

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

2.2 Konfessionalisierung und Heterogenität

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

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

2.2.1 Heterogenitäts-Orientierung als Untersuchungszugang

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

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

gilt daher, die Implikationen der jeweiligen theoretischen Ansätze zu reflektieren. Sie bestimmen das Narrativ, das durch die Wissenschaft aufgebaut wird und die Wahrnehmung der Bevölkerungen der Region rahmt, entscheidend mit.⁶⁵

Das soll selbstredend nicht bedeuten, der jeweilige Analysezugang sei nach politischem Gutdünken auszuwählen, um entsprechend genehme Ergebnisse zu erzielen. Aber analytische Ansätze beinhalten meist Voraussetzungen und Vorannahmen, die durch ihre Verwendung mittransportiert werden. Solche Voraussetzungen sind oft nur implizit vorhanden, statt dass sie explizit thematisiert werden (und oft scheint bei Forschenden auch ein Bewusstsein für die selbst transportierten Implikationen zu fehlen – oder zumindest die Bereitschaft, sich mit ihnen auseinanderzusetzen). Auf solche Defizite verweist Peter Engelmann, wenn er bei seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Jacques Derridas deren Leistung hervorhebt, Begründungsverfahren bzw. deren voluntaristischen Abbruch konsequent zu problematisieren. Er kritisiert, dass auf entsprechende philosophische Reflexionen in vielen Wissenschaftsbereichen oft verzichtet werde:

»Im Zuge der neuzeitlichen Theorieentwicklung wollten sich die Wissenschaften in ihrem Begründungsverfahren von der ›Bevormundung‹ durch die Philosophie lösen. Das Resultat ist jedoch immer nur ›schlechte Philosophie‹, weil sich die philosophiefreie Begründung schliesslich immer wieder nur einem Abbruch der Reflexion verdankt und so hinter den Wissensstand der Philosophie zurückfällt, die sich das Denken des Grundes zur Aufgabe macht.«⁶⁶

Begründungsverfahren zu reflektieren ist allerdings kein Selbstzweck. Wenn konkret das Vorgehen, die Zugehörigkeit als Grundlage für die Klassifikation von Menschen zu bestimmen und anhand einer solchen »Ordnung« gesellschaftliche Entwicklungen (bzw. Konflikte) zu erklären, nicht reflektiert wird, so ist das nicht nur wissenschaftlich ungenügend. Ein solches Vorgehen legitimiert auch politische Ordnungen, die für sich in Anspruch nehmen, eine entsprechende Ordnung zu repräsentieren.

Wie Engelmann herausgearbeitet und auch Derrida selbst erklärt hat, handelt es sich beim »Dekonstruktion« genannten Ansatz um eine Differenzphilosophie mit explizit antitotalitaristischer Ausrichtung.⁶⁷ Der Schlüssel zu dieser Ausrichtung,

65 Die Ergebnisse, die von der Forschung zu Konfession produziert werden, sind genauso als Narrativ zu betrachten, wie die Bedeutung, welche der Konfessionalität durch die Akteure im Irak zugesprochen wird. Der Begriff Narrativ wird hier im Sinne von Albrecht Koschorke verwendet (Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M. 2012).

66 Engelmann, Peter: Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie, Wien 2013, S. 137 – 138.

67 Vgl. ebd., S. 48.

das eigentliche Begründungsverfahren, liegt in ihrer Orientierung an Heterogenität. Engelberg begründet dies zunächst über den Umkehrschluss, dass totalitäre Weltsichten auf Heterogenitätsentwertungen angewiesen seien:

»Dass Heterogenitätsentwertung ein zentrales Merkmal totalitärer Weltsicht und Ideologie ist, bestätigt auch die Anschauung. Der Rassenwahn des Nationalsozialismus setzt sich ebenso über die Rechte des Einzelnen hinweg wie die Emanzipationsidee des Kommunismus. Gleichermaßen gilt für den Missbrauch von Religiosität für ‚heilige‘ Kriege oder für nationale Mobilmachungen. Antitotalitäre Positionen bringen gegen alle Abstraktionen die Unverletzlichkeit der Rechte des Individuums in Anschlag. Vor alle allgemeinen Merkmale, die Menschen einteilen, wird ihre Eigenheit als Individuen gesetzt, aus der sich das Recht auf ihr individuelles Leben ableitet, das von keiner Abstraktion abhängt und in keiner Verfügung steht.«⁶⁸

