

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

6.3 Der Souverän und die Suche nach der richtigen Ordnung

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

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

Staatsverständnis nicht haltmacht, angegangen werden. Die Herausforderung, die Krise, verweist auf eine Gesellschaft, deren Grundlagen in Bewegung geraten sind.

Dieser Zustand stellt die Analyse vor eine Herausforderung. Denn oft gehen Gesellschaftstheorien und -deutungen von stabilen Gesellschaftsstrukturen aus – selbst dann, wenn diese wie in Foucaults Werk als diskursive Produkte verstanden werden oder bei Luhmann als funktionale Differenzierung. Gerade bei Luhmann findet sich aber auch der Hinweis auf den *Protest*. Dieser beinhaltet die Möglichkeit, die gesellschaftliche Ordnung zu hinterfragen, indem eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft geleistet wird, wie sie innerhalb des Schemas funktionaler Differenzierung ansonsten nicht vorgesehen sei.¹⁹ Sie leisten eine Selbstbeschreibung des Systems, *so als ob* diese von aussen erfolgen würde. »Dabei bietet es sich an, zwischen moderaten Bewegungen, die nur das Programm eines Funktionssystems in Frage stellen, und radikalen Bewegungen, die den Code selbst angreifen, zu unterscheiden. Im ersteren Fall geht es nur darum, dass etwa für die Politik gefordert wird, das Regierungsprogramm auszutauschen, indem die Opposition an die Regierung kommt. Im letzteren Fall wäre dagegen die Unterscheidung zwischen Regierung und Opposition selbst in Frage gestellt [...].«²⁰

Der Protest, der für Luhmann immer eine Randerscheinung seiner Überlegungen geblieben ist, aber auch die Markierung des Randes, des Aussens eines sozialen Systems verweist auf diesen Moment der Unklarheit. Oliver Marchart verweist in einer Randbemerkung seiner Betrachtungen zu einer postfundamentalistischen Gesellschaft auf die Proteste im arabischen Raum 2011, als deren Voraussetzung er den Verlust von Hegemonie sieht.²¹

Anhand dieses Umwegs über die Möglichkeit von Protest eröffnet sich eine Deutungsebene der irakischen Diskussionen, die diese als Moment der Instabilität greifbar machen. Was Luhmann im Protest erkannte, die Positionierung ausserhalb des ausdifferenzierten Systems, erkennt Marchart als Abwesenheit von Hegemonie. Diese Beschreibungen treffen somit nicht nur auf die konkreten Proteste zu, sondern auf die Situation des Iraks nach 2003 insgesamt. Demnach fehlt im Irak (und das illustriert die Frage nach den Bedingungen und der Orientierung von Souveränität) gegenwärtig eine hegemoniale Gesellschaftsdeutung. Es ist ein Moment der fehlenden Ausdifferenzierung, ein Moment, in dem (wie bei Luhmanns Überlegungen zum Protest) gesellschaftlich geltende Codes hinterfragt werden. Es wird nicht nur eine Opposition aufgebaut, sondern das System selbst, das Ordnung und Opposition organisiert, erschüttert.

19 Vgl. Luhmann, Niklas: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Berlin 2016⁵, S. 24.

20 Ebd., S. 23.

21 Vgl. Marchart: *Das unmögliche Objekt*, 2013, S. 444 – 445.

Die Deutung, dass im Irak nach der richtigen Ordnung gesucht wird, erhält damit eine Dimension radikaler Unbestimmtheit. Der Prozess der Aushandlung ist somit ein Verweis auf das politische Moment.

Marchart bestimmt allgegenwärtige soziale Konflikte sowie Kontingenz als »Reflexionsbestimmungen« *des Politischen*. Das Politische ist für Marchart die Kehrseite sozialwissenschaftlicher, als stabil angenommener Grundbegriffe.²² Das heisst, dass die Dimension des Politischen (nicht *der Politik* als konkrete institutionelle Ordnung) im Kontext dieser antagonistischen Durchschneidungen und Überlagerungen unterschiedlicher Differenzierungen sichtbar wird. Das Politische stellt eine Dimension dar, in der die Kontingenz fassbar wird, weil sich keine der Aktualisierungen des kontingent vorhandenen Potentials in hegemonialer Form durchgesetzt hat. Das Politische, mehr noch: die Unumgänglichkeit des Politischen, wird offensichtlich, sobald die Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungssysteme erkannt ist. Das politische System im Irak, *die Politik*, stützt sich also auf soziale Vorstellungen, die ich als »Ordnen der Gesellschaft« bezeichne. Anhand der Auseinandersetzung mit Konfessionalismus durchkreuzt in der irakischen Öffentlichkeit das Politische diese scheinbar objektiven Ordnungen.

Die Zugehörigkeitsordnung, das Klassifizieren der Gesellschaft, soll in der irakischen Debatte als Grundlage des politischen Systems und sogar des Staates dienen. Die Klassifikation der irakischen Bevölkerung anhand konfessioneller Zugehörigkeit wird von den Akteuren *so* diskutiert, *als ob* sie sich ausserhalb des Gesetzes oder der Politik befinden würde, gar erst die Grundlage für Gesetze bildete. Durch das Ordnen, durch die richtige Grundlage, soll das richtige System etabliert werden. Die richtige Ordnung wird dabei zu einer konfliktfreien Eutopie. Eine inhaltliche Repräsentation politischer Positionen, in der unterschiedliche Vorstellungen zu gesellschaftlichen Fragen verhandelt werden, scheint in dieser Vision überflüssig zu sein.

