

1. Einleitung

»Was ist Konfessionalismus?« Diese Frage stellte Moderator Aḥmad al-Bašīr 2014 in der ersten Sendung seiner »Al-Basheer Show«, einer humoristisch-kritischen Sendung im Stil einer Late-Night-Show. Mit »Konfession« wird im Irak auf die beiden islamischen Konfessionen Schia und Sunna verwiesen. Nach dem Sturz des Regimes von Saddam Hussein 2003 wurde im Irak ein parlamentarisches System eingerichtet, welches die politische Macht unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen (insbesondere Schia, Sunna und die kurdische Bevölkerung) aufteilen sollte. Dieses System wird seither in Teilen der irakischen Öffentlichkeit negativ konnotiert als »Konfessionalismus« (*tā'ifiya*) bezeichnet, bzw. als System konfessioneller »Quoten« (*muḥāṣaṣa*). Die mit diesem System verbundenen Hoffnungen auf eine friedliche Machtteilung zwischen den Bevölkerungsgruppen, wie sie nicht nur von der US-amerikanischen Verwaltung, sondern auch von Teilen der irakischen Öffentlichkeit gehegt worden war, sollten sich nicht bewahrheiten. Nicht nur, weil die konkrete Ausgestaltung der Machtteilung umstritten blieb; das System an sich, wonach die politische Partizipation anhand konfessioneller Zugehörigkeit organisiert wurde, stieß in Teilen der irakischen Öffentlichkeit auf grundsätzliche Ablehnung, welche sich während der Jahre nach 2003 weiter akzentuierte.

Bašīr definiert Konfessionalismus analog zu Rassismus als Diskriminierung aufgrund der konfessionellen Zugehörigkeit. Diese Antwort wäre nicht weiter bemerkenswert, der Vergleich von Konfessionalismus und Rassismus wird im Irak oft angeführt. Was an der Basheer-Show auffällt, ist Bašīrs Staunen. So schüttelt er z.B. den Kopf über aggressive antischiitische und antisunnitische Rhetorik und macht sich über den Umstand lustig, dass im Irak selbst »Hühner eine Konfession« hätten, weil Aufsichtsgremien bei ihrer Schlachtung konfessionell organisiert seien. Er witzelt über Politikerinnen und Politiker, die über die prozentualen Anteile von Schia und Sunna im Irak debattieren und auf diese Weise Machtansprüche begründen. Freudig applaudiert er dem Anfang eines eingespielten Videoclips, in dem sich ein »Mann auf der Strasse« gegen die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit ausspricht – nur um über den Fortgang des Clips enttäuscht festzustellen, dass auch dieser Mann seiner Mahnung anfügt, dass, sollte es zu einem konfessionellen Konflikt kommen, die Schia ja doch eine Mehrheit stelle und damit

klar sei, wer gewinnen würde. In einer Mischung aus Verzweiflung und Resignation kommentiert Bašīr einen weiteren eingespielten Videoclip, in dem der damalige Parlamentspräsident an-Nuğāifī den Mehrheitsstatus der schiitischen Bevölkerung in Zweifel zieht und gar fordert, bei künftigen Bevölkerungszählungen auch die Konfession zu erfassen.

Bašīr staunt. Nicht darüber, dass es Uneinigkeit zwischen Konfessionen gibt, sondern darüber, dass man sich im Irak – vom »einfachen Mann auf der Strasse« über Geistliche bis in die höchsten politischen Kreise – überhaupt an Konfessionen orientiert. Immer wieder fragt er danach, warum das so sei, ohne eine Antwort zu finden. All diesen Überlegungen zur Verteilung der Konfessionen in der Bevölkerung, symbolisiert durch bunt eingefärbte Flächen auf irakischen Landkarten, hält Bašīr schliesslich seine eigene Sichtweise entgegen: Eine irakische Karte in nur einer Farbe und mit der Aufschrift versehen: »100 % Iraker«.¹

