

Widerstand, Wohlfahrt, Welt im Spiegel

Zur Persistenz islamistischer Bewegungen im Nahen Osten:
Eine systemtheoretische Analyse von Hamas und Hisbollah

von Dennis Walkenhorst

Dissertation

eingereicht zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

der Fakultät für Soziologie
Universität Bielefeld

Betreuer:

Prof. i.R. Dr. Klaus Peter Japp, Universität Bielefeld

Prof. Dr. Volker Kruse, Universität Bielefeld

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	4
1.1 EINFÜHRUNG	4
1.1.1 GEGENSTAND DER ARBEIT, LEITFRAGE UND ERKENNTNISINTERESSE	4
1.1.2 METHODISCHE ANMERKUNGEN	8
1.1.3 STRUKTUR DER ARBEIT	9
1.1.4 BEGRIFFSABGRENZUNGEN: ISLAMISMUS UND FUNDAMENTALISMUS	12
1.2 FORSCHUNGSSTAND	15
1.2.1 ISLAMISMUS	15
1.2.2 ISLAMISTISCHE BEWEGUNGEN IM NAHEN OSTEN	17
1.2.3 ANSCHLUSSFÄHIGE BEITRÄGE ZUR HAMAS	19
1.2.4 ANSCHLUSSFÄHIGE BEITRÄGE ZUR HISBOLLAH	21
1.3 HISTORISCHER KONTEXT	23
1.3.1 DIE GESCHICHTE DER HAMAS IN SCHLAGLICHTERN	23
1.3.2 DIE GESCHICHTE DER HISBOLLAH IN SCHLAGLICHTERN	30
2. ZUR SYSTEMTHEORETISCHEN BESCHREIBBARKEIT VON HAMAS UND HISBOLLAH	38
2.1 HAMAS UND HISBOLLAH ALS SOZIALE BEWEGUNGEN	38
2.1.1 ISLAMISTEN ALS SOZIALE BEWEGUNGEN?	40
2.1.2 SOZIALE PROBLEME, PROTESTKOMMUNIKATION UND KONFLIKTSYSTEME	42
2.1.3 SOZIALE BEWEGUNGEN UND TÖDLICHE GEWALT	44
2.1.4 (NEUE) SOZIALE BEWEGUNGEN, HAMAS UND HISBOLLAH: EIN KURZER VERGLEICH	45
2.1.5 PROTESTANLÄSSE: FOLGEPROBLEME FUNKTIONALER DIFFERENZIERUNG	48
2.2 SYSTEM-UMWELT-VERHÄLTNISSE UND BEOBACHTUNGSEBENEN	50
2.2.1 EBENEN DES SOZIALEN: INTERAKTION, ORGANISATION UND GESELLSCHAFT	50
2.2.2 FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG UND PERIPHERE REGIONEN DER WELTGESELLSCHAFT	52
2.3 ZWISCHENFAZIT	56
3. ISLAMISTISCHER WIDERSTAND UND DAS PROBLEM DER IDENTITÄT	58
3.1 EINFÜHRUNG	58
3.2 DIE IDENTITÄTSSTIFTENDE FUNKTION SOZIALER BEWEGUNGEN	59
3.2.1 KOLLEKTIVE IDENTITÄT UND SOZIALE BEWEGUNGEN AUS SYSTEMTHEORETISCHER PERSPEKTIVE	60
3.3 IDENTITÄT ALS PROBLEM	62
3.3.1 INDIVIDUELLE ICH-IDENTITÄT UND FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG	62
3.4 IDENTITÄT ALS PROBLEM II: PERIPHERE REGIONEN	65
3.4.1 DER NAHE OSTEN, DER LIBANON UND DIE PALÄSTINENSISCHEN AUTONOMIEGEBIETE	66
3.5 DIE IDEOLOGIE DES ISLAMISTISCHEN WIDERSTANDS	69
3.5.1 WIDERSTAND GEGEN ISRAEL UND „ZIONISMUS“	70
3.5.2 THEOLOGISCHE BEGRÜNDUNG: DIFFERENZEN UND GEMEINSAMKEITEN	73
3.5.3 GEMEINSAMKEITEN IN DER GEGENWARTS- UND BEDROHUNGSANALYSE	75
3.5.4 ZUR ROLLE VON VERSCHWÖRUNGSTHEORIEN	77
3.6 VERMITTLUNGSKONTEXTE	79
3.6.1 ÄUßERUNGEN POLITISCHER VERTRETER	79
3.6.2 MASSENMEDIALE BERICHTERSTATTUNG: AL-AQSA UND AL-MANAR TV	82
3.6.3 ISLAMISTISCHE BILDUNG UND ERZIEHUNG	86
3.7 VERSCHWÖRUNGSTHEORIEN, RISIKOTRANSFORMATION UND INDIVIDUELLE ICH-IDENTITÄT	91
3.7.1 RISIKO UND GEFAHR: ENTSCHEIDER UND BETROFFENE	92
3.7.2 DIE ISLAMISTISCHE WIDERSTANDSIDEOLOGIE IM SPANNUNGSFELD VON ENTSCHEIDERN UND BETROFFENEN	93
3.7.3 RISIKO- BZW. GEFAHRENWAHRNEHMUNG UND DIE ROLLE VON ANGSTKOMMUNIKATION	95
3.8 ZWISCHENFAZIT	97

4. ISLAMISTISCHE WOHLFAHRT UND DAS PROBLEM DER EXKLUSION	103
4.1 EINFÜHRUNG	103
4.2 EXKLUSION ALS PROBLEM	105
4.2.1 WOHLFAHRT UND SOZIALE HILFE	107
4.2.2 INKLUSION UND EXKLUSION IN PERIPHEREN REGIONEN DER WELTGESELLSCHAFT	109
4.3 DER NAHE OSTEN: GAZA, WESTJORDANLAND UND DER LIBANON	112
4.3.1 GENERELLE EXKLUSIONSDIAGNOSEN	113
4.3.2 INKLUSIONSBARRIEREN I: KINDHEIT, JUGEND UND FAMILIENGRÜNDUNG	115
4.3.3 INKLUSIONSBARRIEREN II: BILDUNG UND WISSENSCHAFT	119
4.3.4 INKLUSIONSBARRIEREN III: WASTA-NETZWERKE	122
4.4 HAMAS UND HISBOLLAH: EXKLUSIONSVERWALTUNG UND INKLUSIONSVERMITTLUNG	124
4.4.1 EXKLUSIONSVERWALTUNG DURCH DIE HAMAS	124
4.4.2 UMGANG MIT SPEZIFISCHEN INKLUSIONSBARRIEREN	128
4.4.2.1 KINDHEIT, JUGEND UND FAMILIENGRÜNDUNG	128
4.4.2.2 BILDUNG UND WISSENSCHAFT	130
4.4.2.3 KORRUPTION	132
4.4.3 EXKLUSIONSVERWALTUNG DURCH DIE HISBOLLAH	133
4.4.4 UMGANG MIT SPEZIFISCHEN INKLUSIONSBARRIEREN	136
4.4.4.1 KINDHEIT, JUGEND UND FAMILIENGRÜNDUNG	136
4.4.4.2 BILDUNG UND WISSENSCHAFT	139
4.4.4.3 KORRUPTION	141
4.5 ZWISCHENFAZIT	143
5. WELT IM SPIEGEL: DIE ISLAMISTISCHEN WIDERSTANDSGESELLSCHAFTEN	146
5.1 EINFÜHRUNG	146
5.2 ISLAMISTISCHE BEWEGUNGEN: ZWISCHEN TRADITIONALISMUS UND MODERNITÄT?	147
5.2.1 HAMAS UND HISBOLLAH ALS „PRAGMATISCHE“ BEWEGUNGEN?	150
5.2.2 ELEMENTE DER MODERNITÄT: FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG UND WELTGESELLSCHAFT	152
5.2.3 SELBSTBESCHREIBUNGSDEFIZITE DER MODERNE UND HYPOSTASIERTE SELBSTBESCHREIBUNGEN	155
5.3 WELT IM SPIEGEL: DIE WIDERSTANDSGESELLSCHAFTEN VON HAMAS UND HISBOLLAH	158
5.3.1 DIE INTERNE DIFFERENZIERUNG VON HAMAS UND HISBOLLAH	160
5.3.2 EFFEKTE DER INTERNEN DIFFERENZIERUNG: EFFIZIENZ UND SELBSTREFERENTIALITÄT	163
5.3.3 DIE WIDERSTANDSGESELLSCHAFTEN ALS ORGANISATIONSGESELLSCHAFTEN?	164
5.4 AMBIVALENZEN IN DER AUSSCHÜTTUNG UND ZONEN DES LATENZSCHUTZES	166
5.4.1 EMPIRISCHE BEISPIELE: AMBIVALENZEN	167
5.4.2 ZONEN UNTER LATENZSCHUTZ UND INFORMALITÄT	171
5.4.3 AKTUELLE ENTWICKLUNGEN: AUTORITARISMUS IN GAZA, LATENZSCHUTZ IM LIBANON	173
5.5 ZWISCHENFAZIT	177
6. ZUSAMMENFASSUNG, FAZIT UND FORSCHUNGSPERSPEKTIVEN	181
LITERATURVERZEICHNIS	189

1. Einleitung

1.1 Einführung

1.1.1 Gegenstand der Arbeit, Leitfrage und Erkenntnisinteresse

Sowohl die palästinensische Hamas¹ als auch die libanesische Hisbollah² erfahren seit ihren ersten Schritten auf der politischen Weltbühne Ende der 1980er Jahre ein enormes Maß an medialer, politischer und wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. In den nachfolgenden Jahren gerieten beide vor allem dann in den Fokus, wenn sie in Verbindung mit terroristischen Anschlägen oder kriegsähnlichen Auseinandersetzungen mit dem Staat Israel, mit Gewaltereignissen also, beobachtet wurden. So werden die Islamisten³, die sich selbst seit jeher als *Widerstandsbewegungen* bezeichnen, auch bis zum heutigen Zeitpunkt vor allem mit Begriffen wie *Terrorismus*, *Fundamentalismus* oder *Dschihadismus* in Verbindung gebracht.

Wendet sich der Blick aber denjenigen Regionen zu, in denen Hamas und Hisbollah vornehmlich aktiv sind, so ändert sich die Perspektive. Viele Bewohner des Libanons bzw. der palästinensischen Autonomiegebiete beschreiben sowohl die Hamas als auch die Hisbollah vor allem als Vertreter eines legitimen Widerstandes gegen die vermeintliche Besetzung durch den Staat Israel. Auch nimmt eine große Zahl von internationalen Akteuren positiv auf die selbsternannten Widerstandskämpfer Bezug (vgl. Dunning 2016: 142). In diesem Zusammenhang loben nicht nur muslimisch geprägte Staaten das soziale Engagement der Islamisten, das in vielen Bereichen den Aktivitäten der sie umgebenden Staaten und internationalen Organisationen überlegen zu sein scheint (vgl. Gleis/Berti 2012: 186ff.). Es ist inzwischen eine allgemein akzeptierte Tatsache, dass ein großer Teil der Bevölkerung der palästinensischen Autonomiegebiete bzw. des Libanons heute kaum dazu in der Lage wäre, das basale tägliche Überleben ohne die Unterstützung der islamistischen Bewegungen zu sichern (vgl. ebd.: 148ff.; Daher 2016: 97f.). In westlichen Regionen wie Europa und Nordamerika stellt sich die Situation grundlegend anders dar. Analog zu einer großen Zahl salafistisch-dschihadistischer Akteure, wie beispielsweise Al-Kaida oder dem Islamischen Staat (IS), werden sowohl Hamas als auch Hisbollah von

¹ *Hamas* ist das Akronym für den arabischen Namen *Harakat al-Muqawama al-Islamiyya*; wörtliche Übersetzung: „Die islamische Widerstandsbewegung“. Allerdings kann das arabische Wort der Kurzform auch mit „Eifer“ oder „Anstrengung“ übersetzt werden.

² *Hizb'allah*; wörtliche Übersetzung aus dem Arabischen: „Partei Gottes“, in unterschiedlichen Gebräuchen auch *Hisbollah*, *Hezbollah* oder *Hizbullah*.

³ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird im Folgenden auf die gleichzeitige Verwendung männlicher und weiblicher Sprachformen verzichtet. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten gleichermaßen für beiderlei Geschlecht.

der Mehrzahl westlicher Staaten als „Terror-Organisationen“ klassifiziert und unter der politischen Zielvorgabe der Annihilation (z.B. Israel, USA) – zumindest aber einer Deradikalisierung (EU) – behandelt. Zwar wird in der Einordnung stellenweise zwischen einem *zivilen* und einem *bewaffneten* Arm differenziert, allerdings wird das soziale Engagement der Islamisten zumeist einzig als Zweckmittel zur Rekrutierung von Personal und Loyalität und damit die Aufrechterhaltung der gewaltsamen Aktivitäten verstanden (etwa Levitt 2006 oder Burr/Collins 2006). Ganz offensichtlich ist ein gravierender Unterschied in den Bewertungen beobachtbar, je nachdem aus welchem regionalen, politischen oder religiösen Kontext sie vorgenommen werden.⁴ Die grundlegende Differenz der Perspektiven formuliert Bob Harris mit Blick auf die Hisbollah pointiert:

„So, from Hezbollah, the West gets assassinations, bombings, and mass violence, but Lebanese Shi'a get schools, food, hospitals, security, and financial services. If this seems schizophrenic, well, yeah. But from Hezbollah's point of view, this is not so different from what Western governments offer their own enemies and citizens“ (Harris 2007: 37f.).

Für die hier angedeutete Rolle der *Beobachterabhängigkeit* fehlt den Autoren einer großen Zahl sozialwissenschaftlicher Studien aber das Bewusstsein. Kommt es zur Anwendung von Gewalt im Namen einer als *radikal* klassifizierten Ideologie, so wird durch die Verbindung von kognitiver Radikalität und physischer Gewalt maximale Aufmerksamkeit erzeugt. Diese Aufmerksamkeit, in erster Linie der Massenmedien, des politischen Systems und der Wissenschaft, richtet sich auf die beobachtbaren Differenzen zwischen der Ideologie, die die Gewalttat begründet und den eigenen Grundannahmen westlich-geprägter Modernität. So wird geradezu zwangsläufig für die Formulierung eines Erklärungsbedarfes gesorgt: „Warum wenden sich Menschen extremistischen Ideologien zu und greifen in der Folge zu Gewaltmitteln?“. Was dann in den Fokus rückt, ist die Erklärungsbedürftigkeit individueller Radikalisierungen und das verstärkte Auftreten radikaler Gruppen.⁵ Das politische System steht hier im Rahmen seiner Fremd- und Selbstbeobachtung gleich doppelt in der Verantwortung: Zum einen soll es die physische Unversehrtheit der Bürger und damit auch das eigene Gewaltmonopol garantieren, zum anderen stellen radikal-islamistische Ideologien die Existenzberechtigung des politischen Systems

⁴ Frei nach Ronald Reagan (1986): „One man's terrorist is another man's freedom fighter“.

⁵ Dabei muss Radikalität nicht zwangsläufig Gewalt nach sich ziehen. Gleichzeitig hängt nicht jeder Gewalttäter oder Terrorist automatisch auch einer radikalen Ideologie nach. Auch Radikalität ist letztlich beobachterabhängig, wie das Beispiel der Deradikalisierungsprogramme für Salafisten, die die Hamas in den von ihr betriebenen Gefängnissen in Gaza durchführt (vgl. Brenner 2017: 83ff.), pointiert aufzeigt.

selbst in Frage und fordern die „Wiedereinsetzung“ eines Primates der Religion und die nachfolgende Unterordnung der Politik.

Ein nicht unbedeutender Teil der sozialwissenschaftlichen Forschung zum gewaltbereiten Islamismus formuliert deshalb Kausalfaktoren, die das individuelle Engagement im Rahmen islamistischer Gruppen, Netzwerke oder Organisationen erklären. Zurückgegriffen wird bevorzugt auf sozioökonomische Erklärungsmuster, beispielsweise Armut, Ausgrenzung und soziale Deprivation als Motivation zur Radikalisierung. Aber auch Ansätze, die Radikalisierung mit Psychopathologie in Zusammenhang bringen, existieren in großer Zahl (vgl. Illgner 2017: 18ff.).⁶ Was in diesem Zusammenhang deutlich wird, ist einerseits eine Diffusität bezüglich der Zuordnung von Ursachen zu Ebenen. Verschiedene Autoren ordnen gleiche Faktoren unterschiedlichen Ebenen des Sozialen zu, je nach dem Schwerpunkt der eigenen Analyse bzw. fachlichem Hintergrund (vgl. Pisoiu 2013). Dabei scheinen Ansätze, die zwar mögliche Beobachtungsebenen grundsätzlich thematisieren, den Leser dann aber schließlich mit einer gewissen Konfusion zurücklassen, wenig dazu geeignet, der Komplexität des Forschungsgegenstandes gerecht werden zu können. Gleichzeitig geben die Forderungen des politischen Systems nach möglichst simplen, monokausalen Erklärungen, nach einer Definition von Ursachen, von „Root Causes“ (etwa Crenshaw 2003 oder Bjørge 2005) und dem Angebot von Lösungsstrategien durch politisches Handeln, die Zielrichtung sozialwissenschaftlicher Arbeiten vor (vgl. Japp 2003). Zu einem ähnlichen Fazit kommen auch Philip Sutton und Stephen Vertigans in ihrer Analyse der existierenden sozialwissenschaftlichen Forschung zu islamistischen Bewegungen, wenn sie bilanzieren:

„[A] sociological focus is badly needed amidst the dominant, politically inspired attempts to understand Islam, particular Islamic movements, and the relationship between Islam and the West, which hold sway in recent social scientific studies“ (Sutton/Vertigans 2005: 170).

Mit Blick auf den gegenwärtigen Forschungsstand scheint diese Diagnose auch rund zehn Jahre später noch zutreffend. Soziologische Beiträge im Kontext des Islamismus, die mehrere Analyseebenen in den Blick nehmen und darüber hinaus keinen politisch-normativen Fokus aufweisen, führen noch immer ein Schattendasein (vgl. Turner/Nasir 2016: 3f.).

⁶ Dabei konzentrieren Autoren häufig auf eine bestimmte Analyseebene – oder flaggen diese zumindest als solche aus. Pisoiu (2013: 45ff.) unterscheidet sozialwissenschaftliche Radikalisierungsmodelle beispielsweise auf der Mikro-, Meso- und Makroebene. Der Makroebene ordnet sie Faktoren wie Modernisierung, Individualisierung und soziale Desintegration zu. Für die Mesoebene spielt dann der Einfluss sozialer Netzwerke die entscheidende Rolle, während auf der Mikroebene die persönliche Reflexion von Missständen und Unzufriedenheit mit gesellschaftlichen Verhältnissen von Bedeutung sind (vgl. ebd.).

Eine weitere zentrale Problemstelle betrifft die Bezeichnung der Phänomene selbst. Wenn sich die Frage stellt, *womit* man es im Fall von Hamas und Hisbollah eigentlich zu tun hat, dann wird erneut eine diffusive Begriffsverwendung sichtbar: Je nach Disziplin und Zielrichtung werden unterschiedliche Kategorien bemüht, die sich teilweise auch direkt widersprechen. So werden Entscheidungen zur Bezeichnung der Phänomene fast ausnahmslos ohne weitere Begründung vorausgesetzt.⁷

Unter diesen Umständen erscheint es notwendig, vor einer Analyse der Bedingungen der *Persistenz*, also der erfolgreichen Selbsterhaltung von Hamas und Hisbollah, die Frage nach angemessenen Analysekatégorien zu beantworten. Darüber hinaus muss ein Umstand, der häufig unter Stichwörtern wie *eurozentristischer Fokus* oder *Neo-Orientalismus* problematisiert wird, berücksichtigt werden. Mit Blick auf die islamistischen Bewegungen wird deutlich, dass die zeitgenössische Forschung in ihren Annahmen rund um islamistische Radikalisierungsprozesse keinerlei Unterschied dahingehend macht, ob diese nun im Kontext von Staaten des Westens stattfinden oder ob sie sich in Regionen abspielen, in denen grundsätzlich ganz andere Strukturbedingungen gegeben sind. Einem solchen *universalistischen Fehlschluss*, der die „eigene Gesellschaft als Abbild der Gesellschaft“ (Beck 2004: 46f.) beobachtet, scheinen Studien zu Hamas und Hisbollah besonders häufig zu unterliegen.

In Anbetracht der geschilderten Problemlagen nimmt die vorliegende Arbeit es sich zum Ziel, ein Angebot zur Erklärung der Persistenz, also der langfristigen strukturellen Selbsterhaltung und der anhaltenden Rekrutierungserfolge islamistischer Bewegungen unter Bezugnahme auf die soziologische Systemtheorie zu machen. Eine solche Analyse verspricht sowohl der Komplexität des Forschungsgegenstandes gerecht werden, als auch spezifische Beobachtungsvorteile mit Blick auf mögliche Analyseebenen und den regionalen Kontext nutzen zu können. Dabei sollen nicht nur Mehrwehrt für die Forschung zum empirischen Gegenstand deutlich gemacht werden, sondern gleichzeitig auch neue Einwürfe zu aktuell aus dem Blick geratenen systemtheoretischen Debatten erfolgen.

In diesem Zusammenhang gewinnen zwei Themenfelder wesentlich Bedeutung: *Soziale Bewegungen* und *periphere Regionen der Weltgesellschaft*.⁸ Gleichzeitig soll die Differenzierung der

⁷ Zu den am häufigsten verwendeten Kategorien gehören Organisation, Gruppe, Guerilla, Miliz, Partei, Netzwerk oder Bewegung. Wie noch gezeigt wird, verwendet ein nicht unbedeutender Teil der empirischen Beiträge zu Hamas und Hisbollah diese Bezeichnungen sogar synonym, innerhalb einer jeweils einzigen Studie.

⁸ Waren die „neuen“ sozialen Bewegungen in den 1990er Jahren noch ein populärer Gegenstand systemtheoretischer Forschung, so reduzierten sich die Beiträge zur Bewegungsforschung in der Folge massiv. Heute scheint es fast, als hätte die Systemtheorie ihr Interesse an der Bewegungsforschung vollends verloren (vgl. Tratschin 2017: 12f.). Und auch wenn der Blick auf Regionen fällt, die als peripher

Beobachtungsebenen Interaktion, Organisation und Gesellschaft als forschungsleitende Folie genutzt werden, um die bisher offenbar nur schwer zu „fassenden“ Phänomene Hamas und Hisbollah komplexitätsadäquat beschreiben zu können.

Die Grundannahmen der vorliegenden Arbeit lassen sich demnach folgendermaßen zusammenfassen: Es handelt sich bei Hamas und Hisbollah um soziale Bewegungen, deren Hochburgen als periphere Regionen in der Weltgesellschaft beschrieben werden können. Innerhalb dieser Regionen haben die islamistischen Bewegungen in den vergangenen 30 Jahren eine Persistenz entwickelt, die erklärungsbedürftig ist. Obwohl die Systemtheorie sowohl zu sozialen Bewegungen als auch zu peripheren Regionen in der jüngeren Vergangenheit kaum noch innovative Beiträge leistet, besteht der Verdacht, dass eine systemtheoretische Analyse von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen neue Erkenntnisse generieren und damit einen wichtigen soziologischen Beitrag zur Erklärung ihrer erfolgreichen Selbsterhaltung produzieren kann.

Aus den skizzierten Grundannahmen und Problembeschreibungen ergibt sich die zentrale Fragestellung der Arbeit: *Wie lassen sich die Bedingungen der erfolgreichen Selbsterhaltung der islamistischen Bewegungen Hamas und Hisbollah systemtheoretisch beschreiben?*

Bevor die Suche nach einer Antwort auf diese Frage beginnen kann, sollen in aller Kürze methodische Fragen zum allgemeinen Vorgehen geklärt sowie die Struktur der Arbeit dargestellt werden.

1.1.2 Methodische Anmerkungen

Ein grundlegendes Problem der Islamismus-Forschung, und im Übrigen auch der meisten anderen Forschungsfelder, die sich mit terroristischen oder zumindest gewaltbereiten Bewegungen und Gruppierungen auseinandersetzen, ist die unbefriedigende Situation in Bezug auf „harte“ Daten bzw. Zahlen.⁹ Dem Design und der theoretischen Perspektive der vorliegenden Arbeit ist es zu verdanken, dass dieser Umstand nicht zu existentiellen Problemen für die weitere Argumentation führt. Als empirische Basis dienen Fallstudien, die aus einer teilnehmenden Perspektive strukturelle Besonderheiten von Hamas und Hisbollah beleuchten, die bisher eher unterbelichtet bleiben.

beschreibbar sind, in denen das Prinzip funktionaler Differenzierung also nicht annähernd in idealtypischer Form beobachtbar ist, bleiben systemtheoretische Analysen mit Bezug zur Empirie seit geraumer Zeit aus.

⁹ Dass die Bewegungen es eher vermeiden, Budgetplanungen, Hierarchie-Strukturen oder Personallisten, insbesondere der militärischen Flügel, zu publizieren, liegt auf der Hand.

Es hat sich darüber hinaus als nützlich erwiesen, im Diskurs mit Experten zu dem jeweiligen empirischen Gegenstand die eigenen Überlegungen darzustellen und auf generelle Plausibilität und Anschlussfähigkeit im Augenschein von „Empirie-Spezialisten“ abzufragen.¹⁰ An diesen Stellen zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit Experten aus der Praxis einen enormen Mehrwert für die empirische Dimension der Arbeit generieren kann und gleichzeitig die theoretischen Annahmen mit neuen, teils überraschenden Blickwinkeln ausstattet.

Auch wenn das Design der Arbeit zunächst eine Schwerpunktsetzung auf die Theorieentwicklung vermuten lässt, hat sich die empirische Dimension im Laufe des Forschungsprozesses immer mehr zum zentralen Bezugspunkt der Argumentation entwickelt. Obgleich empirische Grundlagenforschung und die Erhebung neuer Daten nicht im Design der Studie enthalten sind, waren es doch gerade neue empirische Einsichten, die der Arbeit die nötigen Irritationen zur fruchtbaren theoretischen Reflexion verschafften.

Gleichzeitig nimmt die Arbeit grundsätzlich die Perspektive einer komparativen Analyse ein. Das zeigt schon die Fallauswahl, die mit der palästinensischen Hamas und der libanesischen Hisbollah zwei islamistische Bewegungen in den Fokus nimmt, die sowohl in hohem Maße Ähnlichkeiten als auch Differenzen aufweisen. Auch der zeitliche Vergleich, also die jeweilige historische Entwicklung bis zum heutigen Zeitpunkt, ist für die vorliegende Analyse besonders aufschlussreich.

1.1.3 Struktur der Arbeit

Die Arbeit widmet sich zunächst Begriffsklärungen, die aufgrund der vorhandenen Unübersichtlichkeit der verwendeten Definitionen der Begriffe „Islamismus“ und „islamischer Fundamentalismus“ notwendig erscheinen. Anschließend werden der sozialwissenschaftliche Forschungsstand zum Phänomenbereich Islamismus pointiert besprochen sowie Stärken und Schwächen der vorhandenen Beiträge herausgefiltert. Darauf basierend wird ein Bild „typischer“ Beschreibungen gezeichnet. Schließlich werden vorliegende empirische Studien zu Ha-

¹⁰ Im Rahmen eines Aufenthaltes an der Johns Hopkins University wurden leitfadenbasierte Interviews mit Islamismus-Experten aus Wissenschaft und Praxis an der amerikanischen Ostküste durchgeführt. In diesem Zusammenhang konnte der langjährige Nahost-Diplomat und ehemalige US-Botschafter in Syrien, Robert Ford, dafür gewonnen werden, bei einer Vielzahl von empirischen Fragen zum Islamismus bzw. dem praktischen Umgang mit islamistischen Bewegungen beratend zur Verfügung zu stehen. Im Rahmen einer anschließenden Forschungsreise nach Israel und in die palästinensischen Autonomiegebiete wurden die ersten Ergebnisse der Arbeit darüber hinaus mit Betroffenen vor Ort sowie Experten der Hebräischen Universität Jerusalem im Rahmen ero-epischer Interviews (vgl. Girtler 2004: 66ff.) diskutiert und in der Folge immer weiter angepasst.

mas und Hisbollah besprochen – vor allem unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Verwendbarkeit bzw. Anschlussfähigkeit für die vorliegende Studie. Um weiterhin die Grundlagen für das Verständnis der später erfolgenden Analyse sicherzustellen, wird nachfolgend der Kontext der Entwicklung von Hamas und Hisbollah anhand des Prinzips historischer Schlaglichter dargestellt.

Im Anschluss an die Besprechung des historischen Kontextes wird, einleitend zu den drei theoretischen Analysekapiteln, zu einer grundsätzlichen Frage Stellung genommen, die in der Forschung höchst umstritten zu sein scheint: Womit haben wir es im Fall von Hamas und Hisbollah eigentlich zu tun? Mit welchen Klassifizierungen und Konzepten lassen sich die Islamisten am sinnvollsten beschreiben? Hier variieren die Beschreibungsformen stark. Am häufigsten ist von Organisationen die Rede, aber auch die Bezeichnungen Gruppe, Netzwerk, Miliz, Guerilla oder Bewegung kommen vor. Dieser Umstand hat zur Folge, dass als Voraussetzung der weiteren Analyse eine eigene Festlegung bezüglich der adäquaten Form der Beschreibung von Hamas und Hisbollah erfolgen muss. Dabei wird unter Bezugnahme auf empirische und theoretische Argumente begründet, dass sich Hamas und Hisbollah am sinnvollsten als *soziale Bewegungen* beschreiben lassen. Aus dieser Festlegung folgt eine Besprechung möglicher Ebenen zur Beschreibung der System-Umwelt-Verhältnisse der Bewegungen. Hier wird der Umstand, dass soziale Bewegungen prinzipiell auf allen Ebenen sozialer Differenzierung (Interaktion, Organisation und Gesellschaft) aktiv sein können, zum wichtigsten Bezugspunkt. Insofern eine Klärung der Bedingungen des Erfolges der islamistischen Bewegungen geleistet werden soll, müssen sowohl die Ebenen sozialer Differenzierung, ihr Zusammenspiel sowie das Prinzip funktionaler Differenzierung in den Fokus genommen werden. Nur so kann eine ganzheitliche und komplexitätsrespektierende Beschreibung der Phänomene geleistet werden, die dann ein wirklich neuartiges soziologisches Angebot für die Erklärung der Persistenz islamistischer Bewegungen liefert.

Dies berücksichtigend, gliedert sich der Analyseteil der Arbeit in drei Kapitel, innerhalb derer jeweils schwerpunktmäßig ein spezifisches Folgeproblem funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen der Weltgesellschaft besprochen und die Aktivitäten der Islamisten als Operationen der kontinuierlichen Beobachtung, Thematisierung und Lösung von Problemen in diesem Kontext rekonstruiert werden.

Statt der in der Bewegungsforschung populären Fokussierung auf eine der Mikro-, Meso- oder Makroebenen des Sozialen (vgl. Della Porta 2006), dienen die insbesondere von der Systemtheorie betonten sozialen Ebenen Interaktion, Organisation und Gesellschaft sowie deren Zusammenspiel mit der Form funktionaler Differenzierung in der Weltgesellschaft zur Orientierung.

So werden Probleme individueller Identität ausgehend von der Bewusstseins- und Interaktionsebene besprochen. In diesem Zusammenhang wird ein Blick auf die islamistische *Widerstandsideologie*, ihre verschwörungstheoretische Begründung sowie die konkreten Formen und Kontexte ihrer interaktiven Vermittlung im Rahmen von Politik, Bildung, Erziehung und Massenmedien geworfen. Mithilfe der Bezugnahme auf risikosoziologische Elemente werden spezifische Formen der Risikotransformation identifiziert, die konkrete Bezüge zu den Problemlagen individueller Identität in peripheren Regionen aufweisen.

Relative Armut, soziale Deprivation und mangelnde Karrierechancen weisen im folgenden Abschnitt auf das *wohlfahrtsstaatsähnliche Engagement* der Bewegungen und damit die Organisationsebene hin. In diesem Zusammenhang wird mit Blick auf die Unterscheidung von Inklusion und Exklusion geklärt, in welcher Form die Organisationen sozialer Hilfe, die unter dem Schirm der jeweiligen Bewegung aktiv sind, ihren Umgang mit Prozessen der Inklusion (Moderation) bzw. Exklusion (Kompensation der Folgen) gestalten. Dabei wird vor allem das besondere Zusammenspiel der Ebenen Interaktion und Organisation in den Blick genommen.

Im Rahmen des dritten Analysekapitels werden Diskussionen um die bereits erwähnte Tradition/Moderne-Dichotomie aufgegriffen und mit Blick auf die Rolle funktionaler Differenzierung in der Weltgesellschaft und, daran anschließend, die interne Differenzierung der islamistischen Bewegungen besprochen. In diesem Zusammenhang wird das Argument vertreten, dass die islamistischen Bewegungen durch eine breite interne Differenzierung den Versuch unternehmen, ihre gesamtgesellschaftliche *Umwelt intern zu spiegeln*, um langfristig islamistische Organisationsgesellschaften einzurichten. Ein nicht-intendierter Effekt dieser Versuche ist, dass sich die Logik der jeweiligen Funktionssysteme in den Organisationen gegenüber den moralisch-islamistischen Verhaltensanforderungen der Bewegungen durchsetzen. Durch die gleichzeitig vorherrschende Korruptionsfreiheit und eine fortschreitende Generalisierung der Zugänge schaffen die islamistischen Bewegungen so *Latenzschutzzonen*. Als Konsequenz kann den islamistischen Organisationen in ihren jeweiligen Funktionskontexten eine deutlich höhere Leistungsfähigkeit als ihren staatlichen und privatwirtschaftlichen Konkurrenten, die den dysfunktionalen Strukturbedingungen des regionalen Umfeldes direkt ausgesetzt sind, zugeschrieben werden.

Die Konsequenzen für das Verhältnis von Tradition und Moderne und die Rolle islamistischer Bewegungen in peripheren Regionen der Weltgesellschaft werden, überleitend zum Gesamtfazit, besprochen. Hier wird auch nochmals das Kernargument der Arbeit, nämlich, dass es sich bei Hamas und Hisbollah um soziale Bewegungen handelt, aufgegriffen und im Angesicht der Erkenntnisse der Analysekapitel kontextualisiert.

Im *Gesamtfazit* werden schließlich die Erkenntnisse der Hauptkapitel zusammengefasst und auf die zentrale Fragestellung der Arbeit bezogen: Welche Faktoren begründen den spezifischen Erfolg der islamistischen Bewegungen in ihren Operationsgebieten? Welche Vorteile bietet die Beobachtung von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen in peripheren Regionen der Weltgesellschaft? Und welchen Mehrwert kann die Bezugnahme auf das Zusammenspiel der sozialen Ebenen und der Form funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung in diesem Zusammenhang produzieren?

Bevor auf die Beantwortung der zentralen Fragestellungen eingegangen werden kann, muss zunächst noch eine Klärung der Begrifflichkeiten erfolgen. Besonders wichtig erscheint es hier, die Begriffe „Islamismus“ und „Fundamentalismus“ voneinander abzugrenzen und auf die im Rahmen dieser Arbeit besprochenen Bewegungen Hamas und Hisbollah zu beziehen.

1.1.4 Begriffsabgrenzungen: Islamismus und Fundamentalismus

In einer historischen Perspektive lässt sich die Entwicklung der heute präsenten Begriffsbezeichnungen für diejenigen Akteure, die sich offen oder implizit eine *Islamisierung der Gesellschaft* zum Ziel gesetzt haben, gut anhand ihres ersten Erscheinens im wissenschaftlichen Diskurs nachzeichnen. Die Diskussion um einen angemessenen Sammelbegriff erstreckt sich über einen Zeitraum von nunmehr knapp 40 Jahren. Der heute präsente Begriff „Islamismus“ entstand ursprünglich im französischen Forschungskontext Mitte des achtzehnten Jahrhunderts als einfaches Synonym für den Islam (*Islamism*). Seine aktuell zu beobachtende Wiederverwendung kann als „only the latest invention“ (Bayat 2005: 893) in einer langen Reihe der Beschreibungsversuche für deviante Formen der Auslegung des Islams bezeichnet werden.

Bevor der Islamismus-Begriff im Laufe der 1990er Jahre in Praxis und Forschung adaptiert wurde und nach den Terroranschlägen vom 11. September an Popularität gewann, berief man sich bei der Beschreibung der ersten zu beobachtenden islamischen Erneuerungsbewegungen in der Regel auf den *Populismus*-Begriff. Später gewann auch der Terminus *islamischer Extremismus* an Beliebtheit. Während der 1980er Jahre schließlich fand der dem protestantischen Christentum entlehene *Fundamentalismus*-Begriff immer häufiger Verwendung, bis schließlich die auch aktuell gebräuchliche Bezeichnung Islamismus den Diskurs dominierte (vgl.

Mainuddin 2007: 116). In den jeweiligen Zwischenphasen wurden auch immer wieder Versuche unternommen, einzelne Begriffe zu kombinieren oder konzeptionell umzustellen.¹¹ Die historische Abfolge spiegelt zumeist die zu dem jeweiligen historischen Zeitpunkt dominierende Rhetorik wider, die mit der Beschreibung ähnlich gearteter Phänomene verbunden war.

Heute stehen die Begriffe Islamismus und islamischer Fundamentalismus in direkter Konkurrenz und werden häufig synonym verwendet, ohne weitere Definitionen und Abgrenzungen folgen zu lassen (vgl. Kramer 2003: 75). Oftmals lassen sich dabei Muster erkennen, die den jeweiligen Begriff in seinem Verwendungskontext begleiten. So geht mit der Verwendung des Fundamentalismus-Begriffes einher, dass die damit bezeichneten Personen, Gruppen oder Bewegungen für eine wörtliche Auslegung religiöser Texte eintreten, eine moralistische Interpretation vorantreiben und generell konservative Weltbilder, zumeist im Rückgriff auf die (ferne) Vergangenheit, bevorzugen und propagieren, sich also auf die *Fundamente* der Religion beziehen. Wenn von Formen des radikalen oder fundamentalistischen Islam die Rede ist, dann muss das mit fast ausnahmslos negativen Konnotationen verbundene westliche Verständnis dieser Begriffe von dem der gläubigen Muslime unterschieden werden:

„The use of the phrase Al-usuliyya al-Islamiyya [islamischer Fundamentalismus, DW] derived from the word usul [Ursprünge, DW] is generally considered appropriate in the Muslim um 'ma [Gemeinschaft, DW] because it is related to the search for the fundamentals of the religion. For Muslims, the negativism associated with fundamentalism is confusing because of their veneration for the five fundamental principles [...] of Islam“ (Mainuddin 2007: 111).

Dieser Umstand kann wohl auch als Teil der Erklärung einer eher zurückhaltenden Position vieler Muslime dienen, wenn es um die Verurteilung der Fundamentalisten in ihrem jeweiligen Umfeld geht. Ahmad Moussalli (1998) wirft in seiner Diskussion der Begriffe Islamismus und Fundamentalismus ein, dass es bei der Entscheidung für den einen oder den anderen Begriff vornehmlich darum geht, aus welcher Perspektive man die Phänomene beobachtet:

„To a religious scholar, it is most probably fundamentalism; to a political scientist it is most likely Islamism or political Islam“ (zitiert nach Daun/Walford 2004: 49).

Dabei merkt Moussalli an, dass es bei der Unterscheidung der Begriffe Fundamentalismus und Islamismus vor allem um eine Differenz des Verständnisses im Verhältnis von Politik und Re-

¹¹ Oliver Roy führt in diesem Zusammenhang den Terminus „neofundamentalism“ (O. Roy 1994: 29) ein, der den traditionellen Fundamentalismus-Begriff und den Islamismus-Begriff vereinen und damit die wiedererstarbten islamischen Bewegungen der jüngeren Vergangenheit treffender bezeichnen soll.

ligion geht. Fundamentalismus versuche politische Konzepte zu religiösen zu machen, der Islamismus dagegen intendiere das Gegenteil (vgl. ebd.). Graham Fuller weist auf der Grundlage dieser Unterscheidung darauf hin, dass Fundamentalismus als Begriff unzureichend ist, da er nicht die grundsätzliche Zukunftsausrichtung der Gruppierungen berücksichtigt:

„Fundamentalism is an unsatisfactory term, suggesting as it does a strict reversion to the institutions of a medieval or even early Islamic state“ (Fuller 2002: 2).

Den Kern der Definition des in dieser Arbeit verwendeten Islamismus-Begriffes bildet zwar das offen kommunizierte Ziel der Errichtung eines islamischen Staates – zunächst auch auf einem begrenzten Territorium, langfristig aber unter Einbezug aller Muslime – und die Islamisierung der Gesellschaft im Rahmen der Implementierung des islamischen Rechts (Scharia), allerdings mit der Einschränkung, dabei „moderne“ Elemente mit einzubeziehen, um schließlich die religiösen ideologischen Grundlagen in politische zu transformieren und nicht umgekehrt. Dies markiert die wichtigste Differenz zwischen dem Islamismus und salafistisch-dschihadistischen Bewegungen wie dem „Islamischen Staat“ (IS), Al-Kaida, Boko Haram oder der Al-Nusra-Front, die sich explizit anti-modern orientieren und langfristig einer Transformation der Gesellschaft hin zu einem „Idealzustand“ der Zeit der ersten vier Kalifen (Nachfolger Mohammeds) verschrieben haben (vgl. Moghadam 2013: 102ff.).

In der empirischen Praxis erfährt der Versuch der Transformation durch Islamisten besondere Bedeutung, wenn es darum geht zu entscheiden, welche Mittel in Anspruch genommen werden, um erfolgreich im politischen System zu operieren. Hier lassen sich fließende Übergänge beobachten. Dabei müssen die Versuche, an politischer Macht teilzuhaben, nicht zwangsläufig mit einer Anwendung von Gewalt einhergehen.¹² Gleichzeitig beweisen viele islamistische Akteure auch immer wieder ein hohes Maß an Pragmatismus und Flexibilität, was die Auslegung von religiösen Texten angeht.

„Islamistisch“, so scheint es, ist bislang die sinnvollste Bezeichnung für die hier interessierenden Hamas und Hisbollah und wird demzufolge auch in der Folge in Abgrenzung zu Fundamentalismus und Dschihadismus verwendet.

¹² Betrachtet man beispielsweise das Engagement der verschiedenen regionalen Ableger der Muslim-Bruderschaft, so kann man den dezidierten Gewaltverzicht als konstituierenden Bestandteil von Ideologie und Praxis erkennen.

1.2 Forschungsstand

Nachdem die Begrifflichkeiten rund um den Phänomenbereich Islamismus für den Anspruch dieser Studie ausreichend abgegrenzt wurden, erfolgt nun ein kurzer Blick auf den Forschungsstand, zunächst zum Islamismus im Allgemeinen, nachfolgend zur Forschung zu islamistischen Bewegungen im Nahen Osten und schließlich konkret zu Hamas und Hisbollah. Dabei kann die Darstellung des Forschungsstandes zum Islamismus, auch aufgrund der Diversität des Forschungsfeldes, nur sehr pointiert erfolgen. Hier gilt es, prägende Linien aktueller Forschung rund um das Phänomen „Islamismus“ zu identifizieren. Demgegenüber soll für die konkreten Beiträge zu Hamas und Hisbollah ein differenzierteres Bild gezeichnet werden, um Beiträge, an die die vorliegende Arbeit in ihrer empirischen Dimension anschließen kann, identifizieren zu können.

1.2.1 Islamismus

Konnten islamistische Phänomene bis zur Jahrtausendwende noch als ein eher vernachlässigtes Gebiet des sozialwissenschaftlichen Forschungsinteresses bezeichnet werden, so lässt sich, analog zum Erstarken des transnationalen islamistischen Terrorismus, inzwischen eine kaum zu überblickende Inflationierung der Publikationen beobachten (vgl. Spencer 2010: 81ff.). Der Islamismus (bzw. islamistischer Terrorismus) bezeichnet heute eines der absoluten „Hot Topics“ des (politik-)wissenschaftlichen Betriebes, in dessen Kontext häufig mit Begriffen wie *Gefahr* (z.B. Esposito 1992 bzw. Lebl 2014) oder zumindest *Herausforderung* (z.B. Hudson 1995 bzw. Wiktorowicz/Farouki 2000) operiert wird.

Mit der schlagartigen Popularisierung des Feldes gingen Prozesse einher, die dazu führten, dass eher oberflächlich arbeitende, politisch motivierte und mit simplifizierenden Kausalschemata argumentierende Beschreibungen in großer Zahl publiziert und massenmedial bzw. politisch rezipiert wurden (vgl. Sutton/Vertigans 2005: 40). In diesem Kontext liegen Beschreibungen vor, die sich jeweils auf der Mikro-, Meso- oder Makroebene verorten, diese jedoch in der Regel als isoliert voneinander betrachten (vgl. Della Porta 2006).

Ein großer Teil der Beiträge richtet sein Erkenntnisinteresse auf individuelle Radikalisierungsprozesse, die sich auf der Mikro- oder Mesoebene abspielen. In diesem Zusammenhang werden häufig Modelle entwickelt, die von linearen Radikalisierungsprozessen als „Stufen“ oder „Ebenen“ der Radikalisierung ausgehen (vgl. Schmid 2013: 24ff.). Weiterhin erfolgt eine Unterscheidung in „Push-“ bzw. „Pull-Faktoren“ der Hinwendung zur islamistischen Ideologie (vgl.

ebd.: 5). Auffällig ist, dass diese Modelle generalisiert, also sowohl für Radikalisierungsprozesse in westlichen Regionen als auch in der muslimischen Welt genutzt werden.¹³

Während mit dem Blick auf Europa und die USA häufig von individueller Radikalisierung die Rede ist, thematisieren Ansätze, die den Nahen und Mittleren Osten in den Blick nehmen, häufiger Mobilisierungs- bzw. Rekrutierungsprozesse durch islamistische Bewegungen. Hier werden, analog zur Radikalisierungsforschung, sozioökonomische Faktoren herangezogen und als kausale Ursache der erfolgreichen islamistischen Mobilisierung identifiziert. Gleichzeitig suggerieren solche Ansätze, dass eine Verbesserung der sozioökonomischen Gesamtsituation dem Islamismus die Existenzgrundlage entziehen würde (vgl. Sutton/Vertigans 2005: 40).¹⁴ Darüber erfreut sich auch die Erklärung islamistischer Rekrutierung durch psychologische Deutungsmodelle, die Aspekte wie Erniedrigung, Rache oder vor allem Identitätskrisen in den Blick nehmen, großer Beliebtheit (Illgner 2017: 18ff).¹⁵ Beiträge, die sich selbst auf der Makroebene verorten, richten ihr Interesse demgegenüber auf grundsätzlichere gesellschaftspolitische Fragen, beispielsweise nach der Kompatibilität des Islamismus mit Formen der „Modernität“ bzw. möglichen Säkularisierungsprozessen nach westlichem Vorbild. Unter Leitfragen wie „Sind der Islamismus und die westliche Moderne kompatibel?“ bewegen sie sich von der Annahme einer historisch und kulturell begründeten vollkommenen Inkompatibilität (so z.B. Kedourie 1992, Karatnycky 2002 oder Waterbury 1994) bis hin zur Vermutung, die ständige Einbeziehung in „rationale“ Diskurse würde auch radikale Islamisten schließlich zu aufrechten Verfechtern von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit transformieren (vgl. Krämer 1995; in abgeschwächter Form: Esposito/Voll 1996, Kurzman 1998 oder Hefner 2000). Die Rolle der Religion wurde in der Vergangenheit oftmals mit einem Verweis auf eine zukünftig zu erwartende Säkularisierung des Islams marginalisiert (z.B. Tessler 2002). In diesem Zusammenhang werden Unterscheidungen zwischen *moderatem* und *fundamentalistischem* Islam (etwa O. Roy 1994) oder Modelle eines „modernen Islams“, wie das des „Post-Islamismus“ (Bayat 1996; 2013), einge-

¹³ Hier tritt häufig in den Hintergrund, wie differenziert sich der eigentliche Forschungsgegenstand darstellt. Nicht nur der Umstand, dass Islamisten in vollkommen unterschiedlichen politischen, geographischen und soziokulturellen Umwelten operieren, sondern auch die praktischen Differenzen, die sich allein in der Interpretation der islamischen Ideologie beobachten lassen, sollten zunächst Anlass genug sein, um den Gegenstand seiner Komplexität entsprechend zu bearbeiten.

¹⁴ Empirische Studien der jüngeren Vergangenheit weisen allerdings darauf hin, dass die marginalisierten Unterschichten gerade *nicht* die Gruppen bezeichnen, aus denen sich die Anhänger- und Mitgliedschaft islamistischer Bewegungen rekrutiert. Ganz im Gegenteil besteht diese offenbar zum größten Teil aus einer gut ausgebildeten, jedoch im jeweiligen nationalen Kontext wirtschaftlich und politisch marginalisierten, jungen Mittelschicht (vgl. Bayat 1998: 157; Clark 2004: 965; Robinson 2004: 121).

¹⁵ Allerdings auch weitgehend empirisch widerlegt, wie z.B. Michail Logvinov (2012) zeigt.

führt. Andere Autoren stellen direkte Bezüge zwischen typisch-modernen Globalisierungseffekten, dem Rückzug auf Traditionalismus und den entstehenden Islamismus her (z.B. Giddens 1999). Eine diagnostizierte Re-Politisierung des Islam durch den Islamismus wird dann oftmals als „kulturelle Rückbesinnung und Gegenakkulturation“ (Tibi 1991: 62) zu Prozessen der „Verwestlichung“ interpretiert.

Zusammenfassend kann die Forschung zum Islamismus nur als ein höchst differenziertes Feld bezeichnet werden, in dem eine Vielzahl verschiedener Disziplinen (vor allem: Soziologie, Psychologie, Politik- und Geschichtswissenschaft) diverse Formen der individuellen und massenhaften Hinwendung zu islamistischen Ideologien und Bewegungen in unterschiedlichen Regionen durch mehr oder weniger komplexe Kausalschemata auf verschiedenen Beobachtungsebenen (zumeist: Mikro, Meso, Makro) zu erklären versucht. Darüber hinaus wird der Fokus je nach beobachteter Region entweder auf individuelle Motivlagen oder Erfordernisse erfolgreicher kollektiver Rekrutierung gelegt. So überrascht es auch nicht, dass über die Frage, welche Ansätze und Theorien generell sinnvoll und anschlussfähig sind, weitgehender Dissens herrscht (vgl. Dalgaard-Nielsen 2008: 17; Veldhuis/Staun 2009: 5).

Trotz alledem können drei große Themenfelder als prägend für die Islamismus-Forschung bezeichnet werden: Die Thematisierung von Prozessen sozialer Deprivation und Benachteiligung, individuelle bzw. kollektive Krisen (zumeist der Identität) sowie eine forschungsleitende und grundlegende Unterscheidung von Modernität und Traditionalismus.

1.2.2 Islamistische Bewegungen im Nahen Osten

Mit Blick auf die Studien, die sich mit islamistischen Bewegungen in der Region des Nahen Ostens auseinandersetzen, ist es vor allem eine auffällige Dualität, die thematisiert wird. Diese Dualität begründet sich im Zusammenspiel gewalttätiger Aktivitäten terroristisch operierender Unterorganisationen und sozialem (bzw. zivilgesellschaftlichem) Engagement (vgl. Daher 2016: 198). Obschon sich die Gleichzeitigkeit terroristischer und sozialer Aktivitäten bei einer Vielzahl von islamistischen Bewegungen beobachten lässt, kann sie doch empirisch kaum als ein typisches Merkmal des Islamismus bezeichnet werden. Der überwiegende Teil der islamistischen Bewegungen, allen voran die verschiedenen regionalen Ableger der Muslim-Bruderschaft, hat sich zwar im Sinne ihrer Interpretation der islamischen Lehre der sozialen Hilfe verschrieben und kompensiert innerhalb ihres jeweiligen staatlichen Umfeldes in einem hohen Maß den vorherrschenden chronischen Mangel an wohlfahrtsstaatlichen Leistungen, schwört

jedoch gleichzeitig jeglicher Form von Gewalt ab. Die einfache kausale Interpretation des sozialen Engagements als Rekrutierungsmechanismus zur Aufrechterhaltung der terroristischen Aktivitäten wird dem Gegenstand also kaum gerecht. Um es mit Sara Roy zu sagen: „The political intensity with which this belief is held is matched only by the lack of research devoted to it“ (S. Roy 2011: 13).

In diesem Zusammenhang kann Matthew Levitt als Vertreter typischer Ansätze bezeichnet werden. Levitt liefert in seiner Monographie (2006) eine ausführliche Beschreibung der Hamas als Gesamtbewegung. Als Konsequenz dreht sich das Hauptargument seiner Studie um die von der Hamas in allen Bereichen der Bewegung adaptierte Praxis des „Da'Wa“.¹⁶ Im Sinne der Ideologie der ägyptischen Muslim-Bruderschaft, deren Versuche der langfristigen Transformation der Gesellschaft über Engagement im Bildungs- und Sozialsystem (gradualistischer Ansatz) als beispielhaft vorangestellt werden, analysiert Levitt die Aktivitäten der Hamas in verschiedenen Gesellschaftsbereichen wie dem politischen, dem Gesundheits- oder Bildungssystem in beeindruckender Detailliertheit. Seine Rückschlüsse fallen dann allerdings immer wieder in die Muster der einfachen Zurechnung auf die terroristischen Aktivitäten der Bewegung zurück.¹⁷ So bilden laut Levitt die Sozialinstitutionen und die politische Partei der Hamas lediglich einen Rahmen für die eigentlich im Mittelpunkt stehenden terroristischen Aktivitäten, sodass eine Deradikalisierung durch Kooperation oder direkte Einbindung unerreichbar erscheint.¹⁸

Levitt beschreibt die Führungsriege der Hamas als eine Kombination aus religiösen Hardlinern und moderaten Pragmatikern – wobei sich Letztere im Konfliktfall stets für den bewaffneten Widerstand als erste Handlungsoption entscheiden würden (vgl. ebd.: 49). Als einzige realistische Möglichkeit zum Umgang mit der Hamas sieht er das Verbot und die gewaltsame Schließung aller Hamas-Institutionen (vgl. Levitt 2004: 10).

Levitt und Autoren, die in ähnlicher Form argumentieren, fügen sich in die Riege der Arbeiten ein, die islamistische Bewegungen vornehmlich im Rahmen ihres gewalttätigen Engagements

¹⁶ Der *Ruf Gottes* (wörtliche Übersetzung aus dem Arabischen) wird innerhalb der islamischen Lehre als die Pflicht des Gläubigen, den Islam in die Welt zu tragen, verstanden. Im eigentlichen Sinne steht Da'Wa synonym für „das Predigen“. Konkret beinhaltet dies direkte Versuche der Missionierung von Nicht-Muslimen, umfasst aber auch karitative und soziale Aktivitäten. Beide Formen von Aktivismus werden als Gewinn für jeweils für die Seele (Missionierung) und den Körper (Sozialleistungen) definiert. Um diese möglichst sinnvoll zu kombinieren, befinden sich die meisten islamischen Sozialinstitutionen im direkten organisatorischen und geografischen Umfeld von Moscheen.

¹⁷ Zum Beispiel: „The network of charitable organizations affiliated with Hamas fulfills three primary human resource functions critical to its military success: recruitment, employing, and providing a cover of legitimacy for terrorists.“ (Levitt 2006: 81).

¹⁸ So bilanziert er mit Bezug auf die Krankenhäuser der Hamas: „These public institutions are used by Hamas to build grassroots support, procure chemicals used in the production of explosives, and facilitate attacks.“ (Levitt 2006: 99). Die empirische Basis dieser Aussage kann als fragwürdig bezeichnet werden.

analysieren und dabei Entwicklungen, die als Deradikalisierung, Moderation oder politische Einbindung interpretiert werden können, weitestgehend ausblenden – oder als „Talk“ gegenüber der terroristischen „Action“ zu entlarven meinen. Die aktuelle praktische Politik westlicher Staaten gegenüber islamistischen Bewegungen basiert zu einem großen Teil auf solchen (politikwissenschaftlichen) Analysen und Interpretationen (vgl. Clark 2006; Büscher 2011: 3). Ein gutes Beispiel für Beiträge, die ihren Fokus auf die Möglichkeiten der Einbindung und Moderation islamistischer Bewegungen richten, liefert Omar Ashour (2008). In seinem Beitrag nimmt er es sich zum Ziel, spezifische Bedingungen für eine erfolgreiche „Deradikalisierung“ verschiedener islamistischer Bewegungen zu definieren (vgl. ebd). Hier sieht man sich, analog zur Forschung zu Radikalisierungsprozessen, mit der Problematik des linearen Paradigmas einer (zwangsläufigen) Entwicklung, von Gewalttätigkeit hin zu politischer Partizipation und Demokratisierung, konfrontiert. Allgemein lässt sich festhalten, dass der Großteil der Beiträge zu beiden Bewegungen ihre empirischen Einsichten entweder in die eine (Beobachtung von Radikalisierung) oder andere Richtung (Möglichkeiten der Deradikalisierung) interpretiert.¹⁹

1.2.3 Anschlussfähige Beiträge zur Hamas

Beschreibungen der Hamas als „pragmatisch“ werden innerhalb der aktuellen Forschungsliteratur immer wieder aufgegriffen.²⁰ Einige wenige Autoren legen in diesem Zusammenhang ein besonderes Augenmerk auf die Komplexität der Hamas. Auf der Basis der Analyse von Originaldokumenten, intensiver Feldforschung und Interviews mit Hamas-Mitgliedern zeichnen sie ein umfangreiches Bild und stellen dabei Bezüge zur Rolle der Hamas in der Zivilgesellschaft

¹⁹ Mit dem spezifischen Blick auf Hamas und Hisbollah, das wird sich auch im Rahmen des abschließenden Analysekapitels dieser Studie verdeutlichen, gilt, dass eine einfache Interpretation als Für- oder Gegenbewegung zu Globalisierungs- bzw. Modernisierungsprozessen der Komplexität des Gegenstandes nicht gerecht wird. Zunächst sind beide Bewegungen immer auch Bestandteil (und Transmissionsriemen) von Prozessen der Modernisierung. Gerade Hamas und Hisbollah zeigen einen sehr bewussten und kreativen Umgang mit eben diesen Modernisierungs- und Globalisierungseffekten in ihrem jeweiligen regionalen Umfeld – und zwar keineswegs nur darauf zielend, diese Prozesse rückgängig zu machen oder zu stoppen (vgl. Zemni 2007; Sutton/Vertigans 2005: 91 f.); allerdings ebenfalls nicht zwangsläufig mit demokratisierungs- und modernisierungsfördernden Tendenzen. Es muss vielmehr der ganz eigene Weg des Umgangs der Bewegungen mit den Effekten funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen, abseits von jedem Demokratisierungs- und Modernisierungsparadigma, beschrieben und theoretisch reflektiert werden. Im folgenden Abschnitt wird auf diejenigen Beiträge hingewiesen, die in einem solchen Rahmen die empirische Grundlage für die Arbeit, jeweils mit Bezug auf Hamas und Hisbollah, bilden.

²⁰ Es scheint inzwischen Konsens zu sein, dass Hamas und Hisbollah zwar einen enormen Organisationsgrad vorweisen können, innerhalb dieses Rahmens allerdings ebenfalls ein besonders hohes Maß an Flexibilität und (struktureller) Anpassungsfähigkeit beobachtbar ist, das darüber hinaus mit einer besonders hohen Sensibilität gegenüber der Umwelt verbunden ist.

her. Als beispielhaft sind hier nur die Beiträge von Khaled Hroub (2000), Zaki Chehab (2007), Azam Tamimi (2007) oder Jereon Gunning (2008) zu nennen. Für die vorliegende Arbeit sind vor allem diese Beiträge und die von ihnen bereitgestellte empirische Basis relevant.

In die Reihe dieser Autoren lässt sich ebenso der Beitrag von Sara Roy (2011) einordnen, die mit *Hamas and Civil Society in Gaza* eine bemerkenswerte und für die empirische Dimension der Arbeit zentrale Analyse einiger der wichtigsten sozialen Institutionen der Hamas in Gaza liefert.²¹ Als das Ergebnis jahrelanger Feldforschung zeichnet Roy ein enorm differenziertes Bild der Aktivitäten der Sozialorganisationen der Hamas und kommt schließlich zu dem Ergebnis, dass die konkreten Operationen weder mit der zugrundeliegenden islamistischen Ideologie im Einklang, noch in einem direkten Verhältnis zu den militanten Unterorganisationen stehen. Sie identifiziert in den Sozialorganisationen der Hamas, mit all der von ihr beobachteten Flexibilität, Offenheit und Toleranz in der operativen Praxis, den eigentlichen Ursprung zivilgesellschaftlicher Strukturen in Gaza. Damit reiht sich Roy in die Reihe der Autoren ein, die Prozesse der kollektiven Deradikalisierung und Moderation beschreiben, ohne jedoch eine Reflexion des Verhältnisses von politischer Partei, militärischem Arm und Sozialinstitutionen außen vor zu lassen. Insofern bietet Roy eine anschlussfähige Perspektive, die sich jenseits einfacher Paradigmen einer linearen Entwicklung der „Terror- bzw. Sozialorganisation“ Hamas positionieren kann.

Eine ähnlich beeindruckende Studie präsentiert der dänische Soziologe Michael Irving Jensen (2009). Seine Arbeit „The Political Ideology of Hamas“ gewinnt ihre Besonderheit durch Forschungsaufenthalte, in deren Rahmen Jensen im Sinne teilnehmender Beobachtung tief in den operativen Alltag zweier Institutionen der Hamas, der Islamischen Universität in Gaza sowie der Profi-Fußballmannschaft *al-Jam'iyya al-Islamiyya*, eintaucht. Die von ihm generierten empirischen Erkenntnisse decken sich weitgehend mit dem, was Sara Roy für die Sozialinstitutionen der Hamas feststellen konnte: Die praktischen Operationen der Organisationen stehen oftmals im krassen Gegensatz zu den Grundlagen der islamistischen Ideologie. Besonders instruktiv an Jensens Arbeit ist, dass er seine Ergebnisse im Rahmen einer Aufarbeitung der theoretischen Grundlagen der islamistischen Ideologie reflektiert.

Björn Brenner (2017) bietet schließlich mit seinem Beitrag „Gaza under Hamas: From Islamic Democracy to Islamist Governance“ einen hervorragenden Überblick über die vergangenen zehn Jahre der Regierungsverantwortung der Hamas im Gaza-Streifen und liefert einzigartige

²¹ Die Arbeit basiert vor allem auf Beobachtungsprotokollen und Interviews. Die Möglichkeit solch intensiver Feldforschung ergab sich vor allem aus dem Umstand, dass ein Großteil der Arbeit während der relativ stabilen Phase des Oslo-Friedensprozesses geleistet werden konnte.

empirische Einsichten über Neuentwicklungen sowie den sich verändernden Charakter der Hamas-Aktivitäten.

Trotz des Vorhandenseins einer Fülle empirischen Materials muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass bisher nur in einem sehr begrenzten Rahmen theoretische Grundlagenarbeit in Bezug auf die Hamas als Gesamtbewegung geleistet wurde. Ein Beispiel für eine gelungene theoretische Reflexion liefert Glenn Robinson (2004). In seinem Beitrag greift er vor allem auf die empirischen Arbeiten von Hroub (2000) und Mishal/Sela (2000) zurück, deren Ergebnisse er pointiert zusammenfasst und dann im Kontext der Social Movement Theory verarbeitet. Der Fokus seiner Analyse richtet sich speziell auf die Hamas als gruppenförmiges Phänomen und die Etablierung und individuelle Nutzung von Gelegenheitsstrukturen. Verschiedene Formen der Mobilisierung – zwischen formalen, informalen und illegalen Mitteln – werden innerhalb des empirischen Materials identifiziert und im Kontext der Theorie verarbeitet. Robinson kommt schließlich zu dem Fazit, dass sich Framing-Prozesse auf allen Ebenen der Hamas identifizieren lassen. Im Rahmen dieser Prozesse wiederholt sich konstant das Muster, komplexe Inhalte in einfache Schlagwörter mit tieferer Bedeutung zu transformieren – beispielhaft und immer wieder gern zitiert: „Islam ist die Lösung!“ (*al-islam huwa al-hall*). Funktional interpretiert Robinson dies als Gelegenheit für das Individuum innerhalb der Gruppe Partizipation zu realisieren, ohne dass die gesamte Komplexität der dahinterstehenden islamistischen Ideologie überhaupt begriffen werden muss.

Für die vorliegende Arbeit kann ein solches Vorgehen der Kombination von vorliegenden empirischen Arbeiten mit anschließenden eigenen theoretischen Schlussfolgerungen als beispielhaft bezeichnet werden.

1.2.4 Anschlussfähige Beiträge zur Hisbollah

Mit Blick auf die Hisbollah ist unter anderem die Monographie „Islamismus bei den Schiiten im Libanon“ von Stephan Rosiny (1997) instruktiv. Selbiger liefert eine enorm reflektierte und umfangreiche Analyse der Entwicklung des Schiismus im Libanon und insbesondere der Hisbollah als schiitische Massenbewegung. Mit seinem besonderen Fokus auf die Ideologien und Praktiken, die sich auf das Spannungsfeld von Tradition und Moderne beziehen, liefert er eine fruchtbare empirische Analyse der ersten 15 Jahre des Bestehens der Bewegung.

Die Transformation der Hisbollah von den radikal-islamischen Zielsetzungen der Anfangszeit hin zu einem „libanonisierten“ politischen Akteur zeichnet Joseph Alagha (2006) nach. Ihm geht es vor allem um die Identifikation von Stabilisierungspotentialen, die eine fortwährende

Einbeziehung der Hisbollah in politische Prozesse ermöglichen. Alaghas Beitrag ist insbesondere im Rahmen der Beschreibung der politischen Aktivitäten der Hisbollah als wertvoll zu bezeichnen.