Das Gesetz ist staatlich (bzw. zunächst durch die CPA) begründet, es tritt im Irak in Form der Verfassung in die öffentliche Debatte, die nach der Invasion zu erstellen und durch die Bevölkerung zu verabschieden war. Die Verfassung gibt vor, die Ordnung nicht zu bestimmen. Sie verweist auf die unterschiedlichen Komponenten der irakischen Bevölkerung, die gemeinsam den Irak bildeten, als ob die gesellschaftliche Orientierung an diesen Zugehörigkeiten alternativlos wäre.²³

Das Ordnen bestand bereits davor, in der konfessionellen Ausrichtung des Regierungsrates, des Übergangsrates und noch früher, bereits in der Selbstdefiniti-

22 Vgl. ebd., S. 430 – 431.

23 Vgl. Jawad, Saad N.: *The Iraqi Constitution: Structural Flaws and Political Implications*, LSE Middle East Centre Paper Series, Middle East Centre. London School of Economics and Political Science 2013, <http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/publications/Paper-Series/SaadJawad.pdf>, Stand: 07.07.2016, S. 12.

on der schiitischen Parteien im Exil vor 2003, wenn sie die Schia als unterdrückte Mehrheit definierten: »Die Schia«, d.h. die konfessionelle Gruppe, »die Mehrheit«, d.h. die Klassifikation der Bevölkerung. Die Kritik an *ṭā'ifīya* orientiert sich denn auch kaum am Gesetz (nur vereinzelt wird auf die Verfassung verwiesen. So wurde an den Demonstrationen 2019 gefordert, die Verfassung zu überarbeiten, um konfessionelle Bezüge zu entfernen).²⁴ Die Verweise auf die irakische (und islamische) Einheit, diese übergeordneten, die Spaltung überwindenden Zugehörigkeiten, zielen nicht auf eine Neuerung auf Gesetzesebene, sondern führen auf die Grundlage dieser Gesetze zurück. Auch in dieser Konfessionalismuskritik wird die Ordnung der Bevölkerung ausserhalb des Gesetzes verortet, »[u]nd ebendies ist die Figur der Souveränität – die Form des Über-den-Gesetzen-Stehens und also die Form des Gesetzes selbst, des Ursprungs der Gesetze, des Garanten der Gesetze [...], so als ob *das* Gesetz, *La Loi* grossgeschrieben, die Bedingung des Gesetzes, vor und über dem Gesetz und also ausserhalb des Gesetzes stünde, draussen, ja ihm gegenüber heterogen [...]«²⁵

Der Souverän steht ausserhalb des Gesetzes, er ist die Grundlage, auf dem das Gesetz gründet.²⁶ Die Frage nach dem Souverän geht über die konkrete Aushandlung von Macht hinaus, er zielt auf die Grundlage von Macht. Die *krisis* der irakischen Gesellschaft wird nach 2003 von den Akteuren dadurch angegangen, dass Souveränität verhandelt wird – und zwar anhand des Trägers dieser Souveränität, des Souveräns. Wer dieser Souverän ist, wie er strukturiert ist – genau dieser Punkt ist unklar und Gegenstand der Aushandlung innerhalb der irakischen Gesellschaft.

Die Frage nach der Souveränität ist eng verbunden mit der (Be-)Gründung der demokratischen Ordnung: »Ebenso wie die klassische Tradition des Rechts (und der Gewalt, die es unterstellt) sind diese klassischen Prinzipien [der Freiheit und der Selbstbestimmung, C. W.] von einer unteilbaren und zugleich teilhabbaren Souveränität nicht zu trennen.«²⁷ In der Demokratie wird die Souveränität symbolisch in der Wahl-Bevölkerung verankert, welche wiederum als Vereinigung von Gleichen imaginiert wird. Die Gleichheit der Individuen dieser Bevölkerung äussert sich in der Notwendigkeit des Zählens: Das Zählen »ist in vielerlei Hinsicht, vielleicht sogar immer, die Frage der Demokratie, man weiss es seit Platon und Aristoteles; sie ist eine Rechenfrage, einer Frage des Zahlenrechnens, der numerischen Gleichheit. Neben der Gleichheit (*to ison*) dem Wert oder Verdienst nach (*kat'axian*) ist die Gleichheit der Zahl nach eine der beiden Arten der Gleichheit [...]. Und also der Zählung der Einheiten, also dessen, was man in der Demokratie *Stimmen* nennt. [...] Wie soll

24 Vgl. Tuktuk, ohne Datum, S. 4.

25 Derrida, Jacques: Das Tier und der Souverän, Wien 2015, S. 40 – 41.

26 Vgl. ebd., S. 15.

27 Ebd., S. 213 – 214.

man zählen? Welches soll die Recheneinheit sein? [...] Eine Frage des *nomos* und also des *nemein*, nämlich der Verteilung oder des Teilens.«²⁸ Hier wird die Paradoxie deutlich, die im an Zugehörigkeit orientierten Denken im Kontext einer Demokratie steckt. Während eine Gleichheit (die sich selbst immer inadäquat ist angesichts des gleichzeitigen Orientierens an subjektiver Freiheit, am Einzelnen; die gleichzeitig aber diese inkommensurable Singularität aufhebt) aller Bürgerinnen und Bürger angenommen wird, wird deren Differenz anhand konfessioneller oder anderer Zugehörigkeit konterkariert.²⁹ Die Gleichheit wird in die konfessionelle Gruppe verlagert. Erst dadurch wird die Grundlage geschaffen für eine Repräsentation auf Grundlage konfessioneller Zugehörigkeit.³⁰

Der Vorgang der Klassifikation beinhaltet immer Ein- und Ausschlüsse.³¹ Dieser Umstand muss nicht zwingend problematisch sein oder als illegitim wahrgenommen werden.³² Nur besteht in einem politischen System, in dem Partizipation anhand konfessioneller Zugehörigkeit organisiert ist und gleichzeitig eine Konfession für sich den Status als Bevölkerungsmehrheit reklamiert, die Gefahr, dass politische und konfessionelle Mehrheit konvergieren – man könnte sogar argumentieren, dass es sich dabei um die Idealform einer zugehörigkeitsbasierten Repräsentation handelt. Damit wird aber die Teilhabe der verbleibenden Bevölkerungsgruppen an der Souveränität gefährdet.