Die Dekonstruktion unterscheidet sich von anderen Ansätzen nicht dadurch, dass sie Essentialisierungen die Geltung von Heterogenität entgegengesetzt. »Sie unterscheidet sich von anderen antitotalitären Ansätzen vielmehr dadurch, dass sie die Essenz der antitotalitären Position noch einmal problematisiert und darauf hinweist, dass die Behauptung von Heterogenität als Positivität selbst noch einmal die Möglichkeit des Totalitarismus enthält.«⁶⁹

Hier nun wird deutlich, worin der Gewinn dieses »antitotalitären« Ansatzes für die Beschäftigung mit Konfessionalität liegt: Er greift die Problematik der Essentialisierung durch ein konsequentes Denken von Heterogenität auf. In der Formulierung »die Behauptung von Heterogenität als Positivität« lässt sich unschwer die Problematik erkennen, die am Ursprung der Debatte über Konfessionalismus liegt. Ein auf der Hand liegendes Beispiel für die Essentialisierung im Namen einer angeblichen Heterogenität ist das Bemühen der amerikanisch geleiteten Übergangsverwaltung im Irak (Coalition Provisional Authority, CPA), einen Übergangsrat zu formen, der die ethnokonfessionellen Gruppen innerhalb der irakischen Bevölkerung respektiere. Im Übergangsgesetz liest sich das folgendermassen: »The electoral law shall aim to achieve the goal of [...] having fair representation for all communities in Iraq [...].«⁷⁰ Ein Ansinnen, das zwar Heterogenität gegenüber dem (oft als totalitaristisch bezeichneten) Ba't-Regime in Wert setzt, die dazu herangezogenen konfessionellen und ethnischen Identitäten aber wiederum in einer essentialisierenden Weise als unhinterfragte Voraussetzung festschreibt.

68 Ebd., S. 194.

69 Ebd., S. 221.

70 Vgl. The Coalition Provisional Authority: Law of Administration for the State of Iraq for the Transitional Period, 08.03.2004, Art. 30 (C).

Anstelle von kollektiven Identitäten (sei dies nun eine Konfession, ein Bezug auf eine Region oder eine soziale Klasse, ein Milieu oder die Überwindung aller »Spaltungen« in Form einer umfassenden »Einheit«) strebt dieser Ansatz an, die Unverletzlichkeit der Rechte des Individuums gegen alle Abstraktionen in Anschlag zu bringen. Vor alle allgemeinen Merkmale, die Menschen einteilen, wird deren Eigenheit als Individuen gesetzt, aus der sich das oben zitierte Recht auf individuelles Leben ableitet, das von keiner Abstraktion abhängt und unverfügbar ist. Damit erfüllt die Orientierung an Derrida den eingangs formulierten Anspruch, problematischen Zugehörigkeitsbezügen nicht mit »alternativen« Identitäten zu begegnen und dadurch eine Praxis zu kritisieren, die ihr zugrunde liegende Logik aber weiterzuführen.

2.2.2 Heterogenität als unabschliessbare Differenz

Derrida versteht Heterogenität als Differenz – im Unterschied zu Ansätzen, die Heterogenität (und, die Parallele ist nicht zufällig, auch Identität) eher im Sinne eines Konglomerats betrachten, in dem eine Einheit zwar ausdifferenziert werden kann, dabei aber wieder eigene »Einheiten« erschaffen werden. Erst durch das Verständnis von Heterogenität als Differenz wird verhindert, durch den Verweis auf Heterogenität bloss eine neue Ebene der Abstraktion einzuführen und nicht, wie behauptet wird, das Andere der Abstraktion.⁷¹ Um dies zu leisten, erfährt der Differenzbegriff bei Derrida einen Bedeutungswandel (an dessen Ende der Begriff der *differance* steht).⁷²