Was ist Konfessionalismus? Diese Frage steht am Anfang dieser Untersuchung. Dabei soll es nicht um ihre Beantwortung, sondern um die Frage selbst gehen, d.h. die Tatsache, dass sie gestellt wird. Es ist eine oft gehörte Frage im Irak nach 2003, sie wird in der irakischen Öffentlichkeit immer wieder aufgegriffen, in der irakischen Tagespresse finden sich seitenweise Definitionsversuche (mit unterschiedlichsten Ergebnissen) und historische Abhandlungen. Die Frage und die Erklärungsversuche illustrieren: Der Begriff Konfessionalismus ist in seiner Bedeutung nicht gefestigt, sondern Gegenstand von konkreten Debatten und gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen.

Man spricht im Irak über Konfessionalismus, man diskutiert ihn – aber nicht auf neutrale Art und Weise. Der Begriff ist ebenso dicht und dabei negativ evaluierend wie Rassismus im deutschen Sprachraum. Und trotzdem besteht dieser Diskussionsbedarf. Bašīr erachtet es als notwendig, in seiner Sendung eine solche Definition zu liefern. Offensichtlich ist er der Meinung, dieses Wissen sei nicht oder zu wenig vorhanden.

1 Al-Bašīr: Dağāğ tā'īfī, Albasheer Show 2014. Die Sendung wurde ab 2014 während zwei Jahren aus privaten Mitteln in Amman produziert und über Social Media ausgestrahlt, bis Fernsehstationen es wagten, sie in ihr Programm aufzunehmen. Aufgrund der kritisch-satirischen Ausrichtung der Sendung, die weder IS-Kämpfer noch Politikerinnen und Politiker oder Anführer paramilitärischer Verbände mit ihrer Kritik verschont, sah sich al-Bašīr wiederholt Drohungen ausgesetzt. Die Sendung gilt mit ihrem Millionenpublikum als wichtige Stimme in der irakischen Öffentlichkeit und soll auch für die Protestbewegungen ab 2019 einflussreich gewesen sein. Vgl. Backhaus, Andrea: Ahmed al-Basheer: Der Mann, der den IS auslacht, in: Die Zeit, 06.07.2016; Greenberg, Maurice R., 2019 World Fellow Ahmed al-Basheer, New Haven 2019, <https://worldfellows.yale.edu/podcast/2019-world-fellow-ahmed-al-basheer>, Stand: 05.05.2022; Rosenberg, Tina: ›You Are Killing Us? We Will Make You a Joke.‹ Meet Ahmed Albasheer, in: The New York Times, 26.12.2019.

Auch Barack Obama müsste eigentlich staunen angesichts der Frage nach dem Konfessionalismus. Als Präsident der USA (die zu diesem Zeitpunkt den Krieg gegen den IS im Irak massiv unterstützten) verwies er 2016 mit Blick auf den Irak darauf, dass im Nahen Osten Konflikte ausgetragen würden, die »Jahrtausende« zurückreichten.² Wenn diese Konflikte derart bestimmend und seit so langer Zeit etabliert sind, woher kommt dann diese Unklarheit im Umgang mit ihnen?

Erstaunlich ist diese Unklarheit aber auch angesichts der Erkenntnisse in der Forschungsliteratur, die Konfessionalismus als Produkt der Moderne verortet hat – und nicht, wie Barack Obama glaubte, als Ausdruck tausendjähriger Feindschaften. Doch auch hier stellt sich die Frage: Wenn Konfessionalismus ein Phänomen der Moderne ist, warum ist er für die irakische Öffentlichkeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts so umstritten und nicht längst etabliert? Diese Frage stellt sich umso deutlicher, wenn die irakische Geschichte als konstanter Kampf von Schia und Sunna um die Vorherrschaft im Land beschrieben wird, wie das in weiten Teilen der Literatur zum Irak der Fall ist.³