Umgekehrt ist die Vorstellung einer Einheit, die Forderung, die Spaltung zu überwinden, keineswegs eine neutrale Lösung der Probleme konfessioneller Polarisierung, sondern ein Element innerhalb der Aushandlung demokratischer Vorstellungen und behält die Zugehörigkeitsorientierung bei – dann allerdings auf

28 Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M. 2019² (Suhrkamp Taschenbuch: Wissenschaft 1778), S. 50.

29 Vgl. ebd., S. 80 – 81.

30 In diesem Punkt liegt der Unterschied zwischen einer individuellen Repräsentation (»ein Mensch, eine Stimme«) und einer kollektiven Repräsentation begründet. Dies ist in westlichen Staaten nicht unbekannt, etwa im komplexen föderalen System Belgiens, in dem die Klassifikation und kollektive Repräsentation u.a. anhand von Sprachgemeinschaften erfolgt. Oder im Autonomiestatut Südtirols, wo eine Klassifikation jenseits von deutschsprachigen »Südtirolern« und italienischsprachigen »Italienern« nicht vorgesehen war und daher für Menschen, die sich nicht zuordnen wollen oder lassen (z.B. Migrant*innen), keine Repräsentation im Machtproporz vorgesehen war.

31 Vgl. Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, 2016, S. 13.

32 Eine in der betreffenden Bevölkerung weitgehend akzeptierte Form der Kombination von Gleichheit und Zugehörigkeit weist das politische System der Schweiz auf: Bei nationalen Abstimmungen ist jede Stimme immer *gleichzeitig* eine »gleiche« und eine unterschiedlich gewichtete Stimme aufgrund der Komplementarität von Stimmen- und Ständemehr.

einer konkurrierenden, überkonfessionellen Ebene. Auch *wahda* und *ša'b* verharren daher auf der Ebene der Klassifikation.³³

Die verschiedenen Optionen, die in der irakischen Öffentlichkeit für eine »Ordnung der Gesellschaft« verhandelt werden, gehen in einem Punkt einig: Sie sind an Zugehörigkeit orientiert. Die Debatte über die Ordnung verdrängt diejenige zwischen politischen Programmatiken. Beispielsweise spielt es in der öffentlichen Debatte keine Rolle, ob eine politische Partei eine linke oder eine rechte Position vertritt (was so weit gehen kann, dass ein politisch nationalreligiöser Akteur wie Šadr eine politische Allianz mit der Kommunistischen Partei eingehen kann, wie bei den Parlamentswahlen 2018). Somit wird das Ordnen zum Modus gesellschaftlicher Selbstorganisation. Dass Souveränität anhand des Souveräns bestimmt werden soll, fügt sich in dieses Bild – der Souverän ist in diesem Sinne Resultat des richtigen Ordners der irakischen Gesellschaft. Die Frage nach der richtigen Ordnung, d.h. die Diskussion, welche Zugehörigkeit für die Gestaltung des Iraks zum Tragen kommen soll, hat sich somit als dominante Form erwiesen, mit der in der irakischen Öffentlichkeit diese Gestaltung des Iraks diskutiert wird. Umgekehrt heisst das: Die Aushandlung, die im Irak stattfindet, findet nicht als im engeren Sinn politische Aushandlung statt, sondern anhand der Grundlagen für Politik, anhand des Souveräns und der Souveränität. Dies zeichnet die beschriebene Diskussion im Irak aus: Die richtige Ordnung soll die Basis bilden, um die gesellschaftlichen Probleme zu lösen. Dieser Logik bleiben Positionen verhaftet, die an konfessioneller Zugehörigkeit ausgerichtet sind, wie auch diejenigen, die der Orientierung an einer übergeordneten irakischen Zugehörigkeit den Vorzug geben. Die Frage nach der richtigen Ordnung und damit des Souveräns ersetzt die Frage nach der richtigen Politik.

Die Repräsentation (oder, im Fall der Protestbewegung von 2019, das Ablehnen von Repräsentation) auf der Grundlage einer zugehörigkeitsorientierten Klassifikation, die zur Schaffung einer demokratischen Ordnung dienen soll, illustriert daher ein zwiespältiges Verhältnis zur Demokratie. Die Bevorzugung der Klassifikation gegenüber politischen Positionen zur Strukturierung der Repräsentation essentialisiert die Zugehörigkeit (erneut: nicht die konstitutiven Elemente der Identität). Die richtige Ordnung soll gleichsam die richtige Gesellschaft gewährleisten, das vorpolitische Element verdrängt in dieser Vorstellung die Notwendigkeit von Politik: Die richtige Ordnung als statische Eutopie.

Angesichts dieser Deutung stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, diese Situation als irakspezifisch zu betrachten, oder ob nicht vielmehr *auch* der Irak vor einer Herausforderung steht, wie sie verschiedene andere Gesellschaften ebenfalls zu meistern haben.

33 Vgl. Olson, Kevin: *Imagined Sovereignties. The Power of the People and Other Myths of the Modern Age*, New York 2016, S. 167 – 170.