Derrida erschliesst sein Verständnis von Differenz zunächst über den Verweis auf die differentielle Bedeutungskonstitution, die von Saussure für die Linguistik entwickelt wurde. Saussures Ansatz beschäftigt sich zentral mit dem Verhältnis von Signifikant und Signifikat. Er stellt die Signifikatsebene und die Signifikantenebene als zunächst unsegmentierte Systeme vor. Einheiten entstehen darin differentiell, indem eine Einheit der Wert dessen ist, was alle anderen Elemente des Systems nicht sind. Saussure verabschiedet durch diese Theorie differentieller Bedeutungskonstitution die Vorstellung eines festen, der Bedeutungskonstitution vorausgesetzten und von ihr unabhängigen Signifikats. Darin, dass keine Referenz mehr auf ein »vor der Bedeutungskonstitution und unabhängig von ihr Bestehenden« mehr möglich ist, sieht Engelmann den entscheidenden Unterschied zu dem,

⁷¹ Bloss um eine andere Ebene der Abstraktion handelt es sich beispielsweise, wenn die Unterscheidung der irakischen Bevölkerung anhand konfessioneller und ethnischer Kriterien als positive Inwertsetzung von Heterogenität dargestellt wird, diese Gruppen dabei aber als stabile Identitäten aufgefasst werden. Die Orientierung an Bevölkerungsgruppen bleibt bestehen.

⁷² Vgl. Engelmann: Dekonstruktion, 2013, S. 55.

was er als »Nomenklaturauffassung« bezeichnet.⁷³ Dieser Ansatz wird erweitert durch Derridas Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, besonders Heideggers Konzept der ontologischen Differenz. Heidegger hält darin die Differenz von Sein und Seiendem als *Differenz* fest, wodurch er die metaphysische Idee vom Sein als *Grund* oder *Ursache* vermeidet.⁷⁴ Die *differance* verweist auf diese Kombination aus differentiellem Prozess der Bedeutungskonstitution und der Orientierung an Differenz, auf die unabschliessbare Bewegung der Differenzierung in der Sprache selbst. Diese Unabschliessbarkeit drückt Derrida durch den Begriff Ab-Grund anstelle von Grund aus. Derrida geht dabei einen entscheidenden Schritt über den Strukturalismus von Saussure hinaus. Saussure geht von einem festen Rahmen aus, in den alle Zeichen eingebunden sind, weshalb ihr Bedeutungswandel nur langsam erfolgen kann. Zeichen sind damit von einer strukturalistischen Warte aus betrachtet immer noch contingent; sie sind aber im stabilen Rahmen des sprachlichen Systems weitgehend fixiert.⁷⁵ Poststrukturalistische Zugänge betonen dagegen die Instabilität von Bedeutungskonstitutionen – auch wenn relativ stabile Verweisungszusammenhänge im Geflecht der Zeichen möglich sind, wodurch Bedeutung erst ermöglicht wird. Der Ausgangspunkt solcher Ansätze liegt aber in der Annahme einer Instabilität, die erst (meist durch Wiederholung) stabilisiert wird, statt umgekehrt in der Annahme einer grundsätzlich stabilen Bedeutung, die gelegentlich einen Wandel durchmacht.⁷⁶

Eine dekonstruktive Sicht auf die Bedeutungskonstitution geht also nicht von einem dem Signifikationsprozess vorausliegenden, von ihm unabhängigen Signifikat aus. Signifikation ist vielmehr ein differentieller Prozess.⁷⁷ Engelmann unterscheidet Derridas Dekonstruktion über eine Abgrenzung zu dem, was er als »Identitätsphilosophien« bezeichnet – womit er nicht die philosophische Beschäftigung mit Identität meint, sondern Philosophien, die einen festen Grund bestimmen (entgegen dem Ab-Grund bei Derrida), ohne dessen Historizität zu berücksichtigen, ohne sein Gesetzt-worden-sein festzuhalten: »Indem Differenzphilosophien an die Stelle einer fixierten Identität einen prinzipiell und strukturell offenen, nicht positiv bestimmhbaren Begriff setzen, versuchen sie, Philosophie auf der begrifflichen Ebene so zu etablieren, dass die Fixierung einer vorausgesetzten Identität unmöglich wird«.⁷⁸ »Nach Derrida schliesst Identität interne Differenzierung oder, mit seinen