Überzeugend wurde in der Forschung zudem dargelegt, dass der Begriff Konfessionalismus nur wenig Potenzial hat, um die irakische Wirklichkeit nach 2003 sachgerecht zu erklären. Aber woher stammt dann die Omnipräsenz des Begriffs und der damit verbundenen Debatten in der irakischen Bevölkerung? Auch wenn in der Analyse Konfessionalismus als Erklärung der irakischen Wirklichkeit abgelehnt wird, bedeutet das noch nicht, dass die Diskussion über Konfession und Konfessionalismus im Irak ignoriert werden kann.⁴

Ich möchte dieses Staunen ernst nehmen, mehr noch, ich teile es. Ich staune mit Bašir und den Menschen im Irak angesichts des Leids, von dem sie seit 2003 heimgesucht worden sind. Zwischen 2006 und 2008 (eine oft als »konfessioneller Bürgerkrieg« bezeichnete Zeitspanne) und erneut zwischen 2014 und 2017 kam es zu extremen Formen innerirakischer Gewalt bis hin zum Genozid an der jesidischen Bevölkerung durch den sogenannten »Islamischen Staat«.⁵ Es sind Dimensionen

2 Time: Read the Full Transcript of Obama's Final State of the Union, in: Time, 13.01.2016.

3 Diese Deutung wird selbst in grundlegenden Werken der Irakforschung vertreten, beispielsweise bei Yitzhak Nakash und Ferhad Ibrahim. Vgl. Nakash, Yitzhak: *Reaching for power. The shi'a in the modern Arab world*, Princeton, New Jersey 2006, S. 161; Ibrahim, Ferhad: *Konfessionalismus und Politik in der arabischen Welt. Die Schiiten im Irak*, Münster 1997 (Konfession und Kooperation im Vorderen Orient 2), S. 8.

4 Die entsprechenden Positionen werden in Kapitel 2.1 genauer untersucht.

5 Die Gewalt gegen die jesidische Bevölkerung wurde von verschiedenen Staaten und Institutionen als Genozid anerkannt, darunter die UNO, das Europaparlament, der Deutsche Bundestag und der Schweizer Nationalrat.

Die Gewalt gegen die jesidische Bevölkerung wurde ausführlich durch die die UN-Organisation UNITAD (United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by Da'esh/ISIL) untersucht. Zur Bewertung der Gewalt als Genozid siehe insbesondere United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by ISIL

von Massengewalt, die eine Untersuchung der beiden Jahrzehnte nach 2003 allein unter diesem Konfliktaspekt rechtfertigen würden und die Frage nach den Dynamiken innerhalb einer solchen »extrem gewalttätigen Gesellschaft« aufwerfen.⁶ Gewalt und Gegengewalt haben sich als eine Form der »gewalttätigen Kommunikation« im Irak etabliert.⁷ Da die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit aber nicht nur in diesen Gewaltsituationen relevant war, sondern in der irakischen Öffentlichkeit allgegenwärtig war, stehen in meiner Untersuchung nicht die Konflikte im Vordergrund, sondern der Umgang mit Konfessionalismus und Konfession in der irakischen Öffentlichkeit. Statt nach einer an Konfession orientierten Erklärung der Gewalt oder einer Definition von Konfessionalismus zu suchen, sollen folgende Fragen betrachtet werden: Worüber sprechen die Menschen im Irak, wenn sie über Konfessionalismus (und über die beiden Konfessionen Schia und Sunna) sprechen? Welche Themen werden anhand dieses Begriffs verhandelt? Anhand dieser Fragen soll die Diskussion über Konfession erfasst und damit eine Aussage über die Gesellschaft ermöglicht werden, die diese Diskussion hervorbringt. Anders gesagt: Statt die irakische Gesellschaft anhand des Begriffs Konfessionalismus zu erklären, soll umgekehrt die Gesellschaft auf das in ihr verhandelte Verständnis von Konfession hin befragt werden.