Judith Palmer-Harik (2007) präsentiert mit „Hezbollah: The Changing Face of Terrorism“ eine weitere Studie, die zunächst die zuvor beschriebenen zwei Pole aktueller Forschung (Ursachen der Radikalisierung und Maßnahmen zur Deradikalisierung) zu verbinden versucht. Ausgehend von der Frage, ob die Hisbollah als eine legitime Widerstandsbewegung und politische Partei oder ausschließlich im Kontext ihrer gewalttätigen und terroristischen Operationen beobachtet werden sollte, analysiert Palmer-Harik Ideologie und Struktur im historischen Wandel. Eine ähnliche Perspektive nimmt Augustus Richard Norton (2009) ein, der innerhalb der Beschreibung der Organisationsentwicklung der Hisbollah allerdings bewusst auf Kategorisierungen, wie sie beispielsweise Palmer-Harik vornimmt, verzichtet.

Im Rahmen seiner Monografie „In the Path of Hizbullah“ beschreibt Ahmad Nizar Hamzeh (2004) ebenfalls einsetzende Moderationsprozesse innerhalb der Hisbollah im Rahmen ihrer Partizipation im politischen System des Libanon. Im Gegensatz zu Palmer-Harik fokussiert er sich jedoch auf mögliche Konfliktpotentiale für das politische System im Libanon, seine Perspektive richtet sich auf Gefahren, die eine vermeintliche „Zähmung“ einer ehemaligen Terrororganisation, produzieren kann. Palmer-Harik, Norton und Hamzeh bieten jeweils gute empirische Überblicke über das politische und gesellschaftliche Engagement der Hisbollah im Verlauf der frühen 2000er-Jahre, eine Phase, die für die spätere Analyse von besonderer Bedeutung ist. Dima Danawi (2002) liefert mit ihrer Analyse zweier der wichtigsten Wohlfahrtsorganisationen der Hisbollah einen weiteren zentralen empirischen Beitrag für die Arbeit und gleichzeitig zwei instruktive Fallstudien. Durch ausgeprägte Feldforschung, eine Vielzahl von Interviews und der Aufbereitung des oftmals nur sehr schwer zugänglichen statistischen Materials gelingt es Danawi, ein umfangreiches Bild von Struktur, Mitgliedschaft und Operationen der Shadid-Stiftung sowie der Jihad-al-Bina-Stiftung als Organisationen unter dem Schirm der Hisbollah zu zeichnen.

Mit Blick auf aktuelle Entwicklungen und das Verhältnis der Hisbollah zu Prozessen der „Modernisierung“ ist vor allem noch auf den Beitrag von Rula und Malek Abisaab (2014) hinzuweisen. In diesem Zusammenhang bieten auch Lara Deeb und Mona Harb (2013) mit ihrer empirischen Studie, die insbesondere den Mikrokosmos der von der Hisbollah kontrollierte südlichen Vororte Beiruts beleuchtet, fruchtbares empirisches Material für die vorliegende Arbeit. Auch der Beitrag Joseph Dahers (2016), der mit seiner Monographie „Hezbollah. The Political Economy of Lebanon’s Party of God“ ein Bild der aktuellen Situation der Hisbollah

im Kontext der politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen des Libanons zeichnet, ist für die empirische Dimension aufgrund seiner Aktualität und der theoretisch fundierten Einsichten, die er formuliert, ein wichtiger Bezugspunkt.²²

So kann die Datenlage mit Blick auf die vorliegenden empirischen Studien als für den Anspruch der Arbeit ausreichend bezeichnet werden. Ergänzt werden die Beiträge durch Interviews mit Experten aus Praxis und Forschung, die im Zeitraum von 2014 bis 2016 vom Verfasser der Arbeit in Deutschland, den USA und Israel durchgeführt wurden.

1.3 Historischer Kontext

Da die nachfolgende Analyse der islamistischen Bewegungen stellenweise Wissen über den historischen Kontext ihrer Entstehung bzw. ihres fortgesetzten Bestehens voraussetzt, soll dieses an dieser Stelle in aller Kürze vermittelt werden. Für Hamas und Hisbollah erfolgt dies in Form von historischen *Schlaglichtern*, also der pointierten Beschreibung von Ereignissen, die von besonderer Bedeutung in der Entwicklung der Bewegungen sind bzw. wichtige Zäsuren darstellen.

1.3.1 Die Geschichte der Hamas in Schlaglichtern

Die *Gründung* der Hamas wird auf das Jahr 1987 datiert. Ihre Wurzeln können jedoch bis zur Ende der 1930er Jahre gegründeten palästinensischen Muslim-Bruderschaft in Gaza zurückverfolgt werden, als dessen Nachfolgerin sie oftmals bezeichnet wird (Berti 2013: 80).²³

Obwohl die Hamas im Rahmen der ersten *Intifada*²⁴ von einer Gruppe junger Aktivisten im Sinne eines „militanten Arms“ der bis dato gewaltfrei operierenden Muslim-Bruderschaft ins

²² Darüber hinaus verspricht auch der im Frühjahr 2018 erscheinende Beitrag Aurelie Dahers „Hezbollah: Mobilization and Power“ neuartige empirische Erkenntnisse zu generieren. Bedauerlicherweise kann er im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr vollumfänglich berücksichtigt werden.

²³ Dabei bleibt es Interpretationssache, ob nicht schon die im Jahr 1973 in Gaza gegründete Al-Mudschama („Die Vereinigung“) als Vorläufer der Hamas bezeichnet werden kann. Al-Mudschama agierte als mit der Muslim-Bruderschaft assoziierte religiöse Wohlfahrtsorganisation und begann nach ihrer Gründung mit dem Bau zahlreicher Moscheen und Koranschulen in Gaza. Darüber hinaus institutionalisierte Al-Mudschama eine große Zahl von Arztpraxen, Bibliotheken und Kindergärten in den Palästinensergebieten und differenzierte interne Verantwortlichkeiten für Religion, Wohlfahrt, Erziehung, Soziales, Medizin und Sport aus. Die Hamas übernahm später nahezu alle der von Al-Mudschama betriebenen Einrichtungen (vgl. Croitoru 2007: 48ff.).

²⁴ Intifada ist das arabische Wort für „Aufstand“. Im palästinensischen Kontext hat das Wort allerdings noch eine weitere Konnotation, steht oftmals für einen Wendepunkt der palästinensischen Geschichte, immer dann wenn es beispielsweise galt sich gegen Besatzungsmächte (Briten, Israelis) zu erheben. Die erste Intifada 1987 entzündete sich an einer Serie von Geschehnissen rund um die spektakuläre Flucht einiger Palästinenser aus israelischer Gefangenschaft. Auf ihrer Flucht ermordeten sie einen israelischen Siedler, als „Antwort“ darauf tötete ein israelischer Soldat vier Palästinenser (und verwundete neun

Leben gerufen wurde, entwickelte sie sich relativ zügig in Richtung einer eigenen und von der Muslim-Bruderschaft weitestgehend unabhängigen Struktur (vgl. Hroub 2000: 254).²⁵ Scheich Ahmad Aysin, einer der ideologischen Ikonen und Gründungsväter der Bewegung, beschrieb die damalige programmatische Zielrichtung in einem Interview mit Mathew Levitt retrospektiv recht prägnant:

„Fighting non-religious factions in the territories and carrying out jihad operations against Israel“ (zitiert in: Gleis/Berti 2012: 146).

Die Hamas trat unter diesem Namen zunächst in Form von Flugblättern in Erscheinung, in denen sie ganz allgemein zum Widerstand gegen die israelische Besatzung aufrief.²⁶ Mit dieser Position stand die junge Bewegung mit ihrer Vorgängerin im Konflikt. Die palästinensische Muslim-Bruderschaft hatte sich offiziell schon früh im Rahmen der islamistischen Ideologie aller Muslim-Bruderschaften von einer aktiven Beteiligung im anhaltenden Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern, insbesondere in Formen physischer Gewalt, distanziert (vgl. Croitoru 2007: 48ff.). Letztlich konnten sich die jungen Aktivisten der Hamas jedoch durchsetzen und damit auch den Nerv der palästinensischen Bevölkerung treffen, die von der Muslim-Bruderschaft eine mehr auf Aktivismus und Widerstand ausgerichtete Politik zu erwarten schien (vgl. Jensen 2009: 18). Die neue, jüngere Bewegung der Hamas konnte sich schnell etablieren und trennte sich ideologisch und strukturell von der Muslim-Bruderschaft, übernahm jedoch gleichzeitig eine Vielzahl vorhandener Institutionen und profitierte von den über viele Jahre errichteten islamistischen Netzwerken in den palästinensischen Autonomiegebieten, vor allem in Gaza. Faktisch trat die Hamas ab diesem Zeitpunkt die Nachfolge der palästinensischen Muslim-Bruderschaft an (vgl. Croitoru 2007: 48ff.).

Die *erste Intifada* lief zunächst gewaltfrei ab, Selbstmordattentate und der Gebrauch von Waffen gehörten noch nicht zum Repertoire der Protestierenden. Der Fokus lag zunächst auf einer

weitere), als er mit einem LKW in eine Gruppe Arbeiter fuhr. Dieser Vorfall wird heute gemeinhin als der Auslöser der ersten Intifada bezeichnet (vgl. Hroub 2010: 49).

²⁵ Dies war in erster Linie eine Reaktion auf den Konkurrenzdruck der Gründung des Islamischen Dschihad in den 1970er Jahren und später weiterer bewaffneter religiöser Gruppen, welche allesamt gewalttätigen Widerstand gegen die israelische Besatzung auf der Grundlage einer radikal-islamistischen Ideologie predigten, sich jedoch aus politischen und sozialen Aktivitäten, für die die Muslim-Bruderschaft inzwischen ein quasi-Monopol beanspruchen konnte, heraushielten. Darüber hinaus tolerierte die palästinensische Muslim-Bruderschaft die Gründung einer eigenständigen Unterorganisation durch einzelne Aktivisten, die sich unabhängig an der beginnenden Intifada beteiligen wollten, wohl vor allem um die Zurechenbarkeit des gewalttätigen Aktivismus auf die eigene Bewegung zu erschweren. Im Falle eines Scheiterns der Intifada sah man somit die eigene Existenz weiterhin gesichert.

²⁶ Eines dieser Flugblätter, nämlich das vom 15. Dezember 1987, wurde dann auch erstmalig mit dem Namen der neuen islamistischen Bewegung – Hamas – unterzeichnet.

Mobilisierung der Massen zu Demonstrationen, vereinzelt wurden auch Steine auf israelische Soldaten geworfen.²⁷ Die Hamas präsentierte sich hier im Konkurrenzkampf der palästinensischen Islamisten um den Führungsanspruch der Aufstände als diejenige Bewegung, die das größte Mobilisierungspotential entfalten und die Anliegen der Protestierenden am pointiertesten widerspiegeln konnte (vgl. Hroub 2010: 49).

Ab dem Jahr 1988 begann schließlich die zweite Phase der ersten Intifada. Für die Hamas, die sich insbesondere als Alternative zur palästinensischen Autonomiebehörde und ihren säkular-nationalistischen Konterpart Fatah präsentieren wollte, begann nun die Arbeit an einem eigenen politischen Manifest in Form der *Charta*. Die Charta beinhaltet unter anderem die Vernichtung des Staates Israel und die Errichtung eines islamischen Staates auf dem Gebiet des ehemaligen Palästinas unter britischem Mandat als definierte politische Ziele der Bewegung (vgl. Levitt 2006: 8). Der Veröffentlichungszeitpunkt der Charta als Gründungsdokument wurde zu dem Zeitpunkt forciert, als die PLO und ihr Vorsitzender Yasir Arafat die Entscheidung trafen, sich prinzipiell offen für die Teilnahme an Friedensverhandlungen zu zeigen. Für die Hamas war dies insofern günstig, als dass diese Bereitschaft bei einem großen Teil der Palästinenser auf Unverständnis traf. Hamas dagegen konnte sich durch die von ihr propagierte offene und kompromisslose Konfrontation gegenüber Israel als Gegengewicht zur PLO etablieren und die eigenen Sympathiewerte enorm erhöhen (vgl. Berti 2013: 83). Gleichzeitig war es aber auch der immer wieder zur Schau getragene lokale Bezug der Hamas, der direkte Kontakt zur Bevölkerung, der für die steigende Popularität der Bewegung, insbesondere im Vergleich zu der als „unpersönlich“ empfundenen Autonomiebehörde, sorgte (vgl. ebd.).

Die strikte Opposition gegenüber jeder Form der Friedensverhandlungen und die gleichzeitig von den 1992 als militanter Arm der Hamas gegründeten *Qassam-Brigaden* ausgeführten Selbstmordattentate und bewaffneten Angriffe auf den Staat Israel und seine Bürger, wurden für die Hamas zu einem weiteren entscheidenden Erfolgsfaktor, insbesondere als die Friedensverhandlungen von Madrid und später Washington scheiterten und der erste Golf-Krieg im Irak ausbrach (vgl. Jensen 2009: 20f.).²⁸ Die Hamas konnte für sich beanspruchen, dass sie das Scheitern der Verhandlungen prognostizierte und im Gegensatz zur PLO praktische Schritte („on the ground“) gegen die israelische Besatzung unternahm. Der anhaltende Prestigegewinn

²⁷ Sie wird deshalb heute auch von vielen Beobachtern als die „Steine-Revolution“ (Hroub 2010: 49) bezeichnet.

²⁸ Im Gegensatz zur PLO nahm die Hamas von Anfang an eine kritische Position gegenüber beiden Akteuren, dem Irak Saddam Husseins und der amerikanischen Invasion ein: „This showed that Hamas had a pretty solid understanding of regional and global dynamics, and it allowed the organization to gain international credibility and political leverage and to receive financial benefits from the rest of the Arab world“ (Berti 2013: 83).

innerhalb der palästinensischen Bevölkerung motivierte die Hamas immer offener Position gegenüber der PLO und der Fatah zu beziehen. Der bis heute andauernde *inner-palästinensische Konflikt* nahm so seinen Anfang.

Mit Beginn des *Friedensprozesses von Oslo* im Jahr 1993 begann auch die Hamas ihr Verhalten an die sich verändernden Rahmenbedingungen anzupassen.²⁹ Der Fokus verschob sich langsam von gewalttätigen Aktionen hin zu Maßnahmen, die vor allem auf die Aufrechterhaltung des Status Quo als einer der wichtigsten palästinensischen politischen Akteure abzielten. Eine Reihe von Selbstmordattentaten, ausgeführt von Mitgliedern der Hamas und des Islamischen Dschihad führten im Frühjahr 1996 sogar dazu, dass der damalige gemäßigte israelische Premierminister Simon Peres einen Umfrage-Vorsprung von 20 Prozentpunkten bis zum Wahltag einbüßte und sich schließlich der radikale Likud-Kandidat Benjamin Netanyahu knapp durchsetzen konnte (vgl. Merari 2003: 74). Die Hamas hatte damit indirekt durch die Planung mehrerer Selbstmordanschläge in kurzer Zeit Einfluss auf die israelischen Wahlen genommen. Es gelang ihr immer häufiger, das mühsam durch Arafat und die PLO erarbeitete Vertrauen in die Kontrollfähigkeit der Autonomiebehörde wirksam zu zerstören und den Friedensprozess entscheidend zu sabotieren.

In der Folgezeit wurden erste Überlegungen innerhalb der Hamas laut, die die Bewegung im Rahmen der Gründung einer politischen Partei an den Aktivitäten der palästinensischen Autonomiebehörde beteiligen wollte. Vor allem aus Bedenken, eine Partizipation würde schließlich zur eigenen Marginalisierung führen, entschied man sich jedoch gegen eine Parteigründung und dafür, die klar oppositionelle Haltung gegenüber dem Oslo-Friedensprozess beizubehalten und sich damit als einziges Gegengewicht zu Arafat, der PLO, der Fatah und der Autonomiebehörde zu positionieren.³⁰ Dennoch artikulierte sich die oppositionelle Haltung der Hamas in der Folge hauptsächlich in rhetorischer Form, das Maß an Gewalt nahm deutlich ab, eventuell auch, um nicht der öffentlichen Meinung zu widersprechen und am Ende in der Wahrnehmung als verantwortlich für ein Scheitern des Prozesses zu gelten.

Diese vorübergehende Zurückhaltung endete mit dem Ausbruch der *zweiten Intifada* (auch: Al-Aqsa-Intifada) im Jahr 2000. Im Gegensatz zur ersten Intifada fehlte hier ein „konkreter“ Aus-

²⁹ Die am 13. September 1993 unterzeichnete Prinzipienklärung, welche die Rahmenbedingungen für eine fünfjährige Interimsphase palästinensischer Selbstverwaltung festlegte, bildet den Kern des Oslo-Prozesses. Im Laufe dieser Interimsphase sollte dann eine verbindliche und endgültige Lösung des Konfliktes gefunden werden (vgl. Meyer 2004: 119).

³⁰ Diese wohl vor allem auf Machtkalkulationen basierende Entscheidung der Positionierung gegen den Oslo-Friedensprozess kann als der Wendepunkt innerhalb der ideologischen Ausrichtung der Hamas bezeichnet werden.

löser des Aufstandes. Vielmehr konnte schon in der Zeit zuvor eine generell wachsende Frustration innerhalb der palästinensischen Bevölkerung beobachtet werden, welche den zu diesem Zeitpunkt bereits sieben Jahre andauernden Oslo-Friedensprozess zusehend kritisch beobachtete. Die durch den Prozess vorangetriebenen strukturellen Veränderungen in den Macht- und Herrschaftsstrukturen in den Autonomiegebieten waren zunächst darauf angelegt, eine Machtkonzentration auf die palästinensische Autonomiebehörde zu bewirken. Trotz des formalen Wandels hin zu größerer Autonomie, welche dann für eine Entspannung des Verhältnisses zwischen Israelis und Palästinensern sorgen sollte, entstand schnell der Eindruck, dass sich in der Praxis der „Griff“ der israelischen Besatzung eher intensiviert und immer weitere Beschränkungen für die palästinensische Bevölkerung und die als handlungsunfähig empfundene Autonomiebehörde entstanden (vgl. Asseburg 2003: 120).³¹

Auch wenn während der zweiten Intifada von Gewalt in einem hohen Maß³² Gebrauch gemacht wurde – inklusive einer Vielzahl von Entführungen, gezielten Tötungen und Selbstmordattentaten – kann ein solcher „Rückfall“ für die Hamas vor allem als politisch motiviert interpretiert werden (vgl. Berti 2013: 86). Die Bewegung konnte während dieser Phase deutlich an Popularität gewinnen, die Darstellung der eigenen Handlungsfähigkeit – in Form des gewaltsamen Widerstandes – im Gegensatz zur Autonomiebehörde und die Selbstbeschreibung als einziges effektives Gegengewicht gegenüber der israelischen Besatzung war in diesem Sinne erneut höchst effektiv und verschaffte der Hamas einen bedeutenden Vorteil gegenüber ihren innerpalästinensischen Konkurrenten, insbesondere mit dem Blick auf folgende politische Wahlen. Den Zeitpunkt zur tatsächlichen *politischen Partizipation* wählte die Hamas dann wiederum äußerst geschickt. Nach dem Tode Yassir Arafats im Jahr 2004 zeichneten sich erste Risse innerhalb der politischen Führungsriege der palästinensischen Autonomiebehörde ab. Interne Streitigkeiten um die Nachfolge und sich in diesem Zusammenhang öffnende Machtpositionen schwächten die PLO und die Fatah, die ohnehin mit sinkenden Popularitätswerten und anhaltenden Korruptionsvorwürfen zu kämpfen hatte.

³¹ In Sicherheitsfragen gab die israelische Besatzung beispielsweise keine Kompetenzen ab, die Kontrolle der internen und externen Grenzen der palästinensischen Gebiete unterlag weiterhin der israelischen Armee, ebenso führten die wirtschaftspolitischen Reformen des Oslo-Prozesses zu keiner nennenswerten Veränderung des Status Quo des Besatzungsregimes. Im Gegenteil, die Zoll- und Währungsunion wurde sogar stabilisiert und ausgeweitet.

³² Das israelische Außenministerium führt für den Zeitraum zwischen dem 27. September 2000 und dem Jahr 2004 insgesamt 425 terroristische Attentate auf, im Rahmen welcher 377 israelische Staatsangehörige getötet und 2076 verletzt wurden (diese Zahlen fassen Militärpersonal und Zivilisten zusammen). Die Zahl der Selbstmordattentate darunter wird mit 52 angegeben, 52 Israelis wurden dadurch verletzt, 288 getötet (vgl. Israelisches Außenministerium 2017).

Im Rahmen der Wahlen in den palästinensischen Autonomiegebieten 2006 konnte die politische Partei der Hamas einen deutlichen *Wahlsieg* einfahren.³³ Nachdem die Regierungsverantwortung im Juni 2007 in Gaza übernommen wurde – und damit zum ersten Mal auch formalrechtlich das Territorium unter der *Regierungsverantwortung* der Hamas stand – sah sich die Bewegung mit vollkommen neuen Herausforderungen konfrontiert. Besonders die mangelnde Anerkennung des Wahlsieges durch Israel und das Nahost-Quartett und der folgende Versuch einer Koalition aus Israel und einigen arabischen Staaten, durch politische und wirtschaftliche Isolation die palästinensische Bevölkerung gegen die Hamas zu mobilisieren, schafften höchst problematische Startbedingungen.³⁴ Gleichzeitig erfuhren Fatah und die palästinensische Autonomiebehörde unerwartete Unterstützung durch Israel und die USA, ebenfalls vor allem, um die Hamas nach ihrem Wahlsieg zu schwächen. Die Reaktion der Hamas ließ nicht lange auf sich warten und wiederum wurde auf Gewaltmittel zurückgegriffen, nun allerdings vor allem gegen die Fatah und die Autonomiebehörde, deren Vertreter schließlich getötet oder aus dem Gaza-Streifen vertrieben wurden, was der bestehenden de-facto Spaltung Palästinas in einen von der Hamas kontrollierten Gaza-Streifen und die West-Bank, unter der Kontrolle von Palästinenser-Präsident Mahmoud Abbas und der Fatah, führte. In der Zwischenzeit versuchte die Hamas den Lebensalltag der Bevölkerung von Gaza weitestgehend aufrechtzuerhalten, zivilgesellschaftliche Institutionen zu stärken sowie die Basisversorgung und öffentliche Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten (vgl. ICG 2008). Statt der erhofften Schwächung der Hamas erfuhr die Bewegung eher eine Stärkung ihrer Position. Gleichzeitig übernahm sie faktisch die Kontrolle über alle öffentlichen Einrichtungen in Gaza (vgl. ebd.).

Als Folge der Isolationspolitik Israels kann der *erneute Fokus auf Gewalt* als Mittel der Politik durch die Hamas beobachtet werden. Innerhalb der Bewegung setzten sich in der Folgezeit immer mehr die gewaltaffinen Hardliner gegenüber den moderaten Kräften, die eher für eine gewaltfreie politische Partizipation einstanden, durch. Die Hamas intensivierte den Beschuss Israels mit Qassam und Kjuscha-Raketen aus dem Gaza-Streifen, Israel reagierte schließlich militärisch mit der *Operation „Gegossenes Blei“*, die im Zeitraum von Dezember 2008 bis Januar 2009 mit den schwersten Luftangriffen des Nahostkonfliktes seit dem Sechstagekrieg von 1967 verbunden war. Insgesamt führten die israelischen Luftangriffe und die gezielten Tötungen führender Hamas-Mitglieder zwar zu massiven Einschränkungen in der administrativen

³³ Die Hamas erreichte bei der Wahl am 25. Januar knapp 44 Prozent der Stimmen – und damit die absolute Mehrheit der Mandate.

³⁴ Das Nahost-Quartett gilt, zumindest aus westlicher Sicht, als die entscheidende Gruppe im Rahmen der Förderung des Nahost-Friedensprozesses und besteht aus Vertretern der UNO, der USA, der EU sowie Russlands.

Infrastruktur der Führungsriege, letztlich blieb jedoch die Regierung sowie die Hamas selbst operationsfähig (vgl. ICG 2008).

Für die Hamas begann in der Folgezeit eine eher schwierige Phase ihrer Entwicklung. Bis zum Frühjahr 2011 deutete alles darauf hin, dass sich die Bewegung in ihrer Regierungsverantwortung in Gaza in einer Sackgasse befand. Zu der anhaltenden diplomatischen Isolation und den umfangreichen Wirtschaftssanktionen, die die internationale Gemeinschaft und allen voran Israel und die USA aufrechterhielten, kam ein anhaltender *Popularitätsverlust* innerhalb der palästinensischen Bevölkerung (vgl. ICG 2012: 1). Besonders die von der Hamas immer rigoroser durchgesetzten Anforderungen an islamisch-korrektes Verhalten der eigenen Mitgliedschaft, aber auch der Bevölkerung des Gaza-Streifens, führten zu zunehmenden Protesten gegen die Regierung in Gaza. Gleichzeitig gewannen radikal-salafistische Gruppen wie der „Islamische Dschihad“ eine immer größere Anhängerschaft und begannen mit dem selbstständigen Beschuss israelischer Gebiete. Für die Hamas zeichneten sich immer deutlicher Symptome eines allgemeinen Kontrollverlustes ab (vgl. Brenner 2017: 189ff.).

Der Zeitpunkt des Beginns der Aufstände, die heute unter dem Titel *Arabischer Frühling* zusammengefasst werden, kann dann aus der Perspektive der Hamas als günstig beschrieben werden. Die Aufstände wurden nicht als Protest einer jungen, liberalen Mittelschicht, sondern als eine Art islamisches Erwachen interpretiert. So bewertete man die beginnenden Revolten gegen die Diktaturen der Nachbarstaaten in der Region auch als Bestätigung der eigenen islamistischen Position.³⁵ Umso euphorischer wurde bewegungsintern der Erfolg der ägyptischen Muslim-Bruderschaft beobachtet. Man sah sich nun in einer Position, die es erforderte, die Gelegenheit zu ergreifen und einen fundamentalen Kurswechsel, was die politischen Verbündeten in der Region anging, durchzuführen. Besonders nach der Machtübernahme der Muslim-Brüder in Ägypten beinhaltete dieser Kurswechsel eine Abkehr von langjährigen (schiitischen) Verbündeten wie Syrien, dem Iran und der Hisbollah.³⁶

Die relative Ernüchterung folgte relativ schnell durch den Umsturz in Ägypten und den damit verbundenen Wegfall des wichtigsten Unterstützers, der Muslim-Bruderschaft. Da man sich

³⁵ Die Hamas hatte schon im Jahr 1988(!) in Flugblättern die Bevölkerungen der unter den „säkularen“ arabischen Diktatoren leidenden Staaten zur Revolte gegen ihre politische Führung aufgerufen (vgl. ICG 2012: 1).

³⁶ Insbesondere Syrien stand der Hamas selbst in einer Phase weitgehender Isolation zur Seite. Für die Hamas bedeutete dies also eine höchst riskante Entscheidung treffen zu müssen: Die Langjährige loyale Partner gegen die noch instabile Regierung Mursis „auszutauschen“ bedeutete auch eine Wette auf die Zukunft abzuschließen. Dabei musste den Entscheidungsträgern der Hamas durchaus bewusst sein, dass eine solche Entscheidung schon einmal zur politischen und finanziellen Isolation für die Palästinenser führte, als Yassir Arafat im Amt des PLO-Führers die irakische Regierung nach der Invasion Kuwaits 1990 offen unterstützte.

gleichzeitig auf die Seite der sunnitischen Rebellen im syrischen Bürgerkrieg gestellt hatte, war die Hamas im Sommer 2014 international vollkommen isoliert (vgl. Taylor 2014). In diese Phase der Isolation fiel der zweite Gaza-Krieg, der durch die israelische *Operation „Protective Edge“* („Starker Fels“) als Reaktion auf den ständigen Raketenbeschuss aus dem Gaza-Streifen eingeleitet wurde. Im Laufe des Konfliktes, der sich über knapp 8 Wochen zog, waren Vorwürfe an die Hamas, sie verwende „menschliche Schutzschilde“ zur Verhinderung israelischer Angriffe auf wichtige Institutionen, ein zentrales Thema (vgl. Martinez 2014). Demgegenüber warfen sowohl die Hamas als auch internationale Organisationen Israel vor, Krankenhäuser und Gesundheitszentren der Hamas gezielt anzugreifen (vgl. NBC 2014).

Im Nachgang des Konfliktes wurden Prozesse der fortlaufenden internen „Säuberung“ durch Exekutionen (Newman 2014) sowie der gewaltsamen Errichtung eines *autoritären Regimes in Gaza* sichtbar, wodurch die Hamas empfindliche Verluste, was den Rückhalt in der palästinensischen Bevölkerung betrifft, hinnehmen musste (vgl. Brenner 2017: 171ff.). Im November 2017 wurden dann Stimmen laut, die von einer *geplanten Machtübergabe in Gaza* an die palästinensische Autonomiebehörde berichteten (vgl. BBC 2017). Kurze Zeit später ließ auch die Hamas verlautbaren, dass sie eine Beteiligung der PLO an der Regierung in Gaza anstrebe. Nach der Ankündigung des amerikanischen Präsidenten Donald J. Trump, Jerusalem als Hauptstadt Israels anzuerkennen und die amerikanische Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem zu verlegen, rief die Hamas im Dezember 2017 aber dann, in Abweichung vom eingeschlagenen Annäherungskurs, ihre Anhänger zur *dritten Intifada* auf (vgl. Noack 2017).

1.3.2 Die Geschichte der Hisbollah in Schlaglichtern

Bis heute ist unklar, welches Datum als Gründungszeitpunkt der libanesischen Hisbollah festgelegt werden kann. Die ideologischen Grundlagen der Bewegung wurden wahrscheinlich bereits im Jahr 1978 gelegt (vgl. Alagha 2006: 33). Die Hisbollah agiert bis heute in verschiedenen Formen als schiitische Bewegung vor allem in den südlichen Regionen des Libanon. Im Laufe ihrer Entwicklung sollte sich die Hisbollah, analog zur Hamas, immer weiter in Richtung einer hochdifferenzierten Massenbewegung entwickeln.

Die Umstände der *Gründung* der Hisbollah und ihr späterer Erfolg als „einflussreichster politischer Faktor im Libanon“ (Noe 2007: 1), können als eine Kombination vieler mehr oder minder glücklicher Umstände beschrieben werden. Allen voran sollte hier die islamische Revolution im Iran 1979 genannt werden. Der beispielhafte Charakter dieses historischen Ereignisses erklärt sich mit Blick auf die Hisbollah vor allem dann, wenn man berücksichtigt, dass die schiitischen Muslime es in der Historie zuvor stets bevorzugten sich aus politischen Fragen generell

herauszuhalten und damit faktisch die erstrebenswerte Trennung von Moschee und Staat (vgl. Gleis/Berti 2012: 36) aufrechtzuerhalten. Nach der Ablösung des Schahs und dem immer gewichtiger werdenden Einfluss schiitischer Geistlicher auf die politischen Entscheidungen des Irans, entwickelte sich innerhalb der schiitischen Gemeinde ein Bewusstsein für das politische Potential der eigenen Glaubensgemeinschaft.

Zwei weitere entscheidende Faktoren für das Entstehen der Hisbollah sind der zweite *libanesischer Bürgerkrieg* und die darauffolgende syrische Invasion im Libanon 1975 sowie die *israelische Invasion im Juni 1982*.³⁷ Innerhalb der schiitischen Gemeinde des Libanons entstand mehr und mehr ein Bewusstsein dafür, dass der libanesischer Staat kaum dazu in der Lage war, die schiitische Gemeinde gegen äußere (Israel, Syrien), aber auch gegen innere Feinde, wie rivalisierende Sekten, verteidigen zu können (vgl. Norton 2007: 478). Die israelische Invasion von 1982 kann dabei als entscheidender Anstoß zur Gründung der Hisbollah interpretiert werden, die sich selbst in erster Linie als Widerstandsbewegung gegenüber der israelischen Besatzung definierte:

„Hezbollah was just a resistance movement and nothing else. We were a young movement wanting to resist a legendary army [...]. The need was for men with the spirit of jihad, self-sacrifice, and endless giving. The only name that befits a movement with such motivations and spirit [...] is the name Hezbollah“ (Hassan Nasrallah im Rückblick auf die Gründungszeit der Hisbollah, zitiert in: Jaber 1997: 20).

Im November 1982 sprengte sich Ahmad Qasir im Hauptquartier der israelischen Besatzungstruppen im südlibanesischen Tyre in die Luft und tötete dabei 76 Angehörige der israelischen Streitkräfte (vgl. Alagha 2006: 35). Qasir kann somit als der erste Selbstmordattentäter und Märtyrer in der Geschichte der Hisbollah bezeichnet werden. *Terroristische Operationen* wie diese, Anschläge, Geiselnahmen und Selbstmordattentate sollten in den folgenden Jahren zentraler Bestandteil der Wahrnehmung der Hisbollah werden.³⁸ Auch deshalb operierte die Hisbollah bis zum Jahr 1984 noch aus der Anonymität und dem Untergrund.

³⁷ Der ehemalige israelische Premierminister bemerkte zu den Gründungs Umständen der Hisbollah retrospektiv im Jahr 2006: „When we entered Lebanon [...] there was no Hizbullah. We were accepted with perfumed rice and flowers by the shia in the south. It was our presence there that created Hezbollah“ (zitiert nach: Norton 2007: 478).

³⁸ Insbesondere die Selbstmordattentate wurden sozusagen zum „Markenzeichen“ der Hisbollah. Später sollte ein Know-How-Transfer dieser terroristischen Variante an die Hamas erfolgen. Dabei war die Hisbollah jedoch bei weitem nicht die einzige libanesischer Bewegung, die diese „Technik“ übernahm. Im Jahr 1986 wurde die Mehrzahl der Selbstmordattentate im Libanon von pro-syrischen und säkularorientierten Milizen (Nationalisten wie Kommunisten) gegen die amerikanischen und französischen Friedenstruppen durchgeführt (vgl. Merari 2003: 72f.).

Im Sommer des Jahres 1984 schließlich veröffentlichte die Bewegung einige politische Pamphlete und Deklarationen, allesamt unterschrieben mit dem Namen „Hizb Allah“ (Partei Gottes). Wenig später wurde auch das Politbüro sowie die Wochenzeitung al-Ahd ins Leben gerufen. Der Startschuss für die Entwicklung der zentralen Organisationen der Bewegung war gefallen (vgl. Rosiny 1996: 124).

Neben der ideologischen *Unterstützung aus dem Iran* erfuhr die Hisbollah in ihrer Gründungsphase auch praktische Hilfe durch das neu errichtete Mullah-Regime (vgl. Byman 2011: 920).³⁹ In den ersten Jahren nach der offiziellen Gründung wurde sie vor allem als Dachverband verschiedener kleinerer Unterorganisationen und Milizen wahrgenommen.⁴⁰ Als Folge des ersten libanesischen Bürgerkrieges stellte sich das Umfeld der Partei Gottes als ein enorm zersplittertes Reservoir an verschiedensten politisch-religiösen Bewegungen, Parteien und bewaffneten Milizen dar. Das primäre Ziel der Hisbollah war in dieser Zeit, diejenigen Organisationen, die der eigenen islamistischen Ideologie nahestanden, in die Bewegung zu integrieren und für einen gemeinsamen Kampf gegen die israelische Besatzung auszubilden und zu motivieren (vgl. ebd.). Diese Form der Integration von dezentralen kleineren Bewegungen, die oftmals lediglich spontan in Aktion traten, führte zu der bis heute beobachtbaren gleichzeitigen Differenzierung in formalisierte und streng hierarchisch organisierte Kaderstrukturen und ein sozial und regional breites, dezentrales Netzwerk kleinerer Unterorganisationen und Milizen.

Im Februar 1985 veröffentlichte die Hisbollah mit dem *Offenen Brief* schließlich ihr politisches Manifest, eine grobe Darlegung der ideologischen und strukturellen Grundlagen der Bewegung. Der vollständige Originaltext des „Offenen Briefes der Hisbollah adressiert an die Unterdrückten“ wurde zunächst in der eigenen Wochenzeitung al-Ahd publiziert (vgl. Alagha 2006: 37).⁴¹

³⁹ Nach Einschätzung des Hisbollah-Experten Amal Saad-Ghorayeb war diese Unterstützung fundamental für die eigentliche Existenz der Hisbollah in der heutigen Form (vgl. Byman 2011: 920). Als Reaktion auf die israelische Invasion entsendete der Iran zunächst rund 2.000 Revolutionswächter in die Bekaa-Ebene, hauptsächlich um schiitische Kampfverbände (unter anderem auch die Amal) auszubilden. Die Revolutionswächter unterstanden dabei direkt dem iranischen Innenminister. Doch nicht allein durch die „Missionsarbeit“ der Revolutionswächter zeigte der Iran Präsenz auf libanesischem Gebiet. Mit dem „Unterstützungskomitee für den Imam al-Khuaini“, der „Jihad al-Bina-Stiftung“ und der „Märtyrerstiftung islamischer Revolutionäre“ gründete die iranische Regierung gleich drei sozialkaritative Bewegungen im Libanon, die kurze Zeit später von der Hisbollah übernommen und zu einem fundamentalen Bestandteil ihrer Struktur werden sollten (vgl. Rosiny 1996: 126).

⁴⁰ Diese Wahrnehmung begründet sich vor allem in dem anhaltenden Eigenleben der mit der Hisbollah affilierten Organisationen bis Ende der 1980er Jahre. Stephan Rosiny (1996: 126; Fußnote 22) berichtet in seiner Studie von vielen, teils absurd anmutenden Äußerungen einzelner (ehemaliger) Vorsitzender und Pressesprecher, die bis zum Ende der 1980er Jahre ständig widersprüchliche Aussagen zu ihrer eigenen Auflösung, Neugründung, Unabhängigkeit und Verbundenheit im Verhältnis zur Hisbollah publizierten.

⁴¹ Bei der Auswahl von Zeitpunkten für Veröffentlichungen von Statements, politischen und/oder terroristischen Aktionen oder Festveranstaltungen bewies die Hisbollah in ihrer Entwicklung stets ein besonderes Talent für bedeutungsschwangere Termine. Der Veröffentlichungszeitpunkt des Offenen Briefes

Neben der Definition der eigenen Identität als schiitisch-islamische Widerstandsbewegung, die Gewalt wenn nötig anwendet und den eigenen militärischen Arm als „not separate from our overall social fabric“ (Hisbollah 1988), betrachtet, werden vor allem Feindbilder identifiziert (kaum überraschend: Israel, die USA, Frankreich und die Phalangisten). Als Lösung für die bisherigen Probleme des Libanons wurde der Islam propagiert, der als Ideologie die einzige Möglichkeit, weitere imperialistische Aktivitäten zu verhindern, böte.⁴²

So lässt sich auch das im Offenen Brief gezeichnete Selbstbild der Bewegung als Advokat der unterdrückten Muslime innerhalb und außerhalb des Libanon als Formulierung eines „dritten Weges“ im Sinne der islamistischen Ideologie interpretieren. Soziale Gerechtigkeit im Rahmen des islamischen Rechts wird zum Kern der Identität der Bewegung.⁴³

Mehreren Anschlägen und Kidnapping-Operationen in diesem Zeitraum – insbesondere gegen die israelischen Besatzungstruppen – folgte von 1988 bis 1990 schließlich der knapp zweieinhalb Jahre andauernde Höhepunkt der *bewaffneten Auseinandersetzung mit der Amal-Bewegung*. Die Eskalation der innerlibanesischen Gewalt zu diesem Zeitpunkt kann als symptomatisch für das Verhältnis der Hisbollah zum libanesischen Staat, seinen Institutionen und den Großteil der konkurrierenden Milizen, Parteien und Bewegungen, die allesamt als „Ungläubige“ bzw. illegitim betrachtet wurden, bezeichnet werden. Damit stand die Hisbollah im Kontext des mehr oder weniger über 15 Jahre andauernden Bürgerkrieges im Libanon, der in den Jahren von 1975 bis 1990 nach offiziellen Statistiken über 150.000 Todesopfer forderte (vgl. Perthes 1994: 34). Die Hisbollah musste sich dabei gegen die libanesischen Regierung, die christlichen Gruppen und islamistische Milizen behaupten, allen voran Amal, allerdings auch den Drusen und sunnitischen Gruppen. All diese verschiedenen Akteure etablierten Zonen der relativen Autonomie, in denen sie für ihre jeweilige Klientel faktisch Staatsaufgaben übernahmen und sich vor allem für die Aufrechterhaltung von Sicherheit und Ordnung verantwortlich fühlten. Dass das libanesischen politische System zu diesem Zeitpunkt ein „loose framework for aggressive players with conflicting interests“ (Azani 2009: 138) darstellte, kann wohl als eine der Hauptursachen für die anhaltende Gewalt ausgemacht werden.

beispielsweise fiel nicht zufällig auf den Jahrestag der Ermordung einer der zentralen Führungsfiguren, Saykh Raghīb Harb und gleichzeitig zeitgleich mit dem offiziellen Rückzug der israelischen Truppen aus der so genannten „Sicherheitszone“ im Süd-Libanon (vgl. Alagha 2006: 37).

⁴² An dieser Stelle muss allerdings angemerkt werden, dass die Hisbollah hier ausdrücklich nicht fordert, dem Libanon ein islamisches System aufzuzwingen. Auch wird mit keinem Wort das multikonfessionelle politische System des Libanon kritisiert oder für Missstände verantwortlich gemacht.

⁴³ Wichtig zu erwähnen ist hier die explizit schiitische Doktrin, die das Dokument prägt, all ihre Aktionen basieren auf „legal principles laid down by the light of an overall political conception defined by the leading jurist“ (Hisbollah 1988) – im damaligen Fall in Person des iranischen Ayatollah Khomeini.

Das *Abkommen von Ta'if* markierte auch für die Hisbollah einen Wendepunkt ihrer Entwicklung. Das Verhältnis der Bewegung zum libanesischen politischen System und den konkurrierenden Organisationen sollte sich nachhaltig ändern.

Während der 1990er Jahre sah sich die Hisbollah mit drei großen Herausforderungen konfrontiert: Zum einen den Folgen des Endes des Bürgerkrieges durch das Abkommen von Taif, also vor allem der Stärkung des libanesischen Staates, der Ausbau des syrischen Einflusses auf die libanesischen Politik und schließlich dem Nahost-Friedensprozess. In diesem Kontext ergab sich vor allen Dingen ein Identitätsproblem.

Im Januar 1991 veröffentlichte die Hisbollah einen Aufruf an die libanesischen Regierung, für die Aufrechterhaltung politischer, intellektueller, ideologischer und medialer Freiheitsrechte zu sorgen (vgl. Alagha 2006: 41). Darüber hinaus forderte sie die Regierung auf, zwischen den vielen verschiedenen Sekten, Gruppierungen und Milizen innerhalb des libanesischen Staatsgebietes zu differenzieren. Die Hisbollah selbst sah sich dabei in der Rolle einer legitimen Widerstandsbewegung gegen die israelische Besatzung. Im März 1991 schließlich beschloss die libanesischen Regierung die Entwaffnung und das Verbot aller Milizen auf libanesischem Territorium. Einzige Ausnahme: Der bewaffnete Arm der Hisbollah, der von der libanesischen Regierung im Einklang mit der Selbstdefinition nicht als Miliz, sondern als legitime Widerstandsbewegung gegen die israelische Besatzung klassifiziert wurde (vgl. Gleis/Berti 2012: 42f.).

Ein entscheidender Schritt zur *Neuausrichtung* der Hisbollah war sicherlich auch die Wahl des bis heute im Amt weilenden Hassan Nasrallah zum Generalsekretär im Jahr 1992. Ironischerweise sorgte die israelische Regierung selbst dafür, dass dieser bis heute unumstrittene Führer zum damaligen Zeitpunkt in Amt und Würden gelangte. Am 16. Februar 1992 wurde der damalige Generalsekretär der Hisbollah, Sayyid Abbas Musawi zusammen mit seiner Frau und seinem einjährigen Kind zum Opfer einer gezielten Tötung durch das israelische Militär. Die Israelis verbanden mit dieser gezielten Tötung die Hoffnung, dass die Hisbollah dadurch an Operationsfähigkeit verlieren würde. Für die Hisbollah sollte dieser Umstand jedoch viel eher zu einem Glücksfall werden. Nasrallah sollte sich als diejenige charismatische Integrationsfigur erweisen, die die Bewegung in den kommenden Jahren zu einem der bedeutendsten politischen Akteure der Region werden ließ.

1992 fanden die ersten Parlamentswahlen seit Beginn des libanesischen Bürgerkrieges 20 Jahre zuvor statt. Für die Hisbollah begann unter ihrem neuen Generalsekretär eine Phase der Umorientierung und des inneren Dialogs über Möglichkeiten der Partizipation. Die letztliche Entscheidung, als Parteiorganisation am politischen Prozess teilzunehmen, kann als Abkehr von

der eigentlichen islamistischen Ideologie verstanden werden, die statt direkter Einmischung auf graduellen Gesellschaftswandel durch Erziehung und Bildung fokussiert ist. Naim Kassim, seit 1991 stellvertretender Generalsekretär, begründete die Abkehr wie folgt:

„In Lebanon, we must work within the framework of the political situation [...] When the Hezbollah isn't in this framework, it loses all influence [...] We are a movement that wants change. We want to change the situation and one to do that, no matter how many limitations it involves, is entering the parliament.“ (zitiert in Azani 2009: 97).

So erklärte die Hisbollah am 3. Juli 1992 schließlich ihre *Teilnahme an den folgenden Parlamentswahlen* und veröffentlichte ihr politisches Programm, basierend auf Forderungen zur innerstaatlichen Einigung, Beendigung der israelischen Besatzung und Reformen in der Bildungs- und Sozialpolitik (vgl. Alagha 2006: 43). Im gleichen Zeitraum wurde auch der bewegungseigene TV-Sender al-Manar ins Leben gerufen. Neben der Wochenzeitung al-Ahd und der Radiostation al-Nour war al-Manar damit das dritte Massenmedium der Partei Gottes. Das Programm der Partei schien dabei auf Seiten der Wähler auf große Zustimmung zu treffen – man konnte alle 12 Sitze der eigenen Wahlliste gewinnen. Acht der Sitze wurden an Parteimitglieder vergeben und vier weitere an Sympathisanten – jeweils zwei sunnitische Muslime und Christen (vgl. ebd.: 49).

In der Folgezeit sollte die Hisbollah ihren eingeschlagenen Weg der fortwährenden *politischen Partizipation und internen Ausdifferenzierung* kontinuierlich fortsetzen. Gleichzeitig hielten allerdings auch weiterhin die terroristischen Aktivitäten des militärischen Arms und Auseinandersetzungen mit Israel an. Dem Streben zur inner-libanesischen Einigung, auch unter Einbeziehung Andersgläubiger, stand somit die klare Fortführung des Konfliktes mit dem „äußeren“ Feind, der israelischen Besatzungsmacht, gegenüber.⁴⁴ Statt alles und jeden innerhalb der Umwelt der Bewegung als feindlich zu identifizieren, wurde die interne Integration vorangetrieben, bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des externen Konfliktes mit Israel. Viele zeitgenössische Beobachter bezeichnen diese Entwicklung heute als die „Libanonisierung“ der Hisbollah (vgl. ebd.: 182).

Gleichzeitig zog das israelische Militär im Jahr 2000, kurz nach Beginn der zweiten Intifada der Palästinenser, seine Besatzungstruppen aus dem Libanon ab. Viele Beobachter nahmen zum damaligen Zeitpunkt an, dass dieser Abzug zu einer Krise innerhalb der Hisbollah führen

⁴⁴ Darüber gibt beispielsweise die Anzahl der vom „islamischen Widerstand“, dem militärischen Arm der Hisbollah, ausgeführten Militäroperationen Auskunft. Die Hochphase bildet dabei der Zeitraum von 1996 bis 2000, in welchem insgesamt 4.928 Militäroperationen gezählt wurden – für den gesamten Zeitraum der Existenz der Hisbollah bis zum Jahre 2004 beträgt die Gesamtzahl der Operationen 6.074 (vgl. Alagha 2006: 89).

könnte, da der legitimierende Faktor ihres Selbstverständnisses als Widerstandsbewegung verloren gehen würde. Das Gegenteil war der Fall.

Einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Hisbollah markiert die *militärische Auseinandersetzung mit Israel im Jahr 2006*. Dabei erscheint vor allem bemerkenswert, dass hier ein auf allen Ebenen in der Form eines zwischenstaatlichen Konfliktes geführter Krieg zwischen einer islamistischen Bewegung und einem Nationalstaat stattfand.

Am 12. Juli 2006 griffen einige Kämpfer der Hisbollah Außenposten der israelischen Armee an der Südgrenze des Libanon an. Das Chaos der ersten Minuten nutzten weitere Hisbollah-Kämpfer, um bei einem koordinierten Angriff drei Mitglieder der israelischen Streitkräfte zu töten und zwei weitere Soldaten aus ihrem Patrouillenfahrzeug zu ziehen und zu entführen. Bis heute sind sich Beobachter uneinig über die Beweggründe, die zu der Operation führten. Klar ist nur, dass der Angriff der Hisbollah im Kontext der inner-libanesischen Diskussionen um die UN-Resolution 1559, die die Entwaffnung aller Milizen im Libanon vorsah, stattfand. Richard Norton (2007: 483f.) vermutet beispielsweise, dass innerhalb der Hisbollah die Hoffnung bestand, der Angriff würde als eine Art Zeichen für die Stärke und Handlungsfähigkeit interpretiert. Gleichzeitig rechnete man wohl nur mit einer eingeschränkten Reaktion Israels.

Dies sollte sich jedoch als eine schwerwiegende Fehlkalkulation erweisen – wie auch Hassan Nasrallah im Nachhinein eingestand (vgl. ebd.: 484). Der damalige israelische Premierminister Ehud Olmert sprach als erste Reaktion auf den Angriff der Hisbollah in seiner Rede vor der Knesset davon, die „Terrorgruppe“ aus dem Süd-Libanon vertreiben und die gefangen genommenen Soldaten mit allen Mitteln befreien zu wollen (vgl. Zeit Online 2006). So fiel die israelische Reaktion auch entsprechend massiv aus. Nur sechs Jahre nach Abzug der Besatzungstruppen rückten die israelischen Streitkräfte, mit breiter internationaler Unterstützung im Rücken, im Rahmen der Operation „Gerechter Lohn“ wieder in den Süd-Libanon vor. Je länger die kriegerische Auseinandersetzung andauerte (und je höher die Zahl ziviler Opfer anstieg – vor allem als Folge der massiven Luftangriffe) desto mehr schwand auch die internationale Unterstützung für das israelische Vorgehen. Nach einigen vergeblichen Vermittlungsversuchen der libanesischen Regierung kam es schließlich am 14. August 2006 zu einem Waffenstillstand zwischen Israel und der Hisbollah. Nach dem stufenweisen Rückzug der israelischen Truppen bezogen Einheiten der libanesischen Armee und UNIFIL-Truppen Stellungen im Süd-Libanon.⁴⁵

⁴⁵ Am 26. Juli stellte der libanesischer Ministerpräsident Siniora schließlich einen Siebenpunkteplan vor, der aus der gegenseitigen Freilassung von Gefangenen, den Rückzug der israelischen Truppen und der Ausweitung der bereits seit Ende des Bürgerkrieges im Libanon stationierten UNIFIL-Truppen vorsah.

Für die Hisbollah gilt dieser Waffenstillstand heute als „Sieg“ über Israel. Innerhalb der libanesischen Bevölkerung konnte die Bewegung einen enormen Popularitätsgewinn verzeichnen. Darüber hinaus wurde sie ihrer Selbstbeschreibung als einziger regionaler Akteur, der dazu in der Lage ist, dem israelischen Staat die Stirn zu bieten, gerecht.

Im Jahr 2011 wurde die Partei der Hisbollah ein *Teil der Mehrheitsregierung* von Präsident Najib Mikati und konnte damit den politischen Arm endgültig als einen unverzichtbaren Teil des libanesischen politischen Systems etablieren (vgl. Gleis/Berti 2012: 2).

Eine massive Zäsur in der Geschichte der Hisbollah stellt der im Nachgang des „Arabischen Frühlings“ entfachte *syrische Bürgerkrieg* dar. Traditionell pflegt die Hisbollah enge Verbindungen zum syrischen Regime. So ist sie auch bereits seit Beginn der Auseinandersetzung in einem immer höheren Maß militärisch in den Konflikt involviert. An der Seite des Assad-Regimes, des Irans und schließlich auch Russlands kämpfen die Einheiten der Hisbollah bis heute sowohl gegen den Islamischen Staat, als auch gegen gemäßigte sunnitische Rebellen (vgl. Alami 2017).

Nachdem somit der historische Kontext der Entwicklung beider Bewegungen bis zum heutigen Tage nachgezeichnet wurde, soll nun anschließend auf grundlegende Fragen der Beschreibbarkeit von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen im systemtheoretischen Kontext eingegangen werden. Dies beinhaltet eine Klärung der analytischen Bezeichnung ebenso wie eine grundsätzliche Thematisierung möglicher Beobachtungsebenen sowie des regionalen Bezugsrahmens.

Trotz breiter internationaler Unterstützung akzeptierten Israel und die USA diesen Kompromissvorschlag nicht.

2. Zur systemtheoretischen Beschreibbarkeit von Hamas und Hisbollah

Wenn im Folgenden davon ausgegangen wird, dass es sich bei Hamas und Hisbollah um soziale Bewegungen handelt, die Bezugspunkte sowohl zur Interaktions- als auch zur Organisations-ebene aufweisen und die gleichzeitig einen gesamtgesellschaftlichen Problembezug mit Blick auf die Folgen funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen der Weltgesellschaft aufweisen, dann gilt es vor der eigentlichen Analyse der empirischen Phänomene diese voraussetzungsvollen Vorannahmen zu begründen.

Dies beginnt bei der Festlegung der Bezeichnung: Wie lassen sich Hamas und Hisbollah am sinnvollsten beschreiben? Weiterhin müssen die Analyseebenen festgelegt und die Möglichkeiten und Grenzen einer grundsätzlichen Orientierung an den Ebenen Interaktion, Organisation und Gesellschaft thematisiert werden. Abschließend ist dann auch eine Klärung des regionalen Bezugsrahmens nötig: Wo operieren die Bewegungen? Was sind periphere Regionen der Weltgesellschaft und wieso ist es wichtig, bei einer Analyse von Hamas und Hisbollah darauf explizit Bezug zu nehmen?

2.1 Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen

Neben Problemen der Einordnung des ideologischen Wandels von Hamas und Hisbollah sticht innerhalb der vorhandenen Forschungsliteratur vor allem eine generelle Uneinigkeit über die konkrete Bezeichnung der Phänomene heraus.

Im Rahmen politikwissenschaftlicher Studien und der massenmedialen Berichterstattung erfreut sich zudem das Präfix „Terror“ großer Beliebtheit (vgl. Jackson 2007). Dann ist wahlweise von Terror-Organisation, Terror-Bewegung, Terror-Miliz oder Terror-Netzwerk die Rede, häufig synonym innerhalb einer einzigen Studie.⁴⁶ Andere, vor allem soziologische Arbeiten schließen von ihrem jeweiligen Fokus auf einen spezifischen Untersuchungsgegenstand, beispielsweise den sozialen Einrichtungen oder der politischen Partei, darauf, dass eine Differenzierung in zwei Teile, nämlich einen gewaltbereiten Flügel und einen sozialen Flügel, bestünde und diese analytisch strikt voneinander getrennt werden müssten. In diesem Kontext liegen organisationssoziologische Untersuchungen ebenso vor wie Beiträge aus der Netzwerkforschung (etwa Mishal 2003).

⁴⁶ Siehe beispielsweise Mishal/Sela (2000), Laqueur (2004), Levitt (2006) oder Frisch (2009) für die Hamas; Palmer-Harik (2007), Wiegand (2009) und Byman (2011) für die Hisbollah bzw. Berti (2013) und Moghadam (2013) sowohl für Hamas als auch für Hisbollah.

Seltener untersuchen Beiträge Hamas und Hisbollah unter der Annahme, es handle sich in ihrer Gesamtheit um soziale Bewegungen oder auch „Bewegungsorganisationen“. ⁴⁷ Passiert dies dennoch, dann wird der Fokus zumeist auf Mobilisierungsaspekte im Rahmen von Identitätsfragen, sozialer Deprivation und gesellschaftlicher Umbrüche gelegt (vgl. Abdelal 2016: 15). Die relative Mehrdeutigkeit in den Interpretationen der konkreten Erscheinungsform begründet sich wohl darin, dass Hamas und Hisbollah in ihrer empirischen Gesamtheit jeweils nur schwer zu erfassende Sammelbecken von islamistisch orientierten Personen, Familien, Gruppen und Organisationen bilden. Der vorherrschende Mangel an formalen Mitgliedschaften außerhalb der Parteiorganisationen stellt empirische Forscher vor grundlegende Probleme, die sich auch im Rahmen von langjährigen Feldaufenthalten nur sehr begrenzt auflösen lassen. ⁴⁸ Denn wer oder was konkret in den palästinensischen Autonomiegebieten als „Hamas“ oder im Libanon als „Hisbollah“ gilt, hängt von den jeweiligen Zurechnungsleistungen der Beobachter ab. Ihrem Tätigkeitsfeld entsprechend haben Islamisten darüber hinaus auch nur geringes Interesse daran, Mitgliederlisten, Organigramme oder gar Finanzierungsnachweise zu veröffentlichen. Die Geheimhaltung solcher Dokumente (falls überhaupt vorhanden) versteht sich von selbst – vor allem da die eigene Existenz fortwährend durch militärische, wirtschaftliche und politische Interventionen aus der Umwelt gefährdet wird.

Auch die vorliegende Arbeit sieht sich mit den Problemlagen der Fassbarkeit der Erscheinungsformen von Hamas und Hisbollah konfrontiert. Die Leitfrage nach den spezifischen Erfolgsbedingungen erfordert aber die Zeichnung eines möglichst umfassenden Bildes der Aktivitäten der Islamisten. Weiterhin müssen die Begriffe, mit denen gearbeitet wird, klar definiert sein, um auf bereits vorhandene Konzepte und Theorien zurückgreifen zu können. Insofern können diejenigen Beschreibungsformen, die offensichtlich nicht die empirische Gesamtheit der Aktivitäten von Hamas und Hisbollah erfassen können, ausgeschlossen werden. Darunter fallen Klassifizierungen als Organisation oder Gruppe. Auch die eher artifiziell wirkenden Konstrukte „Pseudo-Staat“ (Wiegand 2016: 154ff.), „Staat über dem Staat“ (Assl 2011) oder „Staat im Staat“ (Byman/Saab 2014) bieten aufgrund ihres hauptsächlich vergleichenden Charakters we-

⁴⁷ So z.B. Robinson (2004), Jensen (2009) oder Poljarevic (2013) für die Hamas bzw. Wiktorowicz (2004) oder Karagiannis (2009) für die Hisbollah.

⁴⁸ So berichtet Sara Roy (2011) von Textilfabriken in Gaza, denen keine formale Verbindung zur Hamas nachgewiesen werden kann, die allerdings von Anwohnern als „Hamas-Fabriken“ bezeichnet werden. Der jeweilige Geschäftsführer sei Hamas-Mitglied und ohnehin sei dies „allgemein bekannt“. Für Roy ergeben sich daraus grundlegende Forschungsprobleme, die Frage, ob die Fabriken nun im Rahmen einer Analyse der Hamas miteinbezogen werden können oder nicht, ist dann auch eine grundsätzliche, methodologische.

nig Erklärungspotential, ebenso, wie Autoren, die Hamas und Hisbollah als „Hybride“ bezeichnen (z.B. Early 2006). Sinnvoller erscheinen Ansätze, die sich auf den genuinen Netzwerk-Charakter des Zusammenspiels der verschiedenen Elemente beziehen. Da hier jedoch häufig der Fokus weg von den Elementen selbst und auf die Emergenz des Netzwerkes gerichtet wird, können auch solche Konzepte nur eingeschränkt einbezogen werden. Dementsprechend werden Hamas und Hisbollah im Folgenden weder als Gruppe noch als Organisation oder Netzwerk analysiert. Sie sind, so soll gezeigt werden, am sinnvollsten als *soziale Bewegungen* beschreibbar.

2.1.1 Islamisten als soziale Bewegungen?

Die Bezeichnung von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen ist theoretisch voraussetzungsreich. Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass das Themenfeld „gewaltbereiter Islamismus“ durch die ihm inhärente politische Brisanz in besonderem Maße unter Beobachtung steht. Diese Erfahrung musste beispielsweise Judith Butler machen, als sie kürzlich ebenjene „unpopuläre“ These äußerte, die auch in dieser Arbeit zentral steht: Hamas und Hisbollah sollten nicht als Terror-Organisationen, sondern als soziale Bewegungen interpretiert werden (vgl. Tratschin 2017: 32). Obschon Butler ihre These im Rahmen eines Vortrages vor einem wissenschaftlichen Publikum äußerte, löste sie damit auch in der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit eine Welle der Empörung aus.⁴⁹ Die alltagsbezogene, normative Konnotation, die soziale Bewegungen häufig begleitet, nämlich, dass diese stets einen „positiven“ gesellschaftlichen Wandel einfordern und vorantreiben, widerspricht auf den ersten Blick der Nutzung des Konzepts zur Analyse von terroristisch agierenden Extremisten. Der Begriff der sozialen Bewegung ist dementsprechend häufig genug ein „Kampfbegriff, der zur Aufwertung einer Konfliktpartei verwendet wird“ (ebd.). Es lässt sich im Kontext des gewaltbereiten Islamismus offensichtlich kaum vermeiden, dass die Nutzung des Konzepts „Soziale Bewegung als Analysekategorie“ als eine Form der Politisierung missinterpretiert wird. Eine Differenzierung zwischen analytischen Konzepten der Sozialwissenschaften und gesellschaftlichen Selbst- und Fremdbeschreibungen findet kaum statt.

Dies mag einer der Gründe sein, weshalb Ansätze, die radikale und gewaltbereite Akteure als soziale Bewegungen beschreiben, in der Forschung mindestens unterrepräsentiert sind. Daniel Köhler kommt sogar zu dem Schluss, „dass es bisher kein adäquates Modell in der sozialen Bewegungsforschung gibt, welches ‚radikale soziale Bewegungen‘ theoretisch umfasst und zur

⁴⁹ Siehe für dementsprechende Reaktionen etwa Illouz (2012), Weinthal (2012) oder Klein (2013).

Analyse der Mechanismen der Wechselwirkungen mit der Umgebungsgesellschaft geeignet ist“ (Köhler 2014: 453). Auch wenn einige Autoren Vorschläge zur Beschreibung radikaler bzw. gewaltbereiter sozialer Bewegungen vorgelegt haben, müssen sie dennoch für die Bewegungsforschung als Problemfeld, das bisher nur äußerst spärlich erschlossen wurde, bezeichnet werden (vgl. ebd.).⁵⁰ Zumeist geht es darum, zwar einen Zusammenhang zwischen Protestbewegungen und terroristischer Gewalt aufzuzeigen, in der Analyse dann aber vor allem auf Unterschiede zwischen beiden Formen abzustellen (etwa Riesebrodt 2001). Unklar bleibt hier, wie dann die Einheit von Protestbewegung und terroristischer Gewalt beschrieben werden kann (vgl. Japp 2003: 55).

Soziale Bewegungen stellen auch für die Systemtheorie ein Problem dar. Bisher liegen kaum systematische Beschreibungen vor. Luca Tratschin stellt diesbezüglich fest, dass sich „die systemtheoretische Literatur, besonders in jüngster Zeit, durch eine bemerkenswerte Abstinenz an Forschungsbemühungen zu sozialen Bewegungen aus[zeichnet; D.W.]“ (Tratschin 2017: 13). Und er ergänzt: „Vor dem Hintergrund des Anspruchs der Universalität der Gegenstandserfassung ist die Spärlichkeit und Lückenhaftigkeit der Beiträge zu sozialen Bewegungen durchaus erstaunlich“ (ebd.).

Folgt man dieser Bewertung, dann bewegt man sich bei dem Versuch, eine systemtheoretische Beschreibung von Hamas und Hisbollah als gewaltbereite soziale Bewegungen zu produzieren, gleich in doppelter Hinsicht auf weitestgehend unerschlossenem Terrain. Doch genau dieser Umstand soll als Chance interpretiert werden, ermöglicht er doch, aktuelle empirische Erkenntnisse zum Islamismus, vorhandene systemtheoretische Beiträge zu sozialen Bewegungen und die Annahmen der klassischen Bewegungsforschung miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei gilt es allerdings, ein Bewusstsein für die grundlegenden Unterschiede der Beobachtungsperspektiven der Forschungsfelder mitzuführen: Während die Bewegungsforschung in erster Linie an der Konstruktion von Kausalitäten interessiert ist, blickt die Systemtheorie zunächst auf Sinn und Selbstreferenz (vgl. Ahlemeyer 1995; Hellmann 1996). Sind in der klassischen Bewegungsforschung z.B. Aspekte der Ressourcenmobilisierung relevant, so geraten in den systemtheoretischen Fokus Fragen der Systembildung und des sozialen Ordnungsaufbaus (vgl. Luhmann 1984: 607f.). Doch müssen diese verschiedenen Perspektiven sich gegenseitig ausschließen? Die vorliegende Arbeit richtet ihr Erkenntnisinteresse zwar in erster Linie darauf, wie Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen im Kontext ihrer jeweiligen Umwelt operieren, wie sie sich also als sinnhafte Zusammenhänge langfristig unter konkreten Bedingungen

⁵⁰ Siehe mit Blick auf verschiedene Phänomenbereiche beispielsweise Dalgaard-Nielsen (2008), Della Porta (1995 bzw. 2013), Pfahl-Traughber (2003) oder Sageman (2007).

erzeugen und selbst erhalten. Nichtsdestotrotz kann der Erfolg dieser Selbstreproduktion aber nicht unabhängig von Umwelt- und Entstehungsbedingungen beschrieben werden. Will man die Persistenz der islamistischen Bewegungen in ihren jeweiligen Operationsgebieten theoretisch begründen, so lassen sich Fragen nach den Bedingungen der Mobilisierung von Individuen nicht ausklammern, denn die Selbstreproduktion einer Bewegung erfordert immer auch die kontinuierliche Erweiterung der Anhängerschaft. Der Erfolg der Islamisten bemisst sich auch in deren Fähigkeit, einzelne Personen zu „radikalisieren“, in ihrem direkten Umfeld also eine breite Unterstützung für eine extremistische Ideologie zu gewinnen.⁵¹ Insofern befindet sich die Arbeit, nicht zuletzt aufgrund ihres starken empirischen Bezuges, durchaus in einem Spannungsfeld zwischen funktionalistischen Kausalitätsmodellen und Prozessbeschreibungen der selbstreferentiellen Reproduktion der Bewegungen.