73 Vgl. ebd., S. 161.

74 Vgl. Marchart, Oliver: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2013, S. 359.

75 Sievi, Luzia: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?, Bielefeld, Germany 2017 (42), S. 47.

76 Vgl. ebd., S. 47 – 48.

77 Vgl. Engelmann: Dekonstruktion, 2013, S. 55 – 56.

78 Ebd., S. 51.

Worten: »Differenz mit sich selbst« ein.⁷⁹ Der die Heterogenität bestimmende differentielle Prozess findet keinen Abschluss. Er führt aber offensichtlich dennoch zu festen Bestimmungen, was deren Erscheinen in Sprache ermöglicht. Doch auch die »Festigkeit« einer solchen Bestimmung, also eines Signifikats, bleibt instabil und ist immer nur als vorläufig zu denken.⁸⁰

Die anhand der Philosophie Derridas dargestellte Orientierung an Heterogenität erstreckt sich auf potentielle Identitäten wie »Schia« und »Sunna«, aber auch auf Begriffe wie Konfessionalismus bzw. *ṭā’ifiya*.⁸¹ Die Begriffe sind niemals mit sich selbst identisch, da sie ihre Bedeutung aus einem differentiellen Prozess schöpfen. In ihrem konstanten Bezug zu ihrem Aussen werden sie in ihrer eigenen Gegenwart konstituiert, ihr sich wandelndes Umfeld wandelt auch sie; es handelt sich also weder um Wiederholungen noch um Neuschöpfungen, sondern um Iterationen: »Wir müssen deshalb sowohl dem wiederholenden Gedächtnis als auch dem ganz anderen des vollkommen Neuen misstrauen [...]«⁸² Diese Aussage lässt sich offensichtlich direkt auf die Diskussion anwenden, ob die Bezüge auf Konfession ab 2003 »neu« waren oder eine Kontinuität darstellten.

Was also ist Dekonstruktion? Nicht die Rekonstruktion eines (tieferliegenden, wahren, eigentlichen) Sinns, sondern die Betrachtung und analytische Destabilisierung eines differentiellen Bedeutungsgeflechts – eine Destabilisierung, die auch vor Begriffen wie Staat oder Souveränität nicht Halt macht. Die theoretische Annäherung an den Forschungsgegenstand anhand des Konzepts Heterogenität durch den Bezug auf Derrida ermöglicht es, der Destabilisierung von Begriffen in ihrer Verwendung durch die Akteure nachzuspüren und der Instabilität der Position der Akteure selbst im Verhältnis zueinander (also denjenigen Elementen, die von »Durchdringung und Herausbildung« einer konfessionalisierten Ordnung betroffen sind, wie im Folgenden noch darzulegen sein wird). Eine an Derrida orientierte Sichtweise erlaubt somit, die Offenheit und die Variabilität zu erkennen, die sich in Bezügen auf Konfession zeigen. Auf diese Weise können Aushandlungsprozesse nachgezeichnet werden, die noch nicht abgeschlossen sind, statt bereits etablierte Hege monien, systemische Ausdifferenzierungen oder anderen Formen stabiler Ordnungen vorauszusetzen.

79 Borradori, Giovanna; Habermas, Jürgen; Derrida, Jacques u.a.: Philosophie in Zeiten des Terrors, Hamburg 2006 S. 220.

80 Vgl. Engelmann: Dekonstruktion, 2013, S. 221.

81 Der Versuch einer Monogenealogie, eine Fixierung von Identitäten und Bedeutungen, würde dagegen zu deren Mystifikation führen. Vgl. Derrida, Jacques: Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt a.M. 2003, S. 12 – 13.