Diesen Überlegungen liegt die Hypothese zugrunde, dass im Irak nach 2003 eine Konfessionalisierung stattgefunden hat. Weder in der wissenschaftlichen Debatte noch in der irakischen Öffentlichkeit wird angezweifelt, dass die Orientierung an den Konfessionen (oder die Ablehnung dieser Orientierung) nach 2003 zum dominierenden Merkmal im Irak geworden ist und dass zweitens die Bedeutung dieser Orientierung nach 2003 zugenommen hat. Der Prozess-Begriff Konfessionalisierung bildet dabei einen Kontrast zum statischen Begriff Konfessionalismus. Wie noch genauer auszuführen sein wird, bezieht er sich erstens auf die Strukturierung von Konfessionen, die sich überhaupt als Gruppen, als Konfessionen, konstituieren, und zweitens auf die Gesellschaft, die sich an Konfessionen orientiert. »Herausbildung« der Konfessionen und »Durchdringung« der Gesellschaft wird dieser Prozess mit Bezug auf die Forschung zur europäischen Konfessionalisierung genannt.⁸ Die postulierte Konfessionalisierung wird in dieser Untersuchung nicht geprüft oder belegt, sie liefert vielmehr den Zugang, um die Untersuchung zu strukturieren. Da

(Da'esh) UNITAD: The ISIL Attack on Sinjar in August 2014 and Subsequent Acts Committed Against the Yazidi Community in Iraq, https://www.unitad.un.org/sites/www.unitad.un.org/files/sinjar_brief_public_updated_o_2.pdf, Stand: 28.01.2025.

6 Vgl. Gerlach, Christian: *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München 2011.

7 Tripp, Charles: *Violent communication in Iraq: intended and unintended consequences*, Singapore Middle East Papers SMEP, 11/1.

8 Vgl. Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

es sich hierbei um einen ergebnisoffenen Prozess handelt, muss Konfessionalisierung auch nicht Konfessionalismus bzw. eine konfessionalistische Gesellschaft oder ein konfessionalistisches politisches System zum Ergebnis haben. Die beiden Begriffe müssen analytisch getrennt werden.⁹

Konfessionalismus entfällt somit als analytische Kategorie. Daher dient »Konfessionalismus« in dieser Arbeit ausschliesslich als Übersetzung des arabischen Begriffs *ṭā'ifiya*.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass die Konfessionalismus-Debatte (d.h. die *ṭā'ifiya*-Debatte) als gesellschaftliche Diskussion in der irakischen Gegenwart zu kontextualisieren sein wird und nicht in einer allgemeinen Geschichte der Beziehungen zwischen Schia und Sunna. Die Verortung von Konfessionalismus in der Moderne wird dadurch nicht hinterfragt; sie reicht aber nicht mehr aus, um die gegenwärtigen Debatten im Irak über Konfessionalismus zu deuten.

Die Aushandlung von Konfessionalität zu untersuchen, widerspricht der Sichtweise, wonach Akteure in Zeiten von Staatskrisen auf prä- oder substaatliche Identitäten zurückfielen. Zwar mag die Feststellung, dass in Krisensituationen alternative Bezugsgrössen zum Tragen kommen können, ihre Berechtigung haben. Aber die Vorstellung ist falsch, dass solche Identitätsangebote in einer stabilen Form zur Verfügung stünden und wie ein Hut auf- und abgesetzt werden könnten, je nachdem, welche gesellschaftspolitische Wetterlage gerade herrscht. Der »Hut« selbst verändert sich permanent. Darüber hinaus wird die Frage zu stellen sein, warum überhaupt alternative Identifikationsangebote als Lösung für gesellschaftliche Herausforderungen herangezogen werden.