Bevor auf diese Fragen näher eingegangen werden kann, soll zunächst der Versuch einer systemtheoretischen Rekonstruktion der allgemeinen Bedingungen des Entstehens sozialer Bewegungen erfolgen. Denn bei einer Betrachtung des zugrundeliegenden Problembezugs sozialer Bewegungen ergeben sich bereits erste Hinweise auf die mögliche Plausibilität der Analyse von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen. In diesem Zusammenhang sind ganz grundsätzliche Fragen relevant: Was löst Mobilisierung bis hin zum Entstehen sozialer Bewegungen aus? Worauf beziehen sich soziale Bewegungen? Und, vor allem mit Blick auf den empirischen Gegenstand zentral, welche Rolle spielen Konflikte und die Anwendung tödlicher Gewalt?

2.1.2 Soziale Probleme, Protestkommunikation und Konfliktsysteme

Auch wenn die Bedingungen der Ausdifferenzierung sozialer Bewegungen innerhalb der Systemtheorie bisher kaum systematisch besprochen worden sind (vgl. Tratschin 2017: 21), so lässt sich doch anhand der Abfolge der Beobachtung sozialer Probleme, des daran anschließenden Aufkommens von Protesten und der Entstehung von Konfliktsystemen eine Kausalität nachzeichnen, die eng an die Entstehung und Selbsterhaltung sozialer Bewegungen gekoppelt zu sein scheint.

⁵¹ Mit Blick auf die bisher produzierte sozialwissenschaftliche Literatur rund um Phänomene des Islamismus und islamistischer Bewegungen kann man sich also nicht ganz von deren Orientierung an den Schemata der Radikalisierungs- bzw. Deradikalisierungsforschung freisprechen. Im Sinne der Beschreibung von Lösungsstrategien für spezifische Problemlagen auf der Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftsebene bietet die vorliegende Arbeit Erklärungsansätze, die sich in diesem Sinne sowohl als „pull“ als auch als „push“-Faktoren der individuellen und kollektiven Radikalisierung interpretieren ließen.

Probleme können auch als „Enttäuschungen von Erwartungen“ beschrieben werden (vgl. Hellmann 1996: 189). Als soziale Probleme manifestieren sie sich, wenn die Erwartungsenttäuschung einer Entscheidung zugerechnet werden kann (vgl. ebd.). In diesem Fall generiert sich Protest gegen Verantwortliche, also „Kommunikationen, die an *andere* adressiert sind und *deren* Verantwortung anmahnen“ (Luhmann 1991b: 135).

Der Protest kommuniziert in diesem Kontext einen Anspruch auf Veränderung der Entscheidung. Er kann ein Einzelereignis bleiben. Bildet sich aber auf der Grundlage des Protestes ein soziales System, schließt also Protestkommunikation an vorherige Protestkommunikation an, so kann daraus eine soziale Bewegung entstehen (vgl. ebd.: 136). Soziale Bewegungen erkennen sich selbst an ihren Protestkommunikationen, die sich in verschiedenen Formaten (beispielsweise Flugblattverteilungen oder Demonstrationen) darstellen können (vgl. Tilly 1995). Auch die Verwendung gemeinsamer Symboliken kann zur Selbstidentifikation dienen. Die Bewegung konstruiert so die Grenze zwischen innen und außen, zwischen sich selbst und der Umwelt.

In demokratischen Systemen wird Protestkommunikation verarbeitet, egal, ob sie als Einzelereignis auftritt oder durch eine soziale Bewegung verstetigt wird. So kommt es in der Regel gar nicht erst zur späteren Ausbildung eines stabilisierten Konfliktsystems. Dies erfolgt beispielsweise durch die Anerkennung der Forderung und Verantwortung durch Entscheider (vgl. ebd.: 136) oder die Absorption durch politische Parteien, die das Anliegen stellvertretend in den demokratischen Prozess einbringen (vgl. Luhmann 1989b: 173). Gelegentlich sind auch Transformationsprozesse beobachtbar, innerhalb derer soziale Bewegungen zu politischen Parteien werden, um dann „selbst“ Protestanliegen in die Parlamente tragen.⁵² Wird die Forderung wegen mangelnder Signifikanz gar nicht erst von den Entscheidern anerkannt, so ebbt, je nach Personenpotential, auch der Protest wieder ab. In einem dritten möglichen Fall wird der Anspruch aber trotz Ablehnung oder Nicht-Beachtung aufrechterhalten. In diesem Fall entstehen häufig hochintegrative Konfliktsysteme.

Systemtheoretisch gewendet ist die Essenz des Konfliktes die auf Dauerhaftigkeit gestellte Kommunikation von Widerspruch. Prinzipiell bilden sich Konfliktsysteme, „wenn Erwartungen kommuniziert werden und das Nichtakzeptieren der Kommunikation rückkommuniziert wird“ (Luhmann 1984: 530). Was dann beobachtbar ist, ist eine besondere Form der doppelten

⁵² Wie prominent die Grünen in den 1980er Jahren in Deutschland, andere spezifische Ein-Themen-Parteien, die aus neuen sozialen Bewegungen entstanden sind, beispielsweise „Die Frauen“ oder die Tierschutzpartei. Gelegentlich scheinen soziale Bewegungen aber auch auf bereits bestehende Parteien aufzusatteln, beobachtbar beispielsweise anhand der PEGIDA-Bewegung ab 2014 und der fortlaufenden Verwebung mit den Parteistrukturen der AfD (vgl. z.B. Verfassungsschutzbericht Brandenburg 2016).

Kontingenz.⁵³ Beide Seiten des Konfliktsystems machen das Nichtakzeptieren des Gegenübers, also die Ablehnung des eigenen Sinnvorschlages durch die Gegenseite, wiederum zur Voraussetzung der eigenen Ablehnung des Sinnvorschlages des Gegenübers: „Ich tue nicht, was Du möchtest, wenn Du nicht tust, was ich möchte“ (ebd. 531).

Was folgt, sind mehrere Eskalationsstufen, die ohne Irritationen aus der Umwelt eine kaum kontrollierbare Dynamik entfalten (vgl. ebd. 532).⁵⁴ Dies hat zur Folge, dass schließlich zwei sich antagonistisch gegenüberstehende Konfliktparteien identifizierbar sind, für die sich das Spektrum möglicher Handlungsoptionen derart verengt, dass mehr und mehr unter Gesichtspunkten der Konfliktführung entschieden wird (vgl. ebd.). Als Konsequenz werden der jeweiligen Gegenseite fortwährend Schädigungsabsichten unterstellt. So entfaltet sich die eigentlich eskalierende Dynamik des Konfliktes als eine Abfolge von Akten der Vergeltung, die sich stets auf vorherige Handlungen des Gegenübers im Konfliktsystem beziehen (vgl. Tyrell 2008: 33). Auch vergangene Ereignisse werden dann unter den Bedingungen des Konfliktes neu interpretiert und als Vorzeichen des Konfliktes postrationalisiert. Mit Blick auf die Zukunft bereitet man sich dagegen auf die unvermeidbaren Vergeltungsabsichten des Gegenübers vor und interpretiert jedes weitere Fremd- und Selbsthandeln dementsprechend.

2.1.3 Soziale Bewegungen und tödliche Gewalt

Nun lässt sich leicht eine weitere Eskalation von Konflikten imaginieren, die schließlich auch zur Anwendung von physischer Gewalt führt. Für soziale Bewegungen stellen solche Entwicklungen üblicherweise ein Problem dar, denn ein zu hohes Maß an Gewaltanwendung auf der Seite der Protestierenden kann den Protest im Auge der Öffentlichkeit schnell die Legitimation entziehen. Gleichzeitig ist die Erzeugung öffentlichen Drucks, um Entscheider dazu zu bewegen, den Forderungen der Protestierenden nachzugeben, geradezu die Essenz der Protestkommunikation sozialer Bewegungen. Zu protestieren bedeutet ja gerade *nicht* die Option zu haben,

⁵³ Doppelte Kontingenz bezeichnet im systemtheoretischen Sinne das kommunikative Problem der gegenseitigen Voraussetzung jeweiliger Fremdselektionen vor eigenen Selektionen (vgl. Luhmann 1984: 148ff.).

⁵⁴ Für den vorliegenden Fall, also die islamistischen Bewegungen, spielen die von Luhmann erwähnten Schranken in der Umwelt keine Rolle mehr. Demgegenüber ist der Integrationssoz des Konfliktsystems „Nahost“ massiv. Es besteht seit über 70 Jahren und büßt bis heute nichts von seiner Stabilität ein. Das Einnehmen neutraler Positionen erscheint kaum noch möglich, stets erfolgt die Zurechnung auf die eine oder andere Seite – selbst mit Blick auf außenstehende Akteure. Dies wird umso deutlicher, verfolgt man die Diskussionen rund um den Konflikt in westlichen Regionen. Auch hier entfaltet das Konfliktsystem „Nahost“ seine Wirkungskraft und die Freund/Feind-Unterscheidungen werden nahezu affekthaft eingeführt. Stets läuft der Verdacht, „insgeheim“ die eine oder andere Seite des Konfliktes zu unterstützen, in den politischen Diskussionen mit.

durch die Anwendung von Gewaltmitteln seine Forderungen selbst durchzusetzen. Protest benötigt also zwangsläufig den Bezug zu einem Publikum unbeteiligter Dritter, an das er sich stellvertretend wendet und welches das Anliegen der Protestierenden für legitim hält und multipliziert.

Dass sowohl Hamas als auch Hisbollah in für soziale Bewegungen eher untypischem Ausmaß in gewalttätige Konflikte involviert sind, ist offenkundig. Nicht nur die spektakulären Auseinandersetzungen mit dem Staat Israel, regelmäßig zwischen langanhaltenden Friedensphasen, Massenprotesten, einzelnen terroristischen Guerillaaktionen und konzentrierten militärischen Kriegshandlungen oszillierend, sondern auch die politische Rhetorik und das schematisierte Weltbild der Islamisten sprechen für deren genuine Affinität zur Anwendung von Gewalt. Charles Tilly und Sydney Tarrow (2007: 160) ziehen in diesem Zusammenhang eine Grenze zwischen sozialen Bewegungen und tödlichen Konflikten. Dort, wo tödliche Gewalt angewendet wird, kann nach ihrem Verständnis nicht mehr von sozialen Bewegungen gesprochen werden. In einer ähnlichen Weise argumentieren auch systemtheoretische Beiträge, die Gewaltverzicht als eines der charakterisierenden Merkmale sozialer Bewegungen anführen (z.B. Tratschin 2017: 58ff.).

Für das zentrale Argument dieser Arbeit, nämlich, dass Hamas und Hisbollah sich am sinnvollsten als soziale Bewegungen beschreiben lassen, führt eine solche Argumentation zu grundsätzlichen Problemen. Denn die selektive Nutzung lebensbedrohlicher Gewalt als Reaktion auf die Ablehnung der Kommunikation ist für beide Bewegungen ein essentieller Bestandteil ihres fortwährenden Bestehens. Können sie deshalb also gar nicht als soziale Bewegungen beschrieben werden? Oder haben wir es hier mit „Sonderformen“ sozialer Bewegungen zu tun?

Eine Antwort auf diese Frage erfordert zunächst den Vergleich: Wo lassen sich Gemeinsamkeiten, wo Differenzen zwischen den üblicherweise besprochenen sozialen Bewegungen und Hamas bzw. Hisbollah identifizieren?

2.1.4 (Neue) soziale Bewegungen, Hamas und Hisbollah: Ein kurzer Vergleich

In den Blick des größten Teils systemtheoretischer Arbeiten gerieten, auch dem Kontext ihrer Entstehung geschuldet, die so genannten „neuen sozialen Bewegungen“ der 1970er und 1980er Jahre, also die Ökologiebewegung, die Frauenbewegung oder die Friedensbewegung (vgl. Kühl 2014: 70). Diese wurden vornehmlich in Abgrenzung zu historischen Großbewegungen wie der Arbeiterbewegung beschrieben. Bei einer direkten Übertragung der theoretischen Erkenntnisse

dieser Forschung scheint aus mehreren Gründen Vorsicht geboten: Denn die in den Diskussionen um die neuen sozialen Bewegungen bezeichneten Phänomene sind nicht ansatzweise in Umfang und Reichweite mit den Aktivitäten von Hamas und Hisbollah vergleichbar. Neben strukturellen Unterschieden lassen sich auch in der Zeitdimension Ungleichheiten identifizieren: Die islamistischen Bewegungen, anders als die neuen sozialen Bewegungen des Westens, etablieren sich deutlich langfristiger. Sie treten nicht bloß spontan auf und klingen dann wieder ab, weil ihnen zum Beispiel mit der Zeit der Konsens für die von ihnen thematisierten Probleme fehlt oder die Themen zum Teil eines „Mainstream“-Diskurses wurden (vgl. Luhmann 1984: 545). Vielmehr sind sie seit inzwischen knapp drei Dekaden mit stetig wachsender institutioneller Ausdifferenzierung und Anhängerschaft aktiv und halten Protest und Protestbereitschaften in der Region langfristig stabil.

Auf einer grundsätzlicheren Ebene lassen sich aber einige Gemeinsamkeiten zwischen neuen sozialen Bewegungen und den Islamisten identifizieren: Folgt man Luhmanns Definition, so nutzen soziale Bewegungen Protestkommunikation als „Katalysator einer eigenen Systembildung“ (Luhmann 1991a: 135f.). In diesem Zuge geht es für sie darum „in der Gesellschaft für die Gesellschaft gegen die Gesellschaft zu denken“ (Luhmann 1996a: 211). Einhergehend damit sind zwei definierende Eigenschaften: Ständige Werte- und Moralkommunikation (vgl. Melucci 1995) und das gleichzeitige Mitführen der Unterscheidung von Gut und Böse in Bezug auf Kommunikationspartner und Adressaten.

Sowohl Hamas als auch Hisbollah beschreiben sich selbst als „Widerstandsbewegungen“. Und auch wenn sich ihr Widerstand in den ersten Jahren ihrer Existenz vor allem als ein bewaffneter Widerstand manifestierte, so liegt in dieser Selbstbeschreibung doch schon die Essenz der Protestkommunikation beider Bewegungen verankert. Der kommunizierte Widerstand, auch in Form von Demonstrationen, Paraden, Flugblattverteilungen und ähnlichen Spielarten des Protests, gehört noch immer zum alltäglichen Geschäft der Islamisten, sogar, wenn sie selbst Regierungsverantwortung tragen (vgl. Knoch/Heyn 2013). Hier wird schon einer der zentralen Unterschiede zwischen Hamas, Hisbollah und anderen sozialen Bewegungen deutlich: Die Adressaten der Protestkommunikation. Denn der islamistische Protest richtet sich nur sehr eingeschränkt gegen die Verantwortlichen des sie umgebenden Nationalstaates (also des Libanons und der palästinensischen Autonomiebehörde), wie es „klassischerweise“ der Fall ist, sondern in erster Linie gegen einen feindlichen Nachbarstaat: Israel. Diese Verschiebung des Bezugspunktes unterscheidet die islamistischen Bewegungen sowohl von den (neuen) sozialen Bewegungen des Westens als auch den klassischen Großbewegungen.

Die interne und externe Kommunikation, das wird die folgende Analyse zeigen, läuft in erster Linie über Schemata, verschwörungstheoretische Narrative und zweiwertige Unterscheidungen. Hier wird an verschiedene, teils schon über Jahrzehnte stabilisierte Konfliktsysteme angeschlossen. Zwischen Anwesenheit und Mitgliedschaft führen die islamistischen Bewegungen ihre identitätswirksame Selbstbeschreibung als Widerstandsbewegungen ein. Jeder, der die Rolle als „Widerständiger“ übernimmt, der sich die Schemata der Kommunikation der Bewegungen aneignet, wird unabhängig von seiner formalen Bindung ein Teil der Widerstandsbewegungen und damit auch zur aktiven Partei im Konfliktsystem.

Mit Blick auf die interne Ausdifferenzierung und das breite Spektrum dessen, was empirisch als Hamas und Hisbollah beschrieben wird, also auf Kategorisierungen von Mitgliedern über Anhänger und Sympathisanten ebenso wie Gruppen und formalen Organisationen als „Teil“ von Hamas bzw. Hisbollah, findet man sich ebenfalls schnell bei dem, was Niklas Luhmann in seiner Beschreibung sozialer Bewegung berücksichtigt:

„Es handelt sich um eine Art autopoietischer Systeme, die weder auf das Prinzip der Anwesenheit (Interaktion) noch auf das Prinzip Mitgliedschaft (Organisation) zu bringen ist. Auch die Form der internen Differenzierung [...] kann weder der Undifferenziertheit oder der einfachen Rollenasymmetrie von Interaktionssystemen folgen, denn dazu ist die Bewegung zu groß; noch kann es sich um eine Positionshierarchie handeln wie in Organisationen, denn dazu ist die Personallage zu instabil“ (Luhmann 1996a: 213).

Luhmanns *Definition ex negativo* deckt sich, ins Positive gewendet, mit den Erkenntnissen, die die empirische Forschung in Bezug auf die Binnendifferenzierung der Islamisten bisher gewinnen konnte: Sowohl Hamas als auch Hisbollah operieren in ihrer Gesamtheit auf allen denkbaren Ebenen. Zwar gibt es im Kern auch formale Mitgliedschaften, so in den Bewegungsorganisationen (den politischen Parteien und militärischen Einheiten), die Anhängerschaft der Bewegung rekrutiert sich jedoch aus einem weitaus größeren Personenkreis, aus verschiedenen Gruppen und auch aus Organisationen, die nicht zwangsläufig eine formale Bindung zur Bewegung voraussetzen, jedoch immer wieder für die Bewegung in Anspruch genommen werden.⁵⁵ Auch sind Hamas und Hisbollah konstant darum bemüht, ihre Anhängerschaft zu erweitern, weisen den typisch „unendlichen Personalbedarf“ (Luhmann 1997: 851) auf, der soziale Bewegungen in Abgrenzung zu Organisationen auszeichnet.

Es könnte die Vermutung geäußert werden, dass die islamistischen Bewegungen grundsätzlich eher mit historischen Großbewegungen wie der sozialistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts

⁵⁵ Nicht zuletzt deshalb fällt es auch so schwer, empirisch eindeutige Zahlen der Mitglied- bzw. Gefolgschaft der Bewegungen festzulegen (vgl. Mustafa 2013: 164).

vergleichbar sind, aber dennoch spezifisch-moderne Elemente der neuen sozialen Bewegungen aufweisen. Luhmann beschreibt die neuartige Qualität der neuen sozialen Bewegungen in Abgrenzung zu der Arbeiterbewegung mit Blick auf die unterschiedlichen Themen: Während die sozialistische Bewegung vornehmlich Fragen der Verteilung und Knappheit bearbeiteten, richtet sich der Blick der neuen sozialen Bewegungen auf spezifisch-moderne Risiken (vgl. Luhmann 1991b: 146). Denn wenn Themen wie Umweltverschmutzung, Krieg oder Atomkraft auf der Agenda stehen, dann geht es hauptsächlich um die „Ablehnung von Situationen, in denen man das Opfer des riskanten Verhaltens anderer werden könnte“ (ebd.). Es geht also um Risikobeobachtung und potentielle Schadensereignisse in der Zukunft, denen allerdings schon heute eindeutige Verursacher zugerechnet werden können. Auch für die islamistischen Bewegungen spielt diese Dimension viel eher eine zentrale Rolle, als beispielsweise Verteilungs- oder Knappheitsfragen, wie die nachfolgenden Analysekapitel zeigen.

2.1.5 Protestanlässe: Folgeprobleme funktionaler Differenzierung

Folgt man systemtheoretischen Arbeiten zu sozialen Bewegungen in der Annahme, dass diese vornehmlich auf dysfunktionale Folgen funktionaler Differenzierung reagieren, im Sinne einer „Immunkfunktion“ (Hellmann 1996: 28) also anzeigen, an welchen Stellen und Zeitpunkten gesellschaftliche Probleme auftreten, die von den Funktionssystemen unbeobachtet (und damit auch unbearbeitet) bleiben, dann muss sich der Blick in Bezug auf Hamas und Hisbollah auch auf die besondere Situation ihrer direkten Umwelt richten.⁵⁶

Hier werden nicht nur Folgeprobleme funktionaler Differenzierung deutlich, sondern vor allem auch ein Missverhältnis zwischen semantischen Versprechungen funktionaler Differenzierung und der strukturellen Realität. Insofern sollte noch ein weiterer möglicher Protestanlass sozialer Bewegungen erwähnt werden: Das Einfordern der „Versprechen“ funktionaler Differenzierung. Diese Form der Gesellschaftskritik bezieht sich nicht nur auf Folgen, sondern fordert ein „Voranschreiten“ funktionaler Differenzierung durch die Realisierung ihrer zugrundeliegenden Prinzipien (vgl. Tratschin 2017: 258ff.). Dies betrifft vor allem soziale Bewegungen, die sich

⁵⁶ Hierbei ist im Sinne der systemtheoretischen Perspektive allerdings anzumerken, dass die „Probleme“ die sozialen Bewegungen anzeigen, auch erst durch ihre eigene Beobachtung erzeugt werden, denn „[s]trukturelle Widersprüche gibt es nur für Beobachter eines Systems, [...] nur Beobachter können Unterscheidungen einführen und mit Hilfe von Unterscheidungen Widersprüche feststellen“ (Luhmann 1984: 507). Insofern *erzeugen* soziale Bewegungen die Probleme, die sie thematisieren und sollten deshalb auch nicht in einer simplifizierten Kausalität als Reaktion auf bereits „real“ existierende Probleme, Widersprüche und Spannungen interpretiert werden.

für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einsetzen und unter den Bedingungen autoritärer Strukturen agieren. Hier kann aktiv Prozessen der Entdifferenzierung entgegengewirkt werden, beispielsweise, wenn politisierte Massenmedien oder dominierende Korruptionsstrukturen zum Thema des Protestes werden.

Aufgrund der Dualität möglicher Protestanlässe könnte man soziale Bewegungen auch als „Anstandsdamen der modernen Gesellschaft“ bezeichnen, denn sie „[...] beobachten die Gesellschaft auf ‚richtiges‘ Handeln und kritisieren deren Exzesse“ (Tratschin 2017: 261). Luhmann spricht sogar von „Wachhunden“, die „das starke Bedürfnis [haben; DW], Ordnung wiederherzustellen oder zumindest eine Verschlimmerung zu verhindern“ (Luhmann 1991b: 154). Zwangsläufig benötigen soziale Bewegungen eine Gegenseite, die sie mittels Protest kritisieren können, die sie in diesem Sinne „anbellen“ oder „beißen“ (ebd.). Wesentlich geht es dabei um die Beobachtung und Thematisierung von Folgeproblemen funktionaler Differenzierung, die von den Funktionssystemen nicht beobachtet werden können (vgl. ebd.: 153) und darüber hinaus „Aufmerksamkeit zu gewinnen für Probleme, die die Funktionssysteme strukturell nicht lösen können oder schlecht lösen“ (Luhmann 1996: 190f.).

In diesem Sinne beobachten sich soziale Bewegungen selbst auch nicht als verantwortlich, Lösungen für die thematisierten Probleme anzubieten, sondern verorten Verantwortlichkeit immer auf der Gegenseite, der Seite der Entscheider. Ihnen geht es um eine Übersetzungsleistung und damit um die Überwindung von Aufmerksamkeitsschwellen der Funktionsbereiche zur Schaffung von Anschlussfähigkeit. Im Fall von Hamas und Hisbollah liegen allerdings, wie gezeigt, besondere Bedingungen vor, was die interne Differenzierung, die Anwendung von Gewalt und die Breite ihres gesellschaftlichen Engagements betrifft. Sie sind insofern „untypische“ soziale Bewegungen. Eine zentrale Frage der Arbeit betrifft deshalb die Möglichkeit, die Aktivitäten der islamistischen Bewegungen als *Versuche der Produktion von Lösungsangeboten* für die von ihnen beobachteten und thematisierten Probleme zu interpretieren.

Vorliegende systemtheoretische Beschreibungen nehmen darüber hinaus hauptsächlich diejenigen Regionen in den Blick, innerhalb derer eine funktionale Differenzierung weit fortgeschritten ist und entsprechend auf vergleichsweise geringen Widerstand trifft. In den Gebieten, in denen Hamas und Hisbollah aktiv sind, herrschen aber davon abweichende Strukturdeterminanten vor, die auch die Beobachtung und Thematisierung divergenter problematischer Effekte erfordern. Bevor in den nachfolgenden Abschnitten gezeigt werden kann, wie sich diese Prozesse darstellen, sollen zunächst die generellen Möglichkeiten der Beobachtung der System-Umwelt-Verhältnisse der islamistischen Bewegungen ausgelotet werden.

2.2 System-Umwelt-Verhältnisse und Beobachtungsebenen

Wenn es darum geht, die Persistenz der islamistischen Bewegungen zu erklären, stellt sich zunächst die Frage nach den spezifischen System-Umwelt-Verhältnissen der Bewegungen. Um diese zu klären, lohnt es sich auf die verschiedenen Differenzierungstheorien, die die Systemtheorie bereithält, zurückzugreifen: die Theorie der Unterscheidung dreier Ebenen sozialer Differenzierung und die Theorie der Ausdifferenzierung einzelner gesellschaftlicher Funktionssysteme (vgl. Tyrell 2008; Heintz 2015).

2.2.1 Ebenen des Sozialen: Interaktion, Organisation und Gesellschaft

Das Dreierschema Interaktion, Organisation und Gesellschaft hat im Laufe seiner systemtheoretischen Karriere eine Vielzahl von Diskussionen ausgelöst (vgl. Schwinn 2014: 43ff.). Einer der am häufigsten wiederkehrenden Streitpunkte ist dabei, inwiefern die Unterscheidung von drei Ebenen ausreicht, um alle gesellschaftlichen Phänomene zu beschreiben (vgl. Kühl 2014). Beispielhaft wurden Netzwerke (Tacke 2000; Holzer 2006), Familien (Tyrell 1983b) oder Gruppen (Tyrell 1983a; Fuhse 2001) ebenso wie die für diese Arbeit zentralen sozialen Bewegungen (Hellmann 1996) als nur schwer zu fassende Kategorien angeführt.

Auch Luhmann mutmaßt, dass die Unterscheidung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft den Typ der sozialen Bewegung nicht in einer der Kategorien fassen kann (vgl. Luhmann 1997: 847).⁵⁷ Soziale Bewegungen werden systemtheoretisch zwischen Interaktionen und Organisationen als „etwas Drittes“ (Hellmann 1996: 90) verortet, als ein „in der Gesellschaft sich bildendes System, das Organisationen und Interaktionen nach Maßgabe seiner Eigentümlichkeiten in Anspruch nimmt“ (Luhmann 1994: 60).

Im Unterschied zu Organisationen können soziale Bewegungen nicht über formale Mitgliedschaft und daran geknüpfte Verhaltensanforderungen entscheiden – außer in den Bewegungsorganisationen, wie beispielsweise politischen Parteien. Gleichzeitig binden sie massenhaft Individuen, Gruppen und Familien außerhalb dieser Organisationen an sich (vgl. Neidhardt 1985: 194ff.), im konkreten Fall der islamistischen Bewegungen sogar über mehrere Dekaden. Sie nutzen sowohl interaktionsbasierte Gruppen als auch entscheidungsbasierte Organisationen, sorgen für eine netzwerkartige Verknüpfung unter dem Schirm der Bewegung und sind doch in

⁵⁷ Allerdings weist er auch schon zuvor darauf hin, dass die Dreiteilung ohnehin keine erschöpfende Typologie der Systembildung darstellt (vgl. Luhmann 1975: 14ff.).

ihrer Gesamtheit nicht in einer dieser Kategorien zu fassen. Zwischen Interaktions- und Organisationsebene bilden die Bewegungen Formen der Hybridität aus (vgl. Hellmann 1996: 89ff.). Innerhalb der Bewegungen sind darüber hinaus Spannungsverhältnisse im Zusammenspiel der Ebenen erkennbar, beispielsweise, wenn die jeweilige Systemlogik von Bewegung und Organisation in Widerspruch geraten (vgl. ebd.: 202) oder sich einzelne Gruppen innerhalb der Bewegung radikalieren (vgl. Neidhardt 1982: 320ff.).

All dies weist darauf hin, dass die Komplexität sozialer Bewegungen es erforderlich macht davon auszugehen, dass eine klare Trennung der drei sozialen Ebenen der Realität nicht entsprechen kann. Stefan Kühl (2014: 76ff.) beschreibt im Angesicht dieser Erkenntnis Prozesse, die er als „Verschachtelungen, Kombinationen und Übergänge“ zwischen den einzelnen Systemtypen bezeichnet.⁵⁸ Demzufolge wird man dem Phänomen der sozialen Bewegungen am ehesten gerecht, wenn man eine prinzipielle Offenheit für die verschiedenen Gesellschaftsebenen und deren Beziehung zueinander bei der Beschreibung voraussetzt.

Genau dies geschieht aber in der empirischen Forschung zu islamistischen Bewegungen aktuell nicht oder nur sehr eingeschränkt. Wie gezeigt, dominieren in weiten Teilen noch immer ausgedehnte „Mikro-Makro-Diskussionen“ den Diskurs, die sich dann, systemtheoretisch übersetzt, lediglich mit einer der drei Ebenen bzw. Mischformen von Interaktion, Organisation oder Gesellschaft auseinandersetzen. Berücksichtigt man diesen Umstand, dann kann eine Re-Fokussierung und der Bezug zu einem Modell, das alle Ebenen zu beobachten vermag, mit Sicherheit gewinnbringend sein – sofern mögliche Effekte von Verschachtelungen, Kombinationen und Übergängen berücksichtigt werden.

Neben einer theoriegeleiteten Begründung lassen sich auch empirische Argumente anführen, die sich aus den jeweiligen Problembezügen der islamistischen Bewegungen ergeben. Nach intensiver Rezeption des Forschungsstandes und der eigenen empirischen Explorationen können die Problemfelder, die regelmäßig als Begründungskontexte des Operierens islamistischer Bewegungen fremd- und selbstzugerechnet werden, mit drei verschiedenen thematischen Schwerpunkte identifiziert werden: (1) Krisensymptome im Zusammenhang mit individueller Identität, (2) soziale Deprivation, Armut und mangelnde Karrierechancen im Arbeitsmarkt sowie (3) ein Spannungsverhältnis zwischen den Polen „Tradition und Moderne“ bzw. „Islam und liberaler Demokratie“.

⁵⁸ So können sich Interaktionen auch innerhalb von Organisationen ausbilden, Gruppen Teil einer Bewegung sein, oder Bewegungen zu Organisationen werden – und all das unter dem Schirm der Gesellschaft (vgl. Kühl 2014: 76ff.).

Diese Problemfelder, dies werden die folgenden Abschnitte zeigen, lassen sich mit Blick auf ein jeweils grundlegendes Ausgangsproblem einer der Ebenen des systemtheoretischen Dreierchemas zuordnen und sind dann als spezifische Folgeprobleme einsetzender funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen beschreibbar: Identitätsprobleme werden zunächst auf der Ebene der Bewusstseinsysteme und Interaktionen beobachtbar und auch hauptsächlich hier bearbeitet. Exklusion und Probleme mit Korruptionsnetzwerken werden analog dazu auf der Organisationsebene beobachtbar und bearbeitet. Das „Spannungsverhältnis“ zwischen Tradition und Moderne bzw. Islam und liberaler Demokratie lässt sich schließlich mit Blick auf einsetzende Prozesse funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen der Weltgesellschaft sowie dysfunktionalen Strukturbedingungen beobachten.

Neben der Festlegung der Beschreibungskategorie und möglicher Beobachtungsebenen muss als dritte Problemstelle auch der regionale Bezug von Hamas und Hisbollah Erwähnung finden. Denn wenn wir darauf abzielen, einen angemessenen analytischen Rahmen zur Beschreibung der islamistischen Bewegungen zu entwerfen, stellt sich die Frage nach dem zu wählenden räumlichen Bezugsrahmen. Im Sinne einer systemtheoretischen Perspektive lautet die Antwort darauf: periphere Regionen der Weltgesellschaft.⁵⁹

2.2.2 Funktionale Differenzierung und periphere Regionen der Weltgesellschaft

Verschafft man sich einen Überblick über aktuelle systemtheoretische Beiträge, so fällt auf, dass Fragen nach den Implikationen des Prinzips funktionaler Differenzierung in der Weltgesellschaft noch weitestgehend unbeantwortet – oder zumindest nicht befriedigend geklärt scheinen. Ist die Beobachtung der kommunikativen Ausdifferenzierung und Spezifikation einzelner Funktionssysteme wie Politik, Recht, Wirtschaft, Kunst, Sport usw. mit Blick auf die „westliche“ Moderne Mittel- bzw. Westeuropas, Japans und der USA noch ohne größeren Zweifel historisch verbindlich, so zeigen sich erste Risse in der Konsistenz des Modells mit Blick auf Regionen, die Modernisierungstheoretiker als „Entwicklungsländer“ oder „Dritte“ bzw.

⁵⁹ Weltgesellschaft im systemtheoretischen Sinne bedeutet zunächst einmal nicht mehr (oder weniger) als die Gesamtheit aller füreinander erreichbarer Kommunikationen. Im systemtheoretischen Sinne kann die Gesamtgesellschaft nur als Weltgesellschaft verstanden werden. Dies ist eine Implikation eines Gesellschaftsbegriffes, der die „Gesamtheit der Berücksichtigung aller möglichen Kontakte“ (Luhmann 1984: 33) bezeichnet. Anders als im Alltagsgebrauch oder im Sinne anderer Theorien kann der Gesellschaftsbegriff im systemtheoretischen Duktus nicht als Plural aufgefasst und beispielsweise im Zusammenhang mit einzelnen Nationen (Nationalgesellschaften; „die deutsche Gesellschaft“) oder unterschiedlichen Kulturen (z.B. indigene Gesellschaften) verwendet werden (vgl. Stichweh 2001: 11).

„Zweite Welt“ beschreiben würden.⁶⁰ Unter die Gruppe dieser Regionen fällt auch der Nahe Osten.⁶¹

Geht man davon aus, dass es sich bei funktionaler Differenzierung um ein Primat in der Form handelt, als dass sie quasi zwangsläufig andere Differenzierungsformen „auflöst“ und schließlich, sozusagen als Endstation, die vollständige Durchsetzung dieser Differenzierungsform in jedem geografischen Winkel der Erde, also in jeder Region im klassischen Sinne, zu beobachten sein wird, dann befindet man sich weitestgehend im Einklang mit den modernisierungstheoretischen Grundannahmen.⁶² Das Problem, das eine solche Perspektive mit sich bringt, ist der Umstand, dass die Empirie sich mit dieser Annahme offenkundig nicht in Einklang bringen lässt: „Sobald man den Blick auf einzelne Regionen richtet, fallen Strukturen auf, die sich dem Funktionsmuster der differenzierten Großsysteme nicht fügen“ (Luhmann 1997: 806).

Was sich demgegenüber beobachten lässt, ist eine Vielzahl regionaler Sonderbedingungen, die zu jeweils ganz eigenen Strukturbildungen führen. In der Regel entsprechen diese Strukturen nicht dem Idealmodell funktionaler Differenzierung und deuten auch nicht auf eine weitere Durchsetzung in diesem Sinne hin. Regional mag man dann beispielsweise Netzwerke wechselseitiger Begünstigung, ein vorherrschendes Primat der Religion, oder unklare Gewaltmonopole und, damit verbunden, alltäglich erfahrbare Gräueltaten vorfinden. Hier scheidet häufig die Einrichtung des Staates, der als Organisationsform in den westlichen Regionen, also dort, wo er sich demokratisch und rechtsstaatlich begründete, die „Koordination von wirtschaftlicher Produktivität und funktionaler Autonomie“ (Brunkhorst 2008: 26) übernahm und mehr oder weniger erfolgreich bis heute sichert, an der Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung eines physi-

⁶⁰ In all diesen Regionen lassen sich ähnliche Strukturmuster beobachten, welche wohl auf einer Entwicklung beruhen, die in Europa des 15. Jahrhunderts ihren Anfang nahm und zur stetigen Ablösung der zuvor noch dominierenden stratifikatorischen Differenzierung führten (vgl. Luhmann 1997: 707ff.).

⁶¹ Mit Ausnahme Israels, das insofern eine regionale Sonderstellung einnimmt und wahrscheinlich viel eher den zentralen Regionen zuzuordnen wäre.

⁶² So zum Beispiel beobachtbar bei Rudolf Stichweh (2005b), der die Abwesenheit funktionaler Differenzierung nicht als solche beobachtet, sondern lediglich als regional besondere Formen struktureller Kopplung im größeren Kontext eines globalen Primats funktionaler Differenzierung interpretiert. Eine fundierte Gegenargumentation bietet zum Beispiel Marcelo Neves: „Wenn für bestimmte Funktionssysteme diese Entsprechung [funktionale Spezifikation und Systemautonomie; DW] in der Regel nicht festzustellen ist, kann m.E. nicht vom Primat der funktionalen Differenzierung gesprochen werden: Im Hinblick auf den Staat setzt diese die auf der Verfassung als struktureller Kopplung von Recht und Politik beruhende, mit sehr unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu vereinbarende, an Inklusion orientierte demokratische Rechtsstaatlichkeit (oder funktionale Äquivalente) voraus, die die Ausnahme in der heutigen Weltgesellschaft bildet. Und die Situation würde sich in dieser Hinsicht als noch gravierender erweisen (und das ist nicht fatalistisch gemeint), wenn sich die noch sehr vagen Trends zu einer paradoxen Peripherisierung des Zentrums durchsetzen und damit die noch funktionsfähigen demokratischen Rechtsstaaten in ihrer Leistungsfähigkeit und Legitimationskraft zum Scheitern verurteilt würden“ (Neves 2006: 269).

schen Gewaltmonopols in de facto rechtsfreien Räumen. Allgemein sind, je nachdem auf welche Region der Blick fällt, vollkommen unterschiedliche Standards funktionaler Differenzierung beobachtbar (vgl. Japp 2007a: 185).

All diese Faktoren schränken die Funktionssysteme in ihrer Autonomie und Operationsfähigkeit ein und sind mit dafür verantwortlich, dass ihre Codierungen nur in korrumpierter, nicht aber in generalisierter Form zutage treten (vgl. ebd.: 188). So ist beobachtbar, dass symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien wie Geld, Macht oder Recht (vgl. Luhmann 1997: 145ff.) häufig nur phasenweise und selektiv für einen bestimmten Personenkreis verfügbar sind. In anderen Regionen lassen sich Entwicklungen hin zu autoritären Strukturen und damit staatliche (also vornehmlich politische) Kontroll- und Entdifferenzierungsversuche in Bezug auf die „Wirkungsweise wichtiger funktionaler Bereiche“ beobachten, die sich in einem Spektrum „von der Regulierung der Wirtschaft oder Medien bis zur politischen Verhinderung von Demokratisierung“ (Hayoz 2007: 160) bewegen.⁶³

In diesem Zusammenhang verspricht die Unterscheidung von Zentrum und Peripherie einen Mehrwert. Mit ihrer Hilfe kann zwischen Regionen, in denen sich funktionale Differenzierung als dominierendes Prinzip beobachten lässt und solchen, in denen andere Differenzierungsformen dominant scheinen, in denen schließlich die operative Autonomie der Funktionssysteme nicht oder kaum gesichert ist, differenziert werden (vgl. Neves 2006: 250). Dabei muss angemerkt werden, dass es sich hierbei keineswegs „um Ausnahmen einiger gescheiterter Staaten [handelt], sondern um zahllose politische und rechtliche Kommunikationszusammenhänge der heutigen Weltgesellschaft, die in der überwiegenden Mehrheit der Regionen des Erdballs dominierend sind – es geht also vielmehr um die Regel“ (ebd.: 269). Gleichzeitig muss im Rahmen eines solchen Verständnisses von Zentrum und Peripherie angemerkt werden, dass sich die direkte Zurechnung ganzer Erdteile zu einer der Seiten der Unterscheidung nicht rechtfertigen lässt. Denn in der Tat müssen viele Vororte großer europäischer Städte wie Paris als peripher bezeichnet werden, gleichzeitig wird man dem Staat Israel und besonders Städten wie Tel Aviv und (West-)Jerusalem wohl kaum gerecht, wenn man sie einer „peripheren“ Region Nahost zuschlagen würde. Insofern sind auch immer Peripherien mit Bezug auf zentrale Regionen (z.B. gewisse Vororte von Paris) beobachtbar, ebenso wie sich in der Peripherie Zentren bilden, die zum Bezugspunkt der Region werden (z.B. Israel).

⁶³ Für den Fall der postkommunistischen Staaten Osteuropas zeichnet beispielsweise Klaus Ziegert eine solche Entwicklung und die daraus resultierenden Folgeprobleme überzeugend nach (vgl. Ziegert 2007).

Für die Bewohner der in diesem Sinne als peripher bezeichneten Regionen eröffnet sich jedenfalls ein Erwartungshorizont, mit dem sich beispielsweise der Bewohner Mitteleuropas zu keinem Zeitpunkt der historischen und sozialstrukturellen Transformationen der letzten 500-800 Jahre konfrontiert sehen musste, denn:

„Der Unterschied zu den früheren Vorgängen in Europa (und im Westen) besteht darin, daß die Modernisierung im außerwestlichen Raum immer schon in einem internationalen Kontext, der durch Europa definiert wurde, abläuft: Denn seit der Zeit des Kolonialismus und des Imperialismus war Europa Ausgangspunkt eines weltweiten, nicht nur ökonomischen, sondern auch kulturellen Verdrängungswettbewerbs, eines breitgefächerten Peripherisierungs- und Marginalisierungsdrucks von hier nach dort“ (Senghaas 1998: 37).

Mit der in diesem Zusammenhang erlebten Gleichzeitigkeit verschiedener Verhaltenserwartungen (prominent: traditional-kollektivistisch vs. modern-individualistisch) und dem ständigen Bewusstsein statisch erscheinender Strukturen, die kaum Aussicht auf Veränderung verheißen, treten die Problemlagen des „late development effect“ (vgl. Dore 1973) deutlich zutage. In diesem Zusammenhang ergibt sich eine besondere Konstellation in der Zeitdimension, denn der Fokus der Kommunikation richtet sich nunmehr auf Vergangenheit und Gegenwart, das Hier-und-Jetzt. Unter diesen Voraussetzungen aber „öffnet sich die Zukunft nicht, sie konstituiert eher einen Entmutigungszusammenhang, der kaum jemand zu etwas anderem als zu kurzfristiger Vorteilsnahme motivieren kann“ (Japp 2007a: 191). Man denke hier nur an Korruptionsnetzwerke oder wechselseitige Begünstigungen im Sinne eines reziproken Erweisens von Gefallen unter Verwandten, Bekannten oder Freunden. Es erscheint nachvollziehbar, dass – obwohl sich solche Phänomene auch in als in diesem Sinne zentral beschriebenen Regionen beobachten lassen – die Dominanz dieser Formen zu Problemen mit Blick auf die Notwendigkeit von generalisierten Zugängen zu Ressourcen führen kann. Massenmedial werden diese Probleme regelmäßig aufgegriffen und dargestellt. Allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Im Zentrum ist kritikwürdige Ausnahme, was in der Peripherie als bedauernde Regel erscheint.

Im systemtheoretischen Sinne kann dies z.B. bedeuten, dass dieser Mangel sich auf das Niveau der Generalisierung zentraler Kommunikationsmedien bezieht, was dann wiederum die „parasitäre Ordnungsform regionaler Netzwerke begünstigt“ (Japp 2007a: 185) und gleichzeitig dafür sorgt, dass sowohl in der Regel als auch im Zweifel (also auch im Konfliktfall) auf Informalität zurückgegriffen wird (vgl. Holzer 2006: 275). Formelle Strukturen und Prozesse, vor

allem auch auf staatlicher Ebene, nehmen dann lediglich noch die Rolle einer entkoppelten Fassade ein.⁶⁴

Damit ist lediglich angerissen, welche fundamentale Bedeutung die Unterscheidung von zentralen und peripheren Regionen für die vorliegende Arbeit hat. Ein Bewusstsein für strukturelle Differenzen ist aber unverzichtbar für das weitere Verständnis der Analyse von Hamas und Hisbollah sowie die Beschreibung der Bedingungen ihres erfolgreichen Bestehens. Im Laufe der folgenden Analyseabschnitte wird deshalb auf die besondere Bedeutung der Bedingungen peripherer Regionen für den jeweiligen Problembezug der islamistischen Bewegungen immer wieder hinzuweisen sein.

2.3 Zwischenfazit

An dieser Stelle soll in aller Kürze zusammengefasst werden, was sich zu den Möglichkeiten der systemtheoretischen Beschreibbarkeit von Hamas und Hisbollah nach alldem sagen lässt. Deutlich wurde, dass eine große Zahl von Indizien darauf hinweisen, dass beide im systemtheoretischen Sinne als soziale Bewegungen beschrieben werden können. Dazu gehören die typische Binnendifferenzierung, die sowohl Personen als auch Organisationen und Gruppen verbindet, eine ständige Inanspruchnahme von verschiedenen Formen des Protestes sowie, damit verbunden, die fortlaufende Werte- und Moralkommunikation innerhalb der Bewegungen.

Gleichzeitig ist eine zentrale Funktion sozialer Bewegungen, nämlich die Beobachtung von Risiken der modernen Gesellschaft und die Thematisierung möglicher zukünftiger Schadensereignisse, auch mit Blick auf Hamas und Hisbollah erkennbar. Nicht nur die Verantwortung für den bereits spürbaren Schaden – die israelische Besetzung – sondern auch für mögliche zukünftige Schadensereignisse werden den Entscheidern auf israelischer Seite zugerechnet. In welchen Formen dies konkret erfolgt, wird der nachfolgende Abschnitt klären.

Allerdings, das wurde ebenfalls deutlich, scheinen sowohl Hamas als auch Hisbollah gleich in mehreren Dimensionen Differenzen zu anderen Typen sozialer Bewegungen aufzuweisen. Das wird am offensichtlichsten in ihrem Verhältnis zum Gebrauch von Gewalt. Denn obwohl beide Bewegungen inzwischen nur noch in eingeschränktem Maß auf terroristische Aktionen zurückgreifen, kann von einem charakterisierenden Gewaltverzicht kaum die Rede sein.

⁶⁴ Im Sinne des Neo-Institutionalismus würde man von *Talk* sprechen, dem die *Action* der Alltagspraxis entgegensteht (Brunsson 1989: 17ff.).

Darüber hinaus spielt der regionale Kontext eine wichtige Rolle. Die Regionen, in denen die islamistischen Bewegungen aktiv sind, zeichnen sich durch grundlegend andere Struktur determinanten aus als diejenigen, innerhalb derer die sozialen Bewegungen des Westens operieren. Dieser Umstand scheint direkte Auswirkungen auf die Form des Protestes, die Wahl der Mittel, auf Adressaten und die interne Ausdifferenzierung der Bewegungen zu haben. Und genau diese Auswirkungen sind es, die in den folgenden Analyseabschnitten von besonderem Interesse sein werden.

Eine implizite Fragestellung, die mit der hier angedeuteten Interpretation von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen verbunden ist, richtet sich auch auf deren Problemlösungspotential. Zwar werden Folgeprobleme funktionaler Differenzierung offenbar immer von sozialen Bewegungen beobachtet, doch stellt sich die Frage, inwiefern sie selbst einen operativen Beitrag zur „Lösung“ der thematisierten Probleme leisten können. Und dies gilt nicht nur, wie bereits in der Literatur zu den neuen sozialen Bewegungen diskutiert, in Bezug auf die „klassischen“ Folgeprobleme funktionaler Differenzierung, also beispielsweise einem erhöhten Integrationsbedarf oder den Wechselwirkungen von Modernisierung und Individualisierung (vgl. Hellmann 1996: 43), sondern besonders auf die spezifischen Folgeprobleme der Folgeprobleme einsetzender funktionaler Differenzierung innerhalb peripherer Regionen.

All dies vorausgesetzt, kann nun das erste Analysekapitel anschließen, welches den konkreten Umgang der islamistischen Bewegungen mit einem Folgeproblem thematisiert: Die Konstruktion einer individuellen Ich-Identität.

3. Islamistischer Widerstand und das Problem der Identität

3.1 Einführung

Aus der Rezeption des aktuellen Forschungsstandes ging hervor, dass eine große Zahl von sozialwissenschaftlichen Autoren regionalspezifische Krisen verschiedener Formen von Identität als Kausalfaktoren des Erstarkens islamistischer Bewegungen anführt. Diese Diagnose wird vor allem von Autoren gestellt, die sich in einer mikrosoziologischen Perspektive mit den islamistischen Bewegungen auseinandersetzen und die Bedingungen individueller Radikalisierung und Rekrutierung in den Fokus nehmen. Der Blick richtet sich hier auf den Einzelnen und die spezifischen Bedingungen seines Mitwirkens in gewaltbereiten Gruppen und Bewegungen.⁶⁵

An dieser Stelle soll dem populären Verdacht, dass ein solcher Zusammenhang zwischen Identitätskrisen und der erfolgreichen Rekrutierung von Einzelpersonen für die islamistischen Bewegungen besteht, unter Bezugnahme auf systemtheoretische Konzepte und Ideen nachgegangen werden. Zu diesem Zweck ist eine Rekonstruktion der Identitätsproblematik unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung, nachfolgend ein Blick auf die Situation von Individuen in peripheren Regionen und dann konkretisierend in der Region des Nahen Ostens, vonnöten. Dabei sollten Problemlagen rund um individuelle Identität ebenso thematisiert werden, wie das Verhältnis von individueller und kollektiver Identität.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, was unter den zuvor dargestellten Bedingungen den spezifischen Vorteil der Islamisten im „Wettbieten“ der Identitätsanbieter ausmachen könnte. Einer der Schlüssel ist auf der ideologischen Ebene, und damit in den programmatischen Inhalten der Kommunikationen im Kontext von Politik, Massenmedien und Bildung, zu finden. Ein anderer in den spezifischen Vermittlungskontexten, die für die Verbreitung der Ideologie gewählt werden. Denn für die interessierenden Regionen, also vor allem Gaza und die Hochburgen der Hisbollah im Süden des Libanons, muss davon ausgegangen werden, dass die Islamisten in nahezu allen Bereichen täglicher Interaktion als dominierender Faktor relevant sind, Diskurse

⁶⁵ In der aktuellen sozialwissenschaftlichen Forschung wird diese Frage häufig mit Blick auf westliche Regionen und die Rolle des politischen *Salafismus* behandelt. Gerade hier erregt das Element des „Radikalen“, also die Unterstützung einer Ideologie, die ein Gesellschaftsbild vermittelt, das im extremen Widerspruch zur liberalen Demokratie westlicher Prägung steht, besondere Aufmerksamkeit. Während Prozesse der Rekrutierung Einzelner in westlichen Ländern im Rahmen der Radikalisierungs- und Deradikalisierungsforschung aktuell enorme Aufmerksamkeit erfahren, wird den Bewohnern derjenigen Regionen, in denen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit nicht oder nur in sehr eingeschränktem Maß präsent sind, weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Der Gefolgschaft islamistischer Bewegungen wie Hamas oder Hisbollah wird scheinbar eine ohnehin inhärente Affinität zur Radikalität, zur Entfremdung von demokratischen und liberalen Werten unterstellt.

beherrschen und die massenmediale Berichterstattung ebenso bestimmen wie Inhalte der Schulbildung oder die politischen Themen, die im Rahmen der Freitagsgebete in den Moscheen Erwähnung finden (vgl. Gleis/Berti 2013; Cunningham/Loveluck 2017).

Die regionale Omnipräsenz der islamistischen Widerstandsideologie und die gleichzeitigen Rekrutierungserfolge von Hamas und Hisbollah legen einen Zusammenhang nah, der auf funktionale Elemente innerhalb der Ideologie hindeutet, die auf die Identitätsproblematik abzielen und in diesem Zusammenhang individuell-attraktive Lösungsangebote liefern. Demzufolge werden nachfolgend gemeinsame ideologische Konstanten, also Semantiken, Narrative und Begründungsschemata, auf die dauerhaft Bezug genommen wird, herausgearbeitet, deren funktionale Rolle beleuchtet, um dann auf konkrete Vermittlungskontexte und die Auswirkungen auf Bewusstseinsysteme und die Kontexte der täglichen Interaktion Bezug zu nehmen.⁶⁶ Abschließend erfolgt eine Reflexion mit Blick auf Fragen der Identität und die Identifikation möglicher Problemlösungsstrategien.

3.2 Die identitätsstiftende Funktion sozialer Bewegungen

Es wurde bereits erwähnt, dass Hamas und Hisbollah in für soziale Bewegungen untypischer Weise in einem der stabilsten Konfliktsysteme der Moderne integriert sind und hier auch vor der pointierten Anwendung von Gewaltmitteln nicht zurückschrecken. Die konstante und eindeutige Selbstverortung auf einer der Seiten eines übergeordneten Konfliktsystems scheint gleichzeitig positive Effekte auf die Mobilisierung der personalen Umwelt zu haben (vgl. Luhmann 1984: 273). In diesem Zusammenhang spielt die Vermutung, sozialen Bewegungen könne eine *identitätsstiftende* Funktion zugerechnet werden, eine zentrale Rolle.⁶⁷

Eine „gemeinsame“ Identität wird innerhalb der Bewegungsforschung, neben der Bildung informeller Netzwerke, als Grundbedingung kollektiven Handelns erachtet (vgl. Della Porta/Diani 2006: 21). Aus einer funktionalistischen Perspektive unterstellt das Konzept kollektiver Bewegungsidentität, dass sie Motivation und Opferbereitschaft auf Seiten der Anhänger stimuliert

⁶⁶ Dabei ist es nicht Ziel dieses Abschnittes, den politisch-ideologischen Wandel von Hamas und Hisbollah im Detail über den gesamten Zeitraum ihrer Existenz nachzuzeichnen. Zu diesem Thema wurden bereits diverse umfangreiche Studien vorgelegt. Ganz exemplarisch seien an dieser Stelle nur die Beiträge von Joseph Alagha (2006) zur Hisbollah und David L. Philipps (2009) zur Hamas, bzw. als deutsche Autoren Helga Baumgarten (2006) zur Hamas und der schon etwas ältere Beitrag von Stephan Rosiny (1996) zur Hisbollah genannt.

⁶⁷ Wirkliche Prominenz erlangten die Konzepte kollektiver Identität in der Bewegungsforschung erst seit Mitte der 1990er Jahre. Zuvor waren vor allem Ansätze, die kollektives Handeln in der Tradition der Rational Choice-Ansätze zentral stellten, dominierend. Seit den 1970er Jahren nahm dann der Ressourcenmobilisierungsansatz die dominierende Rolle innerhalb der Forschung zu sozialen Bewegungen ein (vgl. Rucht 2014: 64ff.).

(z.B. Klapp 1969; Turner/Kilian 1972). Dies scheint unmittelbar plausibel: Das Ausmaß der „Übernahme“ der Bewegungsidentität als Teil der Selbstbeschreibung des einzelnen Teilnehmers, also beispielsweise das Selbstverständnis als Umweltschützer oder Frauenrechtlerin, diktiert den Umfang und die Verlässlichkeit des eigenen Engagements innerhalb der Bewegung. Auch die Kontinuität des Bestehens der Bewegung selbst kann dadurch gesichert und die Kriterien, die zur Teilnahme bzw. Nicht-Teilnahme berechtigen, festgelegt werden (vgl. Melucci 1995: 49). Man erkennt dann sich selbst und den Mitstreiter vor allem an der gemeinsamen Identität.

Insofern spielt kollektive Identität in der Tat eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit dem Beschreibungsmerkmal der „Ressourcenmobilisierung“, das einer großen Zahl von Theorien sozialer Bewegungen zentral gestellt wird (vgl. Della Porta/Diani 2006: 20) – und auch hier nicht unbeachtet bleiben kann.

3.2.1 Kollektive Identität und soziale Bewegungen aus systemtheoretischer Perspektive

Eine systemtheoretisch informierte Kritik am Modell kollektiver Identität bezieht sich, zunächst ganz generell, auf die Unmöglichkeit eines Eingriffes in den Identitätsaufbau beteiligter Individuen durch soziale Bewegungen (vgl. Ahlemeyer 1995: 150ff.). Diese Unmöglichkeit begründet sich in erster Linie darin, dass hier unterschiedliche Typen sinnverarbeitender Systeme vorliegen, das psychische System, welches sich auf der Basis von Bewusstsein und der Elementaroperation der Gedanken konstituiert und das soziale System, das sich auf der Basis von Kommunikation konstituiert (vgl. Luhmann 1984: 354ff.). Beide können jeweils nur Umwelt füreinander sein und sich so lediglich als Irritation wahrnehmen (vgl. Luhmann 1985: 417). Dieser Grundannahme systemtheoretischen Denkens sollte man sich bewusst sein, wenn die Problemstelle des Verhältnisses von kollektiver und individueller Identität bearbeitet wird.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, wie sich unter solchen Bedingungen das Konzept der kollektiven Identität in ein systemtheoretisches Modell sozialer Bewegungen integrieren ließe. Statt, wie idealtypisch Turner und Kilian (1972), von einer Art „Verschmelzung“ von Bewegungsidentität und individueller Identität auszugehen, wird der Beobachtungsfokus auf die Umwelt des psychischen Systems gerichtet: Dann geht es nicht darum, dass den individuellen Selbstbeschreibungen der psychischen Systeme die Teilnahme an sozialen Bewegungen zugrunde liegt, dadurch gleichsam „die Gesellschaft dem Individuum bei seiner Identitätsfindung behilflich“ (Luhmann 1985: 442) wäre. Vielmehr wird ein Schritt zurück gewagt und die Frage unter Berücksichtigung des Umweltcharakters, den psychisches und soziales System jeweils

füreinander einnehmen, neu formuliert. Heinrich Ahlemeyer bietet eine Frageform an, die einem solchem Bewusstsein in gewisser Weise Rechnung trägt:

„Welche ‚Geräusche‘ erzeugen soziale Bewegungen als Teil der Umwelt [...], die psychische Systeme anregen, sich so in ‚Schwingungen‘ versetzen zu lassen, daß sie in der Ausbildung von Identität Verwendung finden für dieses Rauschen [...]?“ (Ahlemeyer 1995: 155).

Als Leitfrage für diesen Abschnitt sollen ebenjene Geräusche, die Hamas und Hisbollah in der Umwelt der psychischen Systeme erzeugen, unter die Lupe genommen werden. In erster Linie muss nachvollzogen werden, wie die Bewegungen ihre komplexitätsreduzierende Form der Selbstbeschreibung – ihre kollektive Bewegungsidentität und die verwendeten Schemata also – erzeugen, welche funktionalen Elemente sich in diesem Zusammenhang erkennen lassen und welche Vermittlungsformen sie wählen.

Damit einhergehend kann geklärt werden, inwiefern einerseits die bereitgestellten Schemata – also die „Formeln, Unterscheidungen, Bezeichnungen“ (Luhmann 1984: 361), die mit der angebotenen kollektiven Identität einhergehen – und andererseits die Form der Prozesse der Vermittlung geeignet sind, um erfolgreich als Anlass der Operationen der individuellen Identitätsbildung Resonanz zu finden, um also von einer großen Zahl von Individuen als Irritationsanlass zur eigenen Identitätsbildung akzeptiert zu werden.⁶⁸

Für eine Einschätzung der Eignung reicht aber nicht allein der Blick auf die islamistischen Bewegungen. Hier muss auch auf „Alternativangebote“ eingegangen werden, die beispielsweise der Nationalstaat, religiöse Gruppen oder andere Bewegungen zur Verfügung stellen. Schließlich müssen gesellschaftsstrukturelle Unterschiede beachtet werden: Wie steht es um die bereitgestellten Muster zur individuellen Identitätsbeschreibung und deren Vermittlung in den Regionen, in denen Hamas und Hisbollah aktiv sind? Was findet in der Umwelt der Anhänger und Mitglieder „sonst“ noch statt?

Zusammenfassend werden die bewegungsinternen Prozesse, die zur Produktion der Geräusche in der personalen Umwelt der Bewegungen führen, beschrieben und ihre Eignung für Resonanzfähigkeit im Rahmen der internen Identitätsbildung und Übernahme von gemeinsamen Schemata überprüft. So kann die Schnittstelle zwischen psychischen und sozialen Systemen

⁶⁸ Wichtig zu beachten ist der Prozesscharakter der Herstellung: Kollektive Identität muss als Prozess der stetigen kommunikativen Herstellung und Verstärkung eben dieser Identität auf der Interaktionsebene gefasst werden, nicht als feste Zuschreibung für ein eingegrenztes Kollektiv von Personen (vgl. hierzu auch: Melucci 1995: 45ff.). Die Beobachtung als Prozess auf Interaktionsebene erlaubt, die statisch wirkenden Selbst- und Fremdbeschreibungen als (vorläufiges) Ergebnis eben dieser, zunächst nicht sichtbaren, ergebnisoffenen Prozesse zu beobachten. Alberto Melucci schlägt zur Verdeutlichung des Prozess-Charakters den Neologismus „Identisierung“ (1995: 51) vor.

bearbeitet und das Konzept kollektiver Identität im systemtheoretischen Kontext genutzt werden.

Um eine fundierte Analyse leisten zu können, muss aber zunächst auf die spezifisch-modernen Problemlagen der Individuen hingewiesen werden, die mit der Konstruktion einer individuellen Ich-Identität unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung einhergehen.

3.3 Identität als Problem

Im Laufe des 19. Jahrhunderts manifestierte sich der durch die fortschreitenden Prozesse funktionaler Differenzierung angetriebene gesellschaftliche Strukturwandel in Europa anhand einer spürbaren Zurückdrängung tradierter Lebensformen. Segmentäre und hierarchische Differenzierungsformen lösten sich auf oder verloren zunehmend an gesamtgesellschaftlicher Relevanz. Industrialisierung und Landflucht waren bestimmende Faktoren der „Great Transformation“ (Polanyi), welche marktwirtschaftliche Strukturen, fortschreitende Säkularisierung und die Ausdifferenzierung von Nationalstaaten begünstigte. Die Auswirkungen dieser Transformationsprozesse auf den Einzelnen und sein Verhältnis zur Gesellschaft wurden von den soziologischen Klassikern ausführlich behandelt und unter dem Schlagwort der „Identitätskrise“ als Grundproblem einer sich als immer schwieriger erweisenden Suche nach individueller Ich-Identität identifiziert (vgl. Schimank 2002: 65).

3.3.1 Individuelle Ich-Identität und funktionale Differenzierung

Das in diesem Zusammenhang häufig diagnostizierte „Ende des Individuums“ (u.a. Horkheimer 1974) wurde so in den folgenden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zum bestimmenden Topos der Beobachtung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Ausgehend von einem Identitätsverständnis, das vor allem auf der spezifischen Ausprägungsform der ständischen, mittelalterlichen Gesellschaft basiert, trat die relative Verwunderung darüber, dass das eigene Identitätsverständnis und die beobachtete Gesellschaftsform nicht mehr kompatibel erscheinen, in den Vordergrund (vgl. Schimank 2002: 66). Diese Form eines unterschwellig mitgeführten und quasi-anthropologischen Verständnisses einer bestimmten Identitätsform lässt sich auch bei Gegenwartsanalysen der kritischen Theorie beobachten, beispielsweise, wenn Jürgen Habermas resümiert:

„Wir können die Identität unseres Ich immer weniger an konkreten Rollen festmachen, die wir als Angehörige einer Familie, einer Region oder Nation erwerben. Das, was uns inmitten komplexer und wechselnder Rollenerwartungen erlaubt, wir selber zu sein und zu bleiben, ist die abstrakte Fähigkeit zu einem ganz und gar individuellen Lebensentwurf“ (Habermas 1989: 1197f.).

Habermas bezieht sich auf eine zunehmende Individualisierung im historischen Zeitverlauf. Obwohl diese These auch in „Klassikern“ der Soziologie prominent vertreten wird, muss ihr aus systemtheoretischer Perspektive widersprochen werden: Ebenso wie Gesellschaft sich im historischen Ablauf nicht immer *mehr* differenziert, sondern lediglich die *Form* ihrer Ausdifferenzierung wechselt, so ist zu vermuten, dass sich auch die Form der Individualisierung im Übergang zu funktionaler Differenzierung ändert, ohne, dass diese vorher oder nachher mehr oder weniger stark ausgeprägt sein müsste (vgl. Luhmann 1993: 153ff.).⁶⁹

Allerdings liefert Habermas schon den ersten Hinweis darauf, was Identität und Individualisierung in der funktional differenzierten Gesellschaft im Kern ausmacht: Eine Polykontextualität mit Blick auf die individuelle Positionierung. Luhmann spricht davon, dass der Mensch im Rahmen der Individualisierungsanforderungen funktionaler Differenzierung mehr und mehr als „sozial ortlos“ (Luhmann 1982: 16) beschrieben werden muss. Verantwortlich hierfür ist vor allem die fortschreitende Differenzierung individueller und teils widersprüchlicher Rollen. Unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung reicht es nicht mehr aus, nur jeweils einem Subsystem wie einer Familie oder Schicht zugeordnet zu sein. Vielmehr muss das Individuum seinen Rollen in vielen verschiedenen Funktionskontexten in Einklang bringen:

„Das Individuum wird durch Teilbarkeit definiert. Es benötigt ein musikalisches Selbst für die Oper, ein strebsames Selbst für den Beruf, ein geduldiges Selbst für die Familie. Was ihm für sich selbst bleibt, ist das Problem seiner Identität“ (Luhmann 1989a: 223).

Es muss davon ausgegangen werden, dass die spezifischen Kombinationen der Rollen, das Rollensystem der einzelnen Person also, Einzigartigkeit im Vergleich mit allen anderen Personen besitzt. Das wird auch für den Rolleninhaber selbst sichtbar. So tritt Kontingenz auf den Plan, was zu weiteren Problemlagen führt: Beispielsweise, dass zuvor als universell verbindlich deklarierte Werte ihre Glaubwürdigkeit verlieren und Lebensentwürfe, die vor kurzer Zeit noch als allgemeingültig und verbindlich empfunden wurden, ganz offen und für alle sichtbar zu einer Möglichkeit unter vielen werden.

