist auch bei den Sadristen zu fragen, wie weit hier noch von Nation gesprochen werden kann. Denn auch hier fehlt ein Nationalismus (*qawmiyya*) in klassischem Sinn, während der Bezug auf das Volk (*ša'b*) dominiert. Nicht eine ethnische Vorstellung (die mit der konfessionellen Ordnung assoziiert wird), sondern die Kombination aus Irak und Volk werden hier zu den Bezugspunkten – eine Umdeutung, die in Kapitel 6.3 am Beispiel der *tiṣrīn*-Proteste ausführlicher behandelt wird.

Diese Punkte bestimmen nicht nur die Diskussion über Schia und Sunna, sondern auch über *ṭū’ifya*. Wird der Begriff definiert, stehen meist Diskriminierung, Intoleranz und Spaltung im Vordergrund. Den Kontext dieser Bezüge bildet die politische und gesellschaftliche Ordnung im Irak. Diskriminierung und Intoleranz werden meist anhand des beschriebenen Opferdiskurses sowie extremistischer Gewalt angesprochen, Spaltung mit Blick auf die übergeordneten Kollektive Irak und Islam. Diese Kollektive stehen dabei als Chiffren für die irakische Bevölkerung (während über den Irak hinausgehende Kollektive nur eine untergeordnete Rolle spielen). Es überrascht daher nicht, dass einer der umstrittensten Aspekte die Frage nach dem tatsächlichen Mehrheitsstatus der Schia innerhalb der irakischen Bevölkerung darstellt. In der Mehrheitsfrage ist die übergeordnete Frage enthalten, wie politische Repräsentation im Irak zu organisieren sei und welche Konsequenz aus konfessioneller Differenz für diese Repräsentation zu erfolgen habe. Wenn von sunnitischer Seite her der schiitische Anspruch hinterfragt wird, die Bevölkerungsmehrheit darzustellen, entspricht das dem schiitischen Vorgehen, eine hervorgehobene Stellung der Schia innerhalb des politischen Systems nicht zu hinterfragen. Beide Positionen werden dabei regelmässig mit Konfessionalismuskritik kombiniert und die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit zur Strukturierung politischer Repräsentation abgelehnt. Diese Ambiguität illustriert, wie vage der Vorwurf »Konfessionalismus« ausfällt. Welche Bezüge auf konfessionelle Zugehörigkeit legitim sind, wird aktiv ausgehandelt – ein Prozess, der keineswegs abgeschlossen ist. Deutlich werden aber die Felder, die anhand des Bezuges auf Konfession verhandelt und dadurch verknüpft werden: Das politische System, die Strukturierung der irakischen Bevölkerung und schliesslich das, was »Irak« bezeichnet, mitunter der Staat selbst.

Es lässt sich also festhalten: Bezüge auf Konfession informieren die Diskussion grundlegender staatlicher Strukturen bis hin zum Staat selbst. Obwohl die Herausbildung der Konfessionen als Konfessionen, mit stabilen Strukturen und Institutionen, nur begrenzt stattgefunden hat, ist die Durchdringung der Gesellschaft mit konfessionell orientierten Ordnungsvorstellungen weit fortgeschritten. »Schia« und »Sunna« stellen für die irakische Öffentlichkeit dominanten Taxonomien dar.

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’ifiya* wird im Irak eine Diskussion geführt über die Grundlagen der irakischen Gesellschaft, des politischen Systems, gar des Nationalstaates. Wenn aber *tā’ifiya* 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, Gkolphō 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.