Entscheidend bei dieser Herangehensweise ist, dass nicht nur Positionen in die Untersuchung einbezogen werden, die an konfessioneller Zugehörigkeit orientiert sind, sondern auch die Kritik an dieser Orientierung. Solche ablehnenden Positionierungen (beispielsweise die erwähnte Basheer-Show) sind konstitutiver Bestandteil der Diskussion über die Rolle der konfessionellen Zugehörigkeit in der Gesellschaft. Erst diese Erweiterung erlaubt es, die Verortung konfessioneller Bezüge durch die Akteure zu erfassen. Darüber hinaus dient dieser Ansatz dazu, die Gegenkonzepte, insbesondere die oft geforderte Überwindung konfessioneller Zugehörigkeiten, zu historisieren und damit in die irakische Aushandlung von Konfessionalität zu integrieren.

Baširs Frage, was Konfessionalismus sei, leitet durch diesen Text, ohne dass sie beantwortet werden wird. Vielleicht ist diese Untersuchung als Ganzes eine Art Antwort. Die Arbeit umfasst drei Formen, diese Frage zu betrachten. Auf einer ersten, theoretischen und methodischen Ebene, stellt sich die Frage: Wonach wird gefragt und wie wurde bisher mit der Frage umgegangen? Wie kann sie untersucht werden? Anhand der Antworten auf diese Fragen wird die eigentliche Forschungsfrage

9 Vgl. Kapitel 2.3.2.

entwickelt. Ergänzt um Erläuterungen zum methodischen Vorgehen, bilden diese Überlegungen den Inhalt von Kapitel 1.

Auf einer zweiten, empirischen Ebene lautet die Frage: Wie konstituieren die untersuchten Akteure Konfessionalität in einem bestimmten Raum (dem arabischsprachigen Irak), während eines bestimmten Zeitraums (zwischen 2003 und 2016) und zu einem bestimmten Zeitpunkt der irakischen Geschichte (im Zuge der Neustrukturierung der politischen Landschaft nach dem Sturz des Ba'ṭ-Regimes) konkret? Diese Rekonstruktion der historisch kontingenten Ausformung von Konfessionalität erfolgt in den Kapiteln 3, 4 und 5. Diese Kapitel sind chronologisch strukturiert, um die Entwicklung konfessioneller Bezüge im Kontext der Ereignisse im Irak und damit in ihrer historischen Kontingenz zu erfassen.

Auf einer dritten Ebene wird es darum gehen, das Reden über Konfession zu deuten. In Kapitel 6 der Arbeit wird versucht, die Diskussion von Konfessionalität im Irak in einer Synthese zusammenzuführen. Anhand des so rekonstruierten »Redens über Konfession« soll die gesellschaftlichen Entwicklungen erfasst werden, die in der irakischen Öffentlichkeit anhand des Bezugs auf Konfession verhandelt werden. Die Aushandlung von Konfessionalität wird in ihrer jeweiligen, nicht auf den Irak beschränkten Gegenwart verortet. Diese Untersuchung betrachtet damit die Aushandlung von Konfessionalität als Teil einer (potentiell globalen) Gegenwart und nicht nur als Geschichte der Beziehungen zwischen Schia und Sunna. Darüber hinaus soll anhand der Eingliederung des Iraks in eine zeitgenössische Gegenwart dazu beigetragen werden, die Annahme eines nahöstlichen Exzeptionalismus – oder ein Exzeptionalismus muslimisch geprägter Gesellschaften – zu überwinden.¹⁰ Denn der Irak ist Teil einer globalisierten Gegenwart, eingebunden in globale Wirtschafts- und Kommunikationssysteme und Migrationsbewegungen. Die Annahme, dass sich im Irak Debatten erkennen lassen, die sich auch in anderen zeitgenössischen Gesellschaften ausserhalb des Nahen Ostens finden, bedarf daher keiner weiteren Begründung. Hingegen wird ein isolierender Blick auf nahöstliche Gesellschaften künftig vermehrt der Rechtfertigung bedürfen.