⁶⁹ Unter den „Klassikern“ der Vertreter der zunehmenden Individualisierung befindet sich z.B. auch Durkheim (vgl. Kippele 1998), der anhand der „Größe“ der Gesellschaft und der sich dadurch einstellenden Kontrollprobleme eine immer weiter zunehmende Individualisierung diagnostiziert.

Individuelle Chancen der Lebensgestaltung und Identitätskonstruktion vermehren sich exponentiell, gleichzeitig brechen Instanzen weg, die zuvor noch Orientierung in Form von verbindlichen Richtlinien und Verhaltensregeln versprachen:

„Die Loslösung des einzelnen aus der Kontrolle durch Kirche, Verwandtschaft und Nachbarschaft führt dazu, daß seine persönliche Identität, das Steuerungsprinzip seines Verhaltens, von diesen nicht mehr mitgetragen und – solchermaßen gestützt – von ihm einfach gelebt werden kann, sondern für ihn zum Problem und zur Aufgabe wird“ (Eckert 1990: 140).

Was die spezifisch moderne Identität der Person, also Identität im Sinne des authentischen Rollen-Individualismus, im Kern ausmacht, kann dann mit zwei sich wechselseitig bedingenden Komponenten beschrieben werden: Einzigartigkeit und Selbstbestimmung (vgl. Schimank 2002: 40).⁷⁰ Auch Charles Taylor (1995; 1996) beschreibt genau diese Faktoren in seinen Arbeiten, in denen er die Notwendigkeit der Erschaffung des Selbst unter den Bedingungen wegbrechender „fester“ Orientierungspunkte betont. Taylors Analysen zielen vornehmlich auf Prozesse der Säkularisierung und der Privatisierung der Religion ab (siehe auch Bruce 1992). Nun kann diese Konstellation, die laut Taylor das „Unbehagen an der Moderne“ (Taylor 1995; vgl. auch Berger/Berger/Kellner 1987) auszeichnet, gerade in Zeiten von „katastrophischen Übergängen“ (Luhmann 1997: 655), zu einer Zunahme entsprechender „Fluchtreaktionen“ in traditionelle, moralisch konsistente Kommunikationskontexte führen, in denen weniger Komplexität und Kontingenz zu verarbeiten ist. Einer der erfolgreicherer Anbieter eines solchen Kontextes sind soziale Bewegungen, die der „Unvertrautheit polykontexturaler Wirnis [...] die kollektive Einheit solidarisch-moralischer Selbstreferenz“ (Japp 1993: 244) entgegensetzen. So besteht auch innerhalb der Bewegungsforschung nahezu Konsens darüber, dass das Entstehen sozialer Bewegungen in der Regel ein Produkt gesellschaftlicher Umbrüche ist (siehe z.B. Foweraker 1995: 2). Dementsprechend kann davon ausgegangen werden, dass in Zeiten des gesellschaftsstrukturellen Übergangs auch höhere Chancen zur Ressourcenmobilisierung bestehen. Die sozialistische Bewegung des 19. Jahrhunderts ist dafür ebenso ein gutes und vielzitiertes Beispiel wie die neuen sozialen Bewegungen, die in ihrem Zeitkontext den Umgang mit der individuellen Identitätssuche der Individuen perfektionierten (vgl. Hellmann 1996: 66). Wenn allerdings die Islamisten von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen beschrieben und dabei ihre Rolle im Kontext von Fragen nach Individualität und Identität in gesellschaftlichen Umbruchphasen eingeschätzt werden soll, dann muss sich der Fokus auf Besonderheiten

⁷⁰ Siehe in diesem Zusammenhang auch die neo-institutionalistische Beschreibung von Boli und Elliot (2008: 543): „[I]ndividuals must consciously construct their identities to build (or discover) authentic selves, and the identities they construct must be unique“.

und Unterschiede richten. Diese zeigen sich vor allem mit Blick auf die spezifischen Differenzierungsverhältnisse derjenigen Regionen, in denen die Islamisten aktiv sind.

3.4 Identität als Problem II: Periphere Regionen

Es besteht der Verdacht, dass wir heute in den peripheren Regionen der Weltgesellschaft eine strukturell ähnliche Situation zu der im Kontext der „Großen Transformation“ in Westeuropa beobachten können (vgl. Neves 2006). Auch hier sehen sich tradierte Lebensformen, hauptsächlich in Form von segmentären Clanstrukturen und der relativen Dominanz religiöser Wertvorstellungen, einsetzenden Prozessen funktionaler Differenzierung und deren Folgen gegenübergestellt. Den qualitativen Unterschied zur Situation Europas im 19. Jahrhundert markiert aber die *Gleichzeitigkeit* weitgehend durchgesetzter funktionaler Differenzierung in den anderen Regionen der Weltgesellschaft, die als Vergleichsfolie allgegenwärtig zur Verfügung stehen (vgl. Japp 2003 74f.). Verstärkt wird die Situation noch durch die globale Dominanz liberaler Gesellschaftsbeschreibungen. Dies äußert sich in peripheren Regionen in der Form, dass der im Alltag massenmedial vermittelte Möglichkeitshorizont individueller Selbstverwirklichung und das semantisch dominierende Gebot der Vollinklusion häufig im krassen Gegensatz zu den praktischen Alltagserfahrungen der Individuen stehen.

So wird Globalisierung als Faktum wahrgenommen und verinnerlicht. Die Einheit der Welt erfordert jedoch eine neuerliche Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur, mit der partikularen Identität (vgl. Appadurai 1990; Robertson 1992). Traditionale Erwartungen an moralisch-kollektivistisches Verhalten widersprechen den Versprechungen wirtschaftlicher, religiöser oder sexueller Selbstbestimmung, die vor allem durch westliche Kulturformate in Musik, Kunst, Literatur, Film, Internet und Fernsehen vermittelt werden. Personale Zugänge zu den Funktionssystemen, durch die Selbstbestimmung erst ermöglicht wird, werden zwar prinzipiell über Organisationen moderiert, vorgelagert sind jedoch Netzwerke wechselseitiger Bekanntheit oder Verwandtschaft von denen die Teilhabe schließlich doch abhängt.⁷¹ Zusammenfassend: „Erfahrungen und Erwartungen befinden sich nicht in einem dynamischen Gleichgewicht“ (Japp 2007a: 190).

Prozesse einsetzender funktionaler Differenzierung müssen unter solchen Bedingungen Individualisierung gegen strukturelle Widerstände und über sehr kurze Zeiträume forcieren, was wie-

⁷¹ Die hieraus entstehenden „Krisen“, die „sexuelle Krise“, die „Bildungskrise“ und die anhaltende systematische Korruption, werden für den Fall der arabischen Welt ebenfalls im folgenden Teil näher beleuchtet.

derum zu massiven Stresssymptomen und Fluchtversuchen in sich dadurch stabilisierende kollektive Lebensformen führen kann (vgl. ebd.). Kollektive Identität wird dann oftmals als Ressource der eigenen Abgrenzung und Unterscheidbarkeit genutzt, dadurch allerdings gleichzeitig auch mit Blick auf „Einzigartigkeit“ entwertet – ein kaum aufzulösendes Dilemma (vgl. Boli/Elliot 2008: 543).

Die Besonderheit der Situation der peripheren Regionen besteht darin, dass funktionale Differenzierung zwar als primäre Differenzierungsform der Weltgesellschaft auf der semantischen Ebene wahrgenommen werden kann, jedoch eine große Zahl von Strukturdeterminanten eine lokale Durchsetzung verhindern. Dieser Umstand kann, durch die beschriebene paradoxe Gleichzeitigkeit- und Vergleichbarkeit, zu Stress- und Überforderungssymptomen auf der individuellen Ebene und zu der Erfahrung einer konstant und als schmerzhaft empfundenen *Inauthentizität* führen (vgl. Japp 2011: 9).⁷² Damit sehen sich periphere Regionen nicht bloß mit den Folgeproblemen funktionaler Differenzierung (vgl. Hellmann 1996: 42ff.) konfrontiert, sondern darüber hinaus auch noch mit den regionsspezifischen Folgeproblemen dieser Folgeprobleme. Für den Nahen Osten und insbesondere den Libanon und die palästinensischen Autonomiegebiete kann dies noch weiter konkretisiert werden.

3.4.1 Der Nahe Osten, der Libanon und die palästinensischen Autonomiegebiete

Die beschriebene Situation der Individuen in der Peripherie wird innerhalb der Regionalforschung in der Regel im Spannungsfeld der Dichotomie von Tradition und Moderne behandelt, auf dessen Relevanz auch im abschließenden Teil dieser Arbeit noch zurückzukommen sein wird. Die Ergründung von Widersprüchen und Paradoxien, beispielsweise traditionellen Überbleibseln im Angesicht von eigentlich zu erwartenden Modernisierungsprozessen, sind gemeinhin populäre Themen in der zeitgenössischen sozialwissenschaftlichen Regionalforschung zum Nahen Osten.⁷³

⁷² Klaus Japp identifiziert darüber hinaus die fehlende Generalisierung zentraler Kommunikationsmedien, mangelnde (Rechts-)Staatlichkeit, die Dominanz parasitärer Netzwerke wechselseitiger Begünstigung und die dauerhafte Präsenz physischer Gewalt als bestimmende Faktoren des Missverhältnisses von Peripherie und Zentrum (vgl. Japp 2007a: 188).

⁷³ Siehe schon: Lerner (1958). Die Multidimensionalität der Spannungen zwischen modernen Verhaltensanforderungen und lokalen Wertvorstellungen beschreiben Curtis Rhodes et al. für die junge Generation Jordaniens: „In their socialization process, young Jordanians are [...] exposed to conflicting influences: traditionalism versus modernism, tribalism versus nationalism, authoritarianism versus freedom. These tensions place stress on them as they seek to build their value systems and form new cultural expectations“ (Rhodes et al. 2011: 93).

Besonders bemerkenswert an diesem Umstand ist, dass bisher kaum theoretische Schlussfolgerungen aus dem beobachteten Missverhältnis zwischen Tradition und Moderne gezogen wurden. Häufig stellt sich ein gewisses Maß an Konfusion ein, gleichzeitig wird die Hoffnung auf Veränderung durch „Entwicklung“ nach westlichem Vorbild formuliert.

Was lässt sich dieser Konfusion aus systemtheoretischer Perspektive entgegen? Nach alledem, was zuvor zum spezifisch modernen Person-Gesellschaft-Arrangement ausgeführt wurde, erscheint es vielversprechend, den Fokus auf das Verhältnis von individueller Ich-Identität und kollektiven Lebensformen zu richten.

In den Blick gerät dann die Erkenntnis, dass dem Individuum in der arabischen Welt traditionell nicht die Bedeutung eingeräumt wird, die für eine erfolgreiche Rollendifferenzierung offenbar vonnöten ist. Den Grundkonflikt, der zu diesen oftmals diametralen Gegensätzen zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik führt, skizziert Bassam Tibi im Rückblick auf seine Kindheit:

„In dem Kulturraum, aus dem ich komme, wird die Logik nicht nach Descartes definiert [...]. In meiner Kindheit und als Schüler in Damaskus wurde mir vielmehr beigebracht, meine Gruppenzugehörigkeit in den Vordergrund zu stellen: ‚Ich bin muslimischer Araber, also bin ich.‘ Für die dominierenden arabischen Kulturmuster ist der Begriff des Individuums als Subjekt fremd. Erst in Europa habe ich gelernt, mich als ein freies Individuum zu begreifen und entsprechend als autonomes Subjekt zu denken“ (Tibi 1993: 12).

Tibi wuchs im Syrien der 1950er Jahren auf und war deshalb nicht in einem ähnlich hohen Maß der globalisierten Kommunikation ausgesetzt wie die Generationen, die ihm folgen. Doch eine gewisse regionale Spezifik der Ich-Identifikation nicht im descartschen Sinne (über das „Erkennen des Selbst“), sondern vielmehr über die religiös-ethnische Zugehörigkeit und die damit verbundenen Erwartungen an moralisches und solidarisches Verhalten, bleiben im Nahen Osten offenbar über mehrere Dekaden dominant und verstärken bestehende Spannungen zwischen Struktur und Semantik. Stephan Rosiny beschreibt ähnliche Entwicklungen im Libanon. Auch hier ist der Charakter des „Dazwischen“ bestimmend. In den Blick gerät die auffällige Dysfunktionalität der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Differenzierungsformen:

„Die traditionellen Gemeinschaften, die sich durch Undifferenziertheit, organische Solidarität und Spontaneität der Handlungen auszeichneten, verloren durch den exogen induzierten Wandel an Funktionsfähigkeit. An ihrer statt konnte sich jedoch noch keine moderne Gesellschaft etablieren, die sich durch eine normative Sozialstruktur, funktionale Differenzierung und die tendenzielle Trennung der Sphären Politik, Ökonomie und Religion auszeichnet. Die Moderne zeigt sich in diesem Stadium vorwiegend von ihrer negativen Seite. Sie bewirkt die Individualisierung der Probleme, gewährt aber keine positive, selbstbestimmte Individualität“ (Rosiny 1996: 318).

Auch Rosiny verbindet seine Analyse mit der Aussicht auf Entwicklung durch Modernisierung. Dennoch bringt er die zugrundeliegende Paradoxie gekonnt auf den Punkt: Probleme, allen voran das „Problem der Identität“ (Luhmann 1989a: 223), werden individualisiert, selbstbestimmte Individualisierung ist (noch) nicht möglich.

Mit Blick auf die westliche Vergleichsfolie muss festgestellt werden, dass das Konzept souveräner Nationalstaatlichkeit, einer der Erfolgsgaranten für die Durchsetzung funktionaler Differenzierung (vgl. Hahn 1993: 195ff.; Halfmann 2002), in der Region deutlich weniger Bindungskraft entwickelt, als dies beispielsweise in Europa seit dem 17. Jahrhundert der Fall ist. Genau dieser Umstand ist gemeint, wenn Politikwissenschaftler von einer anhaltenden „Identitätskrise in der Region des Nahen Ostens“ sprechen (so z.B. Besson 1991; Brand 1995 oder Kumaraswamy 2006).⁷⁴ In der Regel wird dies monokausal durch die mangelnde Bindungskraft nationaler Identitäten in den arabischen Staaten begründet.⁷⁵

Sowohl im Libanon als auch in den palästinensischen Autonomiegebieten kann aber aus vielerlei Gründen nicht davon ausgegangen werden, dass „nationale Identität“ als Kategorie eine besondere Relevanz besäße. Im Libanon bestimmt die konfessionelle Spaltung des Landes auch die alltäglichen Identitätsangebote. Im Nachklang des jahrzehntelang andauernden Bürgerkrieges erfolgen Zurechnungen und Identitätsbildungsprozesse fast ausschließlich über konfessionelle und nicht nationale Kategorien (vgl. Deeb 2006: 10). Im Falle Palästinas trifft man bereits mit Blick auf die Grenzen der Nation auf die ersten fundamentalen Schwierigkeiten. Das palästinensische „Volk“ hat historisch nie über ein Territorium verfügt, welches es ihm erlaubt hätte, Formen klassischer Nationalstaatlichkeit auszubilden (vgl. Voigt 2010: 153). Wie in so vielen Staaten des Nahen Ostens war und ist die Familien- bzw. Clanzugehörigkeit für einen großen Teil der Bevölkerung noch immer der definierende Faktor ihrer Identitätskonstruktion. Weder sprachlich noch religiös noch kulturell wiesen die Palästinenser Identitätsmerkmale auf, die nicht auch andere Völker in der großsyrischen Provinz des Osmanischen Reiches besaßen, kaum etwas unterschied sie als Gruppe beispielsweise von den Syern (vgl. Krämer 2006: 11ff.). Die aktive Konstruktion einer nationalen palästinensischen Identität begann erst zu Be-

⁷⁴ Es ist keineswegs selten, dass Identitätsfragen, insbesondere in der Politikwissenschaft, ausschließlich primordial verstanden und mit nationalen Identitäten, also der Zugehörigkeit zu einem historisch gewachsenen Volk auf einem definierten Territorium, gleichgesetzt werden.

⁷⁵ Erklärungsversuche setzen dann beispielsweise bei der relativen „Willkürlichkeit“ der Grenzziehungen im Rahmen des Sykes-Picot-Abkommens von 1916 an, oder bemühen die verheerende Niederlage der Araber im Sechstagekrieg von 1967 (vgl. Tibi 1993: 48ff). Unzweifelhaft hatten diese Ereignisse eine nicht unerhebliche Wirkung auf die begrenzten Möglichkeiten der Bildung nationaler Identitäten im Nahen Osten. Doch die Frage stellt sich, inwiefern solche auf nationale Identität gerichteten Erklärungen für die Differenzierungsprobleme der Region überhaupt ausreichen können.

ginn des 20. Jahrhunderts und insbesondere nach der israelischen Besetzung des Westjordanlandes und des Gaza-Streifens im Zuge des militärischen Sieges im Sechstagekrieg 1967 – wurde dann allerdings höchst erfolgreich nach außen kommuniziert.⁷⁶

Dass die Identifikation mit der Nation dennoch von vielen Sozialwissenschaftlern als „Gold-Standard“ kollektiver Identität gewertet wird, hängt vor allem mit der eingeschränkten Perspektive zusammen, die der westliche Blick auf den Nahen Osten offenbart. Kulturelle und religiöse Elemente werden insofern unterschätzt, als dass beispielsweise die Säkularisierungsvoraussetzungen des Christentums ohne Weiteres auch auf den Islam übertragen werden. Überlegungen, die ihre Identitätsanalyse anhand nationaler Kategorien ausrichten, ignorieren die grundlegende Erkenntnis, dass es im islamischen Denken keine staatsrechtliche Tradition gibt (vgl. Tibi 1993: 138), eine Trennung von nationaler und religiöser Identität also überhaupt nicht vorgesehen ist. Sowohl für den Libanon als auch für die palästinensischen Autonomiegebiete kann festgehalten werden, dass offenbar weder auf der individuellen noch auf der kollektiven Ebene befriedigende Angebote zur Verarbeitung der grundlegenden Identitätsproblematik in peripheren Regionen zur Verfügung stehen.

Eine Ausnahme bieten hier die islamistischen Bewegungen. Wie sich deren kollektive Identitätsangebote ideologisch begründen, soll der nachfolgende Abschnitt zeigen.

3.5 Die Ideologie des islamistischen Widerstands

Mit Blick auf die dargestellten Probleme individueller Ich-Identität in peripheren Regionen stellt sich die Frage, ob die Ideologie der islamistischen Bewegungen funktionale Elemente aufweist, die den Individuen bei der Bewältigung der spezifisch-regionalen „Identitätskrisen“ in Gaza und dem Süden des Libanons „hilfreich“ sein könnten.⁷⁷

⁷⁶ Dass diese Konstruktionsbemühungen zumindest in der externen Wahrnehmung erfolgreich waren, lässt sich heute allein daran erkennen, dass internationaler Konsens über die Existenz eines palästinensischen Volkes besteht, dieser Terminus Einzug in wissenschaftliche Publikationen, Wirtschaftsabkommen und politische Verträge hielt – und bis zum heutigen Zeitpunkt von 136 der 196 UN-Mitgliedsstaaten (und auch die Vereinten Nationen selbst) die palästinensische Staatlichkeit anerkannt wird (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung 2012).

⁷⁷ Mit der angebrachten systemtheoretischen Sensibilität würde man vielleicht eher formulieren: Zentral ist die Frage nach dem Potential der Ideologie der islamistischen Bewegungen um „von Bewußtseinsystemen als Zentrum oder Zweck der eigenen Biographie gedeutet, zur Integration [...] von Gedanken und Handlungen genutzt und so zur Herstellung von Einheit“ (Ahlemeyer 1995: 176) unter den Bedingungen der spezifischen Identitätsprobleme in der Region des Nahen Ostens verwendet zu werden.

Zur Beantwortung dieser Frage muss zunächst die islamistische Widerstandsideologie, also die inhaltliche Dimension des kommunikativ erzeugten „Lärms“, genauer untersucht werden. Später erweitert sich der Fokus auf die spezifischen Prozesse und Kontexte der interaktiven Vermittlung, also auf die formale Dimension.

Mit Bezug zur ideologischen Ebene sind zwei Dimensionen grundsätzlich zu unterscheiden: Einerseits eine politische Dimension, nämlich der Widerstand gegen den Staat Israel und die israelische Besetzung und andererseits eine theologische Dimension, nämlich der Widerstand gegen westlich-liberale Moralvorstellungen auf Basis der klassisch-islamistischen Gegenwartsdiagnose. Die Fusion dieser zwei Dimensionen ist die Essenz der spezifischen Widerstandsideologie, sowohl von Hamas als auch von Hisbollah.

Für eine weitere Annäherung erfolgt zunächst ein Blick auf Selbstbeschreibungen, also auf die jeweiligen Gründungsdokumente sowie weitere politische Publikationen (Programme, Flugblätter etc.), die in den vergangenen drei Dekaden produziert wurden. Darüber hinaus werden auch Interviews und spontane Statements von offiziellen Vertretern und bekennenden Mitgliedern der islamistischen Bewegungen in Augenschein genommen.

3.5.1 Widerstand gegen Israel und „Zionismus“

Eine Selbstbeschreibung als Widerstandsbewegung erfordert naturgemäß einen Fixpunkt des eigenen Widerstandes – eine Gegenseite. Als generalisierte, „negative Referenzgruppe“ (Merton 1958: 300f.) müssen, sowohl für die Hamas als auch für die Hisbollah, in diesem Zusammenhang der Staat Israel sowie dessen jüdische Bevölkerung erhalten.

Erklärbar wird dies vor allem mit Blick auf die Geschichte der Region. Denn der von den Arabern als *Nakba* (Katastrophe) bezeichnete Prozess der israelischen Staatsgründung und die massenhafte Vertreibung hunderttausender arabischer Palästinenser im Mai 1948 sowie die in der Folge des Sechstagekrieges 1967 erfolgte israelische Besetzung Gazas und des Westjordanlandes bilden das eigentliche Fundament der Konstruktion der Selbstbeschreibung als Widerstandsbewegungen. Für die Hisbollah kommt, da sie diesem Umstand überhaupt erst ihre Gründung verdankt (vgl. Mustafa 2013: 60), die israelische Eroberung und Besetzung des Süd-Libanon seit dem Libanonkrieg 1982 hinzu, die trotz des Truppenabzuges im Jahr 2000 von der Hisbollah als fortbestehend interpretiert wird und aufgrund derer immer wieder kleinere Scharmützel, bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen wie im Jahr 2006, stattfinden.⁷⁸

⁷⁸ Beide Bewegungen haben in ihrem Widerstand also konkrete, territoriale Bezugspunkte. Im Gegensatz zu salafistisch-dschihadistischen Akteuren (wie beispielsweise Al-Kaida oder dem Islamischen

Die weitgehende tatsächliche De-Eskalation des Verhältnisses von Hisbollah und Israel seit dem Krieg führte zu einem kontinuierlichen Fortschreiten der Ausweitung und Verlagerung der Widerstandsideologie auf Palästina. Der Konflikt der Hamas mit Israel wurde kommunikativ schon seit der ersten Intifada im Jahr 1987, sozusagen als Absicherung, latent mitgeführt, um im Falle des Rückzugs der Israelis aus dem Libanon weiterhin die existenzberechtigende Widerstandsideologie aufrechterhalten zu können. So konnte nach dem Rückzug der israelischen Truppen aus dem Libanon im Jahr 2000 bzw. 2006 relativ problemlos die Fortexistenz der Hisbollah begründet werden, indem das eigentlich definierende Thema, also der Widerstand gegen die israelische Besatzung im Libanon, auf den palästinensischen Fall erweitert und mit dem Versprechen „ganz Palästina zu befreien“ (Hassan Nasrallah im ägyptischen Staatsfernsehen 2000, zitiert nach Phillips 2009: 43) kombiniert wurde.⁷⁹

Die konfliktträchtige Ausgangssituation führte in der weiteren Entwicklung zu einem inflationären Gebrauch antisemitischer Rhetorik in der Kommunikation beider Bewegungen.⁸⁰ Das beinhaltet Darstellungen, die auffällig oft Krankheitsmetaphern in Anspruch nehmen, Israel beispielsweise als „krebsartiges Geschwür“ bezeichnet, das durch die westlichen Kolonialmächte mit Absicht im islamischen Kernland platziert wurde (vgl. Alagha 2006: 19).

Beispielhaft lässt sich diese ideologische Grundhaltung in den jeweiligen Gründungsdokumenten, dem „Offenen Brief“ der Hisbollah aus dem Jahr 1985 und der „Charta“ der Hamas aus dem Jahr 1988, identifizieren. So widmet sich einer der ersten Abschnitte des „Offenen Briefes“ einzig der Begründung der „Notwendigkeit der Vernichtung Israels“:

„Wir sehen in Israel die Speerspitze der USA in unserer islamischen Welt. Es ist der verhasste Feind, der bekämpft werden muss, bis die Verhassten kriegen, was sie verdienen. Dieser Feind ist die größte Gefahr für unsere zukünftigen Generationen [...] im Speziellen, zumal er [...] Siedlungsbau und Expansion, ausgehend von Palästina und ausgerichtet auf [...] die Erreichung Großisraels, vom Euphrat bis zum Nil glorifiziert“ (Hisbollah, Offener Brief von 1985, zitiert nach Sakmani 2008: 42f.)

Staat) haben sich sowohl Hamas als auch Hisbollah schon seit geraumer Zeit vom Ideal einer grenzüberschreitenden muslimischen Gemeinschaft – oder gar dem letztendlichen Ziel der Weltherrschaft – verabschiedet, auch wenn an die Gemeinschaft der Muslime noch immer zyklisch und zu verschiedenen Themen appelliert wird (Phillips 2009: 75).

⁷⁹ Und das, obwohl Nasrallah zuvor noch behauptete: „If the Israelis withdraw from all Lebanese territory, then Hezbollah will cease all action.“ (Hassan Nasrallah im Jahr 1996, zitiert in: Phillips 2009: 42).

⁸⁰ Gerade weil manche Autoren behaupten, islamische Bewegungen wie Hamas und Hisbollah könnten gar nicht „antisemitisch“ oder „antijüdisch“ sein, da die Überhöhung des Islam über andere Religionen innerhalb der islamischen Theologie nicht zulässig sei (z.B. Hroub 2010), erscheint es doch umso bemerkenswerter, dass gerade Antisemitismus als religiös begründete Essenz der Widerstandsideologie der beiden Bewegungen etabliert werden konnte.

An dieser Stelle wird die Bezeichnung „Israel“ zum ersten und einzigen Mal innerhalb der politischen Veröffentlichungen der Hisbollah verwendet. Darauffolgend wird nur noch auf die „zionistische Entität“ oder „Verkörperung“ Bezug genommen. Auch in der Bezeichnung der Einwohner Israels spiegelt sich die konsequente Vermeidung der Anerkennung der Staatlichkeit Israels in Verbindung mit antisemitischen Klischees wider. So äußerte beispielsweise der Generalsekretär der Hisbollah, Hassan Nasrallah, in einem Interview 2002:

„If we searched the entire world for a person more cowardly, despicable, weak, and feeble in psyche, mind, ideology and religion, we would not find anyone like the Jew. Notice, I do not say the Israeli“ (Hassan Nasrallah, zitiert nach Goldberg 2002: 180).⁸¹

Ebenso wie der offene Brief der Hisbollah, ist die Charta der Hamas bestimmt vom Feindbild Israel, oder der „zionistischen Entität“, wie die Hamas den Staat ebenfalls betitelt. Eingeleitet wird die Charta mit der dritten Koran-Sure und den Versen 110 bis 112, in denen der Zorn und die Rache Gottes gegenüber Ungläubigen dargestellt wird (vgl. Paret 2010: 51f.). Anschließend wird ein Zitat des Gründers der Muslim-Bruderschaft, Hassan Al-Banna, angeführt:

„Israel wird bestehen und so lange bestehen bleiben, bis der Islam es annulliert, so wie er davor Bestehendes annulliert hat“ (Charta der Hamas von 1988 zitiert nach Baumgarten 2006: 207).

So bleibt kein Raum für Verhandlungen oder Kompromisse, gerade auch weil den Zionisten eine irreversible Niedertracht unterstellt wird:

„Die zionistische Invasion ist auf verschlagene Weise böse. Sie schreckt nicht davor zurück, verschlungene Wege zu wählen und alle verabscheuungswürdigen und widerwärtigen Mittel anzuwenden, um ihre Ziele zu erreichen“ (Charta der Hamas von 1988 zitiert nach Küntzel 2007: 159).

Konsequenterweise sehen beide Bewegungen nur eine Möglichkeit, um die als Invasoren bezeichneten Zionisten zu besiegen: Den gewaltsamen Widerstand. Dieser wird als Religionskrieg zwischen dem Judentum und dem Islam heraufbeschworen und in entsprechend aufgeladener Sprache angekündigt, wie folgende Stelle in der Charta der Hamas zeigt:

⁸¹ Die Begriffe „Jude“ und „Zionist“ werden häufig synonym verwendet, eine klare Trennung wird lediglich dann vorgenommen, wenn von Menschen jüdischen Glaubens die Rede ist, die unter islamischer Herrschaft leben.

„Die Zeit [der Auferstehung] wird nicht anbrechen, bevor nicht die Muslime die Juden bekämpfen und sie töten; bevor sich nicht die Juden hinter Felsen und Bäumen verstecken, welche ausrufen: Oh Muslim! Da ist ein Jude, der sich hinter mir versteckt; komm und töte ihn!“ (Charta der Hamas von 1988 zitiert nach Küntzel 2007: 157f.).

Die unterstellte *Unausweichlichkeit* des Konfliktes mit dem Gegenüber als einer genuin böserartigen und aggressiven Konfliktpartei führt konsequenterweise dazu, dass nur eine gewaltsame (End-)Lösung des Konfliktes infrage kommt:

„Die zionistische Verkörperung ist von Grund auf aggressiv und auf Land aufgebaut, das auf Kosten der Rechte der muslimischen Menschen seinen Besitzern entrissen wurde. Daher wird unser Kampf erst enden, wenn diese Verkörperung weggewischt ist. Wir erkennen keine Friedensabkommen mit ihm an [...]“ (Hisbollah, Offener Brief von 1985, zitiert nach Sakmani 2008: 43).

Schon die Gründungsdokumente von Hamas und Hisbollah legen unmissverständlich die Konsequenz der Weiterführung der politischen Widerstandsideologie fest: Endziel Vernichtung, keine Kompromisse.

Dabei liegt der Kern des inhärenten Freund/Feind-Denkens wie gezeigt in der Verquickung von politischen und theologischen Elementen. Bewegungstypisch (vgl. Bergmann 1987: 374) wird der Konflikt als über das Politische und Kulturelle hinausgehend, als Konflikt zwischen Gut und Böse beschrieben. Denn der in ähnlichem Maße von säkularen Akteuren im Libanon und den palästinensischen Autonomiegebieten formulierte politische und militärische Widerstand wird im Fall der islamistischen Bewegungen – und hier liegt einer der qualitativen Unterschiede – mit islamisch-religiösen Komponenten angereichert, die sich weniger auf das Thema der konkreten politischen Folgen der israelischen Besatzung bzw. des Zionismus, als vielmehr auf generelle gesellschaftlich-moralische Fragen und das Verhältnis zwischen dem Islam und anderen Religionen beziehen.

3.5.2 Theologische Begründung: Differenzen und Gemeinsamkeiten

Hamas und Hisbollah bedienen sich, zumindest was die theologische Verankerung ihrer Widerstandsideologie betrifft, unterschiedlicher Quellen. Ruft man sich die jeweilige Herkunft aus dem Sunnismus bzw. Schiismus ins Gedächtnis, können diese Differenzen nicht weiter überraschen. Für die Hisbollah sind vor allem die Arbeiten des libanesisch-schiitischen Gelehrten Musa al-Sadr zentral, der das schiitische Hauptmotiv, nämlich „das Leiden und Erdulden von

Ungerechtigkeit“ (Mustafa 2013: 53) erstmals in eine politische Ideologie zur Massenmobilisierung transformierte und damit die grundlegende Passivität der schiitisch-religiösen Lehre in einen Aufruf zum aktiven Widerstand transformierte. Neben Al-Sadr sind auch die Lehren des iranischen Ayatollah Khomeinis wesentlich, insbesondere deshalb, weil mit der iranischen Revolution quasi die empirisch-historische Blaupause der Überwindung der chronischen schiitischen Passivität und der aktiven politischen Gestaltung durch den schiitischen Islam als Religion bereitgestellt wird. Aus der Lehre Al-Sadrs und Khomeinis abgeleitet, bezieht sich die Hisbollah ideologisch stets auf die Weltgemeinschaft der Muslime, die Ummah, formuliert also einen globalen Anspruch und verortet ihren konkreten Widerstand im Kontext des allgemeinen Konfliktes der Unterdrückten gegen die Unterdrücker (vgl. ebd.: 54). Die Parallelen zur sozialistischen Ideologie und den Ansprüchen, die von den sozialistischen Bewegungen im 19. Jahrhundert formuliert wurden, sind hier kaum zu übersehen. Ein weiterer zentraler Faktor der religiösen Ideologie der Hisbollah ist der Bezug zum schiitischen Märtyrertum.⁸²

Die Hamas verortet sich im Gegensatz dazu innerhalb eines eng umrissenen Bezugsrahmens, nämlich des historischen Palästinas als „heiliges“ Land, das den Muslimen von Allah übertragen wurde (arab.: waqf). Die Verteidigung des übertragenen Landes gegen jede Form der Fremdbesetzung (durch Ungläubige) wird zur religiösen Pflicht aller Muslime. Bezüge zur Ummah sind bei der Hamas in geringerem Ausmaß vorzufinden als bei der Hisbollah. Dies geschieht in der Regel in Krisenzeiten, wenn es erforderlich ist, die Solidarität der Muslime weltweit für den Kampf um Palästina einzufordern. Die religiöse Begründung der Ideologie dreht sich insofern nicht so sehr wie im Fall der Hisbollah um die „ganze Welt“ als vielmehr um Palästina als beanspruchtes Territorium (vgl. Phillips 2009: 75).

Trotz genereller Unterschiede, vor allem was Herkunft und Bezugsrahmen betrifft, ist eine Vielzahl ideologischer Überschneidungen und Transfers beobachtbar. Beispielsweise wenn die Hamas sich mit Fragen des gerechten Regierens und des Kampfes gegen die Unterdrückung

⁸² Es muss hier, da sich im Folgenden mit jeweils einer schiitischen und einer sunnitischen Bewegung beschäftigt wird, in aller Kürze auch die Differenz der islamischen Märtyrer-Lehre zwischen der schiitischen und der sunnitischen Interpretation angesprochen werden. Dabei nimmt der Märtyrer als Figur im Rahmen der schiitischen Glaubenslehre eine historisch herausragende Position ein. Der Schiismus selbst basiert auf dem „Marsch der Sünder“, die aus Kufa (im heutigen Irak) auszogen und das Märtyrertum suchten, weil sie al-Husain ibn Ali – einem Enkel des Propheten Mohammed und selbst die zentrale Figur des schiitischen Märtyrer-Kults – zuvor nicht zu Hilfe kamen (vgl. Glasse 2013: 482). Für das weitere Verständnis ist vor allem zentral, dass die Definition des Märtyrers weder in der aktuellen schiitischen noch in der sunnitischen Glaubenslehre festgeschrieben ist – und damit prinzipiell interpretationsoffen bleibt. Somit müssen Leiden und Tod des Märtyrers auch nicht unbedingt von ihm selbst indiziert sein. Opfer, die nicht direkt im Kampf für den Glauben involviert sind, allerdings von „Feinden des Islam“ (also in der Regel von Anders- bzw. Ungläubigen) getötet werden, können ebenfalls im Einklang mit der Glaubenslehre als Shadid, als Märtyrer, die in der Sache des Glaubens gestorben sind, anerkannt werden.

auseinandersetzt und dabei hauptsächlich schiitische Geistliche wie al-Sadr und Khomeini zitiert (vgl. Crooke 2009: 107). Darüber hinaus spricht die Übernahme des ursprünglich ausschließlich schiitischen Märtyrer-Kultes und, damit verbunden, der terroristischen Taktik der Selbstmordattentate für die grundsätzlichen Ähnlichkeiten in der religiösen Begründung praktischer Maßnahmen in beiden Bewegungen. Im Gegenzug übernahm die Hisbollah, neben der klassisch-islamistischen Gegenwartsanalyse Qutbs, die sie ebenso wie die Hamas zum Ausgangspunkt der Bewertung der moralischen Verfassung der Gesellschaft macht, Taktiken des graduellen Wandels der Muslim-Bruderschaft und der Ideologie Al-Bannas, beispielsweise die stark ausgeprägte Fokussierung auf den Betrieb von Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen.⁸³ Neben ideologischen Überschneidungen und Annäherungen, die sicherlich auch mit der grundsätzlichen Ähnlichkeit der Konfliktsituation beider Bewegungen zusammenhängen, ist es vor allem die geteilte Gegenwarts- und Bedrohungsanalyse, die für die Gemeinsamkeiten in Inhalt und Vermittlung der Widerstandsideologie entscheidend ist.

3.5.3 Gemeinsamkeiten in der Gegenwarts- und Bedrohungsanalyse

Hamas und Hisbollah sind sich offenbar im negativen Ergebnis ihrer theologisch-moralischen Analyse der modernen Gesellschaft einig. Dies betrifft nicht allein die westliche Welt, sondern wird auch vor Ort, im Nahen Osten, spürbar. Als ursächlich für den beklagenswerten Zustand der arabischen bzw. islamischen Welt werden von beiden Bewegungen „externe Mächte“, allen voran eine „zionistische Weltverschwörung“ um Israel und die USA, ausgemacht. Dieser globalen und historischen Verschwörung soll, so die Ideologie, mit einer Rückbesinnung auf die eigene Religion, also den schiitischen bzw. sunnitischen Islam und seinem kollektivistischen Wertekanon, entgegengetreten werden. Als erster Schritt und als Gegengewicht zur Verschwörung der externen Feinde, die ja kausal erst den beklagten Werteverfall herbeiführt, wird sowohl

⁸³ Die Lehre Qutbs kann darüber hinaus auch als Ausgangspunkt für die religiöse Rechtfertigung des inhärenten Antisemitismus beider Bewegungen angesehen werden (vgl. Tibi 2012: 63). In einem Aufsatz mit dem Titel „Unser Kampf mit den Juden“ legte Qutb die ideologischen Grundlagen des Konfliktes zwischen Muslimen und Juden. Diesen beschreibt er weniger militärisch als vielmehr einen „Krieg der Ideen“ (zitiert nach Tibi 2012: 64), der von jüdischer Seite vor allem durch Intrigen und Verschwörungen geführt würde. Juden seien demzufolge von Natur aus „boshaft“ und „listig“, ihr einziges Ziel liege in der Zerstörung des Islam (vgl. ebd.). Ebenso wie in den Dokumenten von Hamas und Hisbollah arbeitet Qutb anhand gefälschter oder aus dem Zusammenhang gerissener „historischer“ Quellen die Verantwortung der Juden für alle bisherigen Krisen des Islams auf. Eine neue Qualität gewinnt Qutbs Ideologie im Vergleich zu vorherigen antisemitischen Tendenzen im Islam dadurch, dass er eine politische Agenda aus seinen Überlegungen ableitet, Handlungsempfehlungen gibt.

von der Hamas als auch der Hisbollah der „aktive Widerstand in allen Lebensbereichen“ propagiert (vgl. Crooke 2009: 262).

Die Vergleichsfolien, die Hamas und Hisbollah zur Selbst- und Fremdbeschreibung anwenden, basieren zum größten Teil auf moralischen Bestandsaufnahmen der westlichen Welt nach der eigenen Interpretation. Dass es sich dabei oft um haarsträubende Übertreibungen, freie Erfindungen und plumpe Lügen handelt, tut der Popularität der Erzählungen unter vielen Islamisten keinen Abbruch. Stephan Rosiny fasst die Bemühungen der Hisbollah zur internen Beschreibung der westlichen Welt bereits 1996 pointiert zusammen:

„In düsteren, xenophoben Vorstellungen wird das Leben in westlichen Gesellschaften als von Pornographie und Hurerei bestimmt gezeichnet, in der viele Kinder nicht einmal wüßten, wer ihr Vater sei. Eine zunehmende, gefährliche Vereinsamung der Menschen, besonders der Kinder, prügelnde Ehemänner, Homosexualität, Geschlechtskrankheiten, Alkoholismus und Drogenkonsum, Verrohung und Gewalt auf den Straßen werden als die dortige Normalität ausgegeben“ (Rosiny 1996: 176).

Die frappierenden Ähnlichkeiten in der Gegenwartsanalyse von Hamas und Hisbollah führen zu nahezu identischen Bedrohungsanalysen. Die Bedrohung besteht im Kern darin, dass der moralische Werteverfall, den der Individualismus in westlichen Regionen verursacht, über kurz oder lang auch auf den Nahen Osten übergreift – und zwar einzig und allein, weil es die verschwörerischen Kräfte so beabsichtigen. Der einzige Faktor, der dieser Entwicklung entgegensteht, ist die Religion des Islams und die Rückbesinnung auf religiöse Gemeinschaftlichkeit. In dieser Logik ist es nur folgerichtig, dass die zionistische Verschwörung es sich zum Hauptziel gesetzt hat, den Islam zu vernichten. An einem einleitenden Absatz der Hamas-Charta lässt sich diese Denkweise exemplarisch nachvollziehen:

„Die Feinde haben sorgfältige Pläne geschmiedet, um dahin zu gelangen, wo sie jetzt sind [...]. Mit ihrem Geld finanzierten sie Revolutionen auf der ganzen Welt, um ihre Ziele durchzusetzen. Sie standen hinter der französischen Revolution, der kommunistischen Revolution und den meisten Revolutionen aller Orten [...]. Mit ihrem Reichtum schufen sie überall auf der Welt Geheimorganisationen wie die Freimaurer, den Rotary Club, den Lions Club usw., um die Gesellschaften zu zerstören und die Interessen der Zionisten zu fördern. [...] Sie standen hinter dem Ersten Weltkrieg, durch den es ihnen gelang, das islamische Kalifat zu zerstören [...]. Sie schufen den Völkerbund, mittels dessen sie die Welt beherrschen konnten. Sie standen hinter dem Zweiten Weltkrieg. [...] Es gab keinen Krieg auf der Welt, ohne dass sie dabei insgeheim die Fäden gezogen hätten“ (Charta der Hamas von 1988; zitiert in: Baumgarten 2006: 218f.).

Die gemeinsame Bedrohungsanalyse basiert, wie hier deutlich wird, größtenteils auf Entwürfen mehr oder weniger komplexer Verschwörungstheorien und „alternativer“ Interpretationen historischer Ereignisse. Verschwörungstheoretisches Denken ist nach der Analyse des empirischen Materials als derart dominant einzuschätzen, dass es lohnenswert erscheint, sich mit dieser Form der Beobachtung etwas intensiver auseinanderzusetzen.

3.5.4 Zur Rolle von Verschwörungstheorien

Unzweifelhaft ist die kontinuierliche Bezugnahme auf verschwörungstheoretische Versatzstücke einer der Hauptbestandteile der islamistischen Ideologie. Allen voran sind Bezüge zu den „Protokollen der Weisen von Zion“, eine auf Fälschungen angeblich mittelalterlicher Dokumente basierende antisemitische Publikation aus dem Europa des frühen 20. Jahrhunderts, die eine Verschwörung des „Weltjudentums“ zur Erlangung der Weltherrschaft suggeriert, zu nennen. In der politischen Kommunikation beider Bewegungen sind derlei Andeutungen und Verweise ebenso wie spontane Entwürfe eigener Verschwörungstheorien an der Tagesordnung. Dabei ist Verschwörungdenken kein historisch neues Phänomen, wie schon ebenjene Bezugnahme der Islamisten auf die gefälschten Protokolle beweist. Auch aktuelle Debatten im Kontext des Erstarkens des Rechtspopulismus über „Post-Truth Politics“ (Davies 2016) oder „Fake News“ (Stoffers 2017) verdeutlichen, dass konstruierte Kausalitätsketten, zirkuläre Argumentationen und Verschwörungstheorien sich als Modus zur Komplexitätsreduktion unabhängig von Zeit und Ort großer Beliebtheit erfreuen und gerade mithilfe neuer Verbreitungsmedien, wie beispielsweise den sozialen Netzwerken des Internets, durch massenhafte Multiplikation wirkmächtiger erscheinen als je zuvor.

Nichtsdestotrotz weisen viele Autoren darauf hin, dass von einer spezifisch-nahöstlichen „Kultur des Verschwörungdenkens“ gesprochen werden kann (etwa Tibi 1993 oder Pipes 1996). Obschon für diese Behauptung nicht wirklich empirische Belege vorliegen (vgl. Röhl 2010: 53), deuten Besonderheiten der kulturell-religiösen und politischen Geschichte der Region auf die Plausibilität des Verdachtes einer vergleichsweise starken Neigung zu Verschwörungdenken hin. Dies hängt ganz grundlegend mit dem bereits thematisierten Verständnis von Individualität – vom Menschen als Subjekt und seiner Handlungsfähigkeit – zusammen. Allerdings wird dieses Verständnis nur auf die eigene Seite projiziert. So wenig das Denken in Kategorien des handlungsfähigen Subjektes auch etabliert sein mag, so sehr wird es im Rahmen der Verschwörungstheorien auf die Umwelt übertragen. Hier findet sich „der Zionismus“, der als geschlossene Einheit auftritt und absolute Handlungsfähigkeit demonstriert. Die eigene Rolle als

Opfer dieser global dominierenden Macht wird historisch postrationalisiert und kausal der Umwelt, spezifisch eben jenem Zionismus zugerechnet: „Alles, was einem an Niederlagen und Unerwünschtem widerfährt, wird als Verschwörung wahrgenommen“ (Tibi 1993: 25). Zwei sozialpsychologische Faktoren begünstigen diese Tendenz zur permanenten Selbstbeobachtung als Opfer historischer Verschwörungen im arabischen Kulturraum: Die scheinbar tief verankerte Schicksalsgläubigkeit (arab. *Kismet*) sowie ausgeprägte fatalistische Tendenzen in der politischen Kultur. Bassam Tibi (1993) arbeitet jene zwei Begründungen verschwörungstheoretischer Veranlagung in seiner Monographie als „Trauma arabischer Politik“ in großer Detailliertheit auf. Neben der Erfahrung einer großen Zahl realer Verschwörungen in der Geschichte der Region, die zum Teil auch nicht unerhebliche Konsequenzen hatten (vgl. Röhl 2010: 55f.), wird auch das Missverhältnis zwischen dem Selbstverständnis der Araber als überlegenes Kultur- und Wissenschaftsvolk und neueren historischen Realitäten seit dem Ende des Osmanischen Reiches, die eher auf eine Serie von Erniedrigungen, Niederlagen und dem Gefühl des Anschlussverlustes hinweisen (vgl. Benslama 2017: 86ff.), zu einem bestimmenden Faktor der vermuteten Anfälligkeit für Verschwörungstheorien.

Im Libanon sorgt darüber hinaus die konfessionelle Spaltung des Landes und, nicht zuletzt infolge des jahrzehntelangen Bürgerkrieges, ein tief verankertes Misstrauen der einzelnen Glaubensgemeinschaften und Parteien untereinander für eine hohe Popularität des Verschwörungsgedankens und der permanenten gegenseitigen Beschuldigung (vgl. Anderson 2013).

In den palästinensischen Autonomiegebieten ist die Ausgangssituation ähnlich. Auch hier haben historische Großereignisse, allen voran die als Betrug empfundene Praxis der Grenzziehung des Sykes-Picot Abkommens, zu einem generellen Misstrauen gegenüber westlichen Entscheidungsträgern und dem politischen Schicksal des palästinensischen Volkes geführt.

Die ideologischen Angebote von Hamas und Hisbollah stoßen also historisch und kulturell insofern auf fruchtbaren Boden, als dass sie effektiv an eine Reihe realer politischer Verschwörungen und „Traumata“, wie Tibi sie nennt, anschließen. Eine weitere Konkretisierung durch die Einführung der Unterscheidung von Zionismus auf der einen und Märtyrertum auf der anderen Seite liefert in Verbindung mit der täglich sicht- und erfahrbaren israelischen Besatzung einen stabilen Orientierungsrahmen für alle weiteren Interaktionen.

3.6 Vermittlungskontexte

Es wurde gezeigt, dass die Widerstandsideologien, die Hamas und Hisbollah jeweils entwerfen, elementare Gemeinsamkeiten aufweisen. Diese werden in der Gegenwarts- und Bedrohungsanalyse und der Unterfütterung mit verschwörungstheoretischen Elementen sichtbar. Bevor auf konkrete funktionale Elemente im Kontext der zuvor dargestellten Problemlagen der individuellen Ich-Identität in der Peripherie eingegangen werden kann, sollen zunächst die Vermittlungskontexte der Ideologie skizziert werden. Empirisch ist die aktive Vermittlung der islamistischen Widerstandsideologie in mindestens drei Funktionssystemen beobachtbar: dem politischen System, den Massenmedien und dem Bildungs- bzw. Erziehungssystem.

3.6.1 Äußerungen politischer Vertreter

Am offensichtlichsten, gerade für westliche Beobachter, werden die verschwörungstheoretischen Tendenzen der islamistischen Widerstandsideologie in der öffentlichen Kommunikation der Bewegungen. Dabei spielen die Verlautbarungen offizieller politischer Vertreter eine zentrale Rolle und stoßen oftmals auf ein enormes mediales Echo. Verschafft man sich erst einmal einen Überblick über die Äußerungen der führenden Mitglieder und politischen Vertreter von Hamas und Hisbollah, so lassen sich unzählige, teils absurde Beispiele kleinerer und größerer Verschwörungstheorien und Darstellungen einer mehr oder weniger realistischen Bedrohungslage finden.

Im Juni 2009 beispielsweise behauptete der Sprecher der Hamas in Gaza, Islam Shahwan, dass der israelische Geheimdienst größere Mengen Kaugummi in den Gaza-Streifen geschmuggelt hätte, welches durch „medizinische Manipulation“ eine enorme Erhöhung der Libido nach Verzehr verursachen würde. Die Israelis, so seine Interpretation, versuchten so „auf hinterlistige Weise“ der palästinensischen Jugend moralisch zu schaden (vgl. Waked 2009). Im August 2015 gab der Militärarm der Hamas, die „Quassam-Brigaden“, in der palästinensischen Zeitung Al-Quds bekannt, dass ein israelischer „Spionage-Delphin“ von Marine-Einheiten der Hamas gefangen genommen worden sei. Der Delphin sei vom israelischen Militär seines freien Willens beraubt und darauf trainiert worden, Palästinenser zu töten (vgl. BBC 2015). Und erst vor kurzem konnte man im Hamas-eigenen Al Aqsa TV beobachten, wie Marwan Abu Rias, seines Zeichens Parlamentsmitglied der Hamas, die Behauptung aufstellte, dass die israelische Armee aktuell Prostituierte mit AIDS infiziere, sie dann als Soldatinnen rekrutiere und in den palästinensischen Gebieten einsetze, um palästinensische Männer zu „verführen“ und mit dem Virus anzustecken (MEMRI 2017).

Auch zeithistorische politische Geschehnisse entziehen sich nicht der verschwörungstheoretischen Re-Interpretation durch die islamistischen Bewegungen. Die Terroranschläge des Islamischen Staates in Paris beispielsweise bezeichnete die „Abteilung für Flüchtlingsfragen“ der Hamas in einer Erklärung vom 12. Januar 2015 als „von Israel geplant und durchgeführt“. Gerade der Angriff auf ein jüdisches Restaurant in Paris zeige, dass die Zionisten Angriffe auf Juden als Mittel zur Rekrutierung von Auswanderern, die sich in Europa nicht mehr sicher fühlen, nutzten (vgl. Menachem 2015).

Mit einer ähnlichen Interpretation werden Ereignisse, in denen Juden die Opferrolle einnehmen, umgedeutet. Der ehemalige Generalkommandant der Hamas, Abd al-Aziz ar-Rantisi, äußerte 2003 beispielsweise den Verdacht, dass der millionenfache Mord an Juden während der nationalsozialistischen Terrorherrschaft eine durch „Zionisten“ entworfene und durchgeführte Strategie zur Einschüchterung von Juden, die zuvor nicht zur Emigration nach Palästina bereit waren, gewesen sei (vgl. Aaron 2008: 137). Solche Formen der Holocaust-Umdeutung erfreuen sich unter Islamisten inzwischen großer Beliebtheit. Auch Vertreter der Hisbollah beziehen sich immer wieder in dieser Form auf den Holocaust, beispielsweise wenn Farroukh Majidi im Interview mit dem Hisbollah-Sender Al-Manar TV feststellt, dass der, wie er sagt, „so genannte Holocaust“ vor allem ein Produkt des von Juden gesteuerten Hollywoods sei (vgl. Izso 2014).⁸⁴ Überhaupt sei die gesamte Film- und Medienindustrie in den USA eine „jüdische Erfindung“, etabliert einzig und allein zu dem Zweck, „die Welt zu erobern“ (ebd.).

Ein hervorragendes Beispiel für die Funktionsweise der nachträglichen Einordnung politischer Entscheidungen in das Schema von Bedrohung und Widerstand lässt sich im Kontext des inzwischen seit 2013 andauernden militärischen Engagements der Hisbollah im Syrien-Konflikt, in welchem die Bewegung an der Seite Baschar al-Assads, des Irans und Russlands gegen gemäßigte Rebellen und den Islamischen Staat (IS) kämpft, finden. Ein Konflikt, der zunächst keinen Bezug zur israelischen Besatzung aufweist, wird von der Hisbollah in der politischen Kommunikation komplett neu interpretiert und in das Schema von Zionismus, Märtyrertum und dem Widerstand gegen die globale Verschwörung eingeordnet. So äußerte Hassan Nasrallah in seiner Rede zum Engagement der Hisbollah vor den eigenen Anhängern:

„The resistance cannot remain idly by while its back is exposed or its support is broken. If Syria falls in the hands of the Americans, Israelis, takfiris, and the tools of the United States in the region that call themselves regional countries, the resistance will be besieged and Israel will

⁸⁴ Als Beispiel nennt Majidi den Film „Schindlers Liste“, der seiner Interpretation zufolge auf jüdische Anweisung und einzig und allein zur Aufrechterhaltung der Holocaust-Erzählung produziert worden sei (vgl. Izso 2014).

enter Lebanon to impose its conditions on the Lebanese people and revive its ambitions and projects, and Lebanon will reenter the Israeli era“ (zitiert nach Levitt 2014).⁸⁵

Interessanterweise wird der IS, obgleich der stärkste militärische Gegner, nur an dritter Stelle genannt, da er lediglich als „Marionette“ der US-Regierung, die wiederum von den israelischen Zionisten gesteuert wird, auftritt. Im Falle eines militärischen Sieges des IS würde Syrien in die Hände der Amerikaner fallen, die hier, stellvertretend für Israel, die Kontrolle übernehmen. Der Islamische Staat selbst ist in dieser Interpretation lediglich ein Produkt der zionistischen Verschwörung und kein eigenständiger Akteur. Zeitgleich wird Israel zwangsläufig in den Libanon einmarschieren und die Besatzungssituation wiederherstellen wollen. Das Engagement in Syrien ordnet sich so „logisch“ in den Widerstand gegen die eigens konstruierte hypothetische israelische Besatzung ein.

In der militärischen Praxis hat dies zur Folge, dass Hisbollah-Einheiten von syrischem Gebiet aus, also tatsächlich *rückwärts*, auf Israel feuern, nur um Gegenfeuer zu provozieren, welches dann medial als die „israelische Sabotage“ des Kampfes gegen den IS dokumentiert werden kann (vgl. G. Yaron 2014). Die Umdeutung des militärischen Engagements dient vor allem der ideologischen Rechtfertigung einer Intervention, die in einer realistischeren Interpretation in erster Linie der enormen finanziellen, logistischen und ideologischen Abhängigkeit der Hisbollah vom syrischen Regime und dem Iran geschuldet zu sein scheint.

Zwei Zielrichtungen werden anhand der Beispiele deutlich: Zum einen wird jedes Ereignis, das Israelis oder Juden potentiell als Opfer oder Betroffene darstellen könnte, radikal uminterpretiert und im Rahmen der Verschwörungslogik als Teil des größeren, gesamtgesellschaftlichen Bildes der zionistischen Weltverschwörung interpretiert. Eigene politische Entscheidungen werden ebenfalls in dieses Begründungsschema eingepasst und postrationalisiert, selbst wenn die konstruierten Kausalitäten auf den ersten Blick abwegig erscheinen.

Die Äußerungen offizieller Vertreter von Hamas und Hisbollah erfahren durch die massenmediale Berichterstattung in den USA und Europa ein konstant hohes Maß an Aufmerksamkeit. Gerade amerikanische und britische Medien zeigen enormes Interesse an den teils absurd anmutenden Re-Interpretationen der Islamisten. Es ist durchaus zu vermuten, dass genau dieser Umstand viele der politischen Vertreter von Hamas und Hisbollah zusätzlich motiviert, sich in

⁸⁵ Mit den „Takfiris“ sind der Islamische Staat und andere sunnitische Extremisten gemeint: Takfir(i) bezeichnet in der islamischen Glaubenslehre die Praxis eines Muslims, andere gläubige Muslime der Apostasie zu bezichtigen (vgl. Hunwick 2000: 122) – eine ständige Praxis in der Außenkommunikation des Islamischen Staates.

dieser Form zu äußern. Dennoch muss die jeweilige Gefolgschaft der Bewegungen als das eigentliche Zielpublikum der verschwörungstheoretischen Widerstandsideologie bezeichnet werden. Mit Blick auf die eigenen Hochburgen setzen die Islamisten deshalb vor allem auf Zeitungen, Rundfunkanstalten und Internetauftritte, die sie inzwischen zu einem eigenen professionellen Mediennetzwerk mit enormer Reichweite ausgebaut haben.

3.6.2 Massenmediale Berichterstattung: Al-Aqsa und Al-Manar TV

Diejenigen libanesischen und palästinensischen Medien, die sich als Teil der islamistischen Bewegungen begreifen, unterstehen prinzipiell den jeweiligen „Fachbereichen“ innerhalb des Führungskerns von Hamas und Hisbollah (vgl. Abdelal 2016: 127). Zu den unmittelbar mit Hamas und Hisbollah assoziierten Organisationen gehören diverse Printmedien ebenso wie Rundfunkanstalten und unzählige Auftritte im Internet.⁸⁶ Die Fernsehsender beider Bewegungen, Hisbollahs „Al-Manar TV“ und das „Al-Aqsa TV“ der Hamas, gelten in der Region als die populärsten Programme, nicht nur unter Islamisten (vgl. Jorisch 2004: 31 bzw. Abdelal 2016: 133). Für diesen Abschnitt werden die TV-Stationen der Bewegungen und deren Programminhalte zum Fixpunkt der Analyse.⁸⁷

Bevor allerdings auf die konkreten Programminhalte beider Sender eingegangen wird, sollen kurz die ideologischen Begründungen der Medienaktivitäten von Hamas und Hisbollah nachgezeichnet werden. Tahir Alnono, Sprecher der Hamas-Regierung in Gaza, definiert die Aufgabe der Medieninstitutionen der Bewegung nach seinem Dafürhalten. Ihm zufolge gehe es bei der massenmedialen Berichterstattung in erster Linie darum, das tägliche Leben als „Leben im Widerstand“ zu dokumentieren:

„The gun-machine needs video cameras and a website; it needs a radio station and a satellite channel. This will show the achievements of the Jihadi resistance and losses of the enemy, which will affect them psychologically. The resistant media will defeat the morale of the soldiers and weaken the public support of the enemy“ (zitiert nach Abdelal 2016: 60).

⁸⁶ Die Hamas beispielsweise hat inzwischen konkrete Verhaltensanweisungen für ihre Mitglieder und Anhänger, was den Umgang mit sozialen Medien angeht, veröffentlicht. Die Medienabteilung der Hamas betreibt offizielle Accounts in allen relevanten sozialen Netzwerken, von Facebook über Twitter und WordPress bis zu YouTube (vgl. Abdelal 2016: 151).

⁸⁷ Durch den zwischenzeitlichen Anschluss an das Satellitensystem und die Verfügbarkeit umfangreicher englischer und französischer Übersetzungen im Internet (vor allem geleistet durch das Middle East Media Research Institute) sind weite Teile des Programmes beider Sender heute für westliche Forscher auch ohne vertiefte Arabischkenntnisse analysierbar.

Zielpublikum der Medien ist nicht ausschließlich die eigene Anhängerschaft in den jeweiligen Hochburgen, sondern auch der Fixpunkt des Protestes: Der Staat Israel und dessen Bevölkerung. In der Tat werden die Programme der islamistischen Fernsehsender auch in der israelischen Öffentlichkeit wahrgenommen.

Nicht zuletzt deshalb verstehen sich die Medieninstitutionen von Hamas und Hisbollah als eine Art Korrektiv zu westlichen Massenmedien (vgl. Abdelal 2016: 61). Der spätere Generalsekretär der Hisbollah, Abbas Al-Musawi, fasste bereits vor Beginn seiner Amtszeit die allgemeine Angst vor einer Indoktrinierung der libanesischen Jugend durch westliche Medien zusammen:

„Wir sehen, wie die Zionisten und ihre Agenten auf seltsame Art die Filme verbreiten, die kein anderes Ziel verfolgen, als das Verantwortungsgefühl abzutöten und die moralische Verdorbenheit in den Seelen unserer Jugend auszubreiten. Die unschuldige, heranwachsende Generation begegnet diesem gefährlichen Plan mit größter Aufnahmebereitschaft, sucht die Zentren auf, die diese Filme zu tausenden anbieten, und verläßt sie nach Stunden mit Herzen, die leer sind an Gottesglauben und am Gefühl für die Notwendigkeit, sich für die Befreiung des Bodens von den Ursupatoren aufzuopfern. Angefüllt mit den teuflischen Absichten gegen die menschliche Würde ziehen sie sich von der Beteiligung am Widerstand zurück“ (Flugblatt, zitiert nach Rosiny 1996: 177).

Um den Widerstand zu stärken, bedarf es also islamistischer Alternativen. Im Sinne dieser Logik muss die Gründung von Al-Aqsa TV im Jahr 2006 und Al-Manar TV im Jahr 1991 verstanden werden. Nayef Krayem, Al-Manars Generaldirektor, beschrieb die ideologische Grundausrichtung des Fernsehsenders, der inzwischen als Flaggschiff der Medienorganisationen der Hisbollah gilt, im Jahr 2004 wie folgt:

„Al-Manar TV supports all activities having to do with removing occupation and racism that Israel is carrying out. For us, the Zionist entity represents occupation and racism, and we support the destruction of occupation and racism“ (zitiert nach Jorisch 2004: 62).

Die Widerstandsideologie wird zur Leitlinie der Berichterstattung der Fernsehsender. Darüber hinaus spiegelt sich im Zitat Krayems eine schon in den politischen Programmen beobachtbare Sensibilität für Bezeichnungen wider. Islamistische Medien sind konstant darum bemüht Terminologien und Begriffe selbst zu prägen bzw. neu zu definieren (vgl. Abdelal 2016: 168f.). Al-Manar TV vermeidet, analog zu den politischen Publikationen von Hisbollah und Hamas, konsequent den Begriff „Israel“, stattdessen wird auf „die zionistische Entität“, den „zionistischen Feind“ oder „Palästina 48“ rekurriert (vgl. Jorisch 2004: 40). Die israelischen Grenzgebiete zum Libanon werden als „Siedlungen in Nord-Palästina“ bezeichnet (ebd.). Der Begriff

des Terroristen wird immer wieder gespiegelt und als Bezeichnung für israelische Führungspersönlichkeiten genutzt, beispielsweise in der gleichnamig benannten Fernsehshow „Terroristen“, deren Intro schon die Konterfeis israelischer Politiker zielt und die sich vorrangig um die Darstellung vermeintlicher israelischer Kriegsverbrechen und Gräueltaten dreht (ebd.: 66).

Wie prägend und gleichzeitig generalisiert die Ideologie des Widerstands gegen Israel im Programm der Sender wirkt, lässt sich gut am Beispiel des Paradigmenwechsels in der Berichterstattung nach dem israelischen Truppenabzug im Jahr 2000 darstellen. Hisbollahs Al-Manar TV, ebenso übrigens wie die Al-Nur-Radiostation und die Tageszeitung Al-Intiqad, begann unvermittelt damit, fast ausschließlich die palästinensische Intifada und die Militäroperationen der Hamas zu dokumentieren, teils wurden auch direkt Programminhalte von Al-Aqsa TV ausgestrahlt (vgl. Jorisch 2004: 36f.). Kamen in politischen Kommentaren zuvor noch hauptsächlich Führungsfiguren der Hisbollah auf Al-Manar zu Wort, so lag der Fokus nun plötzlich auf Interviews mit prominenten Figuren der palästinensischen Widerstandsbewegung wie Politbüro-Chef Meshal oder dem Mediendirektor der Hamas, Rantisi (vgl. ebd.: 37). Nachrichten aus dem Libanon wurden an das Ende der Sendungen bzw. in hintere Teile der Printmedien verbannt. Dieser Programmwechsel ging so weit, dass sogar die Zeitangabe des Hisbollah-Senders nicht mehr als „Beirut Standard Time“, sondern als „Occupied Jerusalem Time“ angegeben wurde (vgl. ebd.). Da die Ideologie des Widerstands gegen Israel vom Fakt des Truppenabzuges quasi „überholt“ wurde, adoptierte man kurzerhand den palästinensischen Widerstand – ein Versuch, weiterhin als authentischer Teil des Widerstandes beobachtet zu werden.