82 Ebd., S. 18 – 19.

2.2.3 Heterogenität, Spuk und Postfundamentalismus

Es herrscht eine Ursprungsfixierung vor in der Beschäftigung mit Konfession im Irak. Der Grund dafür liegt in einer paradoxen Situation: Einerseits wird beobachtet, wie Bezüge auf Konfession nach 2003 massiv an Bedeutung gewonnen haben. Andererseits besteht eine Haupttendenz der bisherigen Forschung darin, die Zwangsläufigkeit konfessioneller Konflikte genauso zu verneinen wie die generelle Charakterisierung der irakischen Bevölkerung als konfessionalistisch. Dieses Paradox wird im Allgemeinen aufgelöst, indem der Ursprung konfessionellen Konflikts aus der Bevölkerung hinaus verlegt wird. Als Hauptschuldige für die »Einführung« von Konfessionalismus werden wahlweise die nach 2003 an die Macht gekommenen schiitischen Exilparteien, die amerikanische Übergangsverwaltung, die Extremisten um al-Qaida im Irak mit ihren Terroranschlägen oder die schiitischen Milizen genannt. Auch wenn diese Akteure sicher Anteil an der Konstitution von Konfessionalität hatten, darf die Untersuchung nicht bei solchen Schuldzuschreibung abbrechen (und dass es eine *Schuld* ist, steht von vornherein fest, schliesslich wird der Bezug auf Konfession in der nach 2003 entstandenen Forschung durchwegs negativ evaluiert). Wenn es darum geht herauszufinden, was anhand von *tā'ifya* verhandelt wird, dann verliert die Frage nach der Verantwortlichkeit an Bedeutung. Stattdessen wird die Frage nach der Verantwortung als Frage innerhalb der irakischen Debatte über Konfessionalität erfasst und so in die Untersuchung integriert (statt deren Ausgangspunkt zu bilden; denn dies würde wiederum einen Urteilsspruch über Schuld und Unschuld als Ergebnis der Untersuchung verlangen).

So oft und so sehr Konfessionalismus abgelehnt oder als eine für den Irak untaugliche Erklärung verschrien wird, so präsent ist die Orientierung an ihm; er erscheint nicht 2003, er sucht *heim*, wie Derrida sagen würde:

»Nennen wir das eine Hantologie [abgeleitet von frz. >hanter, heimsuchen]. Diese Logik der Heimsuchung wäre nicht nur mächtiger als eine Ontologie oder ein Denken des Seins [...]. Sie würde selbst der Eschatologie und der Teleologie bei sich Unterschlupf gewähren, aber als genau umgrenzten Orten oder besonderen Wirkungen. Sie würde sie in sich begreifen [...].«⁸³

Es geht also nicht um den Ursprung oder Nicht-Ursprung von Konfessionalismus, nicht um die Schuld am Konfessionalismus, nicht um die Frage nach seiner Überwindung teleologisch hin zu einer idealisierten Einheit. All diese Punkte werden in

83 Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a.M. 2016⁴, S. 25.

dieser Untersuchung als Positionen innerhalb der Aushandlung von Konfessionalität erfasst, als Untersuchungsgegenstände, als Ausformungen der Heimsuchung.

An die Stelle der Frage nach dem Ursprung tritt somit die Erkenntnis, dass Bedeutung nie abschliessend fixiert, innerhalb von Sprache aber stabilisiert werden kann. Diese Herangehensweise lässt sich auf die Betrachtung gesellschaftlicher Formationen übertragen. Diese Übertragung ist Gegenstand des Postfundamentalismus, wie ihn Oliver Marchart darlegt.

Postfundamentalismus verweist auf die Abwesenheit *letzter* Gründe oder fixierter Fundamente (beispielsweise der Vorstellung einer »ökonomischen Basis« im Marxismus) – nicht aber das Fehlen *aller* Gründe oder Fundamente (was blosser Antifundamentalismus wäre). Mit dem Präfix »post« wird ausgedrückt, dass diese Gründe zwar notwendig kontingent sind, gleichzeitig aber immer wieder aufs Neue geschaffen werden müssen, um gesellschaftliche Formationen zu orientieren. Darin zeigt sich die Orientierung dieses Ansatzes an der Dekonstruktion bzw. deren Annahme einer immer nur vorläufigen, aber trotzdem notwendigen Stabilisierung von Bedeutungen innerhalb der Sprache.⁸⁴