Die Auseinandersetzung mit dem Irak wird auf diese Weise zu einem Blick in eine globale zeitgenössische Gegenwart. Die Untersuchung anhand der Konfessionalisierung zu organisieren, lenkt den Blick auf das Werden und den Wandel sozialer Gruppen. Diese Dynamik in der Untersuchung von Konfessionalität zu berücksichtigen, ist für den Irak nach 2003 entscheidend. In ihr trifft der grundlegende soziale Wandel, der im Nahen Osten festzustellen ist, mit dem gesellschaftlichen

10 Zu diesem Punkt vgl. Zemmin, Florian: Wider die islamische Exzeptionalität: Zur (Inter-)Disziplinartät der Islamwissenschaft am Beispiel des Salafismus, in: Zemmin, Florian; Stephan, Johannes; Corrado, Monica u.a. (Hg.): Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag, Leiden, Boston 2018, S. 159 – 186, S. 160 – 161.

Umbruch zusammen, der durch den Sturz des Ba't-Regimes und der Neugestaltung des politischen Systems einsetzte.¹¹ Es handelte sich um einen Moment tiefgreifender Unsicherheit – in Bezug auf die physische Sicherheit der Bevölkerung, aber auch der in Bewegung geratenen sozialen und gesellschaftlichen Strukturen. Wenn hier von »Aushandlung« und »Diskussion« gesprochen wird, ist also nicht der Allgemeinplatz gemeint, wonach Identitäten und soziale Strukturen einem steten Wandel unterworfen sind. Vielmehr ist von einer konkreten Neugestaltung auszugehen – wie bei einem Spiel, bei dem es nicht um ein Ringen zwischen zwei Parteien geht (Schia und Sunna), sondern bei dem weder Einigkeit über die Spielregeln noch die beteiligten Parteien oder das Spielfeld besteht.

Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit auch eine Genealogie der Beziehungen zwischen Schia und Sunna verzichtet. Eine solche Genealogie stellt für sich genommen zweifellos ein lohnendes Projekt dar.¹² Allerdings würden durch ein solches Vorgehen die beiden Konfessionen und die Orientierung an den entsprechenden konfessionellen Zugehörigkeiten als stabil dargestellt und dadurch den Blick auf die Aushandlungsprozesse, die im Irak während des Untersuchungszeitraums festzustellen sind, verhindern. Die Aushandlung, die im Irak aktiv geführt wird, verdrängt im Forschungsinteresse damit die Annahme und das Benennen von Schia, Sunna oder Konfessionalismus als stabile soziale Kategorien. Die Neugestaltung und der Umgang mit sozialen Kategorien treten dadurch ins Blickfeld und werden ihrerseits historisiert. Dass die Orientierung an Schia und Sunna im Irak erfolgt, in welcher Form dies geschieht und welche Gegenkonzepte dazu aufgebaut werden – diese Punkte müssen also untersucht werden.

Ein Aspekt, der in dieser Untersuchung unberücksichtigt bleiben muss, ist die Bezugnahme auf soziale Klassen. Soziale und ökonomische Ungleichgewichte standen am Ursprung verschiedener Umbrüche in der irakischen Geschichte.¹³ Hanna Batatus für die Irakforschung grundlegende Werk »The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq« bedürfte allerdings einer Aktualisierung

11 Vgl. Schulze, Reinhard: Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart, München 2016, S. 580 – 581.

12 Zumindest dann, wenn darauf verzichtet wird, die heutigen Konfessionen auf weiter zurückliegende historische Kontexte zu projizieren. Ein Negativbeispiel in dieser Hinsicht ist Vali Reza Nasrs leider einflussreiche Darstellung eines sunnitisch-schiitischen Konflikts, der die gesamte islamische Geschichte präge und die in Formulierungen zur islamischen Frühzeit gipfelt, wonach die Sunniten »Abu Bakr gewählt« hätten – lange bevor Sunna und Schia als Konfessionen existierten. Vgl. Naṣr, Walī Riḍā: The Shia revival. How conflicts within Islam will shape the future, New York 2007, S. 21. Vgl. dazu auch die Kritik an Naṣr in Bishara, Azmi: Sectarianism Without Sects, La Vergne 2021, S. 105 – 106.