In der Diskussion über *tā'ifā* äussert sich die Frage nach den Grundlagen von Staatlichkeit in der Form, wie sie im Irak festzustellen ist. Die Neuaushandlung gesellschaftlicher Ordnungen ist nicht auf den Irak beschränkt, sondern Ausdruck des tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels, der im ganzen Nahen Osten beobachtet werden kann.³⁴ In der oben beschriebenen Deutung lassen sich die dabei verhandelten gesellschaftlichen Fragen aber auch in über den Nahen Osten hinausreichenden, potenziell globalen Debatten verorten. Eine Gesellschaft, die sich selbst konstituiert durch die Aushandlung von Zugehörigkeitsordnungen als Grundlagen politischer Partizipation, als vorpolitische Ordnung, auf der Politik fussen kann – das erinnert an die Beschäftigung mit dem Gesellschaftsvertrag sowohl in der Gestalt des 18. und 19. Jahrhunderts wie in heutiger Form. Besonders die Vorstellung von einem vereinten irakischen Volk (*ša'b*) – des dominanten Ideals der meisten untersuchten Akteure, ungeachtet ihrer Inwertsetzung an Konfessionalität – erinnert deutlich an Jean-Jacques Rousseaus Bemühen, das Volk nicht als Summe von Individuen zu sehen, sondern als handelndes Subjekt. Gerade in der Forderung nach einer Technokratie, wie sie 2019 erhoben worden ist, klingt die Vorstellung einer *volonté générale* an. Gleichzeitig ist die Problematik des Verhältnisses zwischen dem Souverän (dem Volk) und dem Gesetz bereits bei Rousseau thematisiert:

»Rousseau sees the people as an object of creation, specifically of the transformative effects of laws and institutions. To be democratic, however, these laws and institutions must be created by the people. [...] Now the people must create the bases for its own construction because it is the only body with the sovereign legitimacy to do so.«³⁵

Das Verhältnis Rousseau'scher Positionen zur Demokratie hat zu Debatten Anlass gegeben.³⁶ Es ist daher kein Zufall, dass auch im Irak die Verbindung des »Volks« mit demokratischen Institutionen nicht geklärt ist, sondern man sich mit der apolitischen Verortung der Souveränität in diesem Volk begnügt – wie dies analog im Fall der Repräsentation auf Basis konfessioneller Zugehörigkeit der Fall ist.

Die Suche nach den Grundlagen für ein demokratisches System hat auch die Beschäftigung mit dem Kontraktualismus im 20. und 21. Jahrhundert geprägt, die prominent durch das Werk von John Rawls angestossen worden ist. Die Frage nach den vorpolitischen Grundlagen der Demokratie wurde von Jürgen Habermas anhand des Böckenförde-Diktums diskutiert. Ohne hier in diese Debatten vertieft eindringen zu können, ist angesichts der Beobachtungen zum Irak Habermas' Argumentation doch bemerkenswert. Habermas weist die Notwendigkeit einer vorpolitischen

34 Vgl. Schulze: Geschichte der Islamischen Welt, 2016, S. 580 – 581.

35 Olson: Imagined Sovereignties, 2016, S. 63.

36 Vgl. ebd., S. 60 – 63.

Begründung der rechtsstaatlichen Ordnung zurück, wie sie von Böckenförde (mit Bezug auf die Theorie der Carl-Schmitt-Schule) erhoben worden ist.³⁷

»Die allgemeine These von Habermas besagt dabei, dass Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, das Prinzip der Menschenrechte und das der Volkssouveränität, oder, wie er es häufig ausdrückt: »private und öffentliche Autonomie« *gleichursprünglich* sind – d.h., dass keines der beiden Prinzipien auf das andere zurückgeführt werden kann –, und dass sie sich *wechselseitig voraussetzen* – d.h., dass es keines der beiden Prinzipien ohne das andere geben kann.«³⁸

Rechtsstaatlichkeit und Volkssouveränität, darin klingt das doppelte Scheitern der irakischen Eliten an, wie es an den Demonstrationen von 2019 unter den Schlagworten *fasād* und *tā'īfīya*, Korruption und Konfessionalismus, angeprangert worden ist. Unschwer lassen sich in den Überlegungen zur Volkssouveränität die Parallelen zur irakischen Diskussion erkennen – in Habermas' Position, aber mehr noch in der Diskussion, an der er sich beteiligt. Und über solche philosophischen Debatten hinaus sieht sich die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung global auch konkret herausgefordert, namentlich durch rechtsnationale bis ultranationalistische Akteure, die sich als Repräsentanten eines (oft ethnisch verstandenen) »Volks« gegen angebliche »Eliten« inszenieren und die »Demokratie« zu einer Legitimation autoritärer Herrschaft durch die »Volks-« Mehrheit verengen.³⁹ Die Frage, was Demokratie ist, wie sie zu begründen und weiterzuentwickeln ist, ist keineswegs abschliessend beantwortet (wie nicht zuletzt auch Derridas intensive Auseinandersetzung mit der Demokratie belegt oder die oben zitierten Studien von Wendy Brown und Kevin Olson).

37 »Von der vorkonstitutionellen Fürstensouveränität bleibt keine Leerstelle übrig, die nun – in Gestalt des Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes – durch eine ebenso substantielle Volkssouveränität ausgefüllt werden müsste.« (Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009¹ (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1918), S. 108). Diese Vorstellung einer ethnisch organisierten Volkssouveränität bleibt aber als Position beispielsweise in politischen Debatten verschiedener europäischer Länder erhalten und bildet ein bedeutendes Element politisch rechter Positionen. Habermas' Verweis auf ein »rechtshegelianisches« Verständnis des Verfassungsstaats, der er eine prozeduralistische Auffassung entgegenstellt, illustriert die Präsenz der Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des modernen Staates als Gegenstand philosophischer Debatten und gesellschaftlicher Aushandlungen (vgl. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion, 2009, S. 109).