Den Bezugspunkt dieser Argumentation bildet die Kontingenz als Grunderfahrung der Moderne – und damit nicht die Kontingenz einer spezifischen Situation (das wäre nicht spezifisch modern), sondern die *notwendige* Kontingenz aller sozialen Verhältnisse. Darüber hinaus wird die Kontingenzerfahrung auf die Untersuchung selbst wie auch auf das wissenschaftliche Vokabular angewandt. Diese Sichtweise folgt der (meist als »postmodern« apostrophierten) Einsicht in die kontingente Verfasstheit wissenschaftlicher Erkenntnis.⁸⁵ Dieser Zugang schafft analytischen Freiraum, indem etablierte soziologische Grundbegriffe (beispielsweise die Vorstellung ausdifferenzierter sozialer Felder) nicht als ahistorische Konstanten der Untersuchung vorangestellt werden müssen. Erst dadurch erhalten die zu untersuchenden Aushandlungsprozesse ihre Offenheit, ihr destabilisierendes Potential, das selbst vor gesellschaftlichen Grundstrukturen nicht haltzumachen braucht.

Diese Kontingenz ist nicht zu verwechseln mit Arbitrarität, die die konkrete Ausformung sozialer Verhältnisse als beliebig verstehen würde. Kaum jemand würde die Entwicklung sozialer Verhältnisse als zufällig bezeichnen oder diese als beliebig strukturierbar verstehen.

»Ein sozialer Tatbestand ist somit nicht kontingent, weil er arbiträre Gründe hätte, sondern weil er keine notwendigen Gründe hat. Damit ist zugleich gesagt, dass

⁸⁴ Vgl. Marchart: Das unmögliche Objekt, 2013, S. 11.

⁸⁵ Makropoulos, Michael: Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie 45 (3), 2004, S. 369 – 399.

dieser Tatbestand sehr wohl Gründe hat [...]. Die Auflösung einer soziotranszentalen Legitimationsbasis bedingt, dass um die Legitimation eines jeden Grundes jeweils und immer aufs Neue gerungen werden muss.«⁸⁶

Sozial-, wirtschafts- und finanzpolitische Gründe für eine bestimmte Einkommensverteilung können laut Marchart also verändert werden und sind nicht als stabile Fundamente oder Naturgesetze zu sehen. Gleichzeitig sind sie historisch gewachsen und in einer gegebenen Situation eingebunden in Kräfteverhältnisse, welche ihrer Veränderung Grenzen setzen – »Grenzen, die ihrerseits durch soziale Kämpfe fixiert wurden, daher kontingent sind und durch weitere Kämpfe um Einkommensverteilung erneut verschoben werden können.«⁸⁷ An dieser Darstellung lässt sich erkennen, dass das marchartsche Verständnis von Kontingenzen nicht übereinstimmt mit demjenigen von Haddad, wenn er die schiitischen Parteien nach 2003 für den Konfessionalismus im Irak verantwortlich macht oder wenn er, in Anlehnung an Guido Steinberg, konfessionelle Gewalt ausschliesslich mit Provokation durch Extremisten und entsprechenden Reaktionen von schiitischen Milizen gleichsetzt.⁸⁸ Während das Handeln einzelner Gruppen relevant ist und selbstredend auch die Konstitution von Konfessionalität konkret prägt, erscheint dieses Handeln, betrachtet man es isoliert, gemäss dem Verständnis von Marchart arbiträr. Erst die historische Kontextualisierung, das Verorten von Handeln in entsprechenden Aushandlungsprozessen, machen dieses Handeln und insgesamt die sozialen Verhältnisse als kontingent erfassbar.

»Aushandlung« bzw. bei Marchart »Konflikt« ist untrennbarer Teil der modernen Reflexion der eigenen »Fundamente« als notwendig kontingent,⁸⁹ wobei Konflikt nicht zwingend als offene Auseinandersetzung zu verstehen ist, sondern genauso die Form halbwegs stabiler Strukturen annehmen kann. Der Begriff bezeichnet schlicht die Reaktion auf Kontingenzerfahrung innerhalb einer Gesellschaft, die Neuauhandlungen hervorbringt. »Die Kontingenzen schreibt sich in die Streitsache selbst ein; und umgekehrt wird jeder soziale Tatbestand, sofern er als kontingent betrachtet wird, zur potentiellen Streitsache.«⁹⁰

Auf Konfessionalität übertragen hiesse das: Konfessionalität ist notwendig kontingent und muss daher ausgehandelt werden (sofern eine Krisensituation eine Kontingenzerfahrung hervorgebracht hat – was im Irak nach 2003 als gegeben

⁸⁶ Marchart: Das unmögliche Objekt, 2013, S. 32 – 33.