Interessanterweise findet sich im Rahmen des Programmangebots der Sender der islamistischen Widerstandsbewegungen auch der grundlegende Widerspruch zwischen westlichen Werten und der religiösen Ideologie repräsentiert. Weltweit populäre Formate, insbesondere amerikanische Drama- und Zeichentrickserien, werden weitgehend zensurfrei ausgestrahlt, ebenso wie qualitativ minderwertige Eigenproduktionen mit religiös-politischen Inhalten (vgl. Sakmani 2008: 61; Sullum 2009).⁸⁸

Darüber hinaus kann, wie schon in der Analyse der politischen Äußerungen offizieller Vertreter deutlich wurde, die Produktion und Verbreitung von Verschwörungstheorien als einer der wichtigsten Programmbestandteile beobachtet werden. Die inzwischen weltweit populäre Verschwörungstheorie der Anschläge vom 11. September 2001 als „inside job“ (also durch die US-

⁸⁸ Der dadurch eingeführte Dualismus erscheint weniger als Zugeständnis an die Überzeugungskraft der westlichen Inhalte als vielmehr als Strategie der gleichzeitigen Präsentation der beiden Seiten von Zionismus und Märtyrertum. Auf diesen Punkt wird im Rahmen der theoretischen Reflexion noch näher einzugehen sein.

Regierung geplant und durchgeführt), wurde kurz nach den Anschlägen zuallererst auf dem Hisbollah-Sender Al-Manar TV entworfen und öffentlich gemacht, natürlich nicht ohne im gleichen Moment auf die zionistische Weltverschwörung und deren steuernden Einfluss Bezug zu nehmen (vgl. Jorisch 2004: 39).

Neben der Vermittlung der verschwörungstheoretischen Entwürfe offizieller Vertretern der Bewegungen, kommen in hohem Maße auch Außenstehende zu Wort, sofern sie mit ihren Aussagen die verschwörungstheoretische Widerstandsideologie unterstützen oder mit vermeintlich „neutralen“ Perspektiven anreichern. So behauptete beispielsweise der Vertreter der kommunistisch-palästinensischen DFLP, Arkan Badr, im Interview mit Al-Aqsa TV am 9.8.2014 und mit Blick auf den laufenden Gaza-Krieg, dass er Informationen darüber besitze, dass „hunderte“ israelische Soldaten Suizid begangen hätten, weil sie Angst vor einem Einsatz im Gaza-Krieg und der Konfrontation mit der Hamas hätten (MEMRI 2014a). Der Literaturwissenschaftler Salah Al-Bardawil behauptete knapp ein Jahr später im gleichen Programm, dass die Israelis gezielt palästinensische Kinder töten würden, da die jüdische Religion es ihnen befiehlt, das Blut muslimischer Kinder in Brot zu backen und es dann im Rahmen des Pessach-Festes zu verzehren (MEMRI 2015).

Interessanterweise drehen sich die entworfenen Verschwörungstheorien fast ausschließlich um Sexualität, Drogen und Krankheiten. So wurde auch dem Vorsitzenden der ägyptisch-arabischen Anwalts-Gewerkschaft, Abd Al-Azim Al-Maghrabi, von Al-Manar TV im April 2010 eine Bühne geboten, auf der er seine Theorien zum Umgang der Israelis mit Gefangenen darlegen konnte. In diesem Zusammenhang stellte Al-Maghrabi die Theorie auf, dass die israelische Armee alle Gefangenen, die die ägyptische Staatsbürgerschaft besitzen, mit dem Hepatitis-C-Virus infiziere und danach zurück nach Ägypten schicke. Dieses Vorgehen war seine ganz persönliche Erklärung für den plötzlichen Ausbruch einer Hepatitis-C-Epidemie im Norden Ägyptens im Jahr 2010 (MEMRI 2010).

Neben einer ausführlichen Darstellung dieser und ähnlicher Theorien, kann die Dokumentation und Zelebration des Märtyrertums als weitere programmatische Achse der Sender identifiziert werden. Fester Bestandteil des Programmes von Al-Manar TV ist die Veröffentlichung von Abschiedsvideos der Selbstmordattentäter der Hisbollah, gleichzeitig werden Amateurvideos der Anschläge selbst gezeigt, unterlegt mit Koranversen, brennenden israelischen Flaggen und dramatischer Musik. Libanesishe Mütter werden dazu aufgefordert, ihre Söhne auf die „gute Sache des Märtyrertums“ vorzubereiten und potentielle Attentäter ermutigt, sich weniger auf weltliche Dinge als vielmehr auf das Leben nach dem Tod und den transzendenten Lohn der Märtyrer zu konzentrieren (vgl. Jorisch 2004: 82).

Auch im Programmangebot von Al-Aqsa TV sind solcherlei Glorifizierungen und Ermunterungen zum Märtyrertum an der Tagesordnung. Besonders perfide erscheint diese Form der Ideologievermittlung, wirft man einen Blick auf die Kinder- und Jugendprogramme beider Sender. Hier werden die gleichen Muster vermittelt, sowohl im Rahmen der Darstellung von Juden als Tätern und Muslimen als Opfern, als auch durch die Glorifizierung des Märtyrertums. Das bevorzugte Mittel sind hier selbst produzierte Zeichentrickserien, oder Programme, die kostümierte Erwachsene in Interaktionen mit Kinder-Moderatoren zeigen, beispielsweise wenn eine überdimensionale Biene die anwesenden Kinder darin schult, wie „Juden und Zionisten“ am effektivsten getötet werden (vgl. MEMRI 2014b). Ein unfreiwillig-komisches Beispiel für diese Form der Vermittlung ist auch „Farfour“, die „jihadistische Mickey Mouse“ und Vorgängerin der überdimensionalen Biene, die im Kinderprogramm „Die Pioniere von Morgen“ im Al-Aqsa TV für internationale Aufmerksamkeit sorgte (vgl. Sullum 2009). In der letzten Folge der Serie, in der ein erwachsener Mann in einem offensichtlich stark von Walt Disney inspirierten Maus-Kostüm mit piepsiger Stimme über die Ungerechtigkeiten der israelischen Besatzung berichtet, wird dieser von einem israelischen Soldaten festgenommen und heimtückisch ermordet. Anschließend wird die knapp zehnjährige Moderatorin eingeblendet, die mit leicht betretener Miene schlussfolgert: „Ja, meine lieben Kinder, Farfour ist nun ein Märtyrer!“ (MEMRI 2007). Doch die jüngste Generation wird nicht allein durch solch ideologisierte Fernsehprogramme, sondern auch durch den Besuch der bewegungseigenen Erziehungs- und Bildungsanstalten alltäglich mit der Ideologie des islamistischen Widerstandes vertraut gemacht.

3.6.3 Islamistische Bildung und Erziehung

Sowohl Hamas als auch Hisbollah fokussieren ihr soziales Engagement im Sinne der Ideologie eines gradualistischen Gesellschaftswandels auch auf die Gründung und den Betrieb von Organisationen im Erziehungs- und Bildungssystem. Neben Kindergärten und Waisenhäusern befinden sich Primär-, Sekundär- und Berufsschulen, sowie im Fall der Hamas sogar eine Universität im Spektrum der Ausdifferenzierung (vgl. Gunning 2008: 85).⁸⁹

Innerhalb dieses Abschnittes soll der Fokus allerdings nicht auf die zahlreichen Erscheinungs- und Operationsformen der islamistischen Bildungsorganisationen gerichtet werden. Dies geschieht im nachfolgenden Abschnitt, der sich mit der Organisationsebene auseinandersetzt,

⁸⁹ Der Großteil der Kindergärten beider Bewegungen ist an einzelne Moscheen angegliedert. Besonders in den palästinensischen Autonomiegebieten dienen die islamischen Gotteshäuser seit jeher als zentraler Ort des offenen Meinungsaustausches, nicht nur über religiöse, sondern auch über politische, ökonomische oder soziale Fragen (vgl. S. Roy 2007: 180ff.).

noch im Detail. An dieser Stelle soll vielmehr auf die spezifischen Inhalte der Wissensvermittlung sowie verschiedene Formen der Repräsentation der islamistischen Widerstandsideologie eingegangen werden. Hierfür werden als konkrete Fälle die Al-Mahdi Schulen der Hisbollah sowie die Islamische Universität der Hamas in Gaza herangezogen.⁹⁰

Die grundsätzliche inhaltliche Ausrichtung ihrer Bildungsinstitutionen beschreiben sowohl Hamas als auch Hisbollah bereits in ihrem jeweiligen Gründungsdokument. Als beispielhaft kann hier folgender Auszug aus der Charta der Hamas betrachtet werden:

„Wir müssen unter allen Umständen grundlegende Veränderungen in den Lehrplänen der Schulen vornehmen, um sie von allen Rudimenten der ideologischen Invasion, die von den Orientalisten und Missionaren verursacht worden sind, zu säubern“ (Charta der Hamas von 1988 zitiert nach Küntzel 2007: 158).

Auch die Hisbollah bezieht sich innerhalb des Offenen Briefes und der ihm nachfolgenden politischen Programme bevorzugt auf bildungspolitische Themen (vgl. Mustafa 2013: 106ff.). Schematisch bleibt bei beiden Bewegungen die Interpretation der vorhandenen staatlichen Bildungsinstitutionen als von westlichen Werten durchdrungen und die islamische Tradition vernachlässigend. Dem gilt es, ähnlich wie im Kontext der Massenmedien, einen islamischen Entwurf entgegenzustellen.

Für die starke Präsenz der Widerstandsideologie in den Bildungseinrichtungen der Bewegungen sind die Al-Mahdi-Schulen der Hisbollah ein instruktives Beispiel. Dabei wird dem Beobachter schon beim Betreten der Schulen und Kindergärten, die vor allem in den Hisbollah-Hochburgen im Süden des Landes und in der Bekaa-Ebene betrieben werden, unzweifelhaft vor Augen geführt, wer der Betreiber der Einrichtungen ist. Die Flure und Klassenzimmer zieren Bildnisse schiitischer Geistlicher, hoher Hisbollah-Offizieller sowie lokaler Märtyrer, die als Kämpfer der Hisbollah im Konflikt mit Israel gefallen sind (vgl. Bortalozzi 2011: 35). Gedichte, die Schüler an Führungsoffiziere wie den Generalsekretär Nasrallah richten, werden in den Klassenzimmern ausgestellt. Die Al-Mahdi-Pfadfinder, eine paramilitärische Jugendgruppe der Hisbollah (auf deren Aktivitäten im folgenden Kapitel näher eingegangen wird) werben regelmäßig um Mitglieder und der „Märtyrer-Tag“ wird mit gesungenen Lobeshymnen, paramilitärischen Paraden und bunter Festdekoration gefeiert (vgl. Ulmer 2011).

⁹⁰ Dabei ist zu berücksichtigen, dass vor allem in den Bildungsinstitutionen der Hisbollah ein enormes Maß an Geheimhaltung vorherrscht. Für westliche Beobachter, egal ob Vertreter von Massenmedien oder Wissenschaft, ist der Zugang zu den Kindergärten und Schulen der Hisbollah fast unmöglich. Größtenteils muss hier also auf die politischen Programme sowie Berichte ehemaliger Schüler oder Interviews mit den Schulbetreibern zurückgegriffen werden.

Neben solchen Formen physisch wahrnehmbarer Präsenz der Widerstands- und Märtyrerideologie, schlagen sich die Versuche der Ideologievermittlung auch in Lehrplänen und der allgemeinen pädagogischen Herangehensweise der Lehrenden nieder. Hussein Diab, Direktor einer der vielen Mahdi-Schulen der Hisbollah, führt vor allem zwei Gründe an, die Eltern dazu bewegen, ihre Kinder auf die Hisbollah-Schulen zu schicken: Zum einen aufgrund der (nachgewiesen) hohen Qualität der akademischen Ausbildung und zum anderen, um ihren Kindern moralische und ethische Orientierung bieten zu können (vgl. ebd.).

Auch im direkten Umgang mit den Schülern werden den Lehrenden und Erziehern Vorgaben gemacht, die sich auf den ideologischen Kern des islamistischen Widerstandes und der zugrundeliegenden Modernitätskritik beider Bewegungen berufen. So wird von den Al-Mahdi-Kindergärten berichtet, dass die Erzieher dazu angewiesen werden verstärkt darauf zu achten, dass die Kinder sich nur im Kollektiv beschäftigen. Den Eltern wird eindringlich dazu geraten, auf keinen Fall auf individuelle Bedürfnisse der Kinder einzugehen, da dieses nur die ohnehin schon gesellschaftlich dominierenden Individualisierungstendenzen verstärken würde (vgl. M. Abisaab/J. Abisaab 2014: 162). Auch hier kommt wieder eines der wichtigsten Elemente der islamistischen Widerstandsideologie zur Geltung: Die moralische Abwertung von Individualisierungsprozessen und die gleichzeitige Betonung der Gemeinschaftlichkeit sowie der Unterordnung individueller Bedürfnisse unter ein kollektivistisches Ziel.

Solche Formen ideologischer Rahmung sind in einigen Kindergärten, Schulen und sogar Universitäten beobachtbar. Stets drehen sich die Bemühungen islamistischer Bildungsträger darum, die Differenzen zwischen der islamischen Welt und dem Westen bzw. Muslimen und Zionisten ins Bewusstsein zu rufen – und Letztere moralisch abzuwerten (vgl. Jensen 2009: 112). Inhaltlich konzentrieren sich die Islamisten in der Regel auf praxisnahe Fächer und Studiengänge, von denen die Organisationen der Bewegung profitieren, wie zum Beispiel Medizin, Ingenieur- oder Naturwissenschaften, wobei hier selbst den Islamisten wenig Spielraum zur Ideologievermittlung bleibt. Beobachtbar wird die Rolle der Widerstandsideologie besonders dann, wenn die Differenz selbst zum Thema wird.

Michael Irving Jensen (2009: 97ff.) bietet ein exzellentes Beispiel, das die Subtilität der individuellen Vermittlungsprozesse in der direkten Interaktion zeigt. Im Kontext seiner empirischen Forschung nahm er selbst als Gaststudierender an mehreren Seminaren der Islamischen Universität in Gaza teil. Im Rahmen eines Seminars der Linguistik-Fakultät kam es schließlich eines Tages zur Analyse eines recht trivialen Gedichtes für Kinder: „The Cats Protection League“, verfasst vom britischen Dichter Roger McGough. Zunächst, zum besseren Verständnis, das Gedicht:

„Midnight, a knock at the door
Open it? Better had
Three heavy cats, mean and bad
They offer protection. I ask “what for?”
The boss cat snarls, “You know the score”
Listen man and listen good
If you wanna stay in this neighbourhood
Pay your dues or the toms will call
And wail each night on the backyard wall
Mangle the flowers, and as for the lawn
A smelly minefield awaits you at dawn
These guys meant business without doubt
Three cans of tuna, I handed them out
Then they disappeared like bats in hell
Those bad, bad cats from CPL [Cats Protection League.]“
(zitiert nach Jensen 2009: 113).

Den anschließenden Prozess der Besprechung beschreibt Jensen wie folgt:

Der Dozent führte das Gedicht im Rahmen der Behandlung des thematischen Schwerpunktes „Sprachbewusstsein“ ein und übertrug es auf die Tafel. Danach stellte er den Teilnehmern die Frage, wie sie, *als Muslime*, es interpretieren würden. Die Studenten merkten eine informale Sprache an, was der Dozent damit begründete, dass es sich um einen Dialekt handle, üblich bei amerikanischen Straßengangs. Die sofortige Reaktion der Studenten war der Bezug zu „zionistischen Gangs“, was der Dozent bestätigte und mit dem verschwörerischen Verhalten der Israelis zur Zeit der ersten Intifada in Zusammenhang brachte. Die Reaktion eines Studenten darauf: „So verhalten sich die Juden zu jeder Zeit!“ (ebd.).

Der Dozent insistierte kontinuierlich darauf, die Studenten sollen sich ihrer „Rolle als Muslime“ bewusst sein und das Gedicht dementsprechend interpretieren – vor allem dann, wenn deren Interpretationen sich eher auf formale Aspekte bezogen – und vom Konfliktsystem mit den Israelis abwichen. Ein Student fragte nach der Intention, Katzen, die ja ihrer Natur nach weiche und liebenswerte Wesen seien, als Symbole einzubringen. Der Dozent antwortete, die Katzen seien als eine unterdrückte Minderheit zu sehen, die sich aus Selbstschutz zu einer „Gang“ zusammengeschlossen hätte – und bat die Studenten um ihre Meinung zur Frage, gegen was sich diese Gang denn wohl richte. Der erste Student interpretierte das Gedicht als Analogie zur Situation im Nahen Osten, die Katzen seien der Westen, der Mann, den die Katzen besuchen, die Araber. Sogleich brachte der Dozent die historische Parallele vor, es sei eine gute Beobachtung, genau so sei es nämlich während der Irak-Krise abgelaufen. Den Versuch eines weiteren

Studenten, die Situation mit dem manipulativen Einfluss der jüdischen Lobby auf die amerikanische Regierung zu vergleichen, ließ der Dozent prinzipiell gelten, rief aber dazu auf, es *als Muslim* zu interpretieren – was wohl implizierte, den Konflikt mit Israel miteinzubeziehen. Es folgte eine Reihe von Interpretationen, die die Katzen als Muslime beschrieben, da Katzen ja eigentlich edle und friedfertige Tiere seien, ebenso wie die Religion des Islam. Nur wenn deren Rechte missachtet würden, seien Muslime, ebenso wie die Katzen im Gedicht, gezwungen zu reagieren – der Bezug zur Rechtfertigung des militärischen Widerstandes.

Das Seminar wurde an dieser Stelle abgebrochen mit dem Hinweis darauf, dass im Rahmen des Diskussionsverlaufes ein gutes Beispiel von „Sprachbewusstsein“ exerziert worden wäre und im Laufe des Semesters noch häufiger solche Formen der Diskussion stattfinden würden (vgl. ebd.).

Die durch den Dozenten angeleitete Übertragung diverser antisemitischer Vorurteile und Klischees sowie Theorien der zionistischen Verschwörung zur Unterdrückung der Muslime auf ein simples Kindergedicht verdeutlicht die enorme Präsenz der verschwörungstheoretisch fundierten islamistischen Widerstandsideologie.

Dass sowohl Hamas als auch Hisbollah in besonderem Maße ihre Bildungseinrichtungen nutzen, um die Widerstandsideologie zu vermitteln, kann nicht überraschen. Was dabei jedoch bemerkenswert erscheint, ist die beobachtbare Form der Rationalisierung, die in der direkten Interaktion in den Kleingruppen stattfindet. Besonders das von Michael Irving Jensen gebotene Beispiel weist nahezu alle Symptome auf, die Irving Janis als typisch für dysfunktionale, konformitätsfördernde „Groupthink“-Prozesse beschreibt (vgl. Janis 1972). Dazu gehören unter anderem übersteigerte Annahmen über die moralische Überlegenheit der eigenen Bezugsgruppe, Rationalisierungen von möglichen widersprüchlichen Argumenten, Stereotypisierungen von Gegnern der Gruppe und deren Bezeichnung als „böse“ oder voreingenommen sowie praktizierte Selbst- und Fremdzensur innerhalb der Gruppe (vgl. ebd.). In der besonderen Konstellation des Lehrer-Schüler-Verhältnisses nehmen die Lehrenden die Position von Moderatoren und „Mindguards“ (ebd.), wie Janis sie nennt, ein. Sie steuern den Diskurs in Richtung Gruppenkonformität und filtern den zu bearbeitenden Stoff nach Maßgabe der Verwendbarkeit im Rahmen der islamistischen Widerstandsideologie.

Mithilfe einer solchen Groupthink-Rahmenstruktur lassen sich die selbsterklärten Ziele islamistischer Bildungspolitik effektiv umsetzen: Individuelles kritisches Denken wird im Ansatz verhindert, individualisierte Meinungen unterdrückt und Wissensgenerierung durch den vorgegebenen Filter der eigenen Gruppenidentität – als Muslime – erzeugt.

Es besteht der begründete Verdacht, dass die von Jensen geschilderte Seminarsituation keine Ausnahme darstellt und in den islamistischen Organisationen des Bildungs- und Erziehungssystems im Libanon und den palästinensischen Autonomiegebieten eine ähnliche Vorgehensweise der Implementation der Widerstandsideologie in der Interaktion zwischen Lehrern und Schülern keine Seltenheit ist (Ford 2015).

Die ständige rhetorische Bezugnahme auf das Märtyrertum und die visuelle Präsenz von tatsächlichen Märtyrern in den Räumlichkeiten der Bildungsorganisationen tragen ihren zusätzlichen Teil zur Verfestigung der Omnipräsenz der Widerstandsideologie im Interaktionsalltag der Schüler und Studenten bei.

3.7 Verschwörungstheorien, Risikotransformation und individuelle Ich-Identität

Die Analyse der islamistischen Widerstandsideologie und ihrer Vermittlungskontexte in den Regionen, die als Hochburgen sowohl von Hamas als auch von Hisbollah bezeichnet werden können, weist deutlich auf die bestimmenden Elemente hin. So wurde gezeigt, dass sich die islamistische Widerstandsideologie vor allem durch eine gemeinsame Gegenwarts- und Bedrohungsanalyse, die auf ausgeprägten Verschwörungstheorien und der grundlegenden Unterscheidung von „Zionismus“ und „Märtyrertum“ basiert, konstituiert. Gleichzeitig wird ständig an übergeordnete Konfliktsysteme auf zwei Ebenen angeschlossen: politisch-militärisch an den Konflikt mit Israel (Nahost-Konflikt) und religiös-ideologisch an den Konflikt zwischen Muslimen und der westlichen Welt (Gläubige vs. Ungläubige).⁹¹

Einige Studien zu Hamas und Hisbollah erwähnen die starke Präsenz verschwörungstheoretischer Elemente innerhalb der islamistischen Ideologie, zumeist im Rahmen einer Analyse der antisemitischen Ausrichtung beider Bewegungen.⁹² Doch es überrascht, dass darüber hinaus theoretische Auseinandersetzungen mit möglichen Funktionen und Folgen von Verschwörungstheorien fast vollständig ausblieben. Diese Diagnose bezieht sich nicht nur auf Arbeiten zum Islamismus und islamistischen Bewegungen, sondern ist als soziologische Problemstelle allgemein unterbeleuchtet, auch wenn in jüngster Vergangenheit vor allem sozialpsychologische Ansätze zur Erklärung von Verschwörungsgedanken entworfen wurden (vgl. Uscinski 2013).

⁹¹ Die theoretischen Implikationen einer solchen ständigen Situierung der Bewegungen in Konfliktsystemen werden im abschließenden Teil dieser Arbeit noch eingehend beschrieben.

⁹² Siehe z.B. Robinson für die Hamas (2004: 131ff.).

An dieser Stelle soll die Forschungslücke ein Stück weit geschlossen werden, indem die von beiden Bewegungen eingeführte Unterscheidung von Zionismus und Märtyrertum, die den Kern der verschwörungstheoretischen Begründung der Ideologie bilden, in ein risikosoziologisches Konzept übersetzt wird.

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass verschwörungstheoretische Elemente der islamistischen Widerstandsideologie die Funktion haben, die Unterscheidung von Entscheidern und Betroffenen (vgl. Luhmann 1991b: 111ff.) als dominierendes Schema der Umweltbeobachtung einzuführen und als integralen Bestandteil der Widerstands-Ideologie zu festigen. Beobachtbar ist in diesem Zusammenhang eine Veränderung in der Risikowahrnehmung: Sowohl aus der Sicht der Bewegungen selbst als auch aus der Beobachtungsperspektive des einzelnen Anhängers findet eine fortschreitende Invisibilisierung von Risiken, die mit einer nachfolgenden Transformation von Risiken in Gefahren einhergeht, statt. Dass eine solche Transformation genau auf die identitätsbedingten Problemlagen des Individuums in peripheren Regionen abzielt und hierfür effektive Problembewältigungsstrategien bietet, wird im abschließenden Teil dieses Abschnittes begründet.

3.7.1 Risiko und Gefahr: Entscheider und Betroffene

Zwei Unterscheidungen sind für ein Verständnis der folgenden Interpretation der Funktion der islamistischen Widerstandsideologie und ihrer Vermittlungskontexte wichtig: die Unterscheidung von Risiko und Gefahr sowie die von Entscheidern und Betroffenen.⁹³

Niklas Luhmann führt die Unterscheidung von Risiko und Gefahr im Gegensatz zu der zuvor geläufigen Unterscheidung von Risiko und Sicherheit ein, wie sie beispielsweise Ulrich Beck in seiner „Risikogesellschaft“ (1986) etabliert. Die Notwendigkeit eines Wechsels der Perspektive ergibt sich für Luhmann aus der Form der Beobachtung zweiter Ordnung. Denn mit dem Gebrauch der Unterscheidung von Risiko und Sicherheit stellt sich zum einen die Frage, wie Sicherheit im absoluten Sinne überhaupt möglich sein sollte und zum anderen, wer darüber entscheiden kann, was zu riskant ist und damit Sicherheit gefährdet (vgl. Luhmann 1991b: 12ff.). Konnten in der Vormoderne noch Götter als Letztbegründungen instrumentalisiert wer-

⁹³ Es ist wichtig festzuhalten, dass es sich bei der Unterscheidung von Risiko und Gefahr ebenso wie bei der Unterscheidung von Entscheidern und Betroffenen um Zurechnungsoperationen handelt. Gerade dieser Punkt zeigt die Beobachterabhängigkeit der Risikokommunikation (vgl. Luhmann 1991c) – und damit auch ihre Kontingenz. Bestimmte Sachverhalte können demnach sowohl als Risiken als auch als Gefahren beobachtet werden, womit Annahmen über mögliche rationale diskursive Verständigungen, wie sie beispielsweise Habermas (1992) vorsieht, illusorisch erscheinen.

den, so rückt mit der fortschreitenden technischen Entwicklung die Erkenntnis in den Mittelpunkt, dass letztlich für jede wahrnehmbare Gefahr auch ein Entscheider identifiziert werden kann, der das Risiko des zukünftigen Eintritts einer gefährlichen Situation auf sich genommen hat (vgl. ebd.).

Gefahr wird dann für Individuen insofern real, als dass sie mit der Entscheidung selbst nichts zu tun haben. Für die Sozialebene bedeutet dies, dass es sowohl Entscheider als auch Betroffene geben muss. Entscheider sind sich der Risiken bewusst, die aus ihrer Entscheidung resultieren, während Betroffene durch diese Entscheidung Gefahren ausgesetzt werden, denn sie selbst sind nicht in der Lage darüber zu entscheiden, ob sie gefährdet werden oder nicht (vgl. ebd.: 111ff.). Obwohl ständig entschieden werden muss (und selbst, wie Luhmann anmerkt, eine Nicht-Entscheidung eine Entscheidung darstellt), kann niemals eine Beteiligung aller Menschen an allen Entscheidungen erfolgen. So erzeugen Entscheidungen zwangsläufig Betroffenheit (vgl. ebd.: 115f.). Der Unterschied zwischen Risiken und Gefahren dreht sich also vor allem um die Frage der Zurechnung von Folgen.

Diese Konstellation löst aber mit hoher Wahrscheinlichkeit auch politischen Protest aus, denn Betroffene solidarisieren sich und suchen eine Form der Möglichkeit ihre eigene Entscheidungsunfähigkeit zu überwinden – oder diese zumindest anzumehmen. Hier verortet Luhmann die besondere Rolle von sozialen Bewegungen. Ihre prinzipielle Operationsform des „Dabei-sein und Dagegensein“ (Luhmann 1996b: 156) ermöglicht es, Solidarisierungsformen für spezifische Betroffenheit anzubieten und so den gemeinsamen Protest *gegen* die Gesellschaft, *in* der Gesellschaft zu organisieren. Dabei ermächtigen und erzeugen sie sich als selbsternannte Vertreter einer zunächst diffusen Gruppe von Betroffenen selbst und benötigen keine weitere Legitimation.

3.7.2 Die islamistische Widerstandsideologie im Spannungsfeld von Entscheidern und Betroffenen

Auch Hamas und Hisbollah konstruieren ihre Selbstbeschreibungen innerhalb des Spannungsfeldes von Entscheidern und Betroffenen. Der Umgang mit dieser Unterscheidung hat für beide Bewegungen sogar konstituierende Bedeutung, allerdings in einem anderen Sinne, als das für die neuen sozialen Bewegungen der Fall ist.

Zunächst lässt die Gesellschaftsbeschreibung, die sowohl Hamas als auch Hisbollah entwerfen, wenig Interpretationsspielraum, was die Rolle der Entscheider betrifft. Es existieren ganz klar definierte Adressen, an die sich die Protestkommunikation richtet: Der Protest gegen die Gesellschaft in der Gesellschaft ist konkret immer auch ein Protest gegen die Entscheider – und

das können in der verschwörungstheoretischen Logik nur „die Zionisten“ sein. Durch diese Interpretation wird die eigene Position als dauerhaft Betroffener fixiert und eine konstante Legitimation für die zahlreichen Widerstandsaktivitäten – bis hin zur ultimativen Selbstaufopferung als Selbstmordattentäter – präsentiert.

Dabei blenden die Islamisten die Möglichkeit, auch sich selbst als Entscheider zu beobachten, aus, selbst wenn sie faktisch in verantwortlicher Position, beispielsweise als Teil der libanesischen Regierung bzw. palästinensischen Autonomiebehörde, an Legislative und Exekutive beteiligt sind. Jede Operation der Bewegungen wird als Teil des Widerstandes gegen die Entscheider postrationalisiert und dieser Widerstand als die Reinform der Interessenvertretung der Betroffenen beschrieben. Betroffenheit wird so in „solidarische und moralische Einheitsform“ (Japp 1993: 244) gebracht und vom „Hintergrund der amoralischen Polykontextualität von Risiken und Gefahren“ (ebd.) abgrenzbar. Zwar können dann noch immer einzelne Entscheidungen von Personen oder Organisationen im regionalen Kontext getroffen werden, die gesamtgesellschaftliche Rahmung durch die zionistische Verschwörung lässt diese allerdings immer nur im Kontext der Betroffenenvertretung erscheinen.

So wird auch die Idee „risikofreien“ individuellen Verhaltens in den besetzten Gebieten im Gesamtkontext der zionistischen Weltverschwörung erzeugt. Zuvor noch potentiell beobachtbare Risiken werden für Beobachter, die der Ideologie folgen, weitgehend invisibilisiert bzw. konstant in Gefahren umgewandelt. Denn wo alles, was beobachtbar ist, als durch zionistische Entscheider verursacht interpretiert wird, da kann es auch kaum noch individuelles Risiko geben. So wird alles letztlich zum Schicksal, zum *Kismet*, weniger durch Prädestination als vielmehr durch die Unmöglichkeit der eigenen Entscheidung.

Während die Situation in den palästinensischen Autonomiegebieten durch die totalitäre Kontrolle der israelischen Streitkräfte über alle lebenswichtigen Bereiche geradezu als Idealtyp täglich beobachtbarer (und durch die Kontrolle über die Energie- und Wasserversorgung in Gaza letztlich sogar physisch spürbarer) Betroffenheit interpretiert werden kann, wechselt die Hisbollah, in relativer Ermangelung der akut-sichtbaren Gefahr vor Ort, immer häufiger in einen stellvertretenden Modus des „Angst-haben-für-andere“ (Luhmann 1996: 182) – nämlich für die Palästinenser und ihr Anliegen. Exemplarisch wurde dies im Rahmen der Legitimationsstrategie der Hisbollah zur Intervention in Syrien nachgezeichnet (Kap. 3.6.1). Im Rahmen einer solchen Beschreibung von Betroffenheit bleiben letztlich lediglich zwei Möglichkeiten für die Interpretation der eigenen Geschichte: Fremdbestimmung und/oder Schicksal.

Allerdings muss neben einer solch eindeutigen Verortung von Entscheidern und Betroffenen als Zionisten und Muslimen noch eine dritte Form auf der Sozialebene Beachtung finden: Die

Figur des Märtyrers. Denn die islamistischen Bewegungen bieten Individuen im Sinne ihrer Widerstandsideologie mit dem Identitätsangebot als potentielle Märtyrer etwas, das über den einfachen Status als Betroffener hinausgeht. Mithilfe dieser Identität wird eine bemerkenswerte Position im Spannungsfeld von Entscheidern und Betroffenen konstruiert. Zunächst müssen sich alle unter der israelischen Besetzung leidenden Muslime als durchweg und in allen Lebenslagen von den Entscheidungen der Zionisten betroffen verstehen. Und doch bleibt ihnen selbst eine riskante Entscheidung, die sie treffen können, um die Gefährlichkeit der Umwelt durch eigenes Handeln zu beeinflussen: Den Tod als Märtyrer zu wählen. Der Märtyrer, das ist also paradoxerweise ein Betroffener, der dennoch mit Handlungsfähigkeit ausgestattet ist.⁹⁴

3.7.3 Risiko- bzw. Gefahrenwahrnehmung und die Rolle von Angstkommunikation

Die beschriebene Konfiguration der gesamtgesellschaftlichen Zurechnung von Entscheidern und Betroffenen hat gravierende Folgen für die individuelle Risiko- und Gefahrenwahrnehmung. Die prinzipielle Logik der Gefahrenwahrnehmung der islamistischen Bewegungen kann exemplarisch anhand des Politischen Manifestes der Hisbollah von 2009 nachvollzogen werden. Dort heißt es zur Begründung der Entstehung der Hisbollah:

„Unter diesen Umständen [der israelischen Besetzung; DW] hatten die Libanesen nur eine Wahl: Eine bewaffnete Volkswiderstandsbewegung ins Leben zu rufen, um der zionistischen Gefahr und den permanenten Angriffen auf ihr Leben, ihre Ressourcen und Zukunft zu begegnen.“ (Hisbollah, Politisches Manifest von 2009, zitiert in Mustafa 2013: 116).

Die „zionistische Gefahr“ wird sowohl temporär als auch räumlich allgegenwärtig dargestellt. Das „Leben im Widerstand“, das beide Bewegungen ununterbrochen propagieren, kann dann nur als ein uneingeschränkt gefährdetes und fremdbestimmtes Leben gelebt werden. Die Wahrnehmung einer solch totalitären Gefahrenumwelt führt zwangsläufig zu selbstverstärkenden Ausgrenzungsprozessen gegenüber allem Fremden (vgl. Japp 2000: 75). Diese Prozesse kulminieren im Fall von Hamas und Hisbollah in einer ständigen Verbreitung von rassistischen und antisemitischen Stereotypen, Narrativen und Verschwörungstheorien.

⁹⁴ Mit etwas Fantasie könnte die Figur des Märtyrers auch als re-entry (vgl. Luhmann 2002: 113) der Unterscheidung von Entscheidern und Betroffenen auf der Seite der Betroffenheit interpretiert werden. Das Interessante daran wäre, dass damit ein Ausweg aus der zunächst als ausweglos ausgewiesenen Situation – und damit Reflexionsfähigkeit – geboten würde. Diese Idee soll an dieser Stelle jedoch nicht weiter vertieft werden und bietet Spielraum für zukünftige Analysen.

Auf einen Punkt, der auch schon im Rahmen der Darstellung der spezifischen Problemlagen der Individuen in der Peripherie Erwähnung fand, muss in diesem Zusammenhang nochmals hingewiesen werden: Die Gleichzeitigkeit verschiedener Formen der Risiko- und Gefahrenwahrnehmung in der Region. Dabei stehen Formen der typisch modernen Zurechnung von Gefahren auf individuelle Entscheidungen, und damit der fortschreitenden Transformation von Gefahren in Risiken (vgl. ebd.: 74), in Opposition zu den traditionellen religiösen Strukturen, die in weiten Teilen noch das Alltagsleben im Libanon und den palästinensischen Autonomiegebieten bestimmen. Diese spezifisch-nahöstliche Konstellation ist es, die die islamistischen Bewegungen nutzen, um ihren ideologischen Gegenentwurf zu präsentieren: Sie bieten mit ihrer Interpretation der totalitären Gefahrenwahrnehmung ein erträglicheres Maß an Komplexität, einen stabilen Orientierungsrahmen inmitten einer „Unvertrautheit polykontexturaler Wirrnis“ (Japp 1993: 244); und zwar, indem sie die typisch moderne Transformation von Gefahren in Risiken *umkehren* und potentielle Risiken aus ihrer Beobachtungsperspektive wiederum in Gefahren transformieren. Die Unerreichbarkeit der zionistischen Verschwörer ist es, die den Protest der Islamisten legitimiert und dennoch aussichtslos macht. Interessanterweise tragen sie damit selbst konstant zur Erhaltung der Polykontexturalität bei und werden so gewissermaßen zum Wirt ihrer eigenen Operationsform.

Zur Absicherung dieser spezifischen Form der Gefahrenwahrnehmung wird vor allem auf *Angstkommunikation* (vgl. Luhmann 1986: 245ff.) zurückgegriffen. Angstkommunikation hat im Rahmen von Protestkommunikation den Vorteil, dass sie nur schwerlich von Außenstehenden bestreitbar ist. Wer Angst kommuniziert, der kommuniziert moralisch, er verpflichtet sich selbst und andere zur Sorge und fordert gleichzeitig Anteilnahme ein (vgl. ebd.: 245). So lassen sich irrationale Ängste in Form von Verschwörungstheorien besonders effektiv und unhinterfragt kommunizieren. Maßnahmen zur Gefahrenabwehr können ohne sachliche Begründungen ergriffen und simplifizierend mit Angst legitimiert werden.

In diesem Zusammenhang sind die ständigen Bezüge der Islamisten auf Krankheiten und Krankheitsmetaphern aufschlussreich. Wie im empirischen Teil deutlich wurde, gibt es kaum eine Epidemie oder tödliche Krankheit, die nicht in irgendeiner Form mit der jüdischen Bevölkerung Israels in Verbindung gebracht wird. Das gilt sowohl für einfache Vergleiche („Israel als Krebsgeschwür“) als auch für mehr oder weniger komplexe Verschwörungstheorien zur geplanten Infektion aller Palästinenser durch das israelische Militär. Krankheiten und Krankheitsmetaphern können als besonders pointierte Form der Gefahrendarstellung verstanden werden. Auch die Wahl der spezifischen Krankheitsmetaphern scheint nicht zufällig zu erfolgen: So werden vor allem Infektionskrankheiten wie Hepatitis, Syphilis oder Gonorrhö gewählt,

Krankheiten, die von einer Vielzahl von Beobachtern nicht als individuell vermeidbar, sondern als Umweltgefahr des täglichen Lebens beobachtet (vgl. Hahn et. al. 1992: 401), die darüber hinaus aber mit Sexualität und Drogenkonsum, Folgen eines individualisierten westlichen Lebensstils also, in Verbindung gebracht werden. So wird der Einzelne, der abweicht und dem individualistischen Lebensstil folgt, sich bewusst oder unbewusst „infizieren“ lässt, zur Gefahr für die gesamte Gemeinschaft.

3.8 Zwischenfazit

Fügt man den Widerstand gegen die israelische Besetzung in den palästinensischen Autonomiegebieten und im Süden des Libanons sowie den Widerstand gegen Werteverfall, soziale Ungleichheit und das Eindringen westlicher Individualitätsmodelle in die arabische Welt zusammen, so kann dies als der „Kern“ der Ideologie von Hamas und Hisbollah bezeichnet werden. Dessen verschwörungstheoretische Begründung sorgt aufgrund der anschließenden Bedrohungsanalyse für eine kontinuierliche Transformation von Risiken in Gefahren bis hin zur Darstellung und Vermittlung einer totalen Gefahrenumwelt. In Kombination mit der politischen, massenmedialen und pädagogischen Verbreitung von Narrativen und Schemata, die Eindeutigkeitsangebote mit Blick auf die Zurechnung von Entscheidern und Betroffenen liefern, schließt sich so der ideologische Kreis. Die islamistischen Bewegungen etablieren damit eine Form der Risikobeobachtung, die zwar nicht unbedingt analog zu der Form der Beobachtung klassischer sozialer Bewegungen läuft, allerdings durch den Umstand, dass es hier grundsätzlich um die Beobachtung von spezifisch modernen Risiken als verursachte, mögliche Schäden geht (vgl. Luhmann 1991b: 111), typische Elemente aufweist. Hier liegt ein starker Hinweis darauf vor, dass es sich im Fall von Hamas und Hisbollah um genau das handelt: soziale Bewegungen.

Abschließend soll auf die anfangs aufgeworfene Frage nach dem Potential einer in dieser Form verfassten und vermittelten islamistischen Widerstandsideologie zur Adressierung der von Hamas und Hisbollah immer wieder thematisierten Identitätsproblematik eingegangen werden.

In diesem Zusammenhang spielt die spezifische Situation der Anhängerschaft in den Gebieten, die als „Hochburgen“ der Bewegungen bezeichnet werden können, eine wichtige Rolle. Für Individuen, die beispielsweise in Gaza oder den südlichen Vororten Beiruts leben, wird der tägliche Umgang mit stetig wachsender Unsicherheit zum entscheidenden Faktor eines erfolgreichen individuellen Komplexitätsmanagements. Dies ist vor allem dann problematisch, wenn kaum noch auf vorstrukturierte Biographien zurückgegriffen werden kann (vgl. Hahn et. al.

1992: 403). Das beobachtbare Ungleichgewicht zwischen den semantischen Rahmenbedingungen individualistischer Verhaltensanforderungen und den gesellschaftsstrukturell vorherrschenden Konflikten zwischen verschiedenen Differenzierungsformen (Clanstrukturen vs. religiös-moralische Netzwerke vs. funktionale Differenzierung) verschärfen die schon in westlichen Regionen grundsätzlich problematische Ausgangssituation:

„In diesem Kontext präsentiert sich die Moderne also nicht positiv als Auflösung der Tradition durch die Bildung autonomer Funktionssysteme, sondern eher negativ als eine den traditionell-hierarchischen Moralismus auflösende, steigende Komplexität der Gesellschaft“ (Neves 2006: 258).

Individuen müssen jeden Tag neu reagieren, mit neuen Unsicherheiten umgehen und dabei stets die Unabwägbarkeiten des sich scheinbar immer weiter beschleunigenden Ungleichgewichtes zwischen Struktur und Semantik im Blick behalten: „Verlässlich [ist] nur die Erfahrung ständigen Wandels“ (Hahn et. al. 1992: 404).

Folgen dieser Konstellation sind in peripheren Regionen und gerade im Nahen Osten in großer Zahl identifizierbar und wurden von der bisherigen Forschung vor allem als „Krisen“ bzw. Krisensymptome dargestellt: Ständige Gewalterruptionen und Aufstände, daraus resultierend „Warlords“ und rechtsfreie Räume, die „Wasta“-Kultur mit ihren flächendeckenden Korruptionsnetzwerken, die „Sexualkrise“ oder die „Bildungskrise“, um nur einige zu nennen.⁹⁵

Nationale Identitäten entfalten in diesem Zusammenhang keine Bindungskraft, bzw. besaßen diese nie. Internationale Organisationen setzen, klassisch-modernisierungstheoretisch, auf die universelle Kraft der „liberalen Aufklärung“ durch (westlich geprägte) Bildungsangebote, verstärken dadurch aber nur die offensichtlichen Brüche zwischen Struktur und Semantik und gleichzeitig das Ausmaß „polykontexturaler Wirrnis“ (Japp 1993: 244) in der Region. Säkular orientierte Widerstandsbewegungen, wie beispielsweise die palästinensische Fatah oder die Nationale Libanesische Widerstandsfront (NLR), scheitern darüber hinaus durch voranschreitende Systemintegration und ständige Korruptionsvorwürfe an dem Anspruch, in ausreichendem Maße Authentizität für ihren Widerstand zu proklamieren (vgl. Toameh 2016).

In diesem Setting verspricht die Widerstandsideologie der islamistischen Bewegungen mit ihrer Beobachtungsform einer omnipräsenten Gefahrenumwelt und der Einführung eindeutiger Schemata in erster Linie Entlastung durch Mehrdeutigkeitsreduktion. So kann Vertrautheit im

⁹⁵ Auf die genaue Ausgestaltung der jeweiligen Krisen und die Bewältigungsangebote der islamistischen Bewegungen wird im nachfolgenden Teil, der sich mit der Organisationsebene auseinandersetzt, noch detailliert Bezug genommen.

Unbekannten erzeugt und die Zurechnung von Kausalität gesteuert und spezifiziert werden (vgl. Japp 2007a: 168).⁹⁶

Hier wird kommunikative Anschlussfähigkeit gesichert, die für das Individuum grundsätzlich Problemlösungspotential mit Blick auf die spezifischen Problemlagen individueller Ich-Identität bietet. Dies wird besonders deutlich, wenn es um die Inkonsistenzen menschlicher Interaktion im Kontext von Komplexitätsaufbau durch einsetzende Rollendifferenzierung und paradoxe Verhaltensanforderungen geht, die sich in peripheren Regionen, wie gezeigt, multiplizieren. Unter den Bedingungen gesamtgesellschaftlicher Gefahr können individuelle Handlungen, die einem ohnehin fragilen Selbstbild nicht entsprechen, problemlos auf die Gefahrenumwelt, also auf die widrigen Umstände der zionistischen Besetzung, projiziert werden. So nimmt das Individuum freimütig die Identität als „Gefangener der Umstände“ (Schimank 2002: 20) an und gewinnt dadurch (paradoxiertweise) an kognitiver Freiheit, obschon mit Annahme dieses Identitätsangebotes kaum Handlungsalternativen unabhängig von der Gefahrenumwelt bleiben. Individuelles Entscheiden wird invisibilisiert oder an die Bedingungen der Gefahrenumwelt geknüpft. Der Effekt: Komplexität und Kontingenz werden reduziert, die klassischen Verantwortungsprobleme riskanten Entscheidens sind kaum noch sichtbar – es sei denn, es wird doch eine individuelle Entscheidung gefällt: der Märtyrertod. Als Folge dieser Form der verschwörungstheoretisch begründeten Risikotransformation sind Prozesse einer kontinuierlichen Viktimisierung des Selbst und der eigenen Bezugsgruppe als dauerhaft Betroffene beobachtbar.⁹⁷

In diesem Zusammenhang erzielen die Islamisten konkrete Rekrutierungserfolge – und zwar in erster Linie durch die spezifischen Vermittlungskontexte, die sie nutzen. Diese zielen explizit auf die Interaktionsebene ab. Im Bildungssystem wird die Eins-zu-eins-Situation des Lehrer-Schüler bzw. Dozenten-Studenten-Verhältnisses für die direkte Vermittlung genutzt (Mindguards). Darüber hinaus sind typische Prozesse der Konsensbildung in Kleingruppen beobachtbar (Groupthink). Die Massenmedien erzeugen Einheitsschemata und formen den Referenzrah-

⁹⁶ Wenn es in diesem Zusammenhang um eine vergleichende Einordnung der spezifischen Form der Risiken- und Gefahrenwahrnehmung durch die islamistischen Bewegungen geht, kann auch ein Blick auf die kulturalistische Sozialtheorie hilfreich sein: Im Sinne der von Mary Douglas und Aaron Wildavsky eingeführten Differenzierung in hierarchische, individualistische, fatalistische und sektiererische Sinnformen (vgl. Douglas/Wildavsky 1983), kann die spezifische Gefahrenwahrnehmung der islamistischen Bewegung wohl als extreme Form des Rückzuges auf den hierarchischen (bzw. traditionellen) Typus in einem Umfeld, das im Sinne einsetzender funktionaler Differenzierung vermehrt auch individualistische Risikowahrnehmungen durchzusetzen scheint, interpretiert werden.

⁹⁷ Aus der sozialpsychologischen Radikalisierungsforschung ist bekannt, dass Viktimisierungsdeutungen besonders unter Menschen mit vorheriger Deprivationserfahrung mit einem hohen Attraktionspotential versehen sind und deshalb von gewaltbereiten Bewegungen im Rahmen ihrer Rekrutierungsmaßnahmen bevorzugt genutzt werden (vgl. Buschbom 2015).

men alltäglicher Kommunikation, gerade auch in Abgrenzung zum sonstigen Angebot westlicher Medien. Hier werden Narrative, die an die islamistische Ideologie anschließen, entworfen, eingeführt und multipliziert. Sie verbreiten sich in den begrenzten regionalen Räumen Gazas und des Süd-Libanons nahezu konkurrenzlos (vgl. Jorisch 2004: 31 bzw. Abdelal 2016: 133). Auch für die Einwohner der von der Hamas und der Hisbollah kontrollierten Gebiete gilt, dass wir das, was wir „über die Gesellschaft, ja über die Welt in der wir leben, wissen, [...] durch die Massenmedien [wissen, DW]“ (Luhmann 1996: 9).

Im Gegensatz zu den Annahmen der klassischen soziologischen Bewegungsforschung, die davon ausgeht, dass es Anhängern in erster Linie um die Befriedigung eines Bedürfnisses nach Individualität gehen könne (vgl. z.B. Nelles 1984: 434), bieten Hamas und Hisbollah mit ihrer kollektivistischen Ideologie dem Anschein nach das genaue Gegenteil. Innerhalb der islamistischen Ideologie beider Bewegungen ist Individualität gerade *nicht* erstrebenswertes Ideal, sondern im Gegenteil Symptom der verwerflichen Werteordnung.⁹⁸ Die kollektive Identität, die Hamas und Hisbollah anbieten, ist in erster Linie eine kollektive Opferidentität im Angesicht der zionistischen Weltverschwörung. Die paradoxen Verhaltensanforderungen an junge Muslime, die gleichzeitig „in Strukturen funktionaler Differenzierung einerseits und in die normativen Strukturen des Islam andererseits“ (Japp 2003: 75) inkludiert sind, die sich also an kollektiver und an individueller Identität orientieren sollen (vgl. ebd.), können so durch die verschwörungstheoretischen Angebote der islamistischen Bewegungen invisibilisiert werden.

Der Abschnitt verdeutlicht, dass die bisherige Forschung zu islamistischen Bewegungen mit Blick auf Fragen zum Verhältnis von Ideologie und Identität ihren Fokus zu sehr auf Religiosität legt und dabei die dargestellten funktionalen Elemente der Widerstandsideologie vollkommen ignoriert (vgl. hierzu auch Gunning 2008: 201). Dabei werden grundsätzlich zwei entgegengesetzte Interpretationen verfolgt: Auf der einen Seite wird davon ausgegangen, dass die islamistischen Bewegungen für eine identitätswirksame „Islamisierung“ ihrer Umwelt sorgen, die Rolle der Religion also durch das Wirken der Bewegungen gestärkt wird. Auf der anderen Seite stehen Autoren, die gezielt nach Symptomen des Scheiterns dieser religiösen Implementierungsstrategie suchen, wohl auch um der Mehrheit der Erstgenannten etwas entgegenzusetzen. Beide Zielrichtungen treffen aber gerade *nicht* den Kern dessen, was das Zusammenspiel

⁹⁸ Gleichzeitig wird das Individuum konstant mit den Entscheidungsfolgen Anderer konfrontiert, wobei wiederum Zurechnungen unklar bleiben, denn, das muss an dieser Stelle betont werden, es kann nicht davon ausgegangen werden, dass den verschwörungstheoretischen Vereinfachungen der islamistischen Bewegungen von Anhängern und Mitgliedern in der Empirie auch uneingeschränkt und unhinterfragt gefolgt wird.

der Ideologie der Bewegungen und den Identitätsbildungsprozessen der Anhängerschaft ausmacht. Sie erzeugen durch ihr Beobachtungsschema, das sich einzig an der Unterscheidung islamisch/nicht-islamisch orientiert, blinde Flecken, die zu fehlgeleiteten Einschätzungen über die Einflussmöglichkeiten der islamistischen Bewegungen führen.

Ein instruktives Beispiel für solch fehlgeleitete Einschätzungen bietet Sara Roy. In ihrer in weiten Teilen exzellenten empirischen Studie zu den Sozialinstitutionen der Hamas in Gaza bilanziert sie, dass Versuche des Bildens einer kollektiven Identität durch die Hamas offenbar nicht erfolgreich seien, da sich in den Hamas-Organisationen keine islamischen Kleiderordnungen oder religiös-wertorientiertes Verhalten (wie Geschlechtertrennung) durchsetzen (vgl. S. Roy 2011: 181ff.). Doch der Fokus, den Roy benutzt, ist zu eng, denn sie nimmt lediglich sichtbare islamische Zugehörigkeitsbekundungen als Maßstab für die Annahme der Identitätsangebote der Hamas. Im Gegensatz dazu scheint es aber gerade die Widerstandsideologie, die den Kern der kollektiven Identität der Hamas ausmacht, unabhängig von islamischen Verhaltensweisen. So bilanziert sie auch richtigerweise, dass die Quintessenz der palästinensischen Identität „die Gegnerschaft zur israelischen Besetzung“ sei und nicht „die Rolle als praktizierende Muslime“ (ebd.: 182), so als wäre dies ein belastbares Argument für mangelnde Identitätsstiftung durch die Ideologie der Hamas. Das Gegenteil ist jedoch der Fall, denn es ist vor allem die Hamas, die der Garant für die (erfolgreiche) kommunikative Verbreitung und Überlebensfähigkeit der Widerstandsideologie ist, in Bildungseinrichtungen, Massenmedien und politischen und militärischen Demonstrationen und Paraden. Auf die weiteren Implikationen der eingeschränkten Perspektive bisheriger Beiträge wird im abschließenden Analysekapitel noch zurückzukommen sein.

Eine interessante Begleiterscheinung der voranschreitenden Transformation von Risiken in Gefahren sind gleichsam Veränderungen der Erscheinungsformen von *Solidarität*. Unter Bedingungen, die für eine Beobachtung der Umwelt und Zukunft hauptsächlich unter dem Aspekt der Gefahr sorgen, bilden sich spezifische Formen der sozialen Hilfe aus:

„[...] bei Gefahren werden Schuldzurechnungen anders geregelt [...]. Unter solchen Bedingungen entwickeln sich Mechanismen der ‚Victimisierung‘, des Opfers, der Reinigung; in der dominanten Struktur der Gesellschaft aber Normen der Reziprozität, der wechselseitigen Hilfe, des Zeitausgleiches von Schäden, die im einzelnen unabsehbar eintrafen“ (Luhmann 1991b: 112).

Diese Diagnose Luhmanns weist in präziser Weise auf die zweite Dimension hin, die innerhalb dieser Arbeit untersucht werden soll: das soziale bzw. wohlfahrtsstaatliche Engagement der Bewegungen. Denn tatsächlich sind in den von Hamas und Hisbollah dominierten Gebieten mit

fortschreitender Ausweitung der Anhängerschaft auch neue und umfangreiche Formen der organisierten wechselseitigen Hilfeleistung beobachtbar.

Die Omnipräsenz der verschwörungstheoretisch fundierten islamistischen Widerstandsideologie, Prozesse der Viktimisierung und, damit verbunden, eine kontinuierliche Transformation von Risiken in Gefahren spiegeln sich also offenbar auch strukturell. Auch wenn hier von keiner kausalen Abfolge ausgegangen werden kann, so verdient die Gleichzeitigkeit einer vor allem auf Gefahrenwahrnehmung und Viktimisierung ausgerichteten Ideologie und der starken Präsenz von Organisationen sozialer Hilfe unter dem Schirm ein und derselben Bewegung doch mindestens erhöhte Aufmerksamkeit.

4. Islamistische Wohlfahrt und das Problem der Exklusion

4.1 Einführung

Innerhalb der sozialwissenschaftlichen Forschung wurde bereits umfangreich dokumentiert, dass sowohl Hamas als auch Hisbollah ein breites Spektrum wohlfahrtstaatlicher und sozialer Dienstleistungen anbieten und strukturell, unter dem Schirm der Bewegung, auch die entsprechenden Organisationen ausdifferenziert haben.⁹⁹ Armut, soziale Exklusion und Deprivationsprozesse werden gleichzeitig innerhalb der aktuellen Forschung immer wieder als „Root Causes“ islamistischer Radikalisierung und anhaltender Rekrutierungserfolge islamistischer Bewegungen angeführt (vgl. Kap. 1.2.1). Im Rahmen des folgenden Abschnittes soll dem Verdacht, dass der Umgang mit Inklusions- und Exklusionsprozessen einen zentralen Faktor der erfolgreichen Selbsterhaltung der islamistischen Bewegungen ausmacht, nachgegangen und dabei der Beobachtungsvorteil einer systemtheoretischen Perspektive genutzt werden. Zu diesem Zweck muss ein Blick auf die konkreten Operationen der islamistischen Sozialorganisationen geworfen werden.

Die mit Hamas und Hisbollah affilierten Organisationen sozialer Hilfe werden zumeist im Rahmen von wohltätigen, nicht-profitorientierten Stiftungen koordiniert. Gleichzeitig konkurrieren sie mit anderen Hilfsorganisationen um Spenden internationaler Geldgeber, ebenso wie um Zuwendungen und Subventionen der libanesischen Regierung bzw. palästinensischen Autonomiebehörde. Ausmaß und Effektivität der Hilfsleistungen variieren zeitlich und räumlich. Die zyklisch zum Schauplatz kriegerischer Auseinandersetzungen und gezielter Militärschläge werdenden Operationsgebiete erfordern, dass häufig zwischen direktem Krisenmanagement und dem Versuch, auch langfristig operierende Institutionen zu schaffen, oszilliert werden muss.

Zum angebotenen Leistungsspektrum von Hamas und Hisbollah lassen sich unter anderem Kindergärten, Grund- und weiterführende Schulen, Berufsschulen, Universitäten, Gesundheitszentren, Krankenhäuser, Rettungs- und Katastrophenschutzdienste, Apotheken, Blutbanken, Pflegeheime, Organisationen des sozialen Wohnungsbaus, Arbeitslosen-, Kranken- und Rentenversicherungsanbieter oder Beerdigungsunternehmen zählen (vgl. Malka 2012).¹⁰⁰

⁹⁹ Siehe für die Hamas beispielsweise die Beiträge von Matthew Levitt (2004), Michael Irving Jensen (2009) oder Sara Roy (2011) bzw. für die Hisbollah Dima Danawi (2002) Rana Jawad (2009) oder Mona Harb (2008).

¹⁰⁰ Hier wirkt der von Levitt (2004) in Bezug auf die bewegungsinterne Absicherung eines gesamten Lebenslaufes gewählte Titel „From Cradle to Grave“ treffend. Dennoch ist es wichtig anzumerken, dass die Erbringung von wohlfahrtsstaatlichen Leistungen und sozialer Hilfe weder ein einzigartiges Merk-

Ideologisch fügt sich eine solche Form des sozialen Engagements in die im vorherigen Abschnitt thematisierte Widerstands-Ideologie ein, indem es gemeinhin als „zivile Seite“ des Widerstandes interpretiert wird:

„There is a civilian concept of resistance as well, which is the action of organisations of charity, building and development. This is another form of resistance or supporting the resistance“ (Bashir, Hamas-Jugendkoordinator; zitiert nach Dunning 2016: 136).

Im Rahmen des folgenden Abschnittes soll diese spezifische Form des „zivilen“, gewaltlosen Widerstandes mit Rückgriff auf die soziologische Systemtheorie rekonstruiert werden. Um dies leisten zu können, ist eine Beschreibung der spezifischen Exklusionslagen vor Ort nötig, die über die klassischen Faktoren sozialer Deprivation wie Armut oder Arbeitslosigkeit (vgl. Kreckel 1983: 7ff.) hinausgeht. Zu diesem Zweck wird mithilfe der Bezugnahme auf die systemtheoretische Verwendung der Unterscheidung von Inklusion und Exklusion – und den damit verbundenen Problemlagen im Kontext funktionaler Differenzierung – ein theoretischer Rahmen aufgespannt, der darüber hinaus eine Analyse jenseits normativer Fallstricke von Ungleichheitsforschung oder kausalfunktionalistischer Analyse erlauben soll.¹⁰¹

Als erster Schritt wird eine kurze Einführung in die Verwendung der Unterscheidung von Inklusion und Exklusion innerhalb der soziologischen Systemtheorie gegeben. Mit Blick auf die Seite der Exklusion werden Konzepte wie Wohlfahrt und soziale Hilfe definiert und in der Folge im Kontext der besonderen Problemlagen peripherer Regionen der Weltgesellschaft beschrieben. Der Fokus verengt sich weiter auf die regionalspezifischen Problemlagen des Nahen Ostens und dann ganz konkret des Libanons und der palästinensischen Autonomiegebiete. Hier werden zunächst generelle Exklusionsdiagnosen gestellt, die sich noch hauptsächlich auf klassische Deprivationsfaktoren beziehen. Anschließend wird allerdings auf die Seite der Inklusion gewechselt und gefragt, welche Barrieren erfolgreichen Inklusionskarrieren im Nahen Osten

mal der auch gewaltbereiten Widerstandsbewegungen Hamas und Hisbollah, noch islamischer Bewegungen allgemein ist. Gerade linke, kommunistische und anti-koloniale Bewegungen haben in ähnlich umfangreichem Ausmaß während der Hochphase des Kalten Krieges soziale Dienste als Teil ihrer Bewegungsidentität etabliert. Noch vor kurzem waren diese Prozesse beispielsweise mit Blick auf die kolumbianische FARC-Bewegung gut sichtbar (vgl. Leech 2011: 38ff.). Auch in den palästinensischen Autonomiegebieten waren es vor allem linke und säkulare Gruppen, die die ersten Formen organisierter sozialer Hilfe etablierten (vgl. Rosenfeld 2004: 207f.).

¹⁰¹ Kritische Distanz schafft die Verwendung der Unterscheidung im systemtheoretischen Sinn insofern, als dass Fragen des Ein- bzw. Ausschlusses von Individuen abseits von normativen Erwartungen „sozialer Integration“ oder des „Erreichens von Gleichheit“ behandelt werden. Weiterhin soll sich von der Mehrzahl politikwissenschaftlicher Studien abgesetzt werden, innerhalb derer das soziale Engagement der Bewegungen kausal als Rekrutierungsmechanismus zur Personalgenerierung und Aufrechterhaltung der terroristischen Aktivitäten interpretiert wird (vgl. z.B. Burgoon 2008; Love 2010).

im Wege stehen. Neben den Problemlagen rund um Kindheit, Jugend und Familiengründung sind diese vor allem im Erziehungs- und Bildungssystem sowie in der Präsenz von Korruptionsnetzwerken, die nach dem Wasta-Prinzip operieren, zu finden.

Auf den Erkenntnissen dieses Diagnose-Abschnitts basierend, wird das Engagement der islamistischen Bewegungen in zwei Dimensionen unterschieden: Den Prozessen und der institutionellen Ausdifferenzierung rund um direkte Exklusionsverwaltung und dem moderierenden Umgang mit den regionalspezifischen Inklusionsbarrieren. Auch hier wird gezeigt, welche Elemente den besonderen Erfolg von Hamas und Hisbollah im Vergleich zu anderen lokalen Akteuren bedingen.

4.2 Exklusion als Problem

Die Unterscheidung von Inklusion und Exklusion beschreibt eines der zentralen Folgeprobleme der Form funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung.¹⁰² Sie verweist auf die Art der Inanspruchnahme von psychischen durch soziale Systeme und ihre Veränderung bezogen auf Strukturvoraussetzungen verschiedener Differenzierungsformen.

Die Evolution der Differenzierung der Gesellschaft vom Nebeneinander segmentärer Elemente über Stratifikation und Schichtsysteme bis hin zum gegenwärtigen Status funktionaler Differenzierung produziert in ihrem Fortgang jeweils eigene Formen gesellschaftlicher Einbindung von Individuen und eine Veränderung des Verständnisses von Individualität. War in archaischen Gesellschaftsformen die Zugehörigkeit zu einzelnen Familien oder Clans noch der entscheidende Faktor für Teilhabe an Gesellschaft (deren Grenze dann synonym mit der Außengrenze der Familie war), so führte die Etablierung stratifikatorischer Elemente (z.B. Stände, Kasten oder Schichten) schnell zu einer komplexeren Reglementierung. Nicht mehr segmentär parallel existierende und dabei geschlossene Clansysteme, aus denen Ausschluss, also Exklusion, immer gleich gesellschaftliche Totalexklusion bedeutete (sofern man sich nicht einem anderen Clan anschloss) regeln gesellschaftlichen Zugang, sondern die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand qua Geburt (vgl. Luhmann 1997: 622). Die Frage nach Teilhabe an gesellschaftlichen Subsystemen wie beispielsweise Wirtschaft oder Kunst wurde mit einer einzigen Mitgliedschaftsrolle, sei es als Bauer, Adliger oder Bürger, beantwortet (vgl. Stichweh 2005b:

¹⁰² Sina Farzin (2006: 109) hat drei Schwerpunkte der systemtheoretischen Verwendung dieser nicht ganz unumstrittenen und auch theorieintern noch auszuarbeitenden Unterscheidung identifiziert: einen allgemein systemtheoretischen, einen differenzierungstheoretischen und einen kommunikationstheoretischen. Innerhalb dieser Arbeit wird vor allem an die differenzierungstheoretische Verwendung des Begriffspaares angeschlossen und der Fokus damit hauptsächlich auf Fragen der Teilnahmemöglichkeiten von Personen an den Kommunikationen der Funktionssysteme gerichtet.

18). Bis zu diesem Zeitpunkt waren die Bedingungen individueller gesellschaftlicher Teilhabe vor allem durch die eine, vordefinierte Mitgliedschaftsrolle definiert, die alle weiteren Zugänge konditionierte und damit auch nur ein begrenztes Maß an gesamtgesellschaftlicher Komplexität erlaubte. Normen und Werte waren weitestgehend gesamtgesellschaftlich synchronisiert, Bewusstsein und Verhalten der Menschen bezogen sich auf gemeinsame, kollektiv verbindliche Sitten und Gebräuche (vgl. Windolf 2009: 11).

Funktionale Differenzierung ordnet die Bedingungen des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum völlig neu. Ausdifferenzierte Funktionssysteme wie Politik, Wirtschaft, Recht, Sport, Religion, Kunst, Bildung, Wissenschaft oder Medizin adressieren, bezeichnen und berücksichtigen die in ihrer Umwelt befindlichen Personen kommunikativ und situativ, niemals dauerhaft:

„An die Stelle der alten Ordnung treten Zugangsregelungen. Der Mensch lebt als Individuum außerhalb der Funktionssysteme, aber jeder Einzelne muß zu jedem Funktionssystem Zugang erhalten, wenn und soweit seine Lebensführung die Inanspruchnahme gesellschaftlicher Funktionen erfordert“ (Luhmann 1981: 26f.)