38 Reiß, Tim: Homogenität oder Demokratie als »einigendes Band«? Zur Diskussion der »Voraussetzungen des Rechtsstaats« bei Böckenförde und Habermas, in: MenschenRechtsMagazin: Informationen, Meinungen, Analysen 13 (2), 2008, S. 205 – 219, S. 210.

39 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien als Illustration Donald Trump in den USA, Victor Orban in Ungarn, die AfD in Deutschland oder, durch den Ukrainekrieg 2022 ins kollektive Bewusstsein gerückt, Vladimir Putin genannt.

Dieser Blick auf gegenwärtige philosophische und politische Fragestellungen kann hier nur angedeutet werden. Die Eingliederung der Ergebnisse der hier angestellten Untersuchung in den Kontext einer globalen Diskussion der Begründung gesellschaftlicher Ordnungen wäre eine eigenständige Untersuchung. Trotzdem reicht bereits diese rudimentäre Skizze, um die Konsequenzen der vorgelegten Deutung zu umreißen: Die Konfessionalisierung im Irak kann nicht nur in eine Genealogie der Beziehungen zwischen Schia und Sunna gestellt werden, sondern auch (und vielleicht sogar: produktiver) als Antwort auf eine zeitgenössische Herausforderung gelesen werden, mit der sich verschiedenste zeitgenössische Gesellschaften konfrontiert sehen. Darüber hinaus ist die Entwicklung im Irak keineswegs eine im Vergleich zu Europa »verspätete« Debatte, in der vorstaatliche Identitäten nicht überwunden wären und angesichts eines schwachen Staates »hervorbrechen« würden. Angesichts der engen Verbundenheit der Debatte im Irak mit demokratischen Vorstellungen ist auch eine Reduktion dieser Entwicklungen auf den klassischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts nicht angezeigt. Die Beschäftigung mit dem Irak ist auch aus europäischer Perspektive ein Blick in die Gegenwart und deren Herausforderungen. Im Versuch, die Grundlagen für die richtige Gesellschaft in der richtigen Ordnung zu suchen, klingen nicht nur identitäre Positionen an, sondern viel allgemeiner jegliche Konzepte, die politische Partizipation auf der Grundlage von Zugehörigkeit organisieren, wie auch die Begründung von Demokratie und Gesellschaft in als vorpolitisch gedachten Ordnungen. Auf diese Weise kann der Blick auf den Irak helfen, europäische Debatten anhand der Frage nach der Souveränität als Grundlage gesellschaftlicher Ordnung (und als Ersatz einer inhaltlichen Politik) gleichsam durch eine irakisch informierte Perspektive zu betrachten.

Die Einordnung der irakischen Debatte in einen globalen Kontext kann hier nicht im Detail behandelt werden. In dieser Skizze eines solchen Versuchs zeigt sich aber bereits das Potential, das in dem Ansatz liegt, die Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit nicht (nur) in die Geschichte der Beziehung von Schia und Sunna einzuordnen, sondern in einen zeitgenössischen Kontext. Der synchrone Blick ergänzt auf diese Weise den diachronen. Er verschiebt den Fokus vom Zusammenleben einer heterogenen Bevölkerung auf Fragen der Demokratie, gar des Nationalstaats.

Dieser Befund gilt in der Region des Nahen Ostens nicht nur für den Irak. Mejer und Buttenschön haben die Protestwellen des Arabischen Frühlings als Ausdruck einer Krise der Staatsbürgerschaft identifiziert.⁴⁰ Dabei seien die Grundlagen von

40 Vgl. Meijer, Roel; Butenschön, Nils A.: Introduction: The Crisis of Citizenship in the Arab World, in: Meijer, Roel; Butenschön, Nils A. (Hg.): *The Crisis of Citizenship in the Arab world*, Leiden, Boston 2020 (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia), S. 1 – 37, S. 3 – 5.

Gesellschaft kollabiert, was einen neuen Sozialkontrakt notwendig mache. Die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung weisen darauf hin, dass der Irak nicht nur Anteil an dieser Krise der Staatsbürgerschaft hat, sondern die Konfessionalisierung eine spezifische Antwort auf deren Herausforderungen darstellt.

Zurück in den Irak: Was sind die Konsequenzen der in diesem Kapitel entwickelten Perspektive? Die Diskussion über Konfession im Irak als Aushandlung von Souveränität zu verstehen, lässt verschiedene Befunde der empirischen Untersuchung in einem neuen Licht erscheinen. Diese Themen waren im Irak Teil der Diskussion über die neu zu gestaltende Demokratie, als im Irak 2003 nach dem Sturz des Ba‘t-Regimes ein neues politisches System aufgebaut wurde. Die Beteuerungen von 2003, die neue Regierung werde die »Unterdrückung der Mehrheit durch die Minderheit«⁴¹ beenden, beinhaltete für die sunnitische Bevölkerung die Drohung eines Ausschlusses (eine Befürchtung, die angesichts der selektiven Vorgehensweise bei der De-Ba‘tifizierung noch verstärkt wurde). Die Diskussion um die »politische Mehrheit« als Differenzbegriff zur Bevölkerungsmehrheit der Schia während der Regierungskrise von 2010 illustriert die Schwierigkeit der Abgrenzung zwischen politischer und konfessioneller Mehrheit.⁴²

Im sunnitischen Kontext lässt sich der augenscheinliche Widerspruch auflösen, der in der doppelten Kritik an der Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit einerseits und dem Anspruch, die Sunna stelle die tatsächliche Bevölkerungsmehrheit, andererseits liegt. Denn beide Argumente zielen auf die Strukturierung der Souveränität und spezifisch auf das Zählen der Bevölkerung des Iraks.