⁸⁷ Ebd., S. 32.

⁸⁸ Vgl. Haddad: Understanding ›Sectarianism‹, 2020, S. 268. Haddad bezieht sich auf Steinberg, Guido: *Jihadi-Salafism and the Shi'is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism*, in: Meijer, Roel (Hg.): *Global Salafism. Islam's new religious movement*, New York 2009, S. 107 – 125.

⁸⁹ Vgl. Marchart: Das unmögliche Objekt, 2013, S. 31.

⁹⁰ Ebd., S. 33.

angenommen werden darf). Das erlaubt die Einführung von Heterogenität nicht nur in Zugehörigkeiten bzw. vermeintlichen Identitäten, sondern auch in die sich wandelnden ›Fundamente‹, die ausgehandelt werden. Dies eröffnet wiederum die Möglichkeit, nicht nur das Verhältnis zwischen Schia und Sunna, sondern den Bezug auf Konfession selbst als Gegenstand gesellschaftlicher Aushandlung zu erfassen. Und da die zugrundeliegende Bedeutungskonstitution differentiell erfolgt, sind auch die Gegenpositionen einzubeziehen. Um wie angestrebt jegliche Essentialisierung zu unterlaufen, müssen also Bezüge auf Konfession genauso wie das Reden über *ṭā’ifiya*, insbesondere die Kritik und die Gegenpositionen, die gegen Konfessionalismus aufgebaut werden, in die Analyse miteinbezogen werden – um schliesslich herausfinden zu können, was genau verhandelt wird und auf welche kontingenzen ›Fundamente‹ sich diese Aushandlungen stützen.

2.3 Konfessionalisierung: Die Begriffe

Um das Reden über Konfessionalismus nachzuvollziehen und zu kontextualisieren, werden im Folgenden zunächst die Begriffe *ṭā’ifa* und *ṭā’ifiya* genauer betrachtet. Gemäss dem Ansatz, dass die Verwendung dieser Begriffe in ihrer Gegenwart betrachtet werden soll, werden zu diesem Zweck aktuelle arabische Wörterbücher genutzt. Anschliessend gilt es, den Begriff Konfessionalismus unter Berücksichtigung der in dieser Arbeit bisher angestellten Überlegungen zu fassen und für die Untersuchung handhabbar zu machen.

2.3.1 *Ṭā’ifa*, *ṭā’ifiya* und Konfessionalismus

Ṭā’ifiya, *sectarianism*, *Konfessionalismus* – diese drei Begriffe werden in der wissenschaftlichen Literatur als gegenseitige Übersetzungen verwendet, sowohl für die Übersetzung des Quellen- wie des Analysebegriffs. Ohne diese Übersetzung abzulehnen, muss diese doppelte Verwendung kritisch betrachtet werden, da es sich bei *ṭā’ifiya* um einen dichten Begriff im Sinne von Bernard Williams handelt, d.h. einen Begriff, der gleichzeitig deskriptiv und evaluierend ist.⁹¹ Die Evaluation von *ṭā’ifiya* fällt in diesem Fall deutlich negativ aus, vergleichbar mit derjenigen von »Rassismus«. Mir ist auch kein Fall bekannt, in dem sich eine Person im Irak selber und in positivem oder neutralem Sinne als *ṭā’ifi* bezeichnet hat. Das heisst, die Deutung einer Position als konfessionalistisch oder die Zuschreibung dieses Adjektivs zu einer spezifischen Politik oder gar einer ganzen Bevölkerung kann nicht nur als neutrale Beschreibung, sondern muss als negative Bewertung, gar als Verurteilung

⁹¹ Vgl. Williams, Bernard: Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999 (Rotbuch-Rationen), S. 197 – 198.