In diesem Zusammenhang spielt die moderne Organisation eine wichtige Rolle, da sie, ganz generell, Chancen zur Inklusion zur Verfügung stellt und so Bereitschaft zur Inklusion motiviert. Organisationen werden demzufolge zum Bindeglied zwischen Personen auf der einen und Funktionssystemen auf der anderen Seite – vor allem was die Besetzung von Leistungsrollen angeht. Denn Organisationen können, im Gegensatz zu Funktionssystemen, Mitglieder und Nicht-Mitglieder unterscheiden und damit auch explizit exkludieren:

„Organisationen vermitteln [...] gewissermaßen zwischen den luftigen Höhen der abstrakten Codes der Funktionssysteme und interaktionsnahen, biographiegestützten Lebenslagen, die nicht mehr durch Zugehörigkeiten, sondern durch Teilnahmemöglichkeiten geprägt sind“ (Nassehi/Nollmann 1997: 405).

Was bedeutet nun Exklusion in diesem Sinn? Zunächst, dass Personen unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung von spezifischen Funktionssystemen nicht anhand der Unterscheidung von Information und Mitteilung beobachtet – und in der Folge nicht (mehr) adressiert werden (vgl. Stichweh 2000: 46). Es geht also in erster Linie um die Form individueller Teilhabe an verschiedenen Funktionskontexten und es stellt sich die Frage, wie die dann zu erwartenden, individuellen Folgen von Exklusion bearbeitet werden, da die Funktionssysteme selbst ja offensichtlich „blind“ für Exklusion sind (vgl. Luhmann 1995b: 239). Für das Individuum

wird Exklusion durchaus zum Problem, vor allem dann, wenn die Teilnahmechancen an lebenswichtigen Gesellschaftsbereichen wie Wirtschaft oder Recht eingeschränkt – oder sogar vollkommen aufgehoben werden.

Ob und wie sich Exklusion empirisch mit systemtheoretisch informiertem Blick beobachten lässt, ist eine andere Frage.¹⁰³ Auch hier hilft es, wie so oft, zunächst zu differenzieren. Robert Castel (2000) unterscheidet Exklusionen unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung in „eine vollständige Ausgrenzung aus der Gemeinschaft“ – hier könnte an Genozid oder Vertreibung gedacht werden, den „Aufbau geschlossener Räume, die von der Gemeinschaft abgetrennt sind“ und dem Versehen einer bestimmten Gruppe „mit einem speziellen Status [...], der ihnen ermöglicht, in der Gemeinschaft zu koexistieren, sie aber bestimmter Rechte und der Beteiligung an bestimmten sozialen Aktivitäten beraubt“ (Castel 2000: 20f.). Hier wird deutlich, dass es durchaus unterschiedliche Lebenslagen geben kann, die sich zwischen den Extrempolen „Totalinklusion“ und „Totalexklusion“ bewegen. Neben dem „Normalzustand“ teilweiser Inklusionen und Exklusionen, die wohl die Lebenssituation des größten Teils der Weltbevölkerung beschreibt, können speziell kumulierende Exklusionen zu persönlichen Krisen führen und Teilnahmechancen dauerhaft einschränken, nämlich dann „wenn die weitgehende Ausschließung aus einem Funktionssystem [...] zur Ausschließung aus anderen Funktionssystemen (zum Beispiel Schulerziehung, Rechtsschutz, stabile Familienbildung) führt“ (Luhmann 1995b: 239).

Um solchen Entwicklungen entgegenzutreten hat sich, zumindest in den westlichen Regionen der Weltgesellschaft, der moderne Wohlfahrtsstaat als Instanz zur Moderation von Inklusionen und Bearbeitung von problematischen Exklusionen etabliert.

4.2.1 Wohlfahrt und soziale Hilfe

Das politische System kommt der ihm fremd- und eigenzugerechneten Verantwortung nach und etabliert über den Wohlfahrtsstaat eine „zweite“ Form seiner eigenen, politischen Inklusion, die im Zusammenspiel mit der Inklusion in Publikums- (Wähler) und Leistungsrolle (Wählbarer) zum Konzept der Staatsbürgerschaft in demokratischen Staaten verschmilzt (vgl. Stichweh 2005b: 67ff.).

¹⁰³ Vertreter einer eher *orthodoxen* Interpretation (im kommunikationstheoretischen Sinne) würden ja gerade behaupten: Exklusion ist überhaupt nicht beobachtbar, denn dann wäre sie wieder: Inklusion (vgl. Farzin 2006: 57). Eine solche Perspektive führt allerdings im Rahmen der vorliegenden Arbeit und des damit verbundenen Erkenntnisinteresses nicht weiter.

Diese Form moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit bringt Problemlagen mit sich: Migrationsbewegungen und die fortschreitende Auflösung physischer Grenzen sind dabei ebenso zu nennen wie die Begrenztheit der politischen Steuerungskompetenzen in Bezug auf Inklusionsprozesse anderer Funktionssysteme (vgl. ebd.). Auch wenn es Teil ihrer Selbstbeschreibung ist, kann es der Politik nicht „einfach so“ gelingen alle anderen Funktionssysteme mit der Verfügbarkeit von Personen zu versorgen (und umgekehrt). Vielmehr muss auf mehreren Ebenen versucht werden, Chancen zu kreieren, Bereitschaften zu motivieren und damit der sich ausbildenden „Vollinklusionssemantik, die jedem Gesellschaftsmitglied gleiche Möglichkeiten und Aussichten zusichert“ (Farzin 2006: 47) strukturell zu entsprechen, denn:

„Vor dem Hintergrund dieser Inklusionsgebote wird Ungleichheit der faktischen Chancen zum Problem; und dies genau deshalb, weil sie durch das Differenzierungsschema der Gesellschaft nicht mehr getragen, sondern funktionslos reproduziert wird“ (Luhmann 1981: 27).

Der Wohlfahrtsstaat hat ein breites Organisationsnetz und Instrumentarium ausdifferenziert, um die skizzierten Problemstellen zu bearbeiten und damit das Spektrum zwischen „Inklusionsvermittlung, Exklusionsvermeidung sowie Exklusionsbetreuung und –verwaltung“ (Bommes/Scherr 1996: 108) abzudecken.

Neben der generellen Unterscheidung von Exklusionsbearbeitung und Inklusionsvermittlung auf der einen Seite, ist es hilfreich, ebenfalls zwischen rein wohlfahrtsstaatlichen Leistungen und Leistungen sozialer Hilfe zu unterscheiden. Wohlfahrtsstaatliche Leistungen sind im Prinzip darauf ausgelegt, Inklusion zu vermitteln, indem formalrechtlich die Verfügbarkeit der Funktionssysteme abgesichert wird (vgl. Luhmann 2000a: 428). Hauptsächlich geschieht dies, wie für das politische System üblich, über die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien Geld und Recht, deren Vorteil in der abstrakten Anwendbarkeit liegt (vgl. Luhmann 1981: 95). Generalisierte Versicherungssysteme wie Arbeitslosen-, Kranken- oder Rentenversicherung sind Beispiele für wohlfahrtsstaatliches Engagement über Recht und Geld, ebenso wie sozialer Wohnungsbau – oder die Subventionierung öffentlicher Schwimmbäder.¹⁰⁴

Soziale Hilfe dagegen zielt auf die Verhinderung von Exklusion in Form von *fallweiser* Bearbeitung der Folgen von bereits erfolgten Exklusionen oder defizitärer Inklusionen ab, sobald diese als solche identifiziert werden (vgl. Luhmann 2000a: 428). In der Praxis sind soziale Hilfsleistungen natürlich immer auch Bestandteil des gesamtwohlfahrtsstaatlichen Engage-

¹⁰⁴ Und vor allem: der damit verbundene rechtlich abgesicherte Anspruch auf die Teilhabe an diesen Systemen.

ments. Bei der sozialen Hilfe geht es aber vornehmlich darum, durch an den spezifischen Bedürfnissen der jeweiligen Exklusionslage festgelegte Maßnahmen, Personen so lange wie möglich in einem intermediären Zustand der prinzipiellen Verfügbarkeit für die Adressierungen der funktionalen Kommunikation zu halten. Dieses spontane *Zwischenschalten und in Latenz halten* verlängert den Exklusionsweg und wird von den Funktionssystemen genutzt, die sich auf diese Leistung der sozialen Hilfe einstellen:

„Im Rahmen der Bearbeitung jeweils eigener Probleme stellen sich die Systeme in der Umwelt des Sozialhilfesystems darauf ein, daß in bestimmten Fällen geholfen und auch nicht geholfen wird. Die Wirtschaft rechnet mit Arbeitslosenunterstützung und Streßberatung; die Politik vertraut auf die Aufrechterhaltung des sozialen Friedens; das Recht stellt sich auf Möglichkeiten ein, dort nicht strafen zu können, wo geholfen werden muß [...].“ (Baecker 1994: 108).

Wenn der Blick auf die konkreten Formen von Wohlfahrtsproduktion und sozialer Hilfe gerichtet wird, ist es wichtig diese Unterschiede in Zielrichtung und Operationsweise im Hinterkopf zu behalten, um ein entsprechend differenziertes Bild zeichnen zu können.¹⁰⁵ Bevor dies mit Blick auf das konkrete Engagement von Hamas und Hisbollah in ihrem regionalen Umfeld geschieht, erfolgen einige Anmerkungen zu den spezifischen Bedingungen von Inklusion und Exklusion in den so genannten „peripheren“ Regionen der Weltgesellschaft.

4.2.2 Inklusion und Exklusion in peripheren Regionen der Weltgesellschaft

Wie lassen sich in diesem Zusammenhang Räume (bzw. Regionen) beschreiben, in denen Inklusion nicht im idealtypischen Sinne funktionaler Differenzierung beobachtbar ist, sondern in denen verschiedene Faktoren (Reziprozitätsnetzwerke, mangelnde Generalisierung von Kommunikationsmedien, Dominanz religiöser und/oder tribaler Strukturen, mangelnde oder nicht vorhandene Wohlfahrtsstaatlichkeit usw.) dazu führen, dass andere Inklusionsformen, hauptsächlich disponiert über informale Strukturen, dominierend oder zumindest gleichzeitig vorhanden sind und im Gegenzug zu kumulativen Exklusionserscheinungen führen?

Wie schon beschrieben sollen Regionen hier nicht im Sinne staatlicher Differenzierung, also klassisch politisch, verstanden werden, sondern als Räume, die sich durch „unterschiedliche Standards funktionaler Differenzierung manifestieren“ (Japp 2007a: 185; vgl. z.B. auch Fuchs 1997). Der Fokus auf den *Kommunikationszusammenhang* von Inklusion, Exklusion und das

¹⁰⁵ Auch, wenn diese Unterscheidung in einigen systemtheoretischen Arbeiten so nicht gesehen wird, sondern beide Begriffe synonym gesetzt werden. Siehe etwa Stichweh (2000: 91ff.).

Maß realisierter funktionaler Differenzierung erlaubt wechselseitige Abhängigkeiten und Wirkungen zwischen und innerhalb von Regionen zu beobachten, beispielsweise auch Exklusionszonen als periphere Räume innerhalb zentraler Regionen interpretieren zu können.¹⁰⁶

Als periphere Sozialstrukturen können all diejenigen Strukturen bezeichnet werden, die nicht einmal annähernd der Idealform funktionaler Differenzierung entsprechen, sich aber mit dem Primat funktionaler Differenzierung als dominierender Gesellschaftsform konfrontiert sehen. Im historischen Rückblick können diese Ähnlichkeiten zu segmentären und hierarchischen Gesellschaftsdifferenzierungen aufweisen, Strukturen, die innerhalb von Zentral- und Westeuropa, Nordamerika (und Japan) im Rahmen der vergangenen sieben- bis achthundert Jahre durch fortschreitende funktionale Differenzierung immer weiter marginalisiert und schließlich nahezu aufgelöst werden konnten. Vorangetrieben durch die Ausdifferenzierung von Politik, Recht und Religion sowie die Generalisierung zentraler Kommunikationsmedien wie politischer Macht, positivem Recht oder privatem Eigentum, entwickelte sich langsam aber sicher ein Biotop demokratisch-verfasster marktwirtschaftlicher Rechtsstaatlichkeit, das, auch gerade durch die suggerierte Selbstverständlichkeit, häufig als Vergleichsfolie über diejenigen Regionen der Weltgesellschaft gelegt wird, die dieser Idealform nicht (oder nur oberflächlich bzw. „fassadenartig“; vgl. hierzu Kap. 3) entsprechen.¹⁰⁷

In peripheren Regionen wird dann beispielsweise behauptet, dass positives Recht für jedermann und zu jeder Zeit, also *generalisiert* zur Verfügung steht. Faktisch entscheiden aber doch Zugehörigkeiten über das angewendete Recht – oder die jeweilige Einbindung in Netzwerke wechselseitiger Bekanntschaft über die Zugänglichkeit zu Rechtsinstitutionen, auch wenn es formal anders festgelegt wurde (vgl. Luhmann 1975: 160). Informalität als sich auch im Konfliktfall durchsetzender Modus wird zur Normalität (vgl. Holzer 2006). Während in den „mo-

¹⁰⁶ Sozusagen als *re-entry* der Unterscheidung auf einer der Seiten der Unterscheidung (hier: Inklusion). Stichweh (2000) beschreibt dieses Phänomen und es ist auch aktuell mit Blick auf die französischen Banlieues rund um Paris oder den Brüsseler Stadtteil Moolenbeek mehr als nachvollziehbar, diese Ebene einzuschieben, wenn man den gesamten Westen zunächst als zentrale Region interpretieren will. So werden die Kern-Operationsgebiete der islamistischen Bewegungen – also beispielsweise der Süd-Libanon für die Hisbollah oder Gaza für die Hamas – zur Peripherie eines jeweiligen regionalen Zentrums (Beirut und der Nord-Libanon bzw. Israel) innerhalb einer Region, die in ihrer Gesamtheit wohl am Treffendsten als Semiperipherie beschrieben werden kann. Israel, der Haupt-Bezugspunkt beider Bewegungen, wird dann als regionales Zentrum innerhalb einer semiperipheren Region (der Nahe Osten) interpretiert. Gaza, Das Westjordanland und der Süd-Libanon entsprechend als Peripherie mit Bezug auf dieses Zentrum.

¹⁰⁷ Womit wir es dann wieder mit dem *universalistischen Fehlschluss* zu tun haben, der die „eigene Gesellschaft als Abbild der Gesellschaft“ (Beck 2004: 46f.) beobachtet: „Von Ferne und ohne viel Verständnis für die Bedingungen struktureller Stabilität wird eine solche Lage dann als „Entwicklungshindernis“ beschrieben“ (Luhmann 1995b: 235).

dermisierten“ westlichen Regionen eher erwartet werden kann, dass sich – vor allem im Konfliktfall – formal festgelegte Spielregeln durchsetzen lassen, ist in peripheren Regionen das genaue Gegenteil der Fall.¹⁰⁸ Hier ist an Korruptionsnetzwerke zu denken, an spezifische Formen wechselseitiger Begünstigung aufgrund von Zugehörigkeiten oder Bekanntschaften und zwar in einem Ausmaß, das strukturelle Konsequenzen hat. Vor allem in Regionen, in denen der Weg aus dem Exklusionsbereich ohnehin deutlich weiter erscheint als im durch doppelte Absicherung (Wohlfahrtsstaat *und* soziale Hilfe) institutionell auf Inklusion ausgerichteten Westen, tritt diese Problemlage deutlich zutage und wird für einen großen Teil der Bevölkerung zum unüberwindbaren Hindernis, wenn es um Zugangschancen zu Leistungsbereichen der Gesellschaft geht – weil nämlich weder die „richtige“ (ethnische, politische oder religiöse) Identität noch die notwendigen Kontaktstellen zur Verfügung stehen.

Der Blick, der sich so auf als peripher bezeichnete Regionen richtet, hat also vor allem Phänomene der mehrdimensionalen Exklusion im Fokus. Trotzdem muss qualitativ differenziert werden: Was kann Exklusion unter den momentanen Bedingungen funktionaler Differenzierung als Primat einer Weltgesellschaft bedeuten? Luhmann stellte, besonders unter dem Eindruck eigener Beobachtungen in südamerikanischen Elendsvierteln, fest:

„Große Teile der Weltbevölkerung finden sich aus allen Funktionssystemen so gut wie ausgeschlossen: keine Arbeit, kein Geld, keinen Ausweis, keine Berechtigungen, keine Ausbildung, oft nicht die geringste Schulbildung, keine ausreichende medizinische Versorgung und mit all dem wieder: keinen Zugang zur Wirtschaft, keine Aussicht, gegen die Polizei oder vor Gericht Recht zu bekommen“ (Luhmann 2000b: 242).

Das, was Luhmann beschreibt, fällt unter die Kategorie der Totalexklusion, die meist auch eine räumliche Exklusion in Form von der Bildung großflächiger Elendsviertel nach sich zieht.¹⁰⁹ Solche Phänomene, von Rudolf Stichweh aufgrund ihrer räumlichen Abgeschlossenheit und immensen, ab einem bestimmten Punkt nicht mehr zu entfliehenden Gravitation pointiert als „schwarze Löcher“ (Stichweh 2005b: 59) bezeichnet, sind die Extremform auf einer gedachten

¹⁰⁸ Dass sich die soziologische (und systemtheoretische) Forschung mit dieser „dunklen“ Seite der Unterscheidung von Formalität und Informalität bisher nur sehr eingeschränkt beschäftigt hat, kann einigermaßen überraschen. Der Neo-Institutionalismus beobachtet beispielsweise zwar die Entkoppelung von formalen Strukturen und faktischem Verhalten punktgenau, konzentriert sich in seinen Analysen dann aber doch vornehmlich auf die formale Dimension und gerade nicht auf Informalität (vgl. Holzer 2006: 260f.).

¹⁰⁹ Dabei sind die von Luhmann besuchten *Favelas* nur die regional-typische Form eines Phänomens, das sich auf dem gesamten Erdball beobachten lässt. Es scheint besonders in den Megacities der aufstrebenden Wirtschaftsmächte des globalen Südens zur natürlichen Entwicklung zu gehören, einen Gürtel informeller Siedlungen zu tragen, in denen täglich buchstäblich um das nackte Überleben gekämpft werden muss.

Skala der Exklusionslagen, aber dennoch besonders in den peripheren Regionen vermehrt beobachtbar. Darüber hinaus spielen hier, schon rein quantitativ, die kumulierenden Exklusionen die wichtigste Rolle, also diejenigen Lebenslagen, in denen Personen gesamtgesellschaftlich „mehr draußen als drin“ (Schroer 2008: 194) zu sein scheinen.

Im folgenden Abschnitt wird sich der Beobachtungsfokus auf eine konkrete Region verengen. Denn die diagnostizierten Problemlagen rund um die verschiedenen Spielarten der Exklusion sind im direkten regionalen Umfeld der islamistischen Widerstandsbewegungen Hamas und Hisbollah, in ihrer ganz eigenen, jeweils typischen Form, identifizierbar und werden zum direkten Bezugspunkt des sozialen Engagements beider Bewegungen.

4.3 Der Nahe Osten: Gaza, Westjordanland und der Libanon

Vorliegende empirische Analysen weisen darauf hin, dass die Bedingungen von Inklusion und Exklusion im Nahen Osten, je nach konkretem Lebensumfeld, selbst innerhalb einzelner Staaten enorm variieren (vgl. Dhillon et al. 2009: 11). Es erscheint deshalb sinnvoll, den Blick zunächst für einen kurzen Moment auf die direkte Umwelt von Hamas und Hisbollah zu lenken, um Differenzen und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Zunächst erfolgt dies in Bezug auf generelle Exklusionsdiagnosen. Hier sind Faktoren wie Armut und Arbeitslosigkeit ebenso zentral wie die Zugänge zu Bildungsangeboten und Gesundheitsversorgung.

Darauf basierend wird in einem zweiten Schritt auf die strukturellen Ähnlichkeiten im Rahmen von drei Analyse-Dimensionen, die für die Bedingungen von Inklusion in der Region als definierend erachtet werden, eingegangen. Sie umfassen: Erstens den demographischen Wandel und damit verbunden die Bedingungen von Kindheit, Jugend und Familiengründung, zweitens spezifisch-nahöstliche Krisensymptome des Bildungs- und Wissenschaftssystems sowie drittens die Wasta-Kultur als Form von Korruptions- und Begünstigungsnetzwerken. Die Auswahl dieser drei Themenbereiche stützt sich in erster Linie auf die Rezeption der bisher veröffentlichten empirischen Literatur: Die Themenbereiche Familiengründung und Bildung (UNDP 2003) werden dabei immer wieder als ursächlich für mangelnde Inklusionskarrieren beschrieben, weniger häufig auch Wasta-Korruptionsnetzwerke (Cunningham/Sarayrah 1993) und die Rolle familiärer Clanstrukturen (ICG 2007).¹¹⁰

¹¹⁰ Damit soll jedoch keinesfalls in den Chor derjenigen Autoren eingestimmt werden, die der Region in mehreren Dimensionen eine spezifische Form von Exzeptionalismus unterstellen. Dieser wird dem Nahen Osten seit geraumer Zeit von Teilen der empirischen Forschung zugerechnet, beispielsweise was die Persistenz von autoritären Regimen und den Mangel an Demokratie (Bellin 2004), Formen des Wirt-

Es wird gezeigt, dass die Bedingungen der Realisierung erfolgreicher Inklusionskarrieren in besonderem Maße vom Umgang mit genau diesen drei Dimensionen abhängen – und dass Hamas und Hisbollah, im Gegensatz zu staatlichen oder internationalen Organisationen, einen solchen Umgang innerhalb der letzten zwei Dekaden in besonders erfolgreicher Weise institutionalisieren konnten.¹¹¹

4.3.1 Generelle Exklusionsdiagnosen

Rund zwei Drittel der palästinensischen Bevölkerung lebt heute unterhalb der absoluten Armutsgrenze (vgl. Weltbank 2016). Arbeitslosigkeit, chronische Unterernährung und fehlende medizinische Grundversorgung sind die dringlichsten Probleme, die das tägliche Überleben zu einer Herausforderung machen (vgl. ICG 2003: 16; ILO 2015). Ein knappes Viertel der arbeitsfähigen Bevölkerung innerhalb der palästinensischen Autonomiegebiete ist heute arbeitslos, in Gaza beträgt die Arbeitslosenquote 38 Prozent (vgl. Weltbank 2016).

Hinzu kommt die besondere infrastrukturelle Situation der besetzten Gebiete. Die ständige Ausweitung israelischer Siedlungen, die Schließung nahezu aller Außengrenzen, ebenso wie die elementare Abhängigkeit von Energie-, Wasser-, und Nahrungsmittelversorgung durch die Besatzungsmacht führen dazu, dass eine autonome palästinensische Wirtschaft keine Chance zur Entwicklung hat und Wohlfahrt und soziale Hilfe von der palästinensischen Autonomiebehörde faktisch nicht geleistet werden können (vgl. ILO 2015). Darüber hinaus ist die ständig akute Bedrohung durch offene Gewaltausübung, durch Kriegshandlungen und Terrorangriffe, in deren Folge besonders der Gaza-Streifen in den letzten Jahren ständig zwischen Zerstörung der Infrastruktur und Wiederaufbau wechselt, das allesdefinierende Moment.¹¹² All diese Faktoren gelten in besonderem Maße für den Gaza-Streifen. Viele der Problemlagen des Nahen Ostens manifestieren sich hier, vor allem aufgrund dieser besonderen Situation der Besatzung, Blockade und des ständig drohenden Kriegszustandes, in extrem zugespitzter Form.

schaftens (Herb 2002; 2003) oder die scheinbar omnipräsente physische Gewalt (Sørli et al. 2005) angeht. Und auch mit Blick auf die Bildungs- und Sozialpolitik wird immer wieder festgestellt, dass innerhalb des Nahen Ostens Entwicklungen zu beobachten sind, die zwar als regional gleichförmig empfunden werden, jedoch nicht den Entwicklungen der restlichen Welt zu entsprechen scheinen (Jawad 2009).

¹¹¹ Gleichzeitig beziehen sich diese drei Dimensionen auch auf diejenigen Faktoren, die am häufigsten von der Jugendgeneration des Nahen Ostens als „Lebensziele“ definiert werden, nämlich Bildung, Arbeit, Ehe, Familiengründung (vgl. Dhillon et al. 2009: 11ff.).

¹¹² Weshalb es wohl auch nicht unangebracht scheint, hier von den definierenden Zügen einer „Kriegsgesellschaft“ (Kruse 2015) zu sprechen.

Im Libanon stellt sich die Situation weniger dramatisch dar. Die Arbeitslosigkeit ist, zumindest im regionalen Vergleich, relativ gering und das Bildungsniveau im Schnitt hoch (vgl. Kawar/Tzannatos 2013: 2ff.). Probleme sind auf nationaler Ebene eher strukturell bedingt. Beispielsweise ist der private Sektor, was soziale Sicherung betrifft, in etwa doppelt so groß wie der staatliche (vgl. Jawad 2008: 75), dessen Programme als korrupt, unstrukturiert, ineffizient und unterfinanziert beschrieben werden. Das nationale Rentensystem ist bereits seit dem Jahr 2000 aufgrund der hohen Inflation kollabiert (vgl. Melki 2000: 210). Auch andere staatliche Sozialversicherungssysteme können kaum noch ihre Funktion erfüllen. So lebte knapp die Hälfte der libanesischen Bevölkerung im Jahr 2008 ohne Krankenversicherung (vgl. Jawad 2008: 77).¹¹³

Zugänge zu Leistungen sozialer Hilfe, zu Bildungsangeboten und medizinischer Versorgung hängen im Libanon, ebenso wie die Möglichkeiten politischer Teilhabe, noch immer in hohem Maße von der eigenen konfessionellen Bindung ab. Dabei sind es gerade diejenigen Gebiete, in denen sich hauptsächlich die schiitische Bevölkerung angesiedelt hat, nämlich der Süden des Landes und die Beeka-Ebene, in denen seit geraumer Zeit die größte Armut herrscht. Dies betrifft vor allem den so genannten „Elendsgürtel“ südlich von Beirut, der einige Vororte und Teile des Zentrums umfasst und rund eine halbe Million Menschen beheimatet (vgl. Benthall/Bellion-Jourdan 2003: 109). Will man die besondere Situation der Schiiten im Libanon – und damit auch den Bezugspunkt der Hisbollah – verstehen, so muss das historisch gewachsene Selbstverständnis als verfolgte und marginalisierte Glaubensgemeinschaft innerhalb des Libanon bewusstgemacht werden.¹¹⁴

Unbestreitbar richtet sich das Hauptaugenmerk beider Bewegungen auf Regionen, die auch im innerstaatlichen Vergleich über einen langen Zeitraum in hohem Maße von Armut, Elend und Deprivation betroffen sind. Das gilt ebenso für den Süden des Libanon, die Armutsviertel Beiruts und die Beeka-Ebene im Vergleich mit dem Rest des Landes, wie für Gaza im Vergleich

¹¹³ Obwohl der Libanon eines der Länder ist, das im globalen Vergleich die höchsten Ausgaben für medizinische Versorgung aufweist, führen Missmanagement und Korruption zu einer chronischen Ineffektivität der staatlichen Gesundheitsinstitutionen (vgl. Jawad 2008: 75).

¹¹⁴ Im Gegensatz zu den politisch wie sozial dominierenden maronitischen Christen und sunnitischen Muslimen hat die schiitische Gemeinde im Libanon seit Jahrzehnten das Nachsehen und muss mit systematischer Marginalisierung umgehen, obgleich sie eine weitaus höhere Geburtenrate vorzuweisen hat (vgl. Benthall/Bellion-Jourdan 2003: 108). Musa Sadr, einer der wichtigsten schiitischen Geistlichen seiner Zeit, begann schon in den 1960er Jahren mit dem Versuch des Aufbaus einer organisierten schiitischen Gemeinde, die, ihrem wachsenden Bevölkerungsanteil folgend, endlich auch das ihr entsprechende Gewicht im politischen System des Libanons bekommen sollte. Das definierte Ziel seiner Arbeit war die privilegierten Glaubensgemeinschaften „einzuholen“ und so für ein politisches Gleichgewicht zu sorgen. Dieses Ziel beinhaltete auch die Gründung einer eigenen bewaffneten schiitischen Miliz (woraus später der große Gegenspieler der Hisbollah entstehen sollte, die Amal-Bewegung) (vgl. ICG 2007: 4).

zum Westjordanland. Hauptbezugspunkt sind also auf der einen Seite Regionen, die von kumulativen Exklusionen geprägt sind und oftmals sogar die Terminologie der „schwarzen Löcher“ bestätigen.

Gleichzeitig gibt es ebenso wie im Libanon auch in Gaza und dem Westjordanland inzwischen eine junge, gut ausgebildete Mittelschicht, die sich offenbar mit Inklusionsbarrieren konfrontiert sieht, die zunächst kaum überwindbar scheinen.

4.3.2 Inklusionsbarrieren I: Kindheit, Jugend und Familiengründung

Die Kindheit (bzw. Jugend) muss als besonders risikobehaftete Lebensphase interpretiert werden. Hier werden entscheidende Weichen gestellt, die die spätere Inklusionskarriere weitestgehend bestimmen. Beispielsweise werden Zugänge zu Bildung und Erziehung erworben, deren Ausbleiben später kaum noch kompensiert werden kann, gerade auch weil die Zeitdimension, was Inklusionskarrieren betrifft, eine zentrale Rolle einnimmt. Kritische Punkte sind schon früh im familiären Umfeld zu finden, darüber hinaus in Schule, Berufsausbildung oder Studium und Arbeitsmarkt (vgl. Bommes/Scherr 1996: 117). Nicht umsonst setzen Institutionen sozialer Hilfe in westlichen Regionen an genau diesen Punkten an und nicht umsonst zielen die Aktivitäten der Sozialpädagogik genau auf diese Phase ab, um hier zu vermitteln wie das *Lernen gelernt* werden kann: „Individuelles Lernen soll Exklusion vermeiden helfen, Re-Inklusion ermöglichen, aber auch Möglichkeiten schaffen, Exklusion auszuhalten“ (ebd.).

Der Nahe Osten jedoch scheint ein „Problem“ mit seiner Jugend zu haben. Zu dieser Diagnose kommen zahlreiche Studien, die sich generell mit sozialen Problemlagen in der Region auseinandersetzen (so z.B. in Dhillon/Yousef 2009 oder Khalaf/Khalaf 2011). Eine stetig wachsende junge Generation, die potentiell die Grundlage einer prosperierenden Wirtschaft im Sinne der Nutzung des enormen Humankapitals sein könnte, wird durch mangelnde Karriereoptionen und die weiterhin vorherrschende Ungleichheit, was die Chancen zur Inanspruchnahme von Bildungsangeboten angeht, zusehends in eine Kombination aus Lethargie und Frustration gedrängt (vgl. Chaaban 2009: 120).¹¹⁵

Als qualitativ völlig neuer Effekt werden Eheschließung und Familiengründung von dieser Generation immer weiter hinausgezögert – oder komplett unterlassen (vgl. Dhillon et al. 2009: 11). Vor allem die zwischen 1980 und 1995 Geborenen – die bisher größte Geburtenkohorte in

¹¹⁵ Als eine der Folgeerscheinungen dieser Entwicklungen kann sicher auch die überdurchschnittliche hohe Beteiligung junger, gut ausgebildeter Menschen an den Protesten des so genannten „Arabischen Frühlings“ ab Dezember 2010 gewertet werden.

der Geschichte des Nahen Ostens und rund 30 Prozent der Gesamtbevölkerung (vgl. ebd.) – sehen sich aktuell mit diesen Problemlagen konfrontiert.

In Gaza und dem Westjordanland nehmen diese Prozesse dramatische Ausmaße an. Im Jahr 2009 war knapp drei Viertel der Bevölkerung jünger als 29 Jahre, knapp die Hälfte unter 15 Jahre alt (vgl. Loewe 2010: 223). Durchschnittlich schenkt die Bewohnerin des Gaza-Streifens während ihrer reproduktiven Phase 7,8 Kindern das Leben (vgl. Sayre/Al-Botmeh 2009: 98), ein selbst für den Nahen Osten extrem hoher Wert.¹¹⁶ Nur rund drei Prozent der verheirateten Frauen bleiben hier bis zum Ende ihrer reproduktiven Phase kinderlos (vgl. Suckow 2008: 72). Für die Kinder selbst bieten die palästinensischen Autonomiegebiete kaum Raum zur freien Entfaltung, Freizeitangebote sind rar, der ständig präsente Konflikt und damit verbunden die offene Gewaltausübung tragen ihren Teil zu einer entsprechend eingeschränkten Kindheit bei:

„With open battles in the streets of Palestinian cities, young people have few opportunities for outdoor exercise and socializing. Not surprisingly, the most common leisure activity for Palestinian youth is watching television“ (Sayre/Al-Botmeh 2009: 95).

Die Jugendarbeitslosigkeit in den palästinensischen Autonomiegebieten insgesamt liegt bei rund 40 Prozent (Männer) bzw. 63 Prozent (Frauen) (vgl. ILO 2015). In diesem Zusammenhang muss auch auf die ökonomische Abhängigkeit vom Staat Israel hingewiesen werden. Besonders problematisch daran ist, dass seit geraumer Zeit von israelischer Seite systematisch die Inklusion von jungen Palästinensern in den heimischen Arbeitsmarkt zurückgefahren wird. Immer schärfere Arbeits- und Einreiseverbote führen dazu, dass im Vergleich zu den noch vor einer Generation 130.000 in Israel beschäftigten jugendlichen Palästinensern inzwischen weniger als 50.000 in Israel tätig sind – und das bei einer deutlich wachsenden jungen Bevölkerung (vgl. Sayre/Al-Botmeh 2009: 96). Dieser Trend ist seit den 1980er Jahren zusätzlich in Bezug auf die Golfstaaten als Arbeitsmarkt beobachtbar. Zum größten Arbeitgeber ist in der Folge die palästinensische Autonomiebehörde selbst in variierenden Formen des Beamtentums aufgestiegen. Dabei kann beobachtet werden, dass die jungen Palästinenser durchaus hohe Qualifikationen vorweisen können. Zugänge zu den begehrten Posten innerhalb der Autonomiebehörde werden allerdings weniger über diese Qualifikationen, als vielmehr über Gunsterweisungen von Parteifunktionären der Fatah disponiert:

¹¹⁶ In den restlichen palästinensischen Autonomiegebieten ist diese Zahl geringer, allerdings mit 5,8 Kindern pro Frau noch immer hoch im regionalen Vergleich (vgl. Sayre/Al-Botmeh 2009: 98)

„Unfortunately, even if graduates have the requested skills, they often do not have the personal or political connections necessary to get the kind of job they want“ (Sayre/Al-Botmeh 2009: 103).

Im Vergleich zu anderen arabischen Staaten (und insbesondere zu Gaza und dem Westjordanland) war der Anteil der Generation zwischen 15 und 29 Jahren an der libanesischen Bevölkerung noch um 2010 mit gut einem Viertel der Bevölkerung vergleichsweise gering, innerhalb der schiitischen Bevölkerung aber deutlich höher (vgl. Chaaban 2009: 120; Loewe 2010: 223). Trotz massiver Investitionen der libanesischen Regierung in Gesundheits-, Bildungs- und Sozialsicherungsprogramme seit 2006, hat sich an der tendenziell hohen Arbeitslosigkeit und dem geringen Bildungsniveau der libanesischen Gesamtbevölkerung bisher keine grundlegende Änderung eingestellt. Bezogen auf die Generation der zwischen 15 und 29jährigen ergibt sich eine Arbeitslosenquote von rund 24 Prozent (vgl. Kawar/Tzannatos 2013: 2). Besonderes Augenmerk muss auf die nationalen Unterschiede gerichtet werden: Die schiitische Bevölkerung des Libanon ist den Problemlagen, allein schon durch die relativ strikte räumliche Trennung der Konfessionen, in besonderem Maße ausgesetzt.¹¹⁷ Auch im Libanon gilt, analog zu den palästinensischen Gebieten: Werden höhere Bildungsabschlüsse und Berufsqualifikationen erreicht, so ist die Wirtschaft kaum in der Lage, dieses Potential auch zu nutzen:

„The failure to close the gap between youth’s potential to contribute actively to the country’s economy and the ability of the job market to efficiently absorb these individuals exacts a large financial impact on the national economy in forgone earnings“ (Chaaban 2009: 130).

Erschwerend kommt die deutlich höhere Geburtenrate gegenüber Maroniten oder Sunniten hinzu, was auf eine weitere elementare Problemlage verweist: Eheschließung und Familiengründung.

Wie in nahezu allen islamischen Gemeinschaften ist auch unter Schiiten im Libanon und Sunniten in den palästinensischen Autonomiegebieten Sexualität noch immer streng an die Ehe als Institution geknüpft. Ehebruch oder vorehelicher Geschlechtsverkehr gelten als absolute Tabubrüche, die, sofern von der Frau begangen, in einigen Regionen familienintern noch immer mit dem Tode bestraft werden (vgl. Rosiny 1996: 268). Traditionell wird versucht diesen Risiken der moralischen Grenzüberschreitung durch strikte Geschlechtertrennung und möglichst

¹¹⁷ Historisch wurden die schiitische Bevölkerung des Libanon schon seit dem dreizehnten Jahrhundert sozial und politisch marginalisiert. Weder die damalige Mamluken-Regierung noch später das Osmanische Reich gewährte den Schiiten politische Anerkennung. In der Folge wurden diese hauptsächlich in die regional peripheren Gebiete des Südens und Ostens vertrieben, in denen sie noch heute zum größten Teil leben (vgl. ICG 2007: 3)

frühe Verheiratung, oftmals auch gegen den Willen der zu Verheiratenden, zu entgegnen (vgl. ebd.). Inzwischen haben die Anforderungen an Mobilität und Berufsspezifizierung, an Individualisierung und Freiheitsempfinden die „sexuelle Krise“ (ebd.: 271) jedoch noch weiter verschärft:

„Die Jugendlichen werden von westlichen Konsummustern beeinflusst, wobei Werbung, Fernsehen und Kinofilme verstärkt mit sexuellen Stimuli arbeiten. Mode, Werbung und die Suche nach Zerstreuung [...] sorgen für ein sexuell aufgeladenes Klima“ (ebd.).

Die Gleichzeitigkeit dieser spezifisch modernen Freiheitsversprechen und den gesellschaftlich noch immer präsenten Erwartungen an religiös angemessenes Verhalten führt zu Überforderungssymptomen unter jungen Muslimen, die dann in der Folge – interpretierbar als Form der Komplexitätsreduktion – dazu neigen, sich für eine der (extremen) Seiten der Unterscheidung zu entscheiden, sich dann beispielsweise auf radikale, konservative religiöse Positionen zurückzuziehen. Der Umstand, dass genau solche Positionen bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen deutlich häufiger vertreten sind als bei den anderen Altersgruppen (vgl. ebd.: 270), kann durchaus als ein Indiz für das Fortschreiten einer solchen Entwicklung gewertet werden.

Eine naheliegende Möglichkeit zur Auflösung einer solchen Struktur doppelter Erwartung liegt offensichtlich in der Eheschließung. Die Geburtenraten sind, sowohl im Libanon wie auch in Palästina, bei verheirateten Paaren vergleichsweise hoch. Außerhalb der Ehe bleibt die Möglichkeit zur Familiengründung allerdings nichtexistent – oder ist mit den Bedingungen dauerhafter gesellschaftlicher Ächtung und moralischer Verurteilung – kurz Exklusion – verbunden. Doch die immensen Kosten, die die oftmals überbordenden Hochzeitsfeiern verursachen, sind für die sozioökonomisch schwache junge Generation nur selten tragbar. Das Durchschnittseinkommen reicht weder bei jungen Libanesen noch Palästinensern aus, um eine den Anforderungen von Familien und Gesellschaft gerecht werdende Hochzeitsfeier eigenständig zu finanzieren (vgl. Wiktorowicz/Farouki 2000: 688ff.).¹¹⁸ Ein immer größer werdender Teil der jungen Bevölkerung des Nahen Ostens prolongiert Hochzeit und Familiengründung oder verzichtet notgedrungen ganz darauf. Mustafa Kanita, Besitzer eines Brautkleid-Handels in Gaza, fasst die Situation wie folgt zusammen: „Vor ein paar Jahren war das ein gutes Geschäft, jetzt nicht mehr. Keine Jobs, kein Geld, keine Hochzeiten“ (zitiert in: Münch 2011).

¹¹⁸ Zusätzlich zu den Kosten der Feier sind oftmals noch Geschenke an die Brautfamilie und die Bereitstellung einer angemessenen Wohnung, was als Voraussetzung zur Einwilligung des Brautvaters gilt, zu leisten. Für die meisten jungen Männer im Nahen Osten sind diese Erwartungen nur unter der Bürde hoher finanzieller Verschuldung erfüllbar (vgl. Wiktorowicz/Farouki 2000: 689)

4.3.3 Inklusionsbarrieren II: Bildung und Wissenschaft

Seit der Veröffentlichung des *Arab Human Development Reports* (UNDP 2003), der unter dem Appell „Building a Knowledge Society“ zum ersten Mal den Fokus auf bildungspolitische Fragen in den arabischen Staaten richtete, hat sich die sozialwissenschaftliche Forschung vermehrt auf die Diagnose einer „Krise“ der Bildungspolitik im Nahen Osten geeinigt.¹¹⁹ Neben der ungleichen Chancenverteilung, was Zugangsmöglichkeiten zu Bildungsangeboten angeht, werden vor allem die Differenzen der langfristigen kulturellen Entwicklung im Vergleich zu westlichen Regionen, bezogen auf die Form des Lernens und der Wissensweitergabe, als Wurzel der Krise ausgemacht:

„The educational crisis in the Arab world relates to those diseases of memorization and repetition, as well as the abolition of skills of critical thinking“ (Asharq Alawsat; zitiert nach Stetter 2008: 125).

Die so bezeichnete „Kultur des Auswendiglernens und Wiederholens“ geht in erster Linie auf das über Jahrhunderte dominante (sunnitisch-)islamische Bildungssystem zurück, in welchem das Ansehen, bzw. der „Bildungsgrad“ vor allem von den Rezitationskompetenzen in Bezug auf den Koran abhängig gemacht wurde. In diesem Kontext wird deutlich, warum sich die Fähigkeiten zum kritischen Denken und das Hinterfragen von vermeintlich allgemeingültigen Wahrheiten oftmals entsprechend „unterentwickelt“ darstellen. Schon im Osmanischen Reich wurden diese Missstände im Verhältnis zum „aufgeklärten“ – und sich in den damaligen Entwicklungskategorien immer weiter entfernenden – Westen als problematisch wahrgenommen. Mit dem Versuch einer Adaption westlicher Lehrpläne, bei gleichzeitiger Beibehaltung der religiösen Bildungsinstitutionen, wurde ein Dualismus geschaffen, der bis in die jüngste Vergangenheit in weiten Teilen des Nahen Ostens definierenden Charakter für die Bildungspolitik besitzt (vgl. Sutton/Vertigans 2005: 102). Gleichzeitig ist eine relative Dominanz religiöser Hochschulen zu beobachten, damit verbunden verhältnismäßig geringe Bemühungen zur Vermittlung von Fremdsprachenkompetenz und ein nur sehr selektiver Austausch mit internationalen Institutionen innerhalb von Bildung, Forschung und Wissenschaft.¹²⁰

¹¹⁹ Siehe hierzu: Stetter (2008: 122ff.)

¹²⁰ Ein Beispiel: Im Jahr der Veröffentlichung des zitierten Arab Human Development Reportes lag die Gesamtzahl der fremdsprachigen und ins Arabische übersetzten Bücher bei gerade einmal 330 (vgl. UNDP 2003: 67). Zum Vergleich: Im selben Jahr wurden rund 570 Bücher ins Hebräische übersetzt und das obwohl hier sieben Millionen Muttersprachler rund 300 Millionen Arabischsprechenden gegenüberstehen (vgl. National Library of Israel 2003: <http://web.nli.org.il/sites/NLI/English/library/depositing/statistics/Pages/lgd-statistics-2003.aspx>)

Innerhalb der palästinensischen Bevölkerung hat sich dennoch eine kontinuierliche Verbesserung des allgemeinen Niveaus der Schul- und Universitätsbildung gezeigt. Der Anteil derjenigen Kinder, die überhaupt eine Schulkarriere beginnen, steigt von Jahr zu Jahr an, Schüler bleiben gleichzeitig über längere Zeiträume in den Bildungsinstitutionen (vgl. Sayre/Al-Botmeh 2009: 95ff.). Ein großer Teil der privaten Kindergärten und Schulen wird von islamischen Trägern betrieben, darüber hinaus betreibt das Hilfswerk der Vereinten Nationen für Palästina-Flüchtlinge im Nahen Osten (UNRWA) seit den 1950er Jahren ein Schulsystem, das sich an registrierte palästinensische Flüchtlinge richtet und im Westjordanland, Gaza, Jordanien, dem Libanon und Syrien operiert (vgl. ebd.: 99). Als dritte Möglichkeit zur Inanspruchnahme von Bildungsangeboten bleiben für die palästinensische Bevölkerung die öffentlichen Einrichtungen, unterhalten von der Autonomiebehörde. Das Niveau der Bildungsangebote variiert stark, grundlegende Kritik wird allerdings stets an den Lehrmethoden sowie Lehrplänen geübt, die dem internationalen Vergleich kaum standhalten können und sich häufig auf Auswendiglernen beschränken, ohne dabei kritisches Denken oder Problemlösungskompetenzen vermitteln zu können (vgl. ebd.: 100; UNDP 2003). Darüber hinaus kamen in der jüngsten Vergangenheit massive Korruptionsvorwürfe gegenüber dem UNRWA auf (vgl. Middle East Monitor 2017). Viermal so viele Palästinenser wie noch vor zehn Jahren nehmen inzwischen ein Studium auf (vgl. Sayre/Al-Botmeh 2009: 95). Dabei nutzte bis zur Gründung der Islamischen Universität von Gaza im Jahr 1978 ein Großteil der Studenten die Kapazitäten der ägyptischen Universitäten, um höhere Bildungsabschlüsse zu erwerben. Mit dem politischen Kurswechsel Anwar Sadats, der im Rahmen einer Friedensinitiative eine Annäherung an Israel suchte, führte die ägyptische Regierung eine Begrenzung der zugelassenen Studenten mit palästinensischer Nationalität ein (vgl. Jensen 2009: 98). Heute haben junge Palästinenser, sofern sie nicht die Mittel haben um im Ausland zu studieren, die Wahl zwischen religiös orientierten Universitäten (wie beispielsweise der Hamas-affilierten Islamischen Universität) oder säkular-nationalistischen Einrichtungen (wie der Fatah-nahen al-Azhar Universität) (vgl. ebd.: 97). Auch hier schlägt sich der innerpalästinensische Konflikt zwischen Hamas und Fatah nieder, bei dem auch im Rahmen der eigenen Bildungskarriere oftmals nur die Wahl bleibt, sich für eine der beiden Konfliktparteien zu entscheiden. Denn ohne entsprechende persönliche oder politische Verbindungen zu einer der Bewegungen besteht oftmals keine Möglichkeit, überhaupt an einer der palästinensischen Universitäten angenommen zu werden (vgl. Sayre/Al-Botmeh 2009: 101). In Bezug auf Bildung, Wissenschaft und das Verhältnis zur Religion muss eine Besonderheit des Schiismus Erwähnung finden, die vielleicht auch einen Teil der Erklärung dazu liefert, dass die „Bildungskrise“ des Nahen Ostens mit ihren bekannten Symptomen sich im Libanon in

anderer Form darstellt als in Palästina. Der Einfluss der religiösen Lehre steht im Schiismus weniger in einem Spannungsverhältnis zur Form westlicher Bildung wie in traditionell sunnisch-dominierten Regionen. Theologen an schiitischen Hochschulen werden durchaus in kritischem Denken ausgebildet, es kann sogar als integraler Bestandteil der schiitischen Glaubensausbildung aufgefasst werden. Dieses äußert sich auch direkt gegenüber Geistlichen Führungsfiguren, die von jungen Schülern offen und hart für ihre Auslegung der Glaubenslehre kritisiert werden können, ja sogar sollen:

„Je gründlicher sie dies tun [Kritik üben, DW], desto mehr gewinnen sie an Ansehen [...]. Je genauer, je schärfer und fundierter ein Student den Kursleiter – oft sind das berühmte Ayatollahs – kritisiert, desto größere Achtung wird ihm innerhalb der Hochschule entgegengebracht“ (Nirumand/Daddjou 1989: 32).

Es gehört also viel eher zum Selbstverständnis der Bildung, Wissenschaft und Forschung, abseits vom religiösen Diktat und einer Kultur des Auswendiglernens, kritisch zu denken und als absolut dargestellte Wahrheiten zu hinterfragen.

Die Problemlagen, die sich bildungspolitisch im Libanon ergeben, sind eher auf der Ebene der elementaren Zugänge zum Bildungssystem anzusiedeln. Denn obwohl das Bildungsniveau im regionalen Vergleich als relativ hoch bezeichnet werden kann, sind es vor allem Ungleichheiten, was die Chance zur Inklusion angeht, die in der Literatur thematisiert werden (vgl. Kawar/Tzannatos 2013: 2). Ein entsprechend hohes Bildungsniveau, das dann später auch die Möglichkeit des Zugangs zu universitärer Bildung und weiteren Karrieren ermöglicht, bedingt in der Regel einen vorherigen Besuch einer der vielen profitorientierten Privatschulen, für die entsprechende Finanzmittel aufzubringen sind, die einem großen Teil der libanesischen Bevölkerung schlicht nicht zur Verfügung stehen (vgl. ebd.). Darüber hinaus schlägt hier – so wie in allen Lebensbereichen – die konfessionelle Bindung als entscheidender Faktor für die Verfügbarkeit aller weiteren Leistungen durch. Hier findet sich die schiitische Bevölkerung, wie so häufig, seit Jahrzehnten als marginalisierte Gruppe wieder, die diese Ungleichheitserfahrungen auch tief in ihrem heutigen Selbstverständnis verinnerlicht hat.

Wichtig zu erwähnen ist, dass, so wie in vielen anderen arabischen Staaten auch, die Universität in den palästinensischen Gebieten und im Libanon als der einzige Ort gilt, an dem die Möglichkeit zur politischen Partizipation junger Menschen besteht (vgl. Jensen 2009: 100). Damit bilden die Universitäten ebenso die Rekrutierungsbecken der politischen Akteure. Wenig verwunderlich erscheint es deshalb, dass die islamistischen Widerstandsbewegungen besonderes Augenmerk auf diese Einrichtungen richten.

4.3.4 Inklusionsbarrieren III: Wasta-Netzwerke

Neben den dargestellten Problemlagen in Bezug auf den demographischen Wandel, Bildung und Wissenschaft wirken die omnipräsenten Korruptionsnetzwerke als Instanz zur Moderation von Inklusionen in weiten Teilen des Nahen Ostens. Statt systematisch-generalisierter Möglichkeiten zur Teilhabe steht hier die persönliche Beziehung als Ressource im Mittelpunkt. In diesem Sinne „nützliche“ Freundschaften wiegen nicht nur schwerer als formale Regeln, auch Bindungen an staatliche Institutionen sind weitaus geringer ausgeprägt. Bildhaft lässt sich dieser Umstand an einer kleinen Anekdote darstellen: Angesprochen auf das politische System in Tunesien antwortete der damalige Präsident Habib Bourguiba irritiert: „What system? I am the system!“ (zitiert in: Anderson 1997: 21). Hier wird deutlich, in welchem Ausmaß es als selbstverständlich empfunden wird, dass einzelne elitäre Personen oder Gruppen eine Funktion als Moderationsinstanz für Prozesse von Inklusion und Exklusion einnehmen. Für staatliche Institutionen ergibt sich hieraus eine relative Handlungsunfähigkeit, die sicher nicht unerheblich zur populären Diagnose schwacher Staatlichkeit in der Region beiträgt:

„The state in the Middle East has been ‚hijacked‘ by elite groups and has thus furthered the interests of specific corporatist, clan-based or regional forces“ (Jawad 2008: 80).

Diese und ähnliche Formen der gegenseitigen Gunsterweisung und Disposition von Loyalität tragen einen Namen, der in der gesamten Region verstanden wird: *Wasta*.¹²¹ In der täglichen Praxis bezeichnet *Wasta* die spezifisch nahöstliche Variante von Netzwerken wechselseitiger Begünstigungen durch die Inanspruchnahme eines vermittelnden Dritten, zumeist im familiären Kontext (vgl. Loewe 2007). Ursprünglich wurde *Wasta* als Verfahren vor allem von Familien- oder Stammesoberhäuptern durchgeführt, beispielsweise im Zusammenhang mit Ehenabmachungen. Inzwischen sind Formen der Kontaktvermittlung über Dritte auch in andere Systemkontexte wie Politik oder Wirtschaft eingedrungen. Dabei sollten diese Formen jedoch in ihrer Besonderheit als Varianten des nahöstlichen *Wasta* interpretiert und nicht mit westlichen Konzepten wie Günstlingswirtschaft oder „pulling strings“ gleichgesetzt werden.¹²² Vielmehr ist hier die besondere Form der Reziprozität dafür verantwortlich, dass die *Wasta*-Prozesse mit ihrer gleichzeitigen familiären Bindung deutlich langfristiger und subtiler angelegt sind:

¹²¹ *Wasta* oder auch *Wasata* bedeutet wörtlich aus dem Arabischen übersetzt „die Mitte“. Im Originalkontext ist es mit dem Verb *yatawassat* verknüpft, das soviel bedeutet wie „Konsens zwischen zwei Konfliktparteien erreichen“. In der arabischen Umgangssprache bezieht sich das Wort *wasta* sowohl auf den Akt selbst als auch auf die handelnde Person (vgl. Cunningham/Sarayrah 1993: 1)

¹²² So wie es aber beispielsweise Loewe (2007) tut.

„One may exchange appointments with another minister, as in ‚you appoint my relative and I'll appoint yours' or, a cabinet member may appoint someone from another family to prevent his own poorly performing relative from being fired. Reciprocity not only minimizes public attention but also widens the network of family influence“ (Cunningham/Sarayrah 1993: 10).

So bilden sich über längere Zeiträume elitäre familiäre Netzwerke, die ihren Einflussbereich immer weiter ausbauen und sich mehr und mehr in einzelnen Branchen und politischen Positionen festsetzen. Es entwickelt sich dann so etwas wie eine Zwangsläufigkeit innerhalb der Lebensläufe der jeweiligen Familienmitglieder, die einen erheblichen Einfluss auf die Struktur einzelner Gesellschaftsbereiche haben kann:

„If a relative is minister of health, one opens a pharmacy, or imports medicines, or establishes a factory to manufacture pharmaceutical products. If a relative is minister of trade, one becomes a clearing agent or establishes an importing business. If a relative is minister of housing or public works, one goes into the construction business“ (ebd.: 11).

Dabei kann die Einforderung der Gegenleistung in der Zeitdimension auch in die fernere Zukunft verschoben werden, oder sogar nie eintreten, das Wasta-Prinzip bleibt funktional intakt.¹²³

Wichtig festzustellen bleiben an dieser Stelle die Auswirkungen, die die besondere Form des Wasta auf die sozioökonomischen Strukturen der Region des Nahen Ostens und insbesondere des Libanons und der palästinensischen Autonomiegebiete haben. Im Kontext von Inklusion und Exklusion wirkt Wasta als Regulativ des Zugangs zu den Leistungen der Funktionssysteme und legt sich demnach wie eine Art Filter vor die Zugangschancen:

„Inklusion und Exklusion werden [...] nicht mehr durch den Familienhaushalt, wohl aber durch das Netzwerk der Kontakte differenziert“ (Luhmann 1995b: 236).

Sowohl in den palästinensischen Autonomiegebieten als auch im Libanon sind diese Prozesse als strukturbildendes Merkmal alltäglich beobachtbar. Neben den klassischen familiären Verbindungen, die noch immer eine wichtige Rolle im Rahmen der Disposition von Leistungen spielen, wird diese Struktur auf einer zweiten Ebene von weiteren Unterscheidungen überlagert.

¹²³ Es wäre beispielsweise denkbar, dass man einem Universitäts-Mitarbeiter heute mithilfe der eigenen Kontakte hilft – vielleicht über den eigenen Verwandten, der in der Verwaltung arbeitet, eine bestimmte Baugenehmigung zu erlangen – nur um dem eigenen Kind, das kurz vor dem Schulabschluss steht, im kommenden Jahr das Einschreibeverfahren der Universität zu erleichtern.

Im Libanon geht es um die konfessionelle Zugehörigkeit zum Sunnismus, Schiismus oder Maronismus, in den palästinensischen Gebieten um die ideologische Nähe zu Hamas, islamischem Jihad oder der Fatah.

4.4 Hamas und Hisbollah: Exklusionsverwaltung und Inklusionsvermittlung

An dieser Stelle schließt eine Beschreibung der strukturellen Ausdifferenzierung der Organisationen unter dem Schirm von Hamas und Hisbollah an, die im Kontext von Exklusionsverwaltung und Inklusionsvermittlung operieren. Dabei geht es mit Blick auf die zuvor dargestellten spezifischen Problemlagen in der direkten Umwelt beider Bewegungen nicht darum, diesen eine Absicht zur Problemlösung oder, umgekehrt, eine kausale Verursachung zu attestieren. Vielmehr soll nach den Bedingungen der Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Inklusions- und Exklusionsverhältnisse und der Rolle der islamistischen Widerstandsbewegungen gefragt werden.

4.4.1 Exklusionsverwaltung durch die Hamas

Die Hamas betreibt seit mindestens 20 Jahren das mit Abstand größte und effektivste Organisationsnetzwerk für soziale Hilfsdienste, das für das tagtägliche Überleben eines Großteils der Bevölkerung sorgt und damit für die Palästinenser von existentieller Bedeutung ist (vgl. S. Roy 1993: 29; ICG 2003: 11; Gleis/Berti 2012: 148ff.).¹²⁴ Einer UN-Studie aus dem Jahr 2003 zufolge werden nur rund sechs Prozent der geleisteten sozialen Dienste in den Autonomiegebieten von der Autonomiebehörde selbst erbracht bzw. koordiniert. Das Hilfswerk der Vereinten Nationen für Palästina-Flüchtlinge im Nahen Osten (UNRWA) hat einen Anteil von knapp 30 Prozent, während die überwiegende Mehrheit der Sozialprogramme (über 60 Prozent) durch islamische bzw. islamistische Organisationen – und damit zum größten Teil durch die Hamas – organisiert werden (vgl. ICG 2003: 16). Auch heute scheint sich die Situation nicht grundlegend geändert zu haben: Im Westjordanland empfangen rund 550.000 der zwei Millionen Be-

¹²⁴ Auch wenn die Sozialinstitutionen in den palästinensischen Autonomiegebieten rein rechtlich unabhängig sind, ist die Verbindung der meisten islamischen Organisationen zur Hamas unübersehbar. Offen wird dies zwar nur für die Islamische Universität in Gaza und das umfangreiche Netzwerk sozialer Hilfsdienste des Islamischen Zentrums (al-Mujamma' al Islami) zugegeben, für andere Institutionen können aber schon allein anhand der Identität der Gründer, der Zusammensetzung des Personals sowie der Finanzierungsquellen eindeutige Verbindungen zur Hamas festgestellt werden (vgl. ICG 2003: 10).

wohner Hilfsleistungen der Hamas, davon knapp 3.000 Waisen, 7.000 Studenten und 600 Familien, die monatliche Zahlungen erhalten (vgl. Abdelal 2016: 52). Finanziert wird das Engagement vornehmlich durch die Eintreibung der Zakat-Steuer¹²⁵, organisiert von den durch die Hamas institutionalisierten Zakat-Komitees.¹²⁶ Die Umverteilung und Verwendung der gesammelten Gelder erfolgt über die verschiedenen Institutionen und Sozialprogramme im Anschluss an das Da'Wa-Prinzip. Diese umfassen Bildungsprogramme, Kindergärten und Schulen, die zu großen Teilen bereits institutioneller Bestandteil der palästinensischen Muslimbruderschaft waren, darüber hinaus die Islamische Universität in Gaza, Rettungsdienste, Krankenhäuser, Gesundheitszentren und Arztpraxen, kostenlose „Supermärkte“ für die Armen, finanzielle Unterstützung in Form von Renten- und Sozialhilfe-Systemen sowie zweckgebundene Darlehen, beispielsweise für Hausbau oder Hochzeit (vgl. ICG 2003: 9; Berti 2013: 91).

Das geschätzte jährliche Budget der Hamas wird zwischen 90 und 100 Millionen US-Dollar geschätzt, knapp 90 Prozent davon sollen in die Sozialen Dienste investiert werden (vgl. Benthall/Bellion-Jourdan 2003: 106; ICG 2003: 14). Anhand zweier Indikatoren kann die herausragende Stellung der Hamas, was Sozialdienstleistungen in den palästinensischen Autonomiegebieten angeht, verdeutlicht werden: Zum einen wird sie von der verarmten Bevölkerung (die den Großteil der Palästinenser ausmacht) im Vergleich zu ähnlichen Dienstleistungen der Autonomiebehörde, der Fatah oder internationaler Hilfsorganisationen als die „professionellste,

¹²⁵ Einen wesentlichen Bestandteil der religiösen Pflichten der Muslime und einen der *fünf Säulen des Islam* bildet die Armensteuer Zakat. Der arabische Name bedeutet ursprünglich soviel wie Reinigung oder Läuterung (vgl. Halm 2000: 68). Der Koran empfiehlt den Gläubigen an diversen Stellen, „überschüssigen“ Besitz mit Bedürftigen zu teilen. Islamische Rechtsgelehrte entwickelten später – ob der fehlenden Definition des Terminus Überschuss – einen Mindestsatz für die Abgabe, der mit zweieinhalb Prozent des Jahresnettoeinkommens des jeweiligen Gläubigen kalkuliert wird. Darüber hinaus wurden verschiedene Stufen der Abgabenhöhe berechnet, je nach Höhe des Einkommens. Islamische Rechtsgelehrte interpretieren die verschiedenen Beschreibungen der Empfänger Kategorien je nach historischen und gesellschaftlichem Kontext durchaus verschieden. In der Regel gilt jedoch, dass die jeweilige Not-situation im Zusammenhang mit religiösen Handlungen des Bedürftigen stehen muss. „Reisende“ sollten sich beispielsweise auf einer Wallfahrt befinden, Schuldner ihre Schulden im Rahmen eines religiösen Zweckes verursacht haben und Sklaven nach ihrer Befreiung zum Islam konvertieren (vgl. Two-ruschka 2002: 106) Die Armensteuer Zakat begründet also theologisch Maßnahmen zu Umverteilung und Sozialausgleich durch islamische Organisationen.

¹²⁶ Im Rahmen der Erhebung der Armensteuer ergibt sich die Frage, wem die Verantwortung für die Eintreibung und Verteilung übertragen werden soll. In der Praxis übernehmen dies private religiöse Organisationen in Form der so genannten Zakat-Komitees lokal, ohne darüberhinausgehende staatliche Kontrolle. Auch besteht die Möglichkeit für den Gläubigen, die Zakat eigenverantwortlich direkt an Bedürftige zu spenden. Für Staaten, die sich selbst als islamisch definieren, gestaltet sich die Zakat als alleinige Basis zur Etablierung eines komplexen sozialen Sicherungssystems als schwierig, da sich nicht genügend Einnahmequellen generieren lassen. Somit wird in der Regel auf die Erhebung der Armensteuer durch staatliche Institutionen verzichtet und auf einen die (durch „reguläre“ Steuern finanzierten staatlichen) Sozialsysteme ergänzenden Sektor privater islamischer Sozialinstitutionen vertraut (vgl. Benthall/Bellion-Jourdan 2003: 8) Im Gegensatz zur PLO treibt die Hamas die Zakat-Steuer konsequent ein und finanziert damit ihre Institutionen (vgl. ICG 2003: 10).

effektivste und integerste“ (vgl. ICG 2003: 3) beschrieben. Gleichzeitig verlassen sich auch die Hilfsorganisationen der Vereinten Nationen notgedrungen auf die Hamas und ihre Unterorganisationen – als einzig vorhandene Möglichkeit zur effektiven Verteilung von Hilfslieferungen (vgl. S. Roy 1993: 29f.).¹²⁷

Der Großteil der sozialen Dienste wird vom in den 1970er Jahren von der damaligen palästinensischen Muslim-Bruderschaft gegründeten und später von der Hamas übernommenen Islamischen Zentrum (al-Mujamma' al-Islami) im Rahmen von sieben Fach-Komitees koordiniert, die sich thematisch in religiöse Fragen, Wohlfahrt, Bildung, Gesundheit, Sport und Konfliktmoderation differenzieren (vgl. Berti 2013: 91). Im Laufe ihrer Entwicklung hat die Bewegung ein umfassendes Netzwerk entwickelt, das sich vor allem auf ausgefeilte Suchnetzwerke stützt. Organisationen des Hamas-Netzwerkes befinden sich im ständigen Austausch und teilen Informationen über bereits bearbeitete Sozialfälle, damit kein Missbrauch entsteht und keine Doppelförderungen auftauchen (vgl. S. Roy 2000: 25). Neben den zahlreichen Bewerbungen von potentiellen Hilfsempfängern, fungieren die Mitglieder aus den verschiedenen Unterbereichen als „Relay“ zur Identifikation von Bedürftigen, welche sich nicht von sich aus melden, die dann aber dennoch mit dem jeweils „passenden“ Kontakt zu einer der Organisationen des Da'Wa-Netzwerkes versorgt werden (vgl. ICG 2003: 14). Hauptsächlich erfolgt diese Kontaktvermittlung durch Mund-zu-Mund-Propaganda über bekannte Fälle und die persönlichen Beobachtungen der Mitglieder. Mit dieser Form hat sich ein äußerst effektiver Suchmechanismus herausgebildet, der seine Effizienz vor allem einer großen Anzahl Freiwilliger verdankt, die Interviews führen, Berichte über den Bedarf in ihrem jeweiligen lokalen Umfeld erstellen und nötigenfalls auch von Haus zu Haus gehen und den jeweiligen Bedarf direkt erfragen (vgl. ebd.). Dieser Mechanismus funktioniert deutlich besser als die Bemühungen von IOs, NGOs oder der palästinensischen Autonomiebehörde, deren Operationen häufig schon an dem Punkt der Identifikation des eigentlichen Bedarfes scheitern oder durch mangelnde Koordination und/oder offene Korruption zu Doppelförderungen führen. (vgl. S. Roy 2011: 110f.).