Die Fokussierung auf Sicherheit (als legitimatorische Aufgabe des Staates) bei der ‘Irāqīya kann genauso unter dem Aspekt der Souveränitätsaushandlung gelesen werden wie die Ablehnung der amerikanischen Präsenz bzw. Besatzung. Es erstaunt also nicht, dass etwa Ṣadr die Ablehnung von *ṭā’ifiya* nahtlos mit der Ablehnung der Besatzung (*iḥtilāl*) verknüpft. Gleiches gilt für die Diskussion um eine Stärkung föderalistischer Strukturen oder die Unabhängigkeit von Einflussnahmen durch die umliegenden Staaten – auch sie werden unter dem Aspekt der Konfessionalismus-Kritik behandelt, auch sie verweisen auf die als gefährdet verstandene Souveränität des Iraks.

Anhand dieser Überlegungen lassen sich auch die kurdischen sezeessionistischen Bestrebungen als Teil dieser Diskussion statt als ein davon isolierter Fremdkörper verstehen. Und nicht nur der Vorsitzende der Demokratischen Partei Kurdistans (KDP) Masud Barzani, sondern auch der IS verweisen bei ihren Staatsprojekten darauf, die Grenzen aus dem Sykes-Picot-Abkommen aufheben zu wollen – ein Akt ultimativer Souveränität (oder zumindest Ausdruck des Anspruchs

41 Declaration of the Shia of Iraq, 2002.

42 al-Ḥamīd: ‘Idā lam..., 24.03.2011. Sowohl Mālīkī wie ‘Allāwī reklamierten für sich, eine explizit »politische« Mehrheit zu repräsentieren.

darauf), der selbst vor der Neugestaltung nationalstaatlicher Grenzen, selbst der Vorstellung des Staates nicht Halt macht. Der Souverän wird hier gar jenseits etablierter nationalstaatlicher Grenzen verortet.

In einer weiteren radikalen Form der Hinterfragung etablierter Staatlichkeit wurde bei den Protesten von 2019 und 2020 der Staat abgelehnt, der von den Demonstrantinnen und Demonstranten nicht als Repräsentation der Bevölkerung, sondern als eigenständiger Akteur verstanden wurde. Der Souveränitätsanspruch von *ša'b* nimmt denn auch Bezug auf *balad*, das Land – hier weitgehend unabhängig von der Bedeutung des Ländlichen, dafür im Sinne von »einem Land« mit den jeweiligen Landesgrenzen und einer Bevölkerung, die sich eine potentiell beliebige Staatsform geben kann. Souveränität entsteht hier durch die Zugehörigkeit zum Land. *Balad* und *ša'b* werden zu den Trägern der »Nation«, die als Heimat angesprochen wird (*waṭan*) und der darauf bezogenen Staatsbürgerschaft (*muwāṭina*). Eine ethnische Vorstellung der Nation (*qawmīya*) wird dagegen nicht vertreten. Sie wird mit Verweisen auf den ethnischen Aspekt der *muḥāṣaṣa*-Ordnung, welche anhand der kurdischen Bevölkerung genauso auf ethnische wie konfessionelle Zugehörigkeit Bezug nimmt, sogar abgelehnt. Dagegen findet sich die Vorstellung, dass *ša'b* eine transnationale Solidarität begründet. Das ist der Fall, wenn sich Demonstrantinnen und Demonstranten unterschiedlicher Länder im Kampf gegen die jeweiligen Regierungen solidarisieren (offensichtlich im Kontext irakischer, libanesischer und iranischer Demonstrationen, wobei aber durchaus auch Bezüge bis hin zu zeitgleich stattfindenden Demonstrationen in Katalonien und Chile hergestellt werden). Die Vorstellung von Volk ist hier also offensichtlich nicht in Abgrenzung zu anderen Völkern konstituiert. *Balad* und *ša'b* haben somit das Potential, eine post-nationale Staatlichkeit zu begründen.

Die Begriffe *balad* und *ša'b* markieren zudem eine vertikale Differenzierung zwischen Land und Bevölkerung auf der einen und Staat und System (*niẓām*) auf der anderen Seite – eine Gegenklassifikation zur horizontalen Differenzierung der Bevölkerung in Konfessionen oder Ethnien. Die Kategorisierung entlang der Differenz zwischen Volk und Staat begründet auf diese Weise ihre eigenen Zugehörigkeiten.

Anhand dieser Vorstellung von *balad* und *ša'b* wird nachvollziehbar, dass an den Demonstrationen eine Technokratie gefordert wurde. Das Verständnis von Technokratie der Demonstrantinnen und Demonstranten basiert auf der Vorstellung einer, wenn auch nicht homogenen, so doch vereinten Bevölkerung gewissermassen als Besitzerin des Landes, die keiner Repräsentation bedarf. Dem Staat bleibt nur noch die Verwaltungsfunktion – ein »Dienstleistungsstaat« gewissermassen. Die Souveränität verbleibt dagegen ausschliesslich beim Volk.

In klassischen Nationalismus-Theorien wie der »Erfindung von Traditionen« (Hobsbawm) oder der Vorstellung bzw. Imagination der politischen Gemeinschaft als souverän (*imagined communities*, Anderson) stehen nationale Identitätskon-

struktionen im Vordergrund.⁴³ Die erwähnten Demonstrantinnen und Demonstranten zielten hingegen auf eine Klassifikation *innerhalb* des Iraks, die ihnen die Souveränität zuspricht. Eine nationale Abgrenzung fehlte dagegen weitgehend, wie die bereits erwähnte Identifikation an den Protesten mit vergleichbaren Demonstrationen im Libanon oder im Iran zeigte.

Der moralische wie funktionale Bankrott der politischen Elite als Trägerin des Staates macht die Berufung auf diesen Staat überflüssig, sie »dient keinem Zweck mehr. Der Staat herrscht nicht mehr über die Verfahren sozialer Integration.«⁴⁴ Durch den Kontrollverlust über die Verfahren sozialer Integration »verliert der Staat seinen vormaligen Status, höchster und womöglich einziger Sitz souveräner Macht zu sein.«⁴⁵ Das Volk entledigt sich des Staats.