13 Vgl. Farouk-Sluglett, Marion; Sluglett, Peter: The Social Classes and the Origins of the Revolution, in: Fernea, Robert A.; Louis, Wm. Roger (Hg.): The Iraqi revolution of 1958. The old social classes revisited, London 1991, S. 118 – 141, S. 139.

mit Blick auf die heute relevanten sozialen Gruppen.¹⁴ Dabei wäre insbesondere die massive Fluchtmigration nach 2003 zu berücksichtigen, die laut Joseph Sassoon zum weitgehenden Verlust der irakischen Mittelklasse geführt hat.¹⁵ Darüber hinaus kann angesichts der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verheerungen, die den Irak seit den 1980er Jahren heimgesucht haben, über heute tatsächlich bestehende soziale Gruppen oder sozialmoralische Milieus und deren Reichweite nur spekuliert werden. Der eingeschränkte Zugang für Forschende vor 2003 zu entsprechenden Unterlagen und Möglichkeiten zur Feldforschung sowie die ab 2003 folgende schwierige Sicherheitslage haben entsprechende Untersuchungen zusätzlich erschwert bzw. verhindert.

Eine weitere grosse Lücke stellen kurdischsprachige Quellen dar. Dies ist bedauerlich, weil es gerade eine Erkenntnis dieser Untersuchung ist, dass die Zugehörigkeitsorientierung weitgehend ungeachtet der konkreten Differenzen zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen funktioniert. Es spielt so gesehen in zahlreichen Kontexten keine Rolle, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen Schia und Sunna um eine konfessionelle Differenz handelt, während die Bezeichnung »kurdisch« in der Regel als ethnische Differenzkonstruktion verstanden wird. Für das Fehlen kurdischer Quellen gibt es zwei Gründe. Erstens spreche ich weder Kurdisch noch eine andere im Irak verbreitete Sprache ausser Arabisch, wodurch ich auf die Nutzung arabischsprachiger Quellen beschränkt bin. Zweitens sind die arabischsprachige und die kurdischsprachige Öffentlichkeit im Irak weitgehend getrennt. Medien und Webseiten von Akteuren mit überregionalem Anspruch verfügen zwar oft über arabische und kurdische Unterseiten. Die Inhalte dieser jeweiligen Sprachseiten sind aber keineswegs identisch. In der Regel werden einzelne Texte in der jeweils anderen Sprache veröffentlicht, das Gros der Publikationen bleibt aber ausschliesslich in der jeweiligen Hauptsprache zugänglich. Thematisch lassen sich grosse Unterschiede zwischen den Sprachregionen feststellen. So bleibt die konfessionelle Spaltung in der kurdischsprachigen Öffentlichkeit weitgehend unthematisiert. Militärische Aktionen der Türkei im Irak sowie innerkurdische Spannungen und Konflikte werden in der kurdischen Öffentlichkeit ausgiebig, in der arabischsprachigen Öffentlichkeit dagegen nur marginal behandelt. Durch diese Ausführungen soll keineswegs behauptet werden, dass kein Austausch zwischen den beiden Regionen stattfinden würde. Doch die öffentlichen Debatten werden weitgehend getrennt geführt. Es wäre zwar durchaus interessant und relevant, die

14 Batatu, Hanna: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'athists, and Free Officers*, Princeton, New Jersey 1978.

15 Vgl. Sassoon, Joseph: *The Brain Drain in Iraq after the 2003 Invasion*, in: Tejel, Jordi u.a. (Hg.): *Writing the modern history of Iraq. Historiographical and political challenges*, Hackensack, New Jersey 2012, S. 379 – 389, S. 386 – 388.

kurdische Debatte über die Neugestaltung des Iraks nach 2003 in die Untersuchung zu integrieren; der Verzicht darauf stellt aber eine inhaltlich wie quellentechnisch vertretbare Beschränkung dar.