Im Anschluss an die Intifada von 2000 hat die Hamas damit begonnen, ein Versicherungssystem für die Hinterbliebenen von durch Kriegshandlungen und/oder terroristische Anschläge Verstorbene zu etablieren (vgl. ICG 2003: 19ff.). Zu den Empfängern der Sozialleistungen ge-

¹²⁷ So schon 1993 nachvollziehbar bei Sara Roy (1993: 29f.): „Indeed, it is not only Palestinians who regard Hamas in this way, but a growing number of foreign assistance providers as well. Some senior officials at UNRWA in Gaza acknowledged that Hamas is the only faction they trust to distribute UNRWA food donations to the people“. Zu diesen Organisationen gehören heute unter anderem: Save the Children, USAID, Médecins sans Frontières, Medical Aid for Palestine und das World Food Programme (vgl. Dunning 2016: 142).

hören natürlich auch die Angehörigen von Selbstmordattentätern (denen, als „direkte“ Märtyrer, auch ein höherer Status zugeordnet wird), weshalb eine große Zahl von Staaten und internationalen Organisationen diese Versicherungen und die mit ihnen verbundenen Organisationen für illegal erklärte. Gleichzeitig werden diese Versicherungssysteme oftmals als Beweis der Rekrutierungsfunktion der sozialen Dienste der islamistischen Bewegungen angeführt.¹²⁸ Die Institutionen der Hamas stehen, viel mehr noch als die der Hisbollah, unter einer ständigen existenziellen Bedrohung. Im Rahmen der jüngsten kriegerischen Auseinandersetzungen 2009 und 2014 hat die israelische Luftwaffe kurz vor Ende der jeweiligen Operation insbesondere die Sozialinstitutionen der Hamas unter Beschuss genommen, hier vor allem Krankenhäuser (vgl. S. Roy 2011: 216f.; Parker 2014). Im Zeitraum der Intensivierung der Auseinandersetzung mit der Fatah (also vor allem nach dem Wahlsieg 2006 und der faktischen Machtübernahme der Hamas im Gazastreifen seit 2007) wurden darüber hinaus die meisten der Hamas-Institutionen in der Westbank durch die dort regierende Fatah und Präsident Abbas geschlossen (vgl. S. Roy 2011: 218). Schon zuvor hatte die Autonomiebehörde immer wieder einzelne Sozialinstitutionen, die der Hamas zugerechnet werden, geschlossen (vgl. ICG 2003: 18). Diese Vorgehensweise scheint vor allem Zeichen nach außen senden zu wollen, gleichzeitig wird sie als Versuch der Disziplinierung der Hamas (und insbesondere Befriedung der Quassam-Brigaden) interpretiert. Dass die sozialen Dienste allerdings regelmäßig nach sehr kurzer Zeit wieder in den Betrieb gehen dürfen, kann angesichts der vitalen Rolle, die sie in Gaza spielen, kaum überraschen. Weder die PLO noch die UN scheinen in der Lage, einen Ausfall dieser Dienstleister auch nur ansatzweise kompensieren zu können (vgl. ebd.; S. Roy 2011: 177). Gleichzeitig verlieren die Sozialorganisationen der Hamas in jüngster Vergangenheit offenbar immer mehr an Leistungsfähigkeit und Effektivität. Dieser Umstand scheint vor allem den Personalanforderungen, dem plötzlichen Bedarf an „Beamten“ also, geschuldet zu sein. Hier rekrutierte die Hamas scheinbar in hohem Maße unqualifiziertes Personal (vgl. Brenner 2017: 194ff.). Auf die Implikationen dieser Problemstelle wird im abschließenden Analysekapitel Bezug genommen. Zunächst soll sich der Fokus nun auf den Umgang der Hamas mit spezifischen Inklusionsbarrieren richten.

¹²⁸ Dass die überwiegende Mehrheit der Empfänger allerdings keine Verbindung zu Ausführenden terroristischer Aktivitäten hat, sondern ganz einfach zivile Opfer der andauernden Kriegshandlungen, sowohl im Süd-Libanon, wie auch in Gaza, betrifft, wird dabei häufig übersehen.

4.4.2 Umgang mit spezifischen Inklusionsbarrieren

4.4.2.1 Kindheit, Jugend und Familiengründung

Auffällig oft richten sich die von der Hamas offerierten Aktivitäten an Kinder und Jugendliche. Neben dem Betrieb fast aller Krippen, Kindergärten und Schulen werden Schülernachhilfe, Pfadfindergruppen und Ferienlager organisiert, Freizeitparks betrieben oder eigens Computerspiele entwickelt (vgl. O. Yaron 2014).¹²⁹

Die Sommer-Ferienlager der Hamas nehmen besonders in der westlichen massenmedialen Berichterstattung eine prominente Rolle ein, da neben den üblichen Aktivitäten gelegentlich auch militärisches Training und eine erste Heranführung an den Gebrauch von Schusswaffen erfolgt (vgl. Balousha 2014). Dabei gehört zum Spektrum der Angebote für Jugendliche weit mehr, unter anderem der Betrieb von Bibliotheken, Sportvereinen und Jugendzentren sowie dem Angebot von Sprach- und Computerkursen, Filmprojekten oder Jugendreisen (vgl. Assaad/Bar-soum 2009: 67). Im Jahr 2014 nahmen rund 100.000 Jugendliche aus Gaza an den Ferienlagern der Hamas teil, auch, weil die Vereinten Nationen, die zuvor regelmäßig ähnliche Camps als „neutrale“ Konkurrenz betrieben, ihre Angebote offenbar aufgrund von Geldmangel einstellen mussten (vgl. Balousha 2014). Damit hatte die Hamas, was die Organisation der Freizeitangebote für die Jugend Gazas angeht, ein Quasi-Monopol. Wiederum spielen die Kostenfreiheit und die inhaltliche Qualität der Angebote die entscheidende Rolle. Den Eltern bleibt so kaum eine Alternative, als die Kinder in die Obhut der Hamas zu geben, wie auch Alaa' Abou Chanab, Mitarbeiter der Autonomiebehörde in Gaza, fast schon resignierend feststellt:

„I had to send my kid to the summer camp organized by Hamas after the UNRWA canceled the camp I used to send him to every year. I couldn't forbid him from going because I cannot keep him home or send him to the camps organized by private institutions. I haven't received my salary for months. These children have the right to play during summer break“ (zitiert nach Balousha 2014).

Auch wenn es um Eheschließung und Familiengründung geht, versucht die Hamas als unterstützende und vermittelnde Institution aufzutreten.¹³⁰ Ein Beispiel ist die Tayseer-Stiftung der

¹²⁹ Im Videospiel „Liberate Palestine“, eigens von der Hamas 2014 entwickelt, hat der Spieler sogar die Wahl der Mittel: Zwischen Gewalt oder Diplomatie kann so im digitalen Medium die Lösung des Konfliktes zwischen Palästinensern und Israelis herbeigeführt werden (vgl. O. Yaron 2014).

¹³⁰ Die Problemlagen der „sexuellen Krise“ der arabischen Welt werden generell auffällig oft von islamistischen Bewegungen zum Anlass für Interventionen genommen. Quintan Wiktorowicz und Suha Farouki berichten beispielsweise ausführlich über die Aktivitäten der Al-Ajaf-Stiftung, die als Teil der

Hamas, welche seit 2007 als Vermittlungsinstitut zur Eheanbahnung im Gaza-Streifen arbeitet. Die Tayseer-Stiftung hatte ein knappes Jahr nach ihrer Gründung bereits rund 300 heiratswillige junge Frauen in ihrer Kartei und 40 Ehen erfolgreich angebahnt (vgl. Rheinische Post 2009).¹³¹ Ein weiteres Beispiel für solche Vermittlungstätigkeiten liefert der Vizepräsident der privaten (und mit der Hamas affilierten) Ummah-Universität in Gaza, Adham al-Baloji, der sich seit der Gründung seiner „Gesellschaft für Heirat und Entwicklung“ unter dem Schirm der Hamas zu einem der erfolgreichsten Heiratsvermittler des Gaza-Streifens entwickelt hat. Neben der Organisation von Massenhochzeiten und der Gewährung von Kleinkrediten ist es besonders die Vermittlungsagentur, die großen Erfolg hat. Für rund 2.000 Eheschließungen will er mit seiner Stiftung inzwischen verantwortlich sein (vgl. Münch 2011). Innerhalb des Vermittlungsverfahrens setzt er vor allem auf islamisch-traditionale Werte:

„Bevor er ein Paar vermittelt, müsse er allerdings, vor allem bei den Frauen, auch noch ‚mit dem Vater, mit dem Onkel, mit dem älteren Bruder‘ reden, sagt er. ‚Das sind unsere Traditionen.‘ Zur Traditionspflege zählt es überdies, dass auch die Vielehe gefördert wird. ‚Auch wenn ein Mann eine vierte Frau heiraten will, dann suchen wir ihm eine‘, verspricht er“ (ebd.).

Die Stiftungen reagieren damit auf die sich seit Jahren immer weiter verschärfenden Problemlagen im Kontext der Eheschließung. Das „sexuelle Elend“ (Daoud 2016) der arabischen Welt, hervorgerufen hauptsächlich durch die Gleichzeitigkeit von moderner, liberaler Sexualmoral und dem parallelen Beharren auf religiös-traditionalen Werten, vor allem was Sexualität vor der Ehe betrifft, produziert eine hohe Nachfrage nach professioneller Partnervermittlung, Eheanbahnung und -finanzierung. Al-Baloji sieht in seinem Handeln vor allem einen Zweck: „Das ist meine Art, meinem Volk zu helfen“ (zitiert in: Münch 2011). Wael Zard, Direktor der Tayseer-Stiftung, interpretiert das Engagement seiner Stiftung ähnlich, in seinen Worten als „humanitäre Arbeit“, welche darüber hinaus „[...] die Menschen der Hamas näher [bringt, DW], und die Hamas den Menschen“ (zitiert in: Rheinische Post 2009.).

Neben den Vermittlungstätigkeiten zur Sicherstellung der Familiengründung im Rahmen der Ehe richtet die Hamas ihr Augenmerk auch auf diejenigen, bei denen es dafür zu spät ist: der

jordanischen Muslim-Bruderschaft jungen Menschen einen Rahmen zur Verfügung stellt, um die andernfalls kaum bezahlbare Eheschließung vollziehen zu können. Al-Ajaf nutzt dabei Massenhochzeiten genauso als Mittel wie die Bereitstellung von Krediten. Darüber hinaus ist Al-Ajaf auch als eine der größten Eheanbahnungsagenturen Jordaniens aktiv (vgl. Wiktorowicz/Farouki 2000: 688ff.).

¹³¹ Der Prozess der Vermittlung selbst wird wie folgt beschrieben: „Gegebenenfalls arrangiert die Agentur [...] in aller Stille ein Treffen und schickt Mitarbeiter als Anstandswauwau mit. Bei beiderseitigem Gefallen wird auf traditionelle Weise der Hof gemacht. Verwandte des Mannes besuchen die Familie der Frau und lassen wissen, ein wohlmeinender Fremder habe ihnen von einem heiratswilligen Mädchen berichtet. Das Eheanbahnungsinstitut wird nicht erwähnt“ (Rheinische Post 2009).

großen Zahl an unehelich geborenen (und in der Folge verstoßenen) Kindern. Für sie bieten die Hamas-Organisationen des Bildungssektors die Möglichkeit im Rahmen der Stipendien für Waisen, die eigentlich vor allem auf die Angehörigen von verstorbenen Märtyrern zielen, kostenfreie Betreuung und Schulbildung zu erhalten (vgl. Høigilt 2010: 19).

4.4.2.2 Bildung und Wissenschaft

Wenn es um die schulische und universitäre Bildung im Gaza-Streifen geht, sind die Hamas-Institutionen in der Regel die erste Wahl von Schülern, Studenten und Eltern. Bereits während der ersten Intifada 1987 wurden von der Hamas Lehrveranstaltungen in Moscheen organisiert, um den Ausfall des Unterrichts in den in der Zwischenzeit geschlossenen öffentlichen Schulen zu kompensieren. Die Moscheen wurden während dieser Zeit zum wichtigsten Anlaufpunkt, um Bildungsangebote in Anspruch nehmen zu können. Der von der Hamas organisierte Ersatzunterricht deckte dabei inhaltlich alle Gebiete des offiziell vorgegebenen Lehrplanes ab – und das darüber hinaus noch kostenfrei (vgl. El-Maneie 1997: 147f.).

Das in den folgenden Jahren von der Hamas im Gaza-Streifen errichtete Netzwerk von Kindergärten und Grundschulen machte im Jahr 2003 rund 65 Prozent der Bildungseinrichtungen des Gaza-Streifens aus (vgl. ICG 2003: 8). Den mit der Hamas affilierten Schulen wird ein hohes Niveau der inhaltlichen Ausbildung bescheinigt, die Schüler der Hamas-Schulen belegen regelmäßig die vordersten Plätze in den gesamtpalästinensischen Vergleichswettbewerben (vgl. Høigilt 2010: 22f.). Die Klassen sind in der Regel klein (unter 30 Schüler), die naturwissenschaftlichen Labore hervorragend ausgerüstet und Computer stehen für jeden Schüler zur Verfügung (vgl. Issacharoff 2006). Innerhalb der Lehrveranstaltungen wird konsequent der nationale Lehrplan umgesetzt (vgl. Høigilt 2010: 34). Darüber hinaus werden zusätzlich, außerhalb der Regelzeiten, Lehrveranstaltungen für zwei Themenbereiche angeboten: Religionsunterricht, der hauptsächlich aus Koran-Studien besteht sowie Sprachunterricht, vornehmlich um die englische Sprache zu lernen (vgl. ebd.: 21). Seit 2012 wird sogar Hebräisch-Unterricht angeboten und von einer stetig wachsenden Zahl von Schülern in Anspruch genommen (vgl. Jalal 2015). Diese Angebote haben den Effekt, dass die Schüler der Hamas-Schulen deutlich bessere Chancen auf Studienplätze im Ausland und den Arbeitsmärkten in Israel und in den Golf-Staaten haben. Ideologisch rechtfertigt die Hamas diesen Fokus auf Fremdsprachen jedoch ganz anders. Beispielhaft in ihrer Charta von 1993 in Artikel 16:

„In addition is the necessity of careful study of the enemy's material and human ability, knowing his weaknesses and strengths, knowing the powers that support him and stand by his side.“ (Hamas 1993: 127).

So gewendet geht es also im Sinne des omnipräsenten Widerstandes um die intime Kenntnis des Gegners als Voraussetzung zum letztendlichen Sieg über ihn.¹³²

Ein weiterer Unterschied im Vergleich zu öffentlichen Schulen ist, über die Geschlechtertrennung hinaus, der Versuch der konsequenten Umsetzung moralischer Richtlinien. So wird berichtet, dass die Schüler der Hamas-Schulen deutlich seltener fluchen oder in Prügeleien verwickelt sind, da dieses umgehend sanktioniert wird, allerdings, ein weiterer Unterschied zu öffentlichen Schulen, nicht in Form von körperlicher Gewalt (vgl. Høigilt 2010: 23). Das allgemeine Aufmerksamkeitsniveau sei deutlich höher als in öffentlichen Schulen, darüber hinaus werde die Autorität der Lehrkräfte in hohem Maß akzeptiert (vgl. ebd.: 22). Alle von der Hamas betriebenen Schulen bieten den Transport vom Wohnort zur Schule für jeden Schüler an, wohl vor allem um die Schüler von den Gefahren des Straßenlebens in Gaza fernzuhalten.

Neben den qualitativ überdurchschnittlichen Angeboten, was die schulische Ausbildung angeht, ist vor allem die Islamische Universität Gaza (IUG) der zentrale Bezugspunkt der islamistischen Bewegung zu Bildung und Wissenschaft. Auch wenn von offizieller Seite oftmals bestritten, hat die IUG doch klare Verbindungen zur Hamas-Bewegung, die sich nicht nur ideologisch, sondern auch institutionell manifestieren (vgl. Jensen 2009: 58). Im vorherigen Kapitel zu Widerstand und Identität wurde bereits eine Sitzung eines Seminars an der IUG thematisiert. Neben der offensichtlich auch hier durchdringenden Widerstands-Ideologie bietet die IUG ihren Studenten, ähnlich wie die Schulen auf dem primären Level, vor allem inhaltlich und qualitativ ein hochwertigeres Programm an, als beispielsweise die der Fatah nahestehende al-Azhar-Universität. Befragt nach den Gründen seiner Entscheidung sich an der IUG zu immatrikulieren antwortete Munir, Student an der Anglistik-Fakultät der IUG beispielsweise:

„IUG has more experience and is thought to be the most progressive in terms of its curriculum. Academically speaking it's better than al-Azhar. [...] Al-Azhar strikes me a bit like a school. It has small buildings, like a school. It's not particularly developed. We regard it as an un-academic place, and the teaching is at an elementary level“ (zitiert in: Jensen 2009: 119)

¹³² Diese Rechtfertigung wird immer wieder zum Anlass genommen, um die Schüler und Studenten Palästinas zu erfolgreichen Bildungskarrieren (innerhalb der Hamas-Institutionen) zu ermuntern. Beispielsweise in einem Flugblatt der Hamas vom 16.04.1990: „Hamas ruft zu einer Intensivierung von wissenschaftlichen Studien, Vorlesungen und Diskussionen auf und dazu, den gesegneten Monat (Ramadan) zu einer wissenschaftlichen Festzeit zu erklären, um die Versuche des Feindes, unser Volk in Unwissenheit zu halten, zu vereiteln. [...] Hamas ruft die nationalen Universitäten und Bildungseinrichtungen dazu auf, so viele Studenten wie möglich zu immatrikulieren, um sie an die Heimat zu binden.“ (zitiert in El-Maneie 1997: 58).

Darüber hinaus wirbt die Hamas auch hier mit einem umfangreichen Stipendienprogramm, in erster Linie an Waisen gerichtet, allerdings auch für besonders qualifizierte Studenten, die sich ein Studium ohne externe finanzielle Unterstützung nicht leisten könnten (vgl. Høiglit 2010: 19).

4.4.2.3 Korruption

Immer wieder wird die vorherrschende Korruption in Programmen und Flugblättern der Hamas angeprangert. Das Wahlprogramm der Hamas-Partei „Liste für Reform und Veränderung“ von 2006 beinhaltet folgende Passagen als „politische Agenda“:

- „1. Die Bekämpfung der Korruption in all ihren Formen, weil sie einer der Hauptgründe der Schwächung der internen palästinensischen Front ist und die nationale Einheit untergräbt. [...]
2. Die Transparenz [...] und die Rechenschaftspflicht zu erhöhen. [...]
3. Die Bekämpfung der Vetternwirtschaft bei der Vergabe von Posten in allen öffentlichen Institutionen. [...]
4. Die Modernisierung von Gesetzen und Regelungen, um die Effizienz des Regierungssystems zu erhöhen, als auch die Dezentralisierung und Machtverteilung sowie die Einbindung [politischer Kräfte] bei der Entscheidungsfindung zu fördern. [...]“ (übersetzt in: Mustafa 2013: 128f.)

Bei der Einschätzung des Umgangs der Hamas mit den ohne Zweifel dominierenden Wasta-Strukturen in den palästinensischen Autonomiegebieten muss in zwei Dimensionen unterschieden werden. Auf der einen Seite, die man als Inklusion in Publikumsrollen beschreiben kann (vgl. Stichweh 2005b: 25ff.), leistet die Hamas ihren normativen programmatischen Forderungen Folge. In der Tat sind es einzig die Institutionen der Hamas, die generalisierte Zugänge unabhängig von familiärer, politischer oder konfessioneller Bindung zur Verfügung stellen, besonders sichtbar im Gesundheitssystem (für die Patienten) und in der sozialen Hilfe (für die Hilfsbedürftigen). Auch im Bildungssystem werden, regional untypisch, weitestgehend kostenfreie (oder subventionierte) Zugänge zu Teilnahmechancen als Schüler oder Studierende – und dann auch auf überdurchschnittlich hohem Bildungsniveau – zur Verfügung gestellt (vgl. Koring 2017).

Diese deutliche Abgrenzung von Begünstigungsnetzwerken ist bei der Disposition von Leistungsrollen in der jüngeren Vergangenheit weniger idealtypisch sichtbar. Hier fügen sich insbesondere seit der Machtübernahme durch die Hamas die Prozesse in das bekannte Muster, dem auch die über Jahrzehnte dominierenden Familienclans des Gaza-Streifens oder die Fatah

und die Autonomiebehörde im Westjordanland unterliegen (vgl. ICG 2007). Die (hochbezahlten) Jobs in der öffentlichen Verwaltung werden häufig ebenfalls über Bekanntschaftsnetzwerke der Hamas-Mitglieder vergeben, besonders nach der faktischen Machtübernahme im Gaza-Streifen 2007:

„If I want to work with the government I have to be with Hamas, and that is never going to happen. The other alternative is to work with an organisation [NGO; DW], and they pay very little“ (Amal, Universitätsstudentin aus Gaza; zitiert nach Christophersen et al. 2012: 6).

Mit Blick auf die Bildungs- und Gesundheitsinstitutionen der Hamas zeigt sich ein differenzierteres Bild. Angestellte Lehrer berichten beispielsweise, dass in Hamas-Schulen weit weniger auf Korruption und Netzwerkabhängigkeit abgezielt wird, sondern vor allem die fachliche Qualifikation ausschlaggebend für die Jobvergabe ist (vgl. Høigilt 2010: 40). Ähnliches berichtet Sara Roy mit Blick auf die Gesundheitsinstitutionen der Hamas (S. Roy 2011: 125).

Ein entscheidender Punkt bleibt die Darstellung generalisierter Verfügbarkeit der Leistungen. Hilfe wird geleistet, wenn Bedarf beobachtet wird und zwar fast immer unabhängig von religiöser oder politischer Bindung der bedürftigen Person, egal ob es sich um Christen oder Muslime, Mitglieder von Fatah oder islamischem Jihad handelt (vgl. Lundblad 2008: 206f.; S. Roy 2011: 186). Gerade im Vergleich zu den teils korrupten Strukturen innerhalb öffentlicher Einrichtungen oder der Disposition von Hilfe innerhalb der familiären Clan-Netzwerke kann die Hamas sich so, zumindest auf der Ebene der Inklusion in Publikumsrollen, als unbestechliche und nichtdiskriminierende Institution positionieren (vgl. Dunning 2016: 142).

4.4.3 Exklusionsverwaltung durch die Hisbollah

Im Gegensatz zur Hamas begründete die Hisbollah ihre sozialen Aktivitäten nicht dezidiert theologisch. Dennoch spielt auch für sie die islamische Pflicht der Wohltätigkeit (*Zakat*) eine wichtige Rolle zur Begründung der Aktivitäten im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialversicherungssektor. Mit besonderem Fokus auf die schiitische Bevölkerung des Süd-Libanon und der Beeka-Ebene, ist es das erklärte Ziel aller Hisbollah-Unterorganisationen humanitäres Leid, das der jahrzehntelangen Bürgerkrieg innerhalb des Libanon und die ständigen Auseinandersetzungen mit Israel verursachte, zu lindern. Mit der Verteilung von Lebensmitteln während des Bürgerkrieges in eigens zu diesem Zweck eingerichteten Zentren begann ein Prozess, der später dazu führen sollte, dass die Hisbollah sich zum wichtigsten Anbieter aller Formen von Sozialdienstleistungen im Libanon entwickelte (vgl. Benthall/Bellion-Jourdan 2003: 109). Es wird

geschätzt, dass die Hisbollah mehrere hundert Millionen Dollar pro Jahr in ihr wohltätiges Engagement investiert, die Zahl der direkten Empfänger der von ihr erbrachten Leistungen wurde 2013 mit knapp 350.000 beziffert (vgl. Mustafa 2013: 164).¹³³

Generell zuständig für die sozialen Dienste ist der Exekutivbeirat der Hisbollah und die ihm untergeordnete Sozialeinheit.¹³⁴ Die mit der Sozialeinheit netzwerkartig verbundenen Organisationen arbeiten in spezifischen Feldern sozialer Hilfe, zugeschnitten auf jeweils eigene Zielgruppen.¹³⁵ Durch diese Struktur überschneiden sich die Aufgabenfelder (wie Wiederaufbau, Rentenversicherungen, Bildung und Erziehung oder Gesundheitsversorgung) bewegungsintern häufig, werden also gleichzeitig von mehreren Unterorganisationen für verschiedene Zielgruppen abgedeckt (vgl. Gleis/Berti 2012: 63).

Die strukturelle Ausdifferenzierung lässt sich gut anhand der Märtyrer-Stiftung der Hisbollah darstellen.¹³⁶ Diese differenziert sich in fünf Unterorganisationen, so genannte „Institute“, die sich um jeweils einen thematischen Schwerpunkt der Versorgung von Angehörigen von Märtyrern kümmern. Das „Kultur-Institut“ beispielsweise beschäftigt sich mit der propagandistischen Verarbeitung und ideologischen Aufbereitung des Märtyrer-Kultes, betreibt Museen, in denen die blutbefleckten Kleidungsstücke von Selbstmordattentätern ausgestellt werden und plakatiert die Straßen mit den Konterfeien der Opfer von israelischen Angriffen. Das „Kontroll-Institut“ soll die Bedürftigkeit und den Anspruch von potentiellen Märtyrer-Familien feststellen und die Versorgung überwachen. Darüber hinaus ist es für die Identifikation und sofortige Bekämpfung jedweder Tendenzen von Korruption, Bevorteilung und Doppelförderung zuständig. Das „Gesundheits-Institut“ und das „Sozial-Institut“ organisieren jeweils die medizinische bzw. pädagogische Betreuung der Familien, während das „Takaful-Institut“ über die Finanztransaktionen, beispielsweise auch die Zahlungen von Renten und die Vermittlung von Spenden, wacht (vgl. Gleis/Berti 2012: 63).

¹³³ Vor allem in Relation zur Gesamtbevölkerung von gerade einmal vier Millionen Einwohnern wird die herausragende Rolle der Sozialangebote der Hisbollah im Libanon deutlich.

¹³⁴ Zu den größten in diesem Kontext operierenden Unterorganisationen gehören das Bauunternehmen „Heiliger Kampf“ (*Mu'assasat Jihad al-Bina*), die „Märtyrer-Stiftung“ (*Mu'assasat al-Shahid*), die „Stiftung für die Verwundeten und Veteranen“ (*Mu'assasat al-Jarha*), das „Komitee zur Unterstützung Khomeinis“ (*Lujnat Imdad al-Khomeini*), die „Bildungseinheit“ (*al-Ta'bia al-Tarbawiyya*) und die „Islamische Gesundheitseinheit“ (*al-Haya' al-Suhhiyyah al-Islamiyyah*) (vgl. Gleis/Berti 2012: 63)

¹³⁵ Die schon im jeweiligen Namen der Organisationen erkennbar sind, also die Angehörigen von Märtyrern sowie durch (israelische) Kriegshandlungen Verwundete.

¹³⁶ *Mu'assasat al-Shahid al thawri al-islami fi Lubnan* (Organisation des revolutionären islamischen Märtyrers im Libanon). Die Märtyrer-Stiftung, ebenso die Stiftung für die Verwundeten und das Komitee zur Unterstützung Khomeinis weist strukturelle und finanzielle Verbindungen zum Iran auf, die sich in der Zwischenzeit jedoch in deutlich geringerem Umfang ausgestalten als noch zur Gründungszeit (vgl. Harb 2008: 218).

In der regionalen Ausdifferenzierung wird jeweils ein Vertreter eines jeden Institutes einem Distrikt zugeordnet. Dahyyat beispielsweise, ein südlicher Vorort von Beirut und eine der absoluten Hisbollah-Hochburgen, unterteilt sich in vier weitere Distrikte. In Bir al-Abd, einem dieser Distrikte, registrierte das Kontroll-Institut im Jahr 2002 genau 157 anspruchsberechtigte Märtyrer-Familien. Bei Familiengrößen von bis zu 20 Personen ergibt sich, je nach Betroffenheit des Distriktes, häufig ein universeller Anspruch, wenn davon ausgegangen werden kann, dass praktisch jede Familie mindestens ein als Märtyrer klassifiziertes verstorbenes Mitglied aufweisen kann (vgl. Danawi 2002: 68; Benthall/Bellion-Jourdan 2003: 109;).

Um dem Bedarf gerecht zu werden, bildet sich vor Ort – zumeist in einer einfachen, umgebauten Wohnung – ein Komitee mit jeweils einem Vertreter jedes Institutes. Dieses wird dann von den unbezahlten Helfern, die auch selbst Anwohner sind, über den jeweiligen inhaltlichen Bedarf informiert, koordiniert vor Ort die Hilfe und leitet Informationen an das jeweils übergeordnete Institut weiter (vgl. Danawi 2002: 32ff.). Ein solches Netzwerk freiwilliger Helfer kann bei nahezu allen Organisationen beobachtet werden. Diese sind in erster Linie dafür zuständig, die jeweils beobachtbaren Mängel in spezifischen Regionen (zumeist ihrer eigenen Nachbarschaft) einzuschätzen und an die Organisationen weiterzugeben. Dieser Mechanismus funktioniert in ähnlicher Form, wie es für die Unterorganisationen der Hamas beschrieben wurde (vgl. Kap. 4.4.1).

Der ermittelte Bedarf der anspruchsberechtigten Familien wird also zunächst an das jeweilige Fach-Institut vor Ort weitergeleitet. Kann der Bedarf nicht im Rahmen der Sozialinstitutionen der Märtyrer-Stiftung befriedigt werden, so erfolgt häufig die Weiterleitung an eine andere Stelle des Hisbollah-Netzwerkes. Ein Bewohner der südlichen Vororte Beiruts berichtet im Interview über solche Prozesse:

„My cousin had a problem with a car he bought; my secretary had a problem with her apartment. Both went to Hizbullah, not to the official authorities, because they dealt more quickly and more effectively with the problem.“ (zitiert nach Malthaner 2011: 181).

Über die qualitative Überlegenheit der von der Hisbollah angebotenen Dienstleistungen hinaus, kann die Bewegung in ihren Organisationen mit einem überlegenen Preis-Leistungs-Angebot punkten, was sich vor allem bei der medizinischen Grundversorgung bemerkbar macht:

„[F]amilies [...] receive free health care, which is vital in a country where social security does not exist. The average Lebanese citizen spends more than 40 percent of her or his income on medical expenses“ (Danawi 2002:21)

Neben den ohnehin durch Märtyrer-Versicherungen versorgten speziellen Zielgruppen der Angehörigen verstorbener Märtyrer (vgl. Palmer-Harik 1997: 84) sind die Angebote der Gesundheitsinstitutionen der Hisbollah auch generalisiert, das heißt für die gesamte Bevölkerung zugänglich – und darüber hinaus auch nur etwa ein Drittel so teuer wie vergleichbare staatliche oder private Angebote (vgl. Jaber 1997: 159; Flanigan/Abdel-Samad 2013). Einige Autoren gehen sogar davon aus, dass für diese Patienten einzig und allein Gebühren erhoben werden, weil es nach libanesischen Recht illegal wäre, medizinische Leistungen kostenfrei anzubieten (etwa Palmer-Harik 2007: 84).

In fast allen Organisationen des Wohltätigkeitsnetzwerkes der Hisbollah wird ein deutlich höherer Lohn gezahlt als im nationalen Vergleich üblich (vgl. Danawi 2002: 50; 71), sodass sich das Engagement auch in finanziellen Kategorien viel eher auszahlt als beispielsweise in staatlichen Beschäftigungsverhältnissen. Darüber hinaus gelten die Aus- und Weiterbildungsangebote für Mitarbeiter als qualitativ überdurchschnittlich (ebd.: 82f.). Ebenso wie den Sozialinstitutionen der Hamas wird den Unterorganisationen der Hisbollah eine im Vergleich zu regional konkurrierenden NGOs erheblich höhere Effektivität bescheinigt (vgl. Jawad 2008: 133; Flanigan/Abdel-Samad 2013), was sich wohl auch in den Prozessen der ständigen internen Evaluierung der Sozialorganisationen und dem Einholen von (auch internationaler) Expertise begründet (vgl. Berti 2013: 40f.).

4.4.4 Umgang mit spezifischen Inklusionsbarrieren

4.4.4.1 Kindheit, Jugend und Familiengründung

Ein gutes Beispiel für das breitgefächerte Engagement in Bezug auf Kinder und Jugendliche sind die Al-Mahdi-Pfadfinder, eine der größten Jugendgruppen der Hisbollah. Die Gruppe wurde bereits 1985 gegründet und 1997 Mitglied des libanesischen Pfadfinder-Verbandes. Im Jahr 2005 betrug die Zahl der aktiven Mitglieder rund 45.000, aktuell wird sie auf über 70.000 geschätzt (vgl. Tagliabue 2015: 77f.), damit ist Al-Mahdi die mit Abstand größte Pfadfinder-Organisation des Libanon und darüber hinaus Mitglied in der Organisation Arabischer Pfadfinder und der Weltorganisation der Pfadfinderbewegung (vgl. ebd.: 78). Im Angebot der Al-Mahdi Pfadfinder finden sich, neben den üblichen Pfadfinder-Aktivitäten im Rahmen von großangelegten Zeltlagern, vornehmlich künstlerische Tätigkeiten wie Malen, Zeichnen, Schauspiel und Puppenbau, aber auch wissenschaftliche Experimente, Lesegruppen und Kurse zum kreativen Schreiben (ebd.: 83). Weitere Aktivitäten umfassen die Koordination von Aktionen zur

Reinigung der libanesischen Strände (ebd.: 85) oder die Regulierung des Verkehrs an besonders unfallintensiven Verkehrspunkten in Beirut und Umgebung (ebd.: 82). Die Pfadfinder publizieren ein eigenes Printmedium, das al-Mahdi Magazin, über ihre eigene Nachrichtenagentur, die auch für die Pflege des Online-Forums und der Präsenz auf allen relevanten sozialen Medien (wie z.B. Facebook, Twitter oder YouTube) zuständig ist (ebd.: 78). Die Aktivitäten der Pfadfinder sind durchaus alltagsrelevant für weite Teile der schiitischen Bevölkerung, so helfen vor allem die Pfadfinderinnen regelmäßig Bedürftigen, bereiten beispielsweise alleinlebenden Witwen das tägliche Essen oder statten ihnen soziale Besuche ab (vgl. Ulmer 2011).

Für die jungen Pfadfinder eröffnet die Mitgliedschaft auch Karrierewege, die zunächst innerhalb der Organisation bis zum Gruppenleiter und dann, als Erwachsener, Pionier und Betreuer der jungen Pfadfinder, darüber hinaus dann aber auch als besondere Qualifikation für eine militärische Karriere in den bewaffneten Teilen der Bewegung gelten (vgl. ebd.).

In den südlichen Bezirken Beiruts sowie im Süden des Landes und in der Beekaa-Ebene hat die Hisbollah durch ihr Netzwerk von Sportvereinen, Pfadfinder-Gruppen und Ferienlagern inzwischen ein Monopol, was das verfügbare Unterhaltungsprogramm für Kinder und Jugendliche betrifft (vgl. Thomas 2012; Deeb/Harb 2013: 240).

Neben Formen der Beschäftigungsangebote für die Jüngsten, scheint die Hisbollah ein ausgeprägtes Interesse an der Befriedigung der Bedürfnisse der Generation junger Erwachsener in ihrem Operationsgebiet zu haben. Diese Zielgruppe befindet sich in einer speziellen Situation: Das Jahr 2000 und der damit verbundene Truppenabzug Israels aus dem libanesischen Süden stellte für die junge Generation einen Wendepunkt dar, vor allem was das persönliche Freiheitsempfinden betraf. Wie eine junge Schiitin es pointiert beschreibt:

„We could breathe again. People wanted to go out again, especially youth. People wanted to be out and about. It’s natural, because we could breathe“ (zitiert in: Deeb/Harb 2011: 305).

Diese neu erlebte Freiheit führte ebenso zu einem Erblühen der Freizeit- und Konsumindustrie, vor allem in Gegenden mit hohem schiitischen Bevölkerungsanteil (vgl. ebd.: 305). Die Hisbollah betreibt bis heute einige der in diesem Zeitraum neu eröffneten Geschäfte. In Dahiyya entstanden seit dem Abzug der israelischen Besatzungstruppen im Jahr 2000 mindestens 75 neue Cafés und Restaurants mit Verbindungen zur Hisbollah (vgl. ebd: 310). Hier werden modernste Standards, was Einrichtung, Service und Qualität angeht, mit dem Versuch der Befriedigung der moralischen Ansprüche der schiitischen Bevölkerung kombiniert – was aber lediglich bedeutet, dass beispielsweise kein Alkohol ausgeschenkt wird oder die Pop-Musik, die gespielt wird, keine zu anzüglichen Texte beinhalten soll (vgl. ebd: 312f.).

Auch die Unterhaltungs-Industrie wird von der islamistischen Bewegung dominiert. Der eigens von der Hisbollah eröffnete Freizeitpark „Fantasy World“ zielt auf junge Familien als Publikum und kombiniert Fahrgeschäfte für Kinder, Restaurants, Cafés und ein Hotel mit der „subtilen“ Verbreitung politischer Botschaften (vgl. ebd.: 305). Das „Familienhaus“ in Dahiyya und der „Farrak-Park“ in Nabatiyeh bieten darüber hinaus Fitnessstudios und Swimming-Pools an, ebenso wie das „Traditionelle Dorf“, das sich als Freizeitpark und begehbare Museum versteht und in dem die Geschichte der schiitischen Bevölkerung des Libanon aufbereiten werden soll – gleichzeitig aber auch häufig als Ort für Eheschließungen in der eigens dafür errichteten Hochzeitshalle genutzt wird (vgl. Deeb/Harb 2013: 92).

Sehr häufig unternimmt die Hisbollah den Versuch, Eheschließung und -anbahnung im eigenen „Zugriffsbereich“, also innerhalb von Hisbollah-Institutionen stattfinden zu lassen. Dabei spielen Vermittlungsagenturen, anders als bei der Hamas, eine untergeordnete Rolle. Es wird eher darauf gesetzt, ein entsprechendes Umfeld für heiratswillige junge Männer und Frauen zu schaffen, indem beispielsweise moralisch zulässige Cafés betrieben werden, die dennoch aufgrund ihrer Angebote ein großes Attraktionspotential für die jungen Schiiten bieten (vgl. ebd.: 172ff.). Nichtsdestotrotz kann die Zurschaustellung einer persönlichen Verbindung zur islamistischen Bewegung auch hier Vorteile gegenüber Mitbewerbern bringen:

„For example, they may wear large single-stoned rings that contain a protective ‚hijab‘ (a slip of paper with a Qur’anic verse written on it) or they may set their mobile phone ring tones to a speech by Sayyid Nasrallah or a party anthem – both signs associated in Lebanon specifically with Hizbullah. One young woman related to us that such signs of association with the Resistance are perceived quite positively by young women, despite their awareness that young men may be exaggerating their relationship to the party just to score point with them“ (Deeb/Harb 2011: 310f.).

Doch nicht nur auf die Eheschließung im klassischen Sinne hat die Hisbollah ihr Engagement ausgerichtet. Der Druck der fortschreitenden gesellschaftlichen „Sexualisierung“ und die dem entgegenstehenden moralischen Regeln der gläubigen schiitischen Gemeinde stellen für eine stetig wachsende Zahl junger Schiiten ein grundsätzliches Problem dar. Als Reaktion darauf hat die Bewegung, insbesondere seit 2006, damit begonnen, *temporäre* Hochzeiten als Mittel zur Bearbeitung von Symptomen dieser „sexuellen Krise“ anzubieten (vgl. Ghaddar 2009: 1ff.).¹³⁷ Junge Schiiten können so ihre sexuellen Bedürfnisse befriedigen und dennoch moralische und gesellschaftliche Ächtung vermeiden. Die Hisbollah behält im Gegenzug weiterhin

¹³⁷ Die als „Mutaa-Ehe“ im klassischen Schiismus erlaubt und von einer Stunde bis zu einem Jahr andauern können

Einfluss auf das Verhalten der jungen Erwachsenen. Ali, ein junger Hisbollah-Anhänger aus dem Süd-Libanon, berichtet von seinen bisherigen Erfahrungen mit dieser Form der Eheschließung, die er bereits öfter vollzogen hat und beschreibt den Prozess der Anbahnung:

„I usually meet them in Hezbollah’s public library or the center, where young men and women gather to attend religious and political preaching. If I want to approach a girl, I ask her for her number and call her later, but mostly I get approached by girls who directly ask me if I am interested in temporary marriage. Although they are veiled from top to bottom, you can always guess how she looks like from her face and eyes“ (zitiert nach Ghaddar 2009: 3).

Die häufigste Form der Einflussnahme auf Eheschließung und Familiengründung ist allerdings die zinslose Kreditvergabe über eine der zahlreichen Organisationen sozialer Hilfe. So werden die ausufernden und kostenintensiven Hochzeitsfeiern für junge Paare dennoch bezahlbar. Darüber hinaus spielen, wie auch bei der Hamas, organisierte Massenhochzeiten eine wichtige Rolle (vgl. Wictorowicz/Farouki 2000: 689).

4.4.4.2 Bildung und Wissenschaft

Trotz des vergleichsweise hohen Bildungsniveaus im Libanon sind die Ungleichheiten, was die Verfügbarkeit von Chancen zur Inanspruchnahme von Bildungsangeboten angeht, noch immer enorm. Besonders wenn es um den sekundären Bildungsbereich geht befinden sich die Regionen, die vor allem schiitisch dominiert sind, deutlich im Hintertreffen. Im Süd-Libanon nehmen lediglich 30 Prozent der Bevölkerung sekundäre Bildungsangebote in Anspruch, in den maronitisch-dominierten Regionen, beispielsweise im Libanon-Gebirge, sind es dagegen weit über 50 Prozent (vgl. Kawar/Tzannatos 2013: 7). Auch der Anteil der Analphabeten ist deutlich höher in den Regionen, in denen hauptsächlich Schiiten leben, der Süd-Libanon wies hier im Jahr 2003 eine Quote von zwölf Prozent auf, in der Beeka-Ebene waren es sogar 15 Prozent (vgl. ebd.). Für die Hisbollah wird dieser Umstand zum Hauptbezugspunkt und Motivationsfaktor zur Errichtung eines umfassenden Netzwerks von Bildungseinrichtungen.

Akram Tleiss, ehemaliger politischer Berater der Hisbollah und später Funktionär der Amal-Bewegung, beschreibt das schiitische Selbstverständnis und die damalige Motivation in Bezug auf die Errichtung „eigener“ Bildungseinrichtungen, unabhängig von den Schulen der maronitischen Minderheit, wie folgt:

„[W]e did not want Maronites to monopolise education. We did not want to let anyone look at us as a group of uneducated people again“ (zitiert in: ICG 2007: 4).

Inzwischen hat die Hisbollah, koordiniert vom bewegungseigenen Bildungs-Institut, ein enorm umfangreiches Organisationsnetzwerk von Kindergärten, Grund-, weiterführenden und Berufsschulen errichtet, das sich vor allem auf die schiitisch-dominierten Regionen im Süden des Landes, in der Beeka-Ebene und in den südlichen Vororten Beiruts konzentriert (vgl. Hamzeh 2004: 55ff.). Zwei Faktoren, die sich unmittelbar auf die zu beobachtenden Problemlagen der Bildungskrise im Nahen Osten und speziell im Libanon beziehen, können dabei als definierende Merkmale und wichtigstes Unterscheidungsmerkmal im Vergleich zu den Bildungseinrichtungen anderer Anbieter beobachtet werden. Zum einen betrifft das die generelle Verfügbarkeit der Zugänge, unabhängig von konfessioneller oder politischer Bindung – und, anders als bei den sonstigen privaten Schulen im Libanon üblich, ohne damit verbundene Kosten (vgl. ebd: 57f.). Diese Angebote werden in den entsprechenden Regionen sogar von den Mitarbeitern der Vereinten Nationen in Anspruch genommen. So berichtet ein libanesischer Vater, Mitarbeiter von UNIFIL, der seinen kleinen Sohn trotz nicht vorhandener konfessioneller Bindung in eine der „Hisbollah-Schulen“ schickte:

„Many of us are not Hezbollah, nor are we in the least affiliated with their ideologies or political views, but we cannot deny them their achievements and we realise that their schools are currently better than anything else in the area“ (zitiert in: Jaber 1997: 164).

Damit wird auf den zweiten Faktor verwiesen, der die Einrichtungen der islamistischen Bewegung auszuzeichnen scheint: Das überdurchschnittlich hohe Niveau der Bildungsangebote. Dabei wird der national vorgegebene Lehrplan zusätzlich durch religiöse Studien ergänzt, die Vermittlung dieser Inhalte allerdings inhaltlich und räumlich vom Lehrplan-Unterricht getrennt. Die Klassen sind darüber hinaus strikt nach Geschlecht separiert, islamische Verhaltens- und Benimmregeln werden täglich als Teil des Unterrichts vermittelt. Gleichzeitig werden beispielsweise naturwissenschaftliche oder linguistische Inhalte auf im nationalen Vergleich hohem Niveau vermittelt (vgl. Bartels 2010: 31ff.). So bilanziert dann auch der zuvor zitierte UNIFIL-Mitarbeiter über die Schulkarriere seines Sohnes:

„Not only is my son getting a better standard of education, but at a young age he was practically reading the English alphabet on some of the English adverts and billboards as we drove past one afternoon. I could not believe it, but they place as much emphasis on the teaching of foreign languages as they do Arabic, despite their rhetoric about the West“ (zitiert in: Jaber 1997: 164).

Nicht ganz uneigennützig vergibt die Hisbollah auch eine große Zahl von Stipendien für Schüler und Studenten. Schon im Jahr 1988 waren 40.000 junge Libanesen Empfänger monatlicher Zahlungen zur Unterstützung des eigenen Studiums (vgl. Shapira 1988: 130). Zwischen 1996

und 2001 investierte die Bewegung geschätzt 14 Millionen Dollar in Stipendien für Schüler und Studenten (vgl. Hamzeh 2004: 55). Neben Zahlungen für Schulbücher und Lehrmaterialien werden auch die Gebühren öffentlicher Schulen übernommen, sowie Studiengebühren libanesischer Universitäten. Dabei sind Studienrichtung und Hochschule der Stipendiaten zunächst zweitrangig.¹³⁸ Zwar wird ein besonderer Fokus auf Studien der Theologie gelegt, jedoch werden auch in hohem Maße technische Berufe und das Medizin-Studium gefördert (vgl. Rosiny 1996: 263f.) – wohl auch, um so dem immer weiter steigenden Bedarf an professionellem Personal für die eigenen Organisationen gerecht werden zu können.

Darüber hinaus gründete die Hisbollah die erste nur für Frauen bestimmte Hochschule im Libanon, inzwischen gibt es auch bewegungsintern ein breites Spektrum von Bildungseinrichtungen, die ausschließlich Frauen zugänglich sind (vgl. Sakmani 2008: 160). Neben der stringenten Politik der Geschlechtertrennung reagiert die Hisbollah damit auch auf den Umstand, dass schiitische Frauen im Süd-Libanon und der Beeka-Ebene über Jahrzehnte die Gruppe mit dem niedrigsten Bildungsgrad und der höchsten Analphabeten-Quote waren (vgl. ebd.: 161). So wurden Inklusionschancen generiert, die vorher undenkbar waren und sicherlich auch ein großer Teil zur rapiden Abnahme des Anteils an Analphabeten unter schiitischen Frauen seit Beginn der 1990er Jahre geleistet (vgl. Rosiny 1996: 269).

4.4.4.3 Korruption

Ebenso wie die Hamas bedient sich auch die Hisbollah ausführlicher Korruptionskritik. Die Rahmenbedingungen, die die Wasta-Kultur im Zusammenspiel mit den Anhängigkeiten von der konfessionellen Bindung, was die weiteren Lebenschancen angeht, definieren, werden grundsätzlich kritisiert. Im größeren Kontext der „Libanonisierung“ der Hisbollah treten auch immer mehr nationalistische und ethnische Motive in den Vordergrund, die auf nationale Einheit und konfessionsübergreifende Kooperation im Sinne des gemeinsamen Widerstandes abzielen – und gleichzeitig auch ganz konkret die Machtbasis der Familien-Clans in Frage stellen (vgl. Deeb/Harb 2011: 316).

Dennoch bleibt auch die Hisbollah gelegentlich erfolglos wenn es um die Bekämpfung der seit Jahrzehnten dominierenden und durch Clan-Zugehörigkeit definierten Machtstrukturen innerhalb ihres Operationsgebietes geht. Die International Crisis Group berichtet beispielsweise von den Kommunalwahlen in der Stadt Ghazziya im Süd-Libanon im Jahr 2004, in deren Verlauf

¹³⁸ Selbst eine große Zahl von Studenten der stark westlich ausgerichteten American University in Beirut gehörte Ende der 1980er Jahre zu den Stipendiaten der Hisbollah (vgl. Shapira 1988: 130).

die Hisbollah ihre eigenen Kandidaten zurückziehen musste, um nicht einen schon seit längerer Zeit andauernden Konflikt zwischen den dort politisch dominierenden Clans, der Khalifa und der Ghadar-Familie, zur Eskalation zu bringen (vgl. ICG 2007: 8).

Um nicht ständig in einem solchem Ausmaß auf diese Strukturen Rücksicht nehmen zu müssen, setzt die Hisbollah vermehrt auf politische Kooperation mit der ehemals verfeindeten Amal-Bewegung. Durch die Aufstellung gemeinsamer Kandidaten bei Wahlen soll so wenig Spielraum wie möglich für lokale Patriarchen gelassen werden. Gleichzeitig ist ein deutlich verstärktes Engagement zur Rekrutierung junger Mitglieder der lokal tonangebenden Großfamilien erkennbar, um perspektivisch keine Rücksicht auf tribale Strukturen nehmen zu müssen. Diese Doppelstrategie hat in den letzten Jahren dazu geführt, dass der Einfluss von ehemals dominierenden Großfamilien und unabhängigen schiitischen Geistlichen, vor allem im Süd-Libanon, deutlich zurückging und sich die Hisbollah auch auf lokaler Ebene als dominierende Kraft durchsetzen konnte (vgl. ICG 2007: 8f.).

Ähnlich wie in Bezug auf die Hamas beschrieben, lassen sich bei der Hisbollah, trotz ihrer Reputation als unbestechliche und korruptionsfreie Bewegung, auf der Seite der Inklusion in Leistungsrollen Prozesse beobachten, die an den Modus des Wasta erinnern, der ja, zumindest rhetorisch, zu einem der Hauptkritikpunkte wird:

„The movement is routinely and at times vehemently accused of favouritism [...]. Particular in the Beeka's poorer regions, Hizbollah's practices also reflect the kind of partisan, clientelist practices for which the movement typically condemns others“ (ICG 2007: 6f.)

Ist diese Korruptionskritik also als reiner *Talk* zu verstehen?¹³⁹ Auch hier muss qualitativ unterschieden werden. Die Unterscheidung der Inklusion in Leistungs- und Publikumsrollen hilft hier weiter. Im Gegensatz zu staatlichen Institutionen und dem Engagement anderer Glaubensgemeinschaften inkludiert die Hisbollah auf der Ebene der Publikumsrolle nämlich durchaus generalisiert, also ohne besondere Rücksichtnahme auf konfessionelle oder politische Bindung. Damit setzt sie sich klar von anderen Akteuren ab. Ebenso wie die Hamas hat die Hisbollah hier in ihrem Umfeld ein wichtiges Alleinstellungsmerkmal aufzuweisen. Geht es allerdings um die Leistungsrollen, greift die Bewegung im Sinne ihrer selbstreferentiellen Operationsweise häufig auf sich selbst zurück und besetzt diese mit eigenen Anhängern oder Mitgliedern. Diese wiederum erhalten durch ihre Bindung an die Hisbollah ein beträchtliches Gehalt, eine Ausbildung auf überdurchschnittlichem Niveau und – im Falle des Todes durch die noch immer

¹³⁹ Im Sinne der von Nils Brunsson (1989) eingeführten Unterscheidung von *Action* und *Talk*.

latent bestehende Kriegsgefahr – eine „rundum-sorglos-Versicherung“ für die eigenen Angehörigen (vgl. ICG 2007: 7ff.).

4.5 Zwischenfazit

Mit Blick auf die Seite der Exklusionsbearbeitung wird deutlich, dass eine der wichtigsten Funktionen die durch Hamas und Hisbollah erfolgende soziale Markierung der hilfsbedürftigen Personen in ihrem regionalen Umfeld ist. Hier werden kumulative Exklusionen beobachtbar, die zuvor „unsichtbar“ abliefen und deren weitere Dynamisierung demzufolge auch nicht von anderen Anbietern sozialer Dienste gestört werden konnte. So begann beispielsweise der libanesischer Staat erst rund 20 Jahre nachdem die Hisbollah ihr Engagement sozialer Hilfe und wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen in Betrieb nahm überhaupt den *Versuch* einer systematischen Erfassung der Armutslagen im Libanon (vgl. Jawad 2008: 76). Im Gegensatz dazu erhebt die Hisbollah seit geraumer Zeit selbst empirische Daten zur Armutslage in ihren jeweiligen Hochburgen (vgl. Abisaab/Abisaab 2014: 164). Angesprochen auf das Engagement der Hamas in Gaza bilanzierte der Koordinator des Netzwerkes palästinensischer NGOs (PNGO), Wafa Abdel-Rahman schon 2003:

„Their lists of beneficiaries are quite impressive in their exactitude, and represent those truly in need. Some international organisations even double-check their own lists with theirs“ (zitiert in: ICG 2003: 10).

Hamas und Hisbollah schaffen es als Einzige in den kritischen Regionen vor Ort zu sein und, durch Mund-zu-Mund-Propaganda und statistische Erhebungen, immer neue Fälle zur Bearbeitung aufzuspüren. Einzelnen Mitgliedern wird aufgetragen, in einem fest zugewiesenen Gebiet und in regelmäßigen Abständen buchstäblich „von Haus zu Haus“ zu gehen und in Erfahrung zu bringen, wo Hilfe notwendig ist und welche Formen des Bedarfs auftreten. Durch die enge Vernetzung ihrer für jeweils unterschiedliche Exklusionsbereiche zuständigen Unterorganisationen können die entsprechenden Fälle an die jeweiligen Fachbereiche weitergeleitet werden (vgl. S. Roy 2011: 110f.). Neben diesen Synergienutzungen werden in Regionen, in denen ein spezifischer Bedarf immer wieder auftritt, auch spezialisierte Institutionen geschaffen.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Sara Roy berichtet beispielsweise von der Eröffnung einer Hamas-Klinik in einer Region des Gaza-Streifens, in der immer wieder Amputationsverletzungen auftraten, die sich speziell auf diese Form der Verletzungen und entsprechende Reha-Maßnahmen spezialisierte und zeitweise sogar Experten aus Schweden einfliegen ließ, um Patienten-Seminare zum alltäglichen Umgang mit Prothesen abzuhalten (vgl. Roy 2011: 155).

Diese Doppelstrategie der *Sichtbarmachung* durch Interaktion und *Direktbearbeitung* auf Organisationsebene von Exklusionen trifft vor allem staatliche Institutionen bzw. direkte, säkulare Konkurrenten, die für sich selbst Verantwortung für die Bearbeitung sozialer Problemlagen beanspruchen. Die durch die Beobachtungsnetzwerke der Islamisten überhaupt erst produzierten Fälle können bewegungsintern an die eigenen Organisationen weitergeleitet werden und dann als propagandistischer Erfolg gegenüber der Handlungsunfähigkeit der Umwelt abgegrenzt werden. Das stetige Feedback, das die regelmäßigen Interaktionen der einzelnen Freiwilligen mit den potentiell Bedürftigen erzeugt, führt zur kontinuierlichen Anpassung der Strukturen an den jeweils aktuellen Bedarf. Ergänzt wird dieser Mechanismus durch ständige Evaluation, das Einholen externer Expertise und der regelmäßigen Investition in neue Technologien (vgl. Berti 2013: 40f.).¹⁴¹

In peripheren Regionen breiten sich auf der Ebene der Individuen Inklusionserwartungen deutlich schneller aus als die Chancen der tatsächlichen Inklusion (vgl. Holzer 2007: 363). Genau diese Problemstelle bearbeiten die islamistischen Bewegungen, indem sie die Inklusionserwartungen einer breiten Masse bestmöglich erfüllen und dadurch Enttäuschungserfahrungen im Umgang mit anderen Akteuren einerseits bestätigen und darüber hinaus noch verstärken. So gestalten die Kliniken und Gesundheitszentren der Hamas ihre Öffnungszeiten beispielsweise in der Form, dass sie die Schließungszeiten der Kliniken von UNRWA und der Autonomiebehörde abdecken (vgl. S. Roy 2011: 125). Wer dann spät abends in Gaza noch medizinische Versorgung benötigt, dem bleibt nur eine Alternative: die Hamas.

Die Lücken, die hier entstehen, beziehen sich in erster Linie auf die Organisationsebene und konkret die den Nationalstaaten zwar in Selbst- und Fremdbeschreibung zugerechnete, allerdings nicht oder nur unzureichend erfüllte Rolle als Institution zur Bearbeitung von Exklusionsfolgen. Auch internationale Organisationen wie das UNRWA scheitern hier an ständig neuen Korruptionsvorwürfen und mangelnder Transparenz (vgl. Khazaal 2015).

Die Islamisten füllen diese Lücken selbstreferentiell, indem sie effektive Suchmechanismen zur Beobachtung von auftretenden Exklusionen entwickeln und in der Folge mithilfe ihrer enorm ausdifferenzierten und professionalisierten Organisationen jedem regional-spezifischen Exklusionsereignis eine passende Institution zur Bearbeitung zuordnen. Diese von den Islamisten besetzten Nischen, ihre erfolgreiche Selbstbeschreibung und vor allem das ihnen inzwischen

¹⁴¹ Die Form der Bearbeitung durch die islamistischen Bewegungen unterscheidet sich tendenziell in ihrer Ausrichtung. Während bei der Hamas zu beobachten ist, dass der Schwerpunkt des Engagements auf Institutionenbildung gesetzt wird, richtet sich der Fokus der Hisbollah eher auf Prozesse der persönlichen Ermächtigung, beispielsweise durch umfangreiche Renten- und Stipendienprogramme oder zinslose Kredite.

entgegengebrachte Vertrauen in Kompetenz, Unabhängigkeit und Effektivität ihrer Operationen lassen es sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass Nationalstaaten und internationale Organisationen wie das UNRWA auf längere Sicht dazu in der Lage sein werden, diese zu substituieren.

Gleichzeitig wird mit Blick auf die diagnostizierten Inklusionsbarrieren deutlich, dass die Islamisten auf der Seite der Inklusion zusätzliche Probleme bearbeiten. Spezifische Problemlagen rund um Kindheit, Jugend, Familiengründung, Bildung, Wissenschaft und Korruption werden gezielt in den Fokus genommen und zu einem wichtigen Bezugspunkt der bewegungsinternen Ausdifferenzierung. Zentrale Medien der Inklusion, also beispielsweise Bildung (vgl. Hillmert 2009) bzw. Literalität (vgl. Bohn 1998), Arbeit (vgl. Fuchs 1997) oder auch körperliche Gesundheit, erfahren erhöhte Aufmerksamkeit. Monopolstellungen, vor allem die die Bereiche Kinderbetreuung, Schulbildung, Gesundheitsversorgung und Ehevermittlung betreffen, bilden den Ausgangspunkt für die weitere Vermittlung von Inklusionschancen, die sich dann unter dem Schirm der Gesamtbewegung multiplizieren. Inkludiert wird sowohl in Leistungs- als auch in Publikumsrollen, Teilhabe an der Produktion und Distribution der jeweils teilsystemspezifischen Leistungen (hier vor allem der sozialen Hilfe, aber auch des Gesundheits-, Bildungs- und Wirtschaftssystems) wird ebenso gesichert wie die Identifikation und Definition als Empfänger oder Konsument.

Nun scheint die Existenz einer individuellen Biographie in Gaza (oder auch in den südlichen Vororten Beiruts) vorstellbar, innerhalb derer alle Inklusionen unter dem Schirm der islamistischen Bewegungen moderiert wurden. Dieser Umstand weist auf das anschließende Analysekapitel hin, das sich mit der internen Ausdifferenzierung der Bewegungen über Organisationen auseinandersetzt und diese in den Kontext makrosoziologischer Fragestellungen zur „Moder- nität“ islamistischer Bewegungen setzt.

5. Welt im Spiegel: Die islamistischen Widerstandsgesellschaften

5.1 Einführung

Im Zuge der Analysekapitel 3 und 4 wurde jeweils ein prägendes Themenfeld der aktuellen Islamismus-Forschung aufgegriffen und unter der Prämisse, eine systemtheoretische Analyse von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen in peripheren Regionen zu leisten, neu interpretiert. Unter den Schlagwörtern „individuelle Ich-Identität“ bzw. „Inklusion und Exklusion“ konnten die Aktivitäten der islamistischen Bewegungen als Formen der Beobachtung, Thematisierung und Bearbeitung dysfunktionaler Folgeprobleme funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen beschrieben werden. Hier gerieten hauptsächlich die Interaktions- und Organisationsebene sowie ihr reziprokes Zusammenspiel unter dem Schirm der Bewegungen in den Blick. Der abschließende Analyseteil wendet sich nun dem dritten wesentlichen Thema der aktuellen Islamismus-Forschung zu, das vor allem makroperspektivische Ansätze, also Arbeiten, die den Blick auf die Gesellschaftsebene richten, prägt: Die Unterscheidung von *Tradition* und *Moderne*.

Zu diesem Zweck erfolgt zunächst eine kurze Besprechung der Verwendung der Dichotomie in der Forschung zum Islamismus. Hier sind Analysen spezifisch-moderner Elemente innerhalb der Bewegungen vorzufinden, die mit dem Label des „Pragmatismus“ versehen werden (z.B. aktuell: Freer 2018). Solche Interpretationen nehmen auf einzelne Folgeeffekte der organisationalen Ausdifferenzierung der Bewegungen Bezug, die in ihrer Gesamtheit allerdings innerhalb der Forschung nicht systematisch beschrieben oder analysiert wird.

Dementsprechend führt das abschließende Analysekapitel diese zwei Dimensionen, zum einen die generelle Debatte um die Unterscheidung von Modernität und Tradition innerhalb der Forschung zum Islamismus sowie die bisher thematisierten „pragmatischen“ Elemente der islamistischen Bewegungen, zusammen und widmet sich der Fragestellung, welche spezifisch-moderne Problemlage in diesem Zusammenhang beobachtet, thematisiert und möglicherweise sogar bearbeitet wird.

Anhand des sowohl von der Hamas als auch von der Hisbollah propagierten Modells der „islamischen Widerstandsgesellschaft“ wird die strukturelle Ausdifferenzierung der Bewegungen über Organisationen nachvollzogen und als Form der *internen Spiegelung der gesellschaftlichen Umwelt* beschrieben. Empirisch beobachtbare Folgeeffekte werden anhand konkreter historischer Beispiele sowie jüngster politischer Entwicklungen thematisiert und in den Kontext der Fragestellungen nach dem Verhältnis der Bewegungen zu Formen der Modernität bzw. des

Traditionalismus gesetzt. Abschließend wird die Frage beantwortet, wie die zuvor diagnostizierten Problemlagen von Hamas und Hisbollah thematisiert und im Rahmen der internen Spiegelung der gesellschaftlichen Umwelt bearbeitet werden – und wie sich die Angebote, die die Bewegungen ihren Anhängern und Mitgliedern machen, auf die Gesellschaftsstruktur auswirken.

5.2 Islamistische Bewegungen: Zwischen Traditionalismus und Modernität?

Der Vorgang einer forschungsleitenden Unterscheidung zwischen den Seiten *Tradition* und *Moderne* begleitet die Regionalforschung zum Nahen Osten im Grunde seit ihrem Entstehen (vgl. Chill 2002: 119ff.; Sutton/Vertigans 2005: 89). Dabei wird die Seite der Tradition in der Regel simplifizierend mit dem Islam bzw. fundamentalistischen Auslegungen des Islams gleichgesetzt (z.B. Seleny 2006 oder Hasan 2011). Bereits in den 1950er Jahren prägte Daniel Lerner (1958: 405) in diesem Kontext das Credo „Mecca or Mechanization“ – und gab damit zwei offenbar unvereinbare Optionen möglicher Entwicklung der Region vor: Die Rückkehr zu einem religiös-geprägten Traditionalismus oder eine politische und wirtschaftliche „Modernisierung“ nach westlichem Vorbild.

Auch wenn die Verwendung der Unterscheidung von Tradition und Moderne auf den ersten Blick kaum „komplexitätsadäquat“ wirkt (vgl. Luhmann 1991a: 89), so muss berücksichtigt werden, dass diese unter Bezugnahme auf die historische Entwicklung in der Region durchaus begründet werden kann.¹⁴² Gerade die jüngere politische Geschichte des Nahen Ostens lässt den Schluss zu, dass sich dieser, zumindest seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts, in einem ständigen Prozess des Oszillierens zwischen zwei Polen, die man durchaus mit den Schlagwörtern „Modernisierung“ und „Islamisierung“ bezeichnen könnte, befindet. So wurden in einer großen Zahl von Staaten im Rahmen des arabischen Nationalismus mit Beginn der 1950er Jahre politische und wirtschaftliche Reformen auf den Weg gebracht, die Modernisierungsprozesse nach dem Vorbild der westlichen Welt einleiten und begünstigen sollten.