Hier wird deutlich, dass die Debatten in der irakischen Öffentlichkeit weit über den nationalen Kontext hinaus relevant sind. Das Einheits-Ideal als Basis von *balad* und *ša'b*, das die Kritik an konfessionellen Orientierungen dominiert, umfasst offensichtlich mehr als ausschliesslich eine alternative, übergeordnete, die vermeintlich konkurrierende Gruppen vereinende Zugehörigkeit. Vielmehr erinnern verschiedene Positionen, die an den Demonstrationen von 2019 vertreten worden sind, an die globale Krise der Staatlichkeit, wie sie David Graeber diagnostiziert. Graebers Deutung unter anderem der zapatistischen Bewegung und deren Bestreben, »die Vorstellung aufzugeben, dass Revolution damit zu tun habe, wie man die Kontrolle über den staatlichen Zwangsapparat erlangen könne, und stattdessen eine Neugründung der Demokratie in der Selbstorganisation autonomer Gemeinschaften vorzuschlagen«⁴⁶, beschreibt die irakischen (und auch die libanesischen) Proteste offensichtlich treffend (das rousseausche Dilemma der gegenseitigen Konstitution von Volk und Gesetz wird dabei umgangen durch die faktische, längst etablierte Präsenz von *balad* und *ša'b*). Dass die Demokratie neu begründet werden muss, sieht nicht nur Graeber so, sondern drückt sich in der gesamten intellektuellen Strömung der radikalen Demokratietheorie aus. Ob politische Macht zwischen sozialen Gruppen aufgeteilt werden soll, ob egalitäre, horizontale Organisationsformen vorzuziehen sind, oder ob umgekehrt idealisierte nationale Führungspersönlichkeiten die Geschicke der Bevölkerung lenken sollen,

43 Hobsbawm, E. J.: Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality, Cambridge 1990 (Canto classics); Anderson, Benedict R.: Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism, London 2006 (ACLS Humanities E-Book). Einen Überblick über diese Theorien liefert Vgl. Ramm, Christoph: Turkish Cypriots, Turkish »Settlers« and (Trans)National Identities between Turkish Nationalism, Cypriotism and Europe, Dissertation, Ruhr-Universität Bochum 2009, S. 30 – 35.

44 Bauman: Gemeinschaften, 2017, S. 119.

45 Ebd., S. 120.

46 Graeber, David: Fragmente einer anarchistischen Anthropologie, 2022, S. 195.

ob schliesslich eine (meist ethno-religiös imaginierte, durch Ausschluss herzustellende) Heterogenität der Bevölkerung ein friedliches Zusammenleben garantieren soll – all diese Positionen sind in globalen Diskussionen bestimmend. Sie lassen sich nicht auf einzelne regionale Kontexte beschränken, sondern durchschneiden Gesellschaften überall auf dem Planeten. Die Ereignisse im Irak sind also Teil globaler Entwicklungen – auch wenn sie hier in oft extremerer, gewalttätigerer Form auftreten als anderswo.

Von besonderem Interesse für Überlegungen zur Neustrukturierung von Staatlichkeit ist der IS. Angesichts der ausgeübten Gewalt und der apokalyptischen Vorstellungswelt, die der IS propagiert, stellt es eine besondere Herausforderung dar, auch das Handeln dieser Gruppe als Folge (und gleichzeitig Faktor) der gesellschaftlichen Prozesse im Irak zu betrachten und nicht als Fremdkörper (analog zur Orientierung an konfessioneller Zugehörigkeit). Betrachtet man den IS aber nicht nur als Ideologie einer zahlenmässig eng begrenzten Kampftruppe, sondern sieht in dem von ihm befürworteten gesellschaftlichen und staatlichen Modell eine Alternative zum Irak in seiner damaligen Verfasstheit (eine Alternative, die zumindest 2014 bei Teilen der irakischen Bevölkerung auf Zuspruch traf), müsste folglich auch beim IS eine Konzeption von Souveränität und Zugehörigkeit zu finden sein. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wird die Ablehnung der Schia beim IS von einem rhetorischen Element zu einem grundlegenden Bestimmungsmerkmal. In diesem Kontext war die Auseinandersetzung zwischen Al-Qaida und Zarqāwī doppelt bedeutsam. Die Position Zarqāwīs, der unbedingte Wille zur Gewalt gegen die Schia, erscheint dadurch nicht mehr als Werk eines schiitenhassenden Psychopathen (oder zumindest nicht ausschliesslich) und lässt sich auch nicht auf einen Vorwand für den Kampf um die Führung der Gruppierung im Irak reduzieren. Vielmehr wurde durch AQI dieser Gewalt ein derart hoher Stellenwert beigemessen, dass ein Bruch mit der Führung von Al-Qaida explizit in Kauf genommen wurde. Für den IS stellt diese Auseinandersetzung zwischen Zarqāwī und Bin Laden einen Bezugsraum dar, der für den eigenen Gründungsmythos elementar ist. So lässt sich auch erklären, warum Zarqāwī beim IS eine derart bedeutende Position einnimmt, dass die Genealogie des IS gar auf ihn gegründet wird.

Der unbedingten Ablehnung der Schia in ihrer expliziten Rechtfertigung von (und gar Forderung nach) Gewalt gegen die breite schiitische Bevölkerung statt nur gegen Führungspersonen, liegt eine radikale Klassifikation zugrunde. Die Frage nach dem Kampf gegen die Schia wird von einer strategischen zu einer konstitutiven Entscheidung. Die Ablehnung der Schia wird so zum Gegenstand des Militarismus des IS. Auch wenn dieser Militarismus nicht auf den Kampf gegen die Schia beschränkt ist, wird der IS auf diese Weise doch in die konfessionelle Deutung der Region eingegliedert. Für den Zuspruch aus der Bevölkerung zum IS war die Vorstellung bestimmend, eine Gemeinschaft zu begründen, die nicht durch schiitische Milizen oder die als konfessionalistisch abgelehnte Regierung in Bagdad

bedroht wird. Diese explizite Abgrenzung vom schiitisch dominierten Irak reichte somit bis hin zur Ablehnung seiner nationalstaatlichen Verfasstheit.

Ideologisch vereint der Kampf gegen die Schia die beiden Hauptstränge der IS-Rhetorik, die in den beiden Bedeutungen von *daula* zusammenfallen. *Daula* verfügt neben der Bedeutung Staat auch diejenige von Wechsel und Umschwung, mitunter der abgelaufenen Zeit oder einer Epoche, die zu Ende geht.⁴⁷ Damit referiert der Begriff nicht nur auf den Staat, sondern auch auf die beim IS dominanten apokalyptischen Verweise. Durch die Selbstbegründung im Kampf gegen die Schia wird dieser Kampf indirekt zur Bedingung für das Heilsversprechen der Apokalypse, da nur so das (als permanenter Kampf konzipierte) Kalifat möglich wird.⁴⁸ Daher fällt die Souveränitätsfrage mit der nach dem Kalifat zusammen. Die IS-Vorstellung des Kalifats vereint das Heilsversprechen der apokalyptischen Vision mit demjenigen der Staatlichkeit. Der Zugang zum Heilsversprechen der Apokalypse liegt in der Treue zum Kalifat. Genauso gründet die Zugehörigkeit zur neuen Staatlichkeit auf dieser Treue. Das Kalifat bzw. die Teilhabe daran ist diese Treue. Anhand der oben entwickelten Formulierungen lässt sich dieser Umstand beschreiben als Verortung der Souveränität im Kalifat, an dem Teilhabe durch den Treueschwur erlangt wird wie auch durch die Ablehnung und Bekämpfung allerer, die dies nicht tun, insbesondere der Schia. Strebten die Demonstrationen von 2019 ein Volk ohne Staat an, funktioniert das Kalifat als Gegenkonzept: Es ist ein Staat, der nicht an ein Volk gebunden ist, da Zugehörigkeit, Heil und Souveränität in ihm zusammenfallen. Die Kalifats-Konzeption des IS ist somit durchaus in der Logik der irakischen Diskussion verortbar. Mehr noch, der Zuspruch zum IS zeigt die Reichweite der Aushandlung auf, die der Neuordnung von Staatlichkeit zukommen kann. Gerade die radikale Ausformung der zugehörigkeitsorientierten Klassifikation zeigt deutlich auf, dass die IS-Konzeptionen im Kontext der Konfessionalisierung im Irak zu verorten sind.

Sowohl der IS wie die Demonstrationen von 2019 illustrieren die ganze Bandbreite der Krise der Repräsentation. Beim IS sind Staat und Islam in der Treue zum Kalifat vereint und konstituiert, eine politische Repräsentation der Bevölkerung ist nicht vorgesehen. Umgekehrt verhält es sich mit den Forderungen der Demonstrantinnen und Demonstranten 2019: Sie lehnten selbst eine Repräsentation aus ihren eigenen Reihen ab (die Teilnahme an den Parlamentswahlen von 2020 sorgte daher für intensive Debatten). Die von ihnen propagierte Technokratie ist ebenfalls

47 Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement, 1977, S. 271 – 272.

48 Über den Begriff *daula* hinaus ist die apokalyptische Symbolik beim IS unübersehbar. Dazu gehört beispielsweise die schwarze Fahne oder der Titel des IS-Magazins *Dabiq*. Vgl. Lohlker: Theologie der Gewalt, 2016, S. 121 – 124; Schulze, Reinhard: Die Stunde der Auferstehung. Islamische Konzeptionen der Apokalypse, in: Narthex 7 (7), 2021, S. 34 – 37.

ein Abschied von der Idee der Repräsentation. Diese Ablehnung ist das schwierige Erbe von Jahren der dysfunktionalen Demokratie und der zugehörigkeitsorientierten, von politischen Positionen losgelösten Repräsentation, welches auf künftigen Demokratisierungsbemühungen lastet. Gleichzeitig bleibt diese Ablehnung dem Bemühen verhaftet, das Funktionieren des Staates durch die richtige Ordnung, die richtigen vorpolitischen Grundlagen des Staates, den richtigen Souverän zu gewährleisten.

Die Integration der irakischen Konfessionalismuskritik in die Untersuchung, insbesondere anhand der Historisierung des Einheitsideals, hat die von der Forschung bereits entwickelte Kritik am Paradigma eines konfessionellen Konflikts bestätigt. Darüber hinaus hat sie aber eine neue Deutung der irakischen Diskussion über Konfessionalismus ermöglicht: Anhand von (positiven wie negativen) Bezügen auf konfessionelle Zugehörigkeit wird die politische Partizipation verhandelt.

Die zugehörigkeitsbasierte Klassifikation der Bevölkerung als Modus ist das einzig stabile Element innerhalb einer Krise, die anhand der Neuverhandlung der Grundlagen des Staates (das politische System, die Vorstellung von Bevölkerung bzw. Gesellschaft und schliesslich den Staat selbst) erfasst und dadurch in ihrer Kontingenz erkennbar macht. Die Krise gründet also nicht im konfessionellen Konflikt, sondern ist Ausdruck und Resultat dieser Kontingenzerfahrung.