Auffällig ist, dass in all diesen Ländern trotz teilweise beeindruckender Erfolge (z.B. in Alphabetisierung und Bildungsvermittlung) in den folgenden Jahren regelmäßig mehr oder weniger dominante islamistische Gruppen und Bewegungen entstanden, die in offener Opposition zu der Modernisierungspolitik standen, den jeweiligen Nationalstaat teils gewaltsam, teils politisch herausforderten und sogar selbst in Regierungsverantwortung traten (vgl. Arjomand 1986: 88; Aburaiya 2009: 58). Prominente Beispiele sind die Türkei, der Libanon, der Iran, Ägypten

¹⁴² Siehe für eine frühe Kritik an der Verwendung der Unterscheidung schon Gusfield (1967).

oder Tunesien (vgl. z.B. Ayubi 1980). Auch der Arabische Frühling, der ja nahezu die gesamte Region betraf, steht beispielhaft für diesen sich scheinbar konstant wiederholenden Prozess der Erzeugung von Modernisierungserwartungen und nachfolgenden Enttäuschung durch einen Macht- bzw. Raumgewinn islamistischer Akteure.¹⁴³

Mit der nicht nur implizit mitgeführten Modernisierungsprämisse und den bestätigenden Erfahrungen funktionaler Differenzierung im westlich-europäischen Kontext ging dann auch lange die Annahme einher, dass sich Säkularisierungsprozesse, also Prozesse einer kontinuierlichen Entkopplung von religiöser und politischer Sphäre, der „Privatisierung“ des Glaubens, ja sogar einer islamischen „Vernunftaufklärung“ nach europäischem Vorbild, einstellen würden (vgl. Aburaiya 2009: 58). Die wiederkehrende Enttäuschung der *christlichen Universalitätserwartung* (vgl. Meyer 1989) durch ein zyklisch beobachtbares Erstarken islamistischer Bewegungen führte stellenweise zu „Ausweichmanövern“, indem entweder der *Region* ein „neo-orientalistischer“ (Kerboua 2016) Exzeptionalismus oder der *Religion* ein „islamischer Exzeptionalismus“ (vgl. Samiei 2010; Hasan 2011) unterstellt wurde. Vertreter fundamentalistischer religiöser Ideologien werden in einem solchen Kontext als „strange, backward-looking figures from another age“ (Esposito 1992: 221) beobachtet.

Eine zentrale Problemstelle der gegenwärtigen Islamismus-Forschung betrifft Entwicklungen, die nicht in das grundlegende Schema Traditionalismus/Modernisierung passen. Hier werden beispielsweise Reformbewegungen innerhalb islamistischer Bewegungen oder islamischer Staaten thematisiert. Autoren stellen sich dann die grundlegende Frage, ob es sich im Fall der Islamisten um entweder „anti-systemic“ oder „postmodern movements“ (Secor 2007) handle. Angelehnt an solche Debatten um „Post-Modernität“, entwerfen Autoren wie Asaf Bayat (1996; 2013) oder Olivier Roy (1999) in diesem Kontext Konzepte wie das des „Post-Islamismus“, welches inzwischen von einer großen Zahl von Autoren aufgegriffen wurde. Mit Post-Islamismus werden Entwicklungen innerhalb islamisch-geprägter Staaten, Organisationen, Parteien und Gruppen beschrieben, die Tendenzen einer Säkularisierung nach dem Vorbild der europäischen Aufklärung suggerieren. Das zentrale Argument des Konzepts unterstellt dem Is-

¹⁴³ Viele Beobachter interpretierten die Proteste einer jungen, gebildeten und offenkundig der Demokratie zugewandten Generation als den langersehnten Modernisierungsschub, der „überfällig“ war. In der Realität wurde hier vor allem die eingeschränkte Perspektive der Massenmedien und auch der wissenschaftlichen Beobachtung deutlich. Auch wenn sich islamistische Akteure und Bewegungen zu Beginn der Proteste deutlich zurückhielten, so konnten sie sich letztendlich doch als „Gewinner“ des Arabischen Frühlings sehen. Einige Autoren sahen dies schon früh voraus und beschrieben die Prozesse als eine Art „feindliche Übernahme“ einer eigentlich liberalen Revolution (z.B. Bradley 2012). Interessanterweise wurde auch hier wiederum die Tradition/Moderne-Dichotomie (in der Form Islamismus/Liberalität) mitgeführt und zur bestimmenden Beobachtungsform.

lamismus eine neugewonnene „Reflexivität“, die zur eigenen Selbsterhaltung eine „Säkularisierung von Innen“ vorantreiben soll (vgl. Bayat 1996: 45). Asaf Bayat illustriert solche Entwicklungen anhand von Reformbewegungen im Iran (vgl. ebd.), andere Autoren beziehen sich vor allem auf politische Parteien und Bewegungen wie die türkische AKP, die Gülen-Bewegung, die Al-Wasat-Partei in Ägypten oder die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung in Marokko (vgl. z.B. Bubalo et. al 2008; Moghadam 2013: 102ff.). Zentrale Faktoren der hier unterstellten „Reformation von Innen“ sind Prozesse der Individualisierung, also beispielsweise der Personalisierung des Glaubens sowie die schrittweise Ermöglichung individueller politischer Wahlfreiheit – im Grunde Kernbedingungen westlich-geprägter Modernität.

Gleichzeitig rückt der Nationalstaat als „Modernisierungsinstanz“ ins Zentrum der Analyse und wird in Opposition zur Religion gestellt. In diesem Zusammenhang unterstellen viele Ansätze auch jeder Form der islamisch-begründeten Gegenbewegung gegen postkoloniale Staaten in der Region das Wesen einer „Rebellion gegen die Moderne“ (vgl. Aburaiya 2009: 59).¹⁴⁴

All diesen Analysen war und ist gemeinsam, dass sie, teils offen, teils implizit, noch immer modernisierungstheoretische Annahmen mitführen und den Nahen Osten unter der normativen Zielvorgabe politischer, wirtschaftlicher und religiöser Liberalisierung bzw. Individualisierung beobachten (vgl. ebd.: 58). So wird Modernität als normatives Muster zur Entwicklung der Region immer schon vorausgesetzt und Islamismus in diesem Zusammenhang als Für- oder Gegenbewegung interpretiert wird. Gleichzeitig gewinnen exklusive Unterscheidungen von Orient und Okzident, bzw. Ost und West (wieder) Anschlussfähigkeit und fügen sich in ein Übergeordnetes huntingtonsches Konfliktsystem: „Der Islam gegen den Westen“ (vgl. Schulze 2002: 2). Die Kritik an solchen Ansätzen bringen Philipp W. Sutton und Stephen Vertigans auf den Punkt:

„This is an unsatisfactory position that does not advance our understanding of the vibrancy and variety of Islam or the commitment demonstrated by praxisioners. Of course, anti-Western sentiments are expressed in Islamicist rhetoric, but to see these as either of recent origin or simply as reactive is only possible when seen from the perspective of Western processes of globalization intruding into local and relatively static forms of Islam“ (2005: 89).

¹⁴⁴ Im Kontext funktionaler Differenzierung wird deutlich, wieso diese Opposition fundamentale Konsequenzen für islamisch-geprägte Regionen hat und quasi zwangsläufig zu Konfliktlagen führen muss: „Der säkulare Nationalstaat schleust [...] funktionale Differenzierung in ein nur rudimentär ausdifferenziertes System ein, indem er dessen Verklammerung von Politik und Religion attackiert“ (Japp 2003: 63).

Auch die Forschung zu Hamas und Hisbollah führt diese Form der Normativität in großen Teilen mit. Für unerwartete Entwicklungen, die dem Modernisierungs- bzw. Säkularisierungsparadigma widersprechen, wird hier aber meist ein spezielles Label verwendet: das des „Pragmatismus“.

5.2.1 Hamas und Hisbollah als „pragmatische“ Bewegungen?

Im Rahmen des Abschnitts 1.2.1 wurde notiert, wie dominant die Unterscheidung von Traditionalismus und Modernität als Paradigma der sozialwissenschaftlichen Forschung zum Islamismus und islamistischen Bewegungen ist. Unter Fragestellungen wie „At Odds with modernity?“ (Zemni 2007) werden traditionale Elemente, also vornehmlich kollektivistische und religiöse Tendenzen mit den Parametern westlich-geprägter liberaler Demokratie abgeglichen und auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten untersucht (etwa Tibi 1991; Schulze 1997). Findet sich keine befriedigende Erklärung für die empirisch beobachtbaren Abweichungen vom Schema, so werden häufig „Ausweichstrategien“ gefahren, indem entweder Formen des „Exzeptionalismus“ unterstellt oder Konzepte wie „Post-Islamismus“ (Bayat 2013) eingeführt werden.

Studien, die ihren empirischen Schwerpunkt auf Hamas und/oder Hisbollah legen, drehen sich ebenso häufig um diese Unterscheidung. Auch hier werden die Parameter westlich-liberaler Modernität mit beobachtbaren Äußerungen und Praktiken der Islamisten verglichen. In diesem Zusammenhang gelangen einige Autoren zu dem Schluss, die Islamisten fänden einen „untypischen“ oder auch „eigenen Weg in die Moderne“ (z.B.: S. Roy 2011: 177ff. für die Hamas bzw. Abisaab/Abisaab 2014: 167ff. für die Hisbollah). Die sich in diesem Kontext verortenden Beiträge schließen an Diagnosen eines nicht näher konzeptualisierten „Pragmatismus islamistischer Bewegungen“ an, die seit nunmehr 20 Jahren die Forschung zu Hamas und Hisbollah prägen.¹⁴⁵

Mit dem Label des Pragmatismus werden empirische Beobachtungen versehen, die im eigenen Beobachtungsschema unerwartet erscheinen. Hier handelt es sich also um Differenzen zwischen einer fundamentalistisch-religiösen Ideologie und beobachtbaren Handlungspraktiken, die eher in das Schema aufgeklärt-westlicher Modernität passen. Pragmatismus dient dabei ebenso wenig als theoretisch begründetes Konzept wie das Modell des Post-Islamismus. Viel eher erfüllen solche Konstrukte wohl die Funktion als Platzhalter in Ermangelung theoretischer Konzepte zur Erklärung unerwarteten Verhaltens. Zusätzlich liegt eine auffällige Zweiteilung

¹⁴⁵ Siehe beispielsweise El-Said (1995), Mishal (2003), Walther (2009) oder auch ganz aktuell Freer (2018).

in den Interpretationen vor: Gewaltbereite Akteure werden in der Regel als „Pragmatiker“, gewaltvermeidende als „Post-Islamisten“ bezeichnet.

Pragmatismus suggeriert weiterhin eine Art „Bewusstsein“ der Islamisten darüber, dass sie ihre genuin-traditionalen Ziele aufgrund praktischer Sachzwänge nur durch moderne Praktiken erreichen können. Unterstellt wird so eine „hidden agenda“, die zur Tarnung, zumindest aber als bewusstes Täuschungsmanöver, nicht offen kommuniziert wird. Auf diese Weise argumentiert eine große Zahl von Autoren.¹⁴⁶

In diesem Kontext werden empirische Beispiele aus verschiedensten Kontexten angeführt, die Formen des Pragmatismus bzw. der Modernität verdeutlichen sollen. Hier werden unter anderem nationalistische Ideologeelemente, die die religiöse Dimension der Bewegungen „überdecken“, genannt (Litvak 1996; Legrain 1997), ebenso wie das Ausbilden spezifisch-moderner „zivilgesellschaftlicher Strukturen (Harmsen 2008: 74ff.). Darüber hinaus werden einzelne Symptome der „Rationalität“ in den Fokus genommen, beispielsweise eine Affinität zu moderner Technik (Kurzman 2015: 421ff.). Ebenso genannt werden politische Inklusion im nationalen Kontext, also z.B. Kooperation oder sogar Regierungsbildung mit säkularen Parteien (Munson 2001; Shehata/Stacher 2006; Berti 2013), das Aufgreifen von Elementen der Vernunftaufklärung, beispielsweise innerhalb von Lehrplänen (Høigilt 2010: 34f.) und politischen Debatten (Harmsen 2008: 144ff.) oder auch die in Teilen konkurrenzlose Professionalität und Effizienz islamistischer Sozialorganisationen (S. Roy 2011: 181ff.; Flanigan/Abdel-Samad 2013).

Dabei ist ein Umstand auffällig, der bisher offenbar noch kaum reflektiert wurde: All diese Beispiele stehen in direktem Zusammenhang mit dem breit gefächerten gesellschaftlichen Engagement islamistischer Bewegungen.¹⁴⁷ Diese als „Errichtung von Widerstandsgesellschaften“ rationalisierten Prozesse der internen Ausdifferenzierung nehmen im Fall von Hamas und Hisbollah inzwischen ein dermaßen beträchtliches Ausmaß an, dass eine nähere Betrachtung lohnenswert erscheint (vgl. S. Roy 2011: 4; Gleis/Berti 2012: 186ff.).

Dass die Widerstandsgesellschaften in ihrer Totalität innerhalb der Forschung kaum thematisiert werden, ist überraschend. Denn mit der damit verbundenen Organisationsausdifferenzierung in allen denkbaren funktionalen Kontexten *spiegeln* Hamas und Hisbollah offenbar die „moderne“ Gesellschaft und unternehmen damit aktiv den Versuch, ein sich selbst als anti-

¹⁴⁶ Beispielsweise Meir Litvak (1996) oder Matthew Levitt (2006) für die Hamas bzw. Richard Augustus Norton (1998) oder John Williams (2006) für die Hisbollah.

¹⁴⁷ Versuche einer solchen internen Differenzierung, die für viele Beobachter überraschend wirken, können allerdings als typische Merkmale islamistischer Bewegungen im Sinne der Ideologie eines gradualistischen Gesellschaftswandels beobachtet werden (siehe auch: Kap. 3.6.3). Die Analysen solcher Prozesse beschränken sich aber wiederum zumeist auf diejenigen islamistischen Bewegungen, die keine Gewalt anwenden, zum Beispiel die ägyptische Muslim-Bruderschaft.

modern beschreibendes Gegenangebot zu liefern. Ebenso überraschend ist, dass dieses Engagement in den Diskussionen um die Bedeutung von modernen bzw. traditionellen Elementen der Bewegungen kaum erwähnt wird, richtet es sich doch scheinbar auf ebenjene Schnittstelle von Traditionalismus und Modernität.

Die sich hier offenbarenden empirischen und theoretischen Defizite der Forschung zu islamistischen Bewegungen werden zum Anlass genommen, den Blick der folgenden Analyse gezielt auf die interne Ausdifferenzierung von Hamas und Hisbollah in ihrer jeweiligen Gesamtheit zu lenken, also die semantisch propagierten „Widerstandsgesellschaften“ in ihrer strukturellen Ausdifferenzierung in den Fokus zu nehmen. Hier, so lautet die Vermutung, lassen sich Erklärungen für ambivalente Entwicklungen innerhalb der Bewegungen finden, die über einfache Beschreibungen als „post-islamistisch“ bzw. „pragmatisch“ hinausgehen. Darüber hinaus kann vermutet werden, dass in diesem Zusammenhang weitere Gründe für die anhaltende Persistenz, die erfolgreiche Selbsterhaltung der Bewegungen in ihren jeweiligen Operationsgebieten also, identifiziert werden können.

Zuvor müssen allerdings Begriffsklärungen erfolgen. So werden nachfolgend die konkreten Elemente von gesellschaftsstruktureller Modernität im systemtheoretischen Sinn definiert und, darauf basierend, zusammenhängende Problemlagen besprochen.

5.2.2 Elemente der Modernität: Funktionale Differenzierung und Weltgesellschaft

Wie gezeigt, wirken die vorhandenen Analysen islamistischer Bewegungen wenig befriedigend, wenn es darum geht, das Verhältnis der Islamisten zu gesellschaftlicher Modernität komplexitätsadäquat zu beschreiben. Vor allem die nur äußerst sporadisch vorgenommenen Begriffsdefinitionen sind hier als Problemstelle zu nennen. Obgleich „Modernität“ als mehr oder weniger ausgearbeitetes Konzept noch immer einen wichtigen Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Forschung zum Islamismus darstellt, bleibt in der Regel unklar, was genau mit dem Begriff überhaupt gemeint ist.¹⁴⁸

Erkennbar ist aber, dass, mal mehr und mal weniger explizit, an vorhandene soziologische Modernitätskonzepte angeschlossen wird. Dominierend ist noch immer das von Jürgen Habermas vorgetragene Verständnis der Moderne als „unvollendetes Projekt“ (1981), das konkrete Verfahren suggeriert, um Modernität (mittels kommunikativen Handelns) „zu vollenden“. Das

¹⁴⁸ Gemeinhin werden Prozesse wirtschaftlicher und politischer Liberalisierung, aber auch Säkularisierungstendenzen angesprochen. Darüber hinaus ist das Element der Globalisierung immer wieder ein zentrales Thema, wird allerdings häufig ohne weitere theoretische Begründung verwendet (vgl. Stetter 2012).

„Projekt der Moderne“ wird besonders dann anschlussfähig, wenn es darum geht, die Bedingungen der „Moderation“ (Clark 2006) von islamistischen Bewegungen zu erkunden. Diese (vor allem auf politische Anschlussfähigkeit zielenden) Ansätze richten ihr Interesse auf die politische Inklusion der Parteien sowie die aktive Förderung der zivilgesellschaftlichen Organisationen unter dem Schirm der Bewegungen, um darauf basierend diskursiv-provozierte „Modernisierungsprozesse“ einzuleiten (siehe z.B.: Esposito/Voll 1996, Hefner 2000, Harmsen 2008 oder Berti 2013).

Andere Ansätze erinnern eher an das vornehmlich von Shmuel Eisenstadt (vgl. 2000; 2006; 2008) eingeführte Modell „multipler Modernen“ – oder schließen direkt daran an. Dieser Gruppe können auch die Vertreter von Konzepten des Post-Islamismus zugerechnet werden, da diese das Moment der Reflexivität im Angesicht dominierender westlicher Gesellschaftsbeschreibungen in den Fokus ihrer Beobachtung nehmen. Der Vorteil dieser Perspektiven liegt zweifellos darin, dass sie zumindest die Realität außereuropäischer Regionen, also die regionalen Sonderbedingungen des Umgangs mit gesellschaftsstruktureller Modernität nach europäischem Vorbild, ernst nehmen. Gleichzeitig muss kritisch angemerkt werden, dass auch diese Ansätze modernisierungstheoretische Grundannahmen implizit mitführen (vgl. Hillenbrandt 2010: 175).

Es erscheint wenig sinnvoll, auf ein Benennen der Elemente des eigenen Modernitätsverständnisses vor einer anschließenden Analyse zu verzichten (vgl. ebd.: 156). Diese Kritik lässt sich sowohl auf die räumliche Dimension als auch auf die Zeitdimension beziehen. So merkt Niklas Luhmann an, dass der Modernitätsbegriff in seiner Verwendung keinen Mehrwert bietet, wenn er nicht die „strukturellen Merkmale, die die moderne Gesellschaft – und offenbar langfristig und nicht nur für den Moment – gegenüber älteren Gesellschaftsformen auszeichnen“ (Luhmann 1991a: 89f.) benennt. Darüber hinaus beschreibt Luhmann Modernität als zirkulären Begriff: „Die Modernitätsmerkmale von heute sind nicht die von gestern und auch nicht die von morgen, und eben darin liegt ihre Modernität (Luhmann 1991a: 87). In diesem Sinne ist der Modernitätsbegriff in höchstem Maße kontingent – und kann immer wieder für andere Modernitätserzählungen herangezogen werden. Der „soziologische Diskurs der Moderne“ (Nassehi 2009) formiert sich dann jeweils neu und schließt wiederum an neue „große Erzählungen“ (ebd.) der Modernität an.

Nicht nur deshalb soll an dieser Stelle Distanz zum undifferenzierten und weitestgehend unreflektierten Modernitätsbegriff der bestehenden Islamismus-Forschung gewonnen werden. Demgegenüber konkretisiert sich der Bezugsrahmen der Analyse auf die Form funktionaler

Gesellschaftsdifferenzierung und ihre globale Ausbreitung im Rahmen von Weltgesellschaft.¹⁴⁹ Geht man nochmals zurück zu der Unterscheidung der sozialen Ebenen Interaktion, Organisation und Gesellschaft (Kap. 2.2.1), dann gerät nun, anders als in den vorherigen Analysekapiteln, die Gesellschaftsebene als „diejenige Ebene der Systembildung, von der ab es funktionale Differenzierungen gibt“ (Luhmann 1971: 15), in den Fokus der Analyse.

Ein *gesellschaftsweiter Primat funktionaler Differenzierung* ist im systemtheoretischen Verständnis, neben der Entstehung und Verbreitung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, das hervorstechendste strukturelle Merkmal von Modernität nach europäisch-westlichem Verständnis (vgl. Luhmann 1991a: 101). Als komplementäres Element sind darüber hinaus Formen der *Globalisierung* zu nennen. Im Zusammenspiel mit funktionaler Differenzierung meint Globalisierung die fortschreitende Ausbreitung ebenjenes Strukturprinzips– und zwar global und grenzüberschreitend. Die Diagnose einer „Weltgesellschaft als einziges Gesellschaftssystem“ ergibt sich dann als „Konklusion aus dem Faktum funktionaler Differenzierung“ (Stichweh 2010: 184).

Alles, was aus einer solchen Perspektive übrigbleibt, was die „moderne“ Gesellschaft also von ihren Vorgängerinnen unterscheidet, ist die Form ihrer Differenzierung, der (welt-)gesellschaftsweite Primat ebendieser Form sowie die Beobachtbarkeit zentraler und peripherer Regionen mit je unterschiedlichen Differenzierungsverhältnissen, die allerdings alle dem Primat funktionaler Differenzierung ausgesetzt sind (vgl. Stichweh 1997). Lässt man sich auf ein solches Verständnis von Modernität ein, dann wird auch deutlich, warum der normativ-basierte Modernitätsbegriff der Vernunftaufklärung, der den größten Teil der Analysen zum Islamismus und zu islamistischen Bewegungen noch immer prägt, keine Resonanz in der Realität der Strukturbedingungen findet, warum also Universalitätserwartungen in diesem Sinne immer wieder enttäuscht werden (vgl. Luhmann 1991a).

Im Rahmen der vorherigen Analysekapitel wurde deutlich, dass es mit Blick auf die islamistischen Bewegungen immer auch die jeweiligen regionalen Sonderbedingungen ihrer „Hochburgen“ zu berücksichtigen gilt. In diesem Sinne richtet sich das Interesse auf die empirischen Besonderheiten des Umgangs mit konkreten Formen und Effekten westlich-geprägter Modernität in peripheren Regionen der Weltgesellschaft. Hier sollen konkrete Problembezüge definiert und darauf basierend empirisch-fundierte Analysen des praktischen Umgangs mit eben diesen Folgeproblemen der Differenzierungsform angefertigt werden. Analog zum bisherigen

¹⁴⁹ Mit Blick auf den Stand der Regionalforschung zum Nahen Osten kommt auch Stephan Stetter zu dem Fazit, dass es vor allem eines Fokus auf *funktionale Differenzierung* und *Weltgesellschaft* bedarf, um zukünftig angemessene Analysen zu produzieren (vgl. Stetter 2008: 7).

Vorgehen bezieht sich die folgende Analyse ebenfalls auf Folgeprobleme funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung, die allerdings bisher noch nicht thematisiert wurden und im hier vorgeschlagenen Sinn als „modernitätstypisch“ auf der Gesellschaftsebene beschrieben werden.

5.2.3 Selbstbeschreibungsdefizite der Moderne und hypostasierte Selbstbeschreibungen

Wie bereits erwähnt, beobachten und thematisieren soziale Bewegungen Folgeprobleme funktionaler Differenzierung (vgl. Hellmann 1996: 72). Da Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen analysiert werden, wird auch ihnen ein solcher Bezug unterstellt.¹⁵⁰ Diese Annahme wurde eingangs sowohl theoretisch als auch empirisch begründet und nachfolgend zur Grundlage der Analyse der „Identitäts-“ bzw. „Exklusionskrisen“ im Nahen Osten.

Nun stellt sich die Frage, ob im Rahmen der laufenden Debatten um „Modernität“ bzw. einen „Pragmatismus islamistischer Bewegungen“ weitere Folgeprobleme sichtbar werden, die als Bezugspunkte für die Errichtung der islamistischen „Widerstandsgesellschaften“ dienen könnten. Bei der Beantwortung dieser Frage hilft zunächst ein Blick auf die Postrationalisierungen der Bewegungen im Kontext der Rechtfertigung ihrer internen Ausdifferenzierung. Im Rahmen der theologischen Begründung der Widerstandsideologie (Kap. 3.5.2) wird sowohl von der Hamas also auch von der Hisbollah laufend ein beobachtbarer Bedeutungsverlust der Religion (bzw. des Islams) beklagt. Relativ unverblümt wird hier eine Verurteilung der gesamten Umwelt als „voller Sünde“ vorgenommen. Der Verdacht liegt nahe, dass sich die Begründungen von Hamas und Hisbollah in diesem Zusammenhang als Thematisierung von *Selbstbeschreibungsdefiziten der modernen Gesellschaft im Rahmen funktionaler Differenzierung* interpretieren und als Prozesse des Anschließens an *hypostasierten Selbstbeschreibungen der Religion* beobachten lassen (vgl. Tratschin 2017: 264).

Niklas Luhmann äußert im Rahmen seiner Beobachtung von Protestbewegungen den Verdacht eines „inneren Zusammenhang[s] zwischen den (semantischen) Selbstbeschreibungsdefiziten der modernen Gesellschaft und der (strukturellen) Systemform ‚soziale Bewegung‘“ (Luhmann

¹⁵⁰ Da sich der Blick hier auf Regionen richtet, in denen nicht nur Folgeprobleme funktionaler Differenzierung deutlich werden, sondern vor allem auch ein Missverhältnis zwischen semantischen Versprechungen funktionaler Differenzierung und der strukturellen Realität, muss noch ein weiterer möglicher Protestanlass sozialer Bewegungen erwähnt werden: Das Einfordern der „Versprechen“ funktionaler Differenzierung. Diese Form der Gesellschaftskritik bezieht sich nicht auf Folgen, sondern fordert ein „Voranschreiten“ funktionaler Differenzierung durch die Realisierung ihrer zugrundeliegenden Prinzipien (vgl. Tratschin 2017: 258ff.). Dies betrifft vor allem soziale Bewegungen, die sich für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einsetzen und unter den Bedingungen autoritärer Strukturen agieren. Hier kann aktiv Prozessen der Entdifferenzierung entgegengewirkt werden, beispielsweise, wenn politisierte Massenmedien oder dominierende Korruptionsstrukturen zum Thema des Protestes werden.

1986: 236). Luhmanns Hinweis auf gesamtgesellschaftliche Selbstbeschreibungsdefizite als typisch-modernes Problem wird an dieser Stelle aufgegriffen und mit Blick auf die Begründung der internen Differenzierung von Hamas und Hisbollah untersucht. Hier geht es vor allem darum, einen potentiellen „Anlass“ für die Rechtfertigung der strukturellen Ausdifferenzierung der Islamisten zu identifizieren. Kann also die strukturelle Ausdifferenzierung als auf die semantischen Probleme einer defizitären gesellschaftlichen Selbstbeschreibung bezogen interpretiert werden?

Gesamtgesellschaftliche Selbstbeschreibungsdefizite sind ein typisches Merkmal der Form funktionaler Differenzierung. Gesellschaftsformen, die segmentär und/oder hierarchisch strukturiert sind, gelang es noch mit relativ geringem semantischem Aufwand, eine angemessene und kollektiv verbindliche Beschreibung ihrer Lebenswirklichkeit zu produzieren (vgl. Luhmann 1996b: 80f.). Die Ausdifferenzierung unterschiedlicher, gleichrangiger und autarker Funktionssysteme hat aber zur Folge, dass die Funktionssysteme damit beginnen, jeweils eigene Gesellschaftsbeschreibungen zu produzieren. Damit löst sich eine zuvor noch beobachtbare Beschreibungshierarchie auf. Kein funktionaler Teil kann noch „das Ganze“ als Einheit der Gesellschaft in der Gesellschaft repräsentieren, so wie es zuvor Religion und Politik leisten konnten (vgl. Luhmann 1996b: 53).

Für Funktionssysteme ist diese Konstellation problematisch und führt gelegentlich dazu, dass sie, insbesondere, wenn sie sich zuvor als „Spitze“ der Gesellschaft verstanden, *hypostasierte Selbstbeschreibungen* produzieren und verbreiten (vgl. Kieserling 2004: 54ff.). André Kieserling beschreibt in diesem Zusammenhang beispielsweise „Politismus“ als typische hypostasierte Selbstbeschreibung der Moderne und bezeichnet damit Versuche des politischen Systems, die verlorene gesamtgesellschaftliche Deutungshoheit zurückzugewinnen. Dies äußert sich in einem ständigen Beharren auf politischen Interventions- und Steuerungsansprüchen gegenüber anderen Funktionssystemen. So wird ein politischer Primat eingefordert, „obwohl [dieser] nur für das [...] Teilsystem gilt“ (Kieserling 2003: 29f.). Nicht zuletzt die Massenmedien tragen dazu bei, dass dieser Anspruch „auf die Ebene der Gesamtgesellschaft zurückprojiziert wird und dann auch deren Selbstbeschreibung bestimmt“ (ebd.).¹⁵¹

Wenn davon ausgegangen wird, dass der Protest sozialer Bewegungen an den Fremd- und Selbstbeschreibungen der Funktionssysteme ansetzt (vgl. Tratschin 2017: 262), dann lässt sich

¹⁵¹ Dieser Umstand erklärt im Übrigen auch das grundsätzliche Missverhältnis zwischen dem Selbstverständnis, der öffentlichen Wahrnehmung und den tatsächlichen Steuerungsmöglichkeiten der Politik (vgl. hierzu: Willke 1995).

vermuten, dass sie ihre Protestanlässe auch in hypostasierten Selbstbeschreibungen der Funktionssysteme finden und damit in Einklang bringen. Ebenfalls liegt der Verdacht nahe, dass besonders die von der Bewegungsforschung bisher vernachlässigten gewaltbereiten, radikalen oder auch fundamentalistischen Bewegungen hier ihre Protestanlässe finden.¹⁵² Fundamentalismus ist in diesem Sinne keineswegs mehr als „traditional“, sondern als eine spezifisch-moderne Form der Komplexitätsreduktion interpretierbar:

„Fundamentalismus ist nicht traditional, er ist vielmehr ein Versuch, in einer auseinanderstrebenden Gesellschaft, die durch die Vielfalt der Funktionssysteme geprägt ist, Übersichtlichkeit und Ordnung dadurch wiederherzustellen, dass man behauptet, eines der Funktionssysteme sei viel wichtiger als die anderen und folglich sei von diesem einen Funktionssystem die Entwicklung der Gesellschaft zu steuern“ (Stichweh 2010: 184).

Der Umstand, dass sich mit Hamas und Hisbollah islamistische Bewegungen herausbilden, die einen Verlust des religiösen Primats durch Protest thematisieren und dessen Neueinsetzung fordern, ist dann kein Zufall, sondern kann als Konsequenz eines spezifischen Folgeproblems funktionaler Differenzierung beobachtet werden: Der nicht länger verbindlichen gesamtgesellschaftlichen Selbstbeschreibungen.¹⁵³

Eine wichtige Rolle spielt der Status von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen. Hier werden Prozesse deutlich, die auf die Produktion von Einheitssemantiken (vgl. Japp 2003: 60ff.) und damit auf Gemeinsamkeiten zwischen den islamistischen Bewegungen und den neuen sozialen Bewegungen westlicher Regionen hinweisen. In ihrer Produktion von Einheitssemantiken gleichen sich beide Seiten, im Gegensatz zu den neuen sozialen Bewegungen hat der Islamismus allerdings die Gesamtgesellschaft im Fokus, nicht nur „einzelne ihrer ‚high risk-low propability‘-Potentiale“ (ebd.: 72).

¹⁵² Rechtsradikale schließen sich dann beispielsweise den Forderungen der Politik nach absoluten nationalen Steuerungsansprüchen innerhalb eines begrenzten Territoriums an. Radikale Vertreter des „erweiterten Kunstbegriffes“ nach Joseph Beuys behaupten: „Alles ist Kunst. Jeder ist ein Künstler“. Und religiöse Bewegungen beobachten die gesellschaftliche Umwelt, die sich nicht so darstellt, wie die Religion es beabsichtigt, als „voller Sünde“ (vgl. Kieserling 2004: 66).

¹⁵³ Wie bereits erwähnt wird genau dieser Umstand auch in der historischen Abfolge des Entstehens und Erstarkens radikal-islamischer Bewegungen im Nahen Osten deutlich. Extern getriebenen Modernisierungsschüben (durch Kolonialismus, militärische Interventionen und Kooperation mit Militärdiktaturen) folgten fast immer Prozesse des Erstarkens islamistischer (und neuerdings auch salafistischer) Bewegungen. Neben dem von Kieserling beschriebenen Politismus der Moderne erscheint dann mit Blick auf den Nahen Osten auch ein Religionismus der peripheren Moderne, also hypostasierte Selbstbeschreibungen der Religion. Das zyklisch wiederkehrende „islamische Erwachen“ (Dekmejian 1988) im Nahen Osten kann als Ausdruck eines solchen spezifisch-peripheren Religionismus verstanden werden.

Ihr Bemühen „in der Gesellschaft auf die Gesellschaft einzuwirken, so als ob dies von außen geschehe“ (Luhmann 1986: 236), hat dann offenbar, anders als bei den neuen sozialen Bewegungen des Westens, strukturelle Konsequenzen. In ihrer Beschreibung der Umwelt schließen Hamas und Hisbollah grundsätzlich an die hypostasierten Selbstbeschreibungen der Religion bzw. des Islams an. Mit der Diagnose der Gesellschaft als „voller Sünde“ rechtfertigen sie schließlich ihre interne Organisationsdifferenzierung unter dem Schirm der „Widerstandsgesellschaft“ als Einheitsgesellschaft. Der „eigene Weg“ der Islamisten beinhaltet hier also nicht nur vereinzelte „pragmatische“ Eingeständnisse, sondern Versuche des Entwurfes einer eigenen „Gegenmodernität“. Frei nach dem Motto: „Wenn die Gesellschaft um uns herum voller Sünde ist, dann müssen wir unsere eigene Gesellschaft errichten“, reagieren die Bewegungen auf die beobachtbare Differenz mit der grundsätzlichen Frage nach Einheit, der Produktion von Einheitssemantiken und Versuchen der Errichtung einer Einheitsgesellschaft.

Es kann vermutet werden, dass genau hier, also an der von der bisherigen Forschung kaum beachteten Bruchstelle zwischen traditionaler Ideologie und moderner struktureller Differenzierung, essentielle Bedingungen der erfolgreichen Selbsterhaltung und damit auch der Persistenz der islamistischen Bewegungen identifiziert werden können. Um diese These weiter auszuarbeiten, wird der Fokus nachfolgend auf die konkreten Differenzierungsprozesse gerichtet: Wie stellt sich die propagierte „Widerstandsgesellschaft“ der Bewegungen *empirisch* dar? Und welche Folgeeffekte sind beobachtbar?

5.3 Welt im Spiegel: Die Widerstandsgesellschaften von Hamas und Hisbollah

Islamistische Bewegungen begründeten ihr vielschichtiges gesellschaftliches Engagement in den ersten Jahren in der Tat rein theologisch. Das scheint nicht weiter überraschend, denn sowohl in der schiitischen als auch in der sunnitisch-islamistischen Interpretation wird der Islam als „allumfassendes System“ verstanden, beansprucht also prinzipiell eine Allzuständigkeit für alle Lebensbereiche.¹⁵⁴ Da sich die Bewegungen selbst die theologische Interpretationshoheit in ihren Operationsgebieten zuschreiben, legitimieren sie so indirekt ihre ständigen Interventionen.

¹⁵⁴ Die besondere Situation des Funktionssystems Religion besteht im systemtheoretischen Verständnis darin, dass es durch den Bezug zur Transzendenz auch in allen anderen funktionalen Kontexten Anschlussfähigkeit herstellen kann. Für den Islam gilt dies in besonderem Maße, nicht zuletzt durch das Verständnis des eigenen Glaubens als „allumfassendes System“ (arab.: *Minhadsch al-hajat*). Neben dem Koran bieten die Hadithen, also die Sammlungen der Aussprüche und Berichte über das Leben des Propheten Mohammed, im Prinzip Handlungsanweisungen für alle Lebensbereiche.

In der historischen Entwicklung werden islamisch-theologische Begründungen aber immer seltener vorgetragen. Weitaus häufiger wird die ergänzende politische Widerstandsideologie als Begründung des Umfangs der internen Ausdifferenzierung und selbsterklärten Allzuständigkeit in den Selbstbeschreibungen angeführt. Hier wird die thematisierte Differenz zwischen dem eigentlichen Anlass des Protestes und den operativen Folgen deutlich.

Im Programm der islamischen Gesundheitsgesellschaft der Hisbollah wird der Bezug zwischen einem Steuerungsanspruch auf Gesellschaftsebene und der politischen Widerstandsideologie pointiert aufgezeigt:

„Eine widerständige Gesellschaft ist unsere Vision. Unsere Aufgabe liegt darin, eine Gesellschaft aufzubauen, die Unterdrückung ablehnt und für ihre Rechte kämpft. Der ganze Rest – Wasserversorgung, Müllabfuhr, Unterstützung der Landwirte – ist lediglich eine Strategie“ (übersetzt in: Mustafi 2013: 169).

Neben der Begründung der Wohltätigkeit, nicht durch theologische Argumente (was ja durchaus mittels der Zakat-Steuer möglich wäre), sondern durch politischen Widerstand, sollte die Aufmerksamkeit besonders auf das Bild der „Widerstandsgesellschaft“ gerichtet werden. Diese Selbstbeschreibung als Postrationalisierungen der strukturellen Ausdifferenzierung sind omnipräsent. Auch die Hamas frequentiert das Bild einer autarken Widerstandsgesellschaft als Gegenentwurf zur westlichen Moderne. So äußerte der stellvertretende Leiter des Hamas Politbüros, Dr. Abu Marzouq:

„The concept of resistance is more comprehensive than the issue of politics, war and peace, and politics and economics. The issue of resistance is a comprehensive story and it also has a culture, which should be devoted and it should include politics, economics, living and all these issues“ (zitiert nach Dunning 2016: 7)

Sowohl Hamas als auch Hisbollah begründen damit die sich selbst zugeschriebene Allzuständigkeit und damit auch einen politisch-administrativen Steuerungs- und Kontrollanspruch auf Gesellschaftsebene. Statt also lediglich an die hypostasierten Selbstbeschreibungen der Religion anzuschließen, führen sie zusätzlich Widerstand als „politistische“ Begründungskategorie ein (siehe auch Kap. 3.5). Auch für Mitglieder und Anhänger scheinen diese einheitssemantischen Begründungen eines allumfassenden Engagements anschlussfähig zu sein, wie die Aussage eines Hisbollah-Kommandeurs pointiert zeigt:

„In one home you could have a brother who is a communist, another who is with Amal, and a third who is with Hezbollah, they are all brothers in the same family, but for the Hezbollah man,

Hezbollah is his family. He breathes Hezbollah, eats Hezbollah, everything is Hezbollah“ (zitiert nach Blanford 2011).

In der Praxis schließt sich der sowohl von Hamas als auch Hisbollah propagierte Prozess der Errichtung einer „Widerstandsgesellschaft“ über Organisationsgründung an. Dieses Vorgehen ist insofern typisch modern, als dass unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung einzig mithilfe der Form der Organisation ein Zugriff auf andere Gesellschaftsbereiche möglich ist (vgl. Hayoz 2007: 161). Nur über Organisationsbildung und -ausdifferenzierung können die Bewegungen also ihre Selbstbeschreibung als „bessere“ Alternative effizient verbreiten und zur Geltung bringen. Wie sich die organisationale Ausdifferenzierung konkret darstellt, zeigt der nachfolgende Abschnitt.

5.3.1 Die interne Differenzierung von Hamas und Hisbollah

Bisher wurde deutlich, dass sich Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen beschreiben lassen, unter deren Schirm sich verschiedene Personen, Familien, Gruppen und Organisationen netzwerkartig verbinden. Dabei wurde bereits angedeutet, welches Ausmaß diese interne Differenzierung annimmt. Die Sozialorganisationen beider Bewegungen profitieren zum Beispiel durch institutionalisierte Verweisungsstrukturen in hohem Maß von Synergieeffekten.

Innerhalb der bisherigen Forschung wurde die interne Ausdifferenzierung der Bewegungen weder in ihrer Gesamtheit betrachtet noch als erklärungsbedürftiger Fakt wahrgenommen. Doch die vereinzelt Einwürfe, die die interne Differenzierung als Formen des Pragmatismus interpretieren, deuten darauf hin, dass gerade die Ausdifferenzierung Potential zur Erklärung des Verhältnisses der Islamisten zur Unterscheidung von Traditionalismus und Modernität bieten kann. Insofern sollen nachfolgend die konkreten Ausdifferenzierungsprozesse, die unter dem Schirm von Hamas und Hisbollah stattfinden, in den Fokus rücken.

Eine These dieses abschließenden Abschnittes lautet, dass, nimmt man die Funktionssysteme der Gesellschaft in den Blick, sich für beide Bewegungen Anchlüsse an *jeden* funktionalen Kontext nachweisen lassen. Dadurch wird im Rahmen der von beiden Bewegungen propagierten „Widerstandsgesellschaft“ die gesellschaftliche Umwelt der Bewegung intern *gespiegelt* und nach Maßgabe des eigenen Gesellschaftsentwurfes über Organisationen rekonstruiert.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Prozesse, die auf eine solche Form der internen Spiegelung hinweisen, sind sowohl bei der Hamas als auch der Hisbollah spätestens seit Beginn der 1990er Jahre beobachtbar und wurden, zumindest im wissenschaftlichen Kontext, eher mit einer beiläufigen Verwunderung beschrieben.

Für Massenmedien, Gesundheits-, Wissenschafts-, Erziehungs- und Bildungssystem sowie das politische System und die Religion wurden diese Anschlüsse bereits anhand mehrerer Beispiele deutlich. Auch im Wirtschaftssystem sind beide Bewegungen aktiv. Dieses Engagement erfolgt im Sinne eines islamistischen Gegenentwurfes zur kapitalistischen Wirtschaftsordnung, unterscheidet sich operational allerdings nicht von westlichen Unternehmen. Auch die Unternehmen der Islamisten operieren schließlich nach der Unterscheidung von Bezahlen/Nicht-Bezahlen und begleichen offene Rechnungen und Lohnzahlungen nicht durch Gebete, sondern durch Finanzmittel. Zum Spektrum des wirtschaftlichen Engagements von Hamas und Hisbollah gehören unter anderem Banken, Versicherungen, Hotels, Supermärkte, Bücherläden, Schreibwarengeschäfte, Softwareentwicklung, ganze Shopping-Malls, diverse Landwirtschafts- und Fischereibetriebe, Molkereien, Bäckereien, Textilfabriken, Bauunternehmen, Gas- und Elektrizitätswerke und vieles mehr (vgl. Sutton/Vertigans 2005: 57).¹⁵⁶ In jeder denkbaren wirtschaftlichen Branche sind die islamistischen Bewegungen seit Mitte der 1990er Jahre in mehr oder weniger ausgeprägter Form aktiv. Das betrifft nicht nur klassische Branchen, sondern auch kriminelle Aktivitäten wie Drogen- und Waffenhandel. Die Hisbollah ist beispielsweise seit geraumer Zeit in den kolumbianischen Drogenhandel und, damit verbunden, komplexe Geldwäschesysteme involviert und hat darüber hinaus inzwischen Wirtschaftsnetzwerke geschaffen, die in Umfang und Reichweite als „global“ bezeichnet werden können (vgl. Arena 2006; Taylor 2016). Gleichzeitig operieren Hamas und Hisbollah auch im Rechtssystem. So erfolgen nicht nur Beratungen (vgl. Hamzeh 2004: 107; S. Roy 2011: 83f.; Brenner 2017: 141ff.), sondern sogar eigene Formen der Rechtsprechung.¹⁵⁷ Weiterhin sind organisationale Anschlüsse an das Sport- (z.B. Moroy 2000 bzw. Jensen 2009) und Kunstsystem (z.B. Alshaer 2009 oder Alagha 2016) nachgewiesen. Es werden also in der Tat alle denkbaren funktionalen Kontexte durch Organisationsbildung unter dem Schirm der Bewegungen abgedeckt. Ist eine solche Form der Ausdifferenzierung dann noch mit „Pragmatismus“ erklärbar?

An dieser Stelle erscheint ein Blick auf die tatsächlichen Abläufe innerhalb der mit den Islamisten affilierten Organisationen lohnenswert. Denn das vielschichtige Engagement hat offenbar konkrete Auswirkungen auf die Form der Operationen – und das schon seit geraumer Zeit, wie Stephan Rosiny bereits 1996 in seiner Analyse der Hisbollah pointiert aufzeigt:

¹⁵⁶ Siehe für detaillierte Aufzählungen z.B.: Jaber (1997: 152); Yaari/Ofer (2011: 3); S. Roy (2011: 114) u.v.m.

¹⁵⁷ Die Hisbollah verhandelte beispielsweise im Zeitraum von 1984 bis 2004 über 200 Mordfälle, die meist in Form eines Vergleiches zwischen den betroffenen Familien nach islamischem Recht endeten (vgl. Hamzeh 2004: 107). Ähnliche Beobachtungen macht Björn Brenner (2017: 141ff.) mit Blick auf die Hamas in Gaza.

„Sie [die Hisbollah; DW] orientiert sich an pragmatischen Zielsetzungen und bedient sich zweckrationaler Argumente und Methoden. Religiöse Symbole und Begriffe werden in kleinen Schritten aufgegeben oder in ihrer Interpretation den veränderten Umständen angepaßt. Dieser Prozeß läßt sich auf zahlreichen Ebenen nachweisen. Die Unterorganisationen der Islamischen Bewegung operieren nach den modernen Prinzipien des voluntaristischen Beitritts, der funktionalen Differenzierung und Hierarchiebildung sowie der 'Bezahlung als Lohnarbeit'“ (Rosiny 1996: 322).

Auch mit Blick auf die Hamas vermehren sich seit Mitte der 1990er Jahre Beschreibungen, die auf eine interne funktionale Differenzierung hinweisen (vgl. S. Roy 2011: 4). Wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren diese Prozesse allerdings bis heute kaum. Wie erwähnt, dient häufig das Label des Pragmatismus als Erklärung. Aktuell wird das Ausmaß der Ausdifferenzierung zwar gelegentlich in Beschreibungen der Bewegungen mitgeführt, allerdings fast ausnahmslos mit dem Etikett eines „sozialen Flügels“ in Abgrenzung zum jeweiligen „militärischen Flügel“ versehen (vgl. Daher 2016: 198). In anderen Arbeiten wird von „zivilgesellschaftlichem Engagement“ in Abgrenzung zu Gewalt und Terror gesprochen (z.B. Abisaab/Abisaab 2014: 158ff.). Das, was empirisch beobachtbar ist, geht jedoch weit über zivilgesellschaftliches Engagement, die Aktivitäten eines „sozialen Flügels“ oder einfachen „Pragmatismus“ hinaus. Je intensiver der Fokus der Beobachtung auf die Diversität der Aktivitäten der Islamisten gerichtet wird, umso mehr wird deutlich, dass sich aus der semantischen Forderung der Errichtung einer islamischen „Widerstandsgesellschaft“ ganz offenbar strukturelle Konsequenzen ergeben. Im Gegensatz zu den neuen sozialen Bewegungen des Westens, die sich ja gerade dadurch auszeichneten, dass die dieses nicht leisten können, unternehmen Hamas und Hisbollah so offenbar Versuche einen „biographisch durchhaltbaren Lebenshorizont für ihre personalen Träger“ (Japp 1993: 237f.) aufzuspannen.

Die Frage nach dem konkreten Ausmaß der internen Differenzierung zum heutigen Zeitpunkt ist empirisch kaum zu beantworten. Für das hier vertretene Argument soll aber der Nachweis genügen, dass organisationale Anschlüsse an jedes Funktionssystem beobachtbar sind sowie die hypothetische Möglichkeit einer individuellen Biographie in Gaza oder den südlichen Vororten Beiruts, die sich einzig und allein, alle Interaktionen und organisationalen Kontakte beinhaltend, nur unter dem Schirm einer der islamistischen Bewegungen abspielt.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Die These dieser denkbaren Konstellation wurde im Rahmen mehrerer Experteninterviews validiert (z.B. Ford 2015).

5.3.2 Effekte der internen Differenzierung: Effizienz und Selbstreferentialität

Ein entscheidendes Moment der Begründung der Effizienz der Organisationen, die sich unter dem Schirm der islamistischen Bewegungen ausdifferenzieren, liegt in der Selbstreferentialität, die eben jener Schirm ermöglicht. Klassisch beginnt dies bei der Nutzung von Synergieeffekten durch Kooperation und Vernetzung der einzelnen Organisationen. Solche Effekte wurden bereits im Rahmen der Besprechung der Aktivitäten der Organisationen sozialer Hilfe im vorangegangenen Kapitel beschrieben. Doch auch funktionsübergreifend sind Synergieeffekte beobachtbar. So beschreibt Joseph Daher das Zusammenspiel verschiedener Organisationen unter dem Schirm der Hisbollah pointiert:

„The construction wing of the party Jihad al-Bina [...] builds the organization's schools, while the Hezbollah religious centers and institutions provide them with books and instructions. The party's media wing publicizes the organization's reconstruction activities and religious message. Its research unit helps to plan social interventions and provides employment for graduates from its educational institutions“ (Daher 2016: 94).

Neben der funktionalen Ergänzung sind auch Prozesse zu beobachten, die eher an Formen der Bildung von Kartellen im Sinne der Wettbewerbsvermeidung erinnern. So berichtet Sara Roy von den Aktivitäten der Wirtschaftsunternehmen der Hamas in Gaza:

„There seemed to be some internal coordination [...] among certain businessmen over market share for specific products in order to minimize competition and maintain, if not increase, profit margins. There also appeared to be an internal mechanism for shipping and distribution and for cost sharing or subsidization that also enhanced competitiveness“ (S. Roy 2011: 179).

Hamas und Hisbollah unternehmen darüber hinaus Versuche, auch die Personalbedürfnisse der mit ihnen verbundenen Organisationen selbstreferentiell zu befriedigen. Hier liegt der Fokus darauf, eigene Anhänger und Mitglieder mittels umfangreicher Stipendienprogramme auf Eliteuniversitäten im Ausland ausbilden zu lassen oder diese Ausbildung in den eigenen Bildungseinrichtungen durchzuführen (vgl. S. Roy 2011: 125; Abdelal 2016: 59). Als beispielsweise ein erhöhter Bedarf an Rehabilitationsbetreuern in der Hamas-Klinik al-Wafa auftrat, wurde kurzerhand ein Master-Programm an der Hamas-Universität etabliert, in dessen Rahmen seitdem Spezialkräfte auf diesem Gebiet ausgebildet werden (vgl. S. Roy 2011: 157f.). Sofern dies nicht geleistet werden kann, scheuen sich die Organisationen der Bewegungen aber auch nicht davor, externe Expertise einzustellen (vgl. ebd.).

Mit Blick auf Synergieeffekte ist auch das „Rabattkartensystem“, das die Hisbollah im Jahr 2004 eingeführt hat, zu nennen. Für den Preis von umgerechnet einem Dollar können Bewohner der von der Hisbollah kontrollierten Gebiete eine Rabattkarte erwerben, mit der sie in den verschiedenen Organisationen der Bewegung, zum Beispiel Supermärkten, Bekleidungsgeschäften, Bibliotheken, Krankenhäusern, Sportanlagen, Restaurants und Cafés, bis zu 50 Prozent Rabatt erhalten (vgl. Daher 2016: 98). Auch hier zeigt sich die Selbstreferentialität der Bewegung: Einerseits werden Individuen an die Bewegung gebunden, Lebenskosten gesenkt und so präventiv gegen Exklusionen vorgegangen, andererseits dient das System zur Selbsterhaltung der Organisationen unter dem Schirm der Bewegung. Inzwischen nutzen fast 100.000 Menschen im Süden des Libanons sowie in der Bekaa-Ebene die Rabattkarten (vgl. ebd.: 99). Hier spiegelt sich die bereits thematisierte Generalisierung der Zugänge wider, allerdings auch die Differenzierung zwischen Inklusionen in Leistungs- und Publikumsrollen. Denn obwohl die Zugänglichkeit zu den Publikumsrollen, als Kunden, Patienten, Schüler usw., in Abgrenzung zu anderen lokalen Organisationen nicht diskriminiert und weitgehend korruptionsfrei abläuft, zeigen sich vereinzelt Formen der Bevorzugung von bewegungsnahen Personen bei der Besetzung von Leistungsrollen. Allerdings, so scheint es, erfolgen diese Besetzungen im Sinne der Leistungsfähigkeit der Organisationen nicht unabhängig von der Qualifikation. So bilanziert Sara Roy mit Blick auf die Sozialorganisationen der Hamas und deren Einstellungspolitik: „The primary criterion for hiring staff was qualification for the job (not favoritism, nepotism, religious orientation, or any other subjective criterion)“ (Roy 2011: 125).

Synergien werden mit Blick auf potentielle Leistungsrollen also insofern geschaffen, als dass eigene Ausbildung oder die Vergabe von Stipendien zur Herausbildung zukünftiger Leistungsrollenträger führen soll. Dort, wo aber akuter Bedarf besteht, wird nach den Kriterien der Qualifikation der Kandidaten und nicht nach deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten Fraktion, Familie oder Religion eingestellt. So kann die Darstellung der Korruptionsfreiheit aufrechterhalten und gleichzeitig den eigenen Anhängern ein Angebot zur bevorzugten Vermittlung von Leistungen gemacht werden.

5.3.3 Die Widerstandsgesellschaften als Organisationsgesellschaften?

Die Form der Ausdifferenzierung, die die islamistischen Bewegungen aufweisen, zeigt Parallelen zu dem auf, was Detlef Pollack (1990 bzw. 1994) im Rahmen seiner systemtheoretischen Analyse der DDR als Versuche der „Einrichtung einer Organisationsgesellschaft“ beschreibt. Da dieses Modell innerhalb der Systemtheorie am ehesten den empirischen Beobachtungen zu

entsprechen scheint, ist es sinnvoll, die interne Differenzierung der Islamisten hiermit abzugleichen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede identifizieren zu können.

Dabei ist der Begriff „Organisationsgesellschaft“ zunächst irreführend.¹⁵⁹ Mit dem Terminus soll nicht eine generelle Gesellschaftsbeschreibung in Form einer spezifisch-modernen Zeitdiagnose – wie beispielsweise die „Risikogesellschaft“ nach Beck (1986) oder auch die „Weltgesellschaft“ im systemtheoretischen Sinn – geleistet werden (vgl. Kühl 2010: 2). Unzweifelhaft muss die Organisation als das wichtigste Element des Übergangs von der vormodernen zur modernen Gesellschaft bezeichnet werden (vgl. Hayoz 2007), denn sie ist, wie gezeigt (vgl. Kapitel 4), der einzige Ort, an dem Inklusion in die Funktionssysteme stattfinden kann – sowohl in Leistungs- als auch in Publikumsrollen (vgl. Nassehi/Nollmann 1997: 404).

In Abgrenzung dazu soll Organisationsgesellschaft hier aber als ein regional begrenzter Raum, der unter der Maßgabe hierarchischer Steuerung als Organisation eingerichtet wird, beschrieben werden. Man mag dann beispielsweise an die faschistischen Experimente des 20. Jahrhunderts oder den Staatssozialismus stalinistischer Prägung denken – besonders auch an Nordkorea seit Kim Il Sung. Der Versuch der Errichtung von „organisierten Gegengesellschaften“ in diesem Sinne, die sich immer auch mit den Bedingungen der „Modernität“, also funktionaler Differenzierung, konfrontiert sehen, ist insofern keineswegs ein neues Phänomen. Genau deshalb erinnern auch die ausgeprägten „Widerstandsgesellschaften“ von Hamas und Hisbollah an diese inzwischen größtenteils gescheiterten Experimente.

Das Konzept der Organisationsgesellschaft kann, so gefasst, im Kontext der islamistischen Bewegungen dahingehend hilfreich sein, als dass eine Intention der internen Ausdifferenzierung beschrieben werden kann. Analog zu den sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts soll ein allumfassender Gegenentwurf zur liberalen Gesellschaftsform westlicher Ausprägung produziert werden – in diesem Sinne also eine „anti-moderne Moderne“ (Zemni 2007: 278). Dabei dient die funktional differenzierte Gesellschaft als Vergleichsfolie, die dann, im Sinne der *eingeschränkten* islamistischen Kritik an der Moderne, in Teilen rekonstruiert, allerdings mit der „besseren“ Moral ausgestattet, reproduziert werden soll.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Zur Bedeutung des Terminus und seinen Abgrenzungsmöglichkeiten mit Blick auf Begriffe wie „organisierte Gesellschaft“ oder „Gesellschaft der Organisationen“ siehe Kühl (2010).

¹⁶⁰ Dass diese Entwicklungen historisch ausgerechnet zu einem Zeitpunkt verstärkt beobachtbar werden, an dem sich der andere große Gegenentwurf der liberalen Gesellschaft, der Staatssozialismus des Ostblocks nämlich, aufzulösen beginnt, scheint kein Zufall zu sein. Proklamierten die Islamisten zuvor ihre Ideologie noch als „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus, so machte das praktische Verschwinden des Letzteren die islamistische Idee zum einzig verbleibenden ideologischen Gegenentwurf auf globaler Ebene.

Nun äußerte Niklas Luhmann den Verdacht, dass das „Bestehen auf organisatorisch kontrollierten, regionalen Autonomien“ mit dem Prinzip funktionaler Differenzierung nicht kompatibel ist (vgl. Luhmann 1997: 1084f.). Die moderne Gesellschaft ist in diesem Sinne nicht vollumfänglich organisierbar. In der Tat scheint das „Scheitern“ der faschistischen und sozialistischen Organisationsgesellschaften in erster Linie durch ein dauerhaftes Bestehen auf eine einzige hierarchische Ordnung und politische Steuerung verursacht worden zu sein, die sich aber, wie Pollack (1994) am Beispiel der Religion zeigt, in vielen Funktionskontexten faktisch nicht durchsetzen ließ. Der dadurch verursachte Komplexitätsaufbau führte zu immer neuen und weitreichenderen Steuerungsversuchen, die wiederum mehr Komplexität produzierten, was schließlich in einer Überlastung des Systems und dem letztendlichen Zusammenbruch mündete (vgl. ebd.).

Auch der Versuch der Implementierung der islamistischen Ideologie innerhalb der mit ihnen verbundenen Organisationen, die hierarchische Steuerung, der Versuch also, „die Gesellschaft als Organisation einzurichten“, lässt, so interpretiert, dysfunktionale Folgen und ein letztendliches Scheitern vermuten:

„Die Versuche, alle zentralen wirtschaftlichen, politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, künstlerischen und sportlichen Aspekte der Gesellschaft über eine Art ‚Mega-Meta-Organisation‘ zu organisieren scheitern an der nicht mehr zu beherrschenden Komplexität“ (Kühl 2010: 8).

Hier stellt sich die Frage, ob und in welcher Form solche Effekte mit Blick auf Hamas und Hisbollah schon jetzt beobachtbar sind. Um diese Frage zu beantworten, wird zunächst dem Verdacht der Unmöglichkeit des Bestehens auf umfangreiche hierarchische Organisation nachgegangen. Unter dieser Prämisse richtet sich der Blick nachfolgend auf das, was auch im Rahmen der bereits erwähnten „Pragmatismus“-Diagnosen thematisiert wird: Ambivalenzen, die sich im Vergleich zwischen der theologischen Begründung und der tatsächlichen Praxis der organisationalen Ausdifferenzierung der Widerstandsgesellschaften zeigen.

5.4 Ambivalenzen in der Ausdifferenzierung und Zonen des Latenzschutzes

Bezeichnenderweise finden Ambivalenzen, die zunächst als kleine und größere Widersprüche zwischen der theologischen Dimension der islamistischen Ideologie und der tatsächlichen Handlungspraxis bezeichnet werden können, weniger in der wissenschaftlichen Forschung als vielmehr in der massenmedialen Berichterstattung Erwähnung. In beiden Kontexten werden sie häufig in Form von mehr oder weniger „amüsanten“ Anekdoten thematisiert und/oder, wie gezeigt, als Formen des Pragmatismus interpretiert. Dass mit diesen Entwicklungen allerdings

eine Systematik verbunden sein könnte, die eine theoretische Aufarbeitung verdient, dass hier also Symptome von erklärungsbedürftigen Prozessen zu beobachten sein könnten – zu dieser Schlussfolgerung kam die Forschung zu islamistischen Bewegungen bisher nicht.

Insofern werden zunächst einige dokumentierte empirische Ambivalenzen in den Blick genommen, um nachfolgend den Versuch zu unternehmen, hier eine Systematik im Kontext funktionaler Differenzierung zu identifizieren, die dann wiederum eine theoretische Reflexion erlaubt.

5.4.1 Empirische Beispiele: Ambivalenzen

Nochmals ist es Michael Irving Jensen, der einen exklusiven empirischen Einblick gewährt. Im Rahmen teilnehmender Beobachtung trainierte er über einen längeren Zeitraum aktiv im professionellen Fußball-Team der Hamas, *Nadi al-Jam'iyya al-Islamiyya*, mit. Der Club, der bereits 1976 von der damaligen palästinensischen Muslim-Bruderschaft gegründet wurde, vertritt in seiner offiziellen Kommunikation den Anspruch neben der erfolgreichen sportlichen Betätigung vor allem ein Beispiel für islamisch-moralisches Verhalten zu geben (vgl. Jensen 2009: 70). Das beinhaltet beispielsweise, dass die Spieler des Vereins dazu aufgerufen sind, den islamischen Bekleidungs Vorschriften entsprechend aufzutreten. Diesen Anspruch kommunizieren auch die Offiziellen der Vereinsführung:

„We don't like the players wearing brief shorts. [...] We try to get the players to behave in a thoroughly Islamic fashion. Wearing Islamic shorts is not a command [...], but it is what Islam recommends“ (zitiert nach ebd.).

In der Realität wurde schnell deutlich, dass kein einziger der Spieler der Hamas-Mannschaft die religiösen Bekleidungsempfehlungen befolgte (vgl. ebd.: 71 ff.). Auch sprachen die Spieler kaum über Themen wie Religion oder Politik (ebd.: 80). Immer wieder versuchten Mitglieder der Clubführung erfolglos, die Spieler von der Einhaltung der religiösen Vorgaben zu überzeugen. Zum Teil wurde offen mit dem Ausschluss aus dem Verein gedroht, sollten die Spieler nicht lange (kniebedeckende) Hosen tragen. Diese aber orientierten sich in ihrer Trainingskleidung an den sportlich erfolgreichen europäischen Topteams, trugen Trikots von Mannschaften wie Tottenham Hotspurs, Glasgow Rangers oder Ajax Amsterdam – zum Teil sogar mit der offenen Zurschaustellung westlicher Alkoholwerbung (ebd.: 77). Auch Versuche, das gemeinsame Gebet der Mannschaft zu institutionalisieren, scheiterten: „It was obvious that they wanted to get the prayers over and done with quickly so that they could get on with the real business at hand: namely football“ (ebd.: 81).

Welche Bedeutung das *real business at hand* für die Spieler hatte wurde wenig später deutlich, als die Fußball-Mannschaft der Hamas aus der ersten palästinensischen Liga abstieg. Was folgte war der Verlust nahezu der gesamten Mannschaft, zumindest aller Leistungsträger. Diese wechselten unmittelbar den Club. Anders als von der Vereinsführung erwartet, setzten sich bei den leistungsstärksten Spielern nicht die Überzeugung für die islamischen Werte des Vereins, sondern rein erfolgsorientierte sportliche Interessen durch: „[I]t is obvious that for the players concerned their personal sporting ambitions overrode their Islamist allegiance“ (Jensen 2009: 73).¹⁶¹ Die religiös-moralischen Vorgaben der Vereinsführung erzeugten keinerlei Bindungskraft. Nachdem sich auch die Vereinsführung über diese Entwicklungen klar wurde, verzichtete sie auf diesbezügliche Interventionen und orientierte sich nachfolgend ebenfalls in erster Linie am sportlichen Erfolg – der sich infolge der ausbleibenden moralischen Interventionen einstellte. Die Identität als „Verein der Hamas“ wurde in der Folge ebenso wie die moralischen und religiösen Verhaltensvorschriften zwar als artikulatives Label mitgeführt, hatte allerdings keine Auswirkungen mehr auf die soziale Praxis (vgl. ebd: 83ff.).

Jensens Beispiel aus dem Sportsystem ist nur eines von vielen, innerhalb derer ambivalente Entwicklungen in dieser Form beobachtbar sind. Diese sind sowohl im Fall der Hamas als auch der Hisbollah in verschiedenen funktionalen Kontexten seit Mitte der 1990er-Jahre dokumentiert.

So berichtet beispielsweise Sara Roy (2011) von ihrer Feldforschung in den Organisationen der Hamas in Gaza. Auch hier sind immer wieder ambivalente Entwicklungen beobachtbar, die sich aus den widersprechenden moralischen Verhaltensanforderungen der Gesamtbewegung und den funktionalen Erfordernissen des Gesundheitssystems ergeben. Roy berichtet im Rahmen ihrer Aufenthalte in den Kliniken und Gesundheitszentren der Hamas von den nur äußerst selten durchgesetzten islamischen Bekleidungs- und Verhaltensnormen (wie z.B. das Tragen des Kopftuches oder die Trennung der Geschlechter) (vgl. S. Roy 2011: 176f.). Besonders die Differenz zu „säkularen“ Kliniken im Gaza-Streifen, in denen ebenjene traditional-islamischen Vorgaben nämlich in der Regel befolgt wurden, überrascht dabei. An Stellen, an denen die professionelle Heilung von Patienten durch Bekleidungs- oder Verhaltensnormen beeinträchtigt würde – oder an denen das Bestehen auf solche Normen Patienten verschrecken könnte – verzichteten die Gesundheitszentren und Kliniken der Hamas auf die Durchsetzung (vgl. ebd.).

¹⁶¹ Mit Blick auf dieses Beispiel lassen sich auch Thesen wie die des Hamas-Kritikers Matthew Levitt anzweifeln, der davon ausgeht, dass die Fußballmannschaften der Hamas einzig die Funktion von Freizeiteinrichtungen zur Rekrutierung von Selbstmordattentätern einnahmen (vgl. Levitt 2006: 84).

In den von Roy besuchten Wirtschaftsunternehmen der Hamas in Gaza zeigten sich ähnliche Tendenzen. Im Interview mit Husam, dem Betreiber einer Hamas-Textilfabrik in Gaza, erkundigte sich Roy nach den handlungsleitenden Motiven der Geschäftsführung. Ihre Intention war, die Rolle der islamischen Ideologie zu klären. Die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Gewinn, Nachfrage und islamischen Moralvorstellungen verblüffte sie: „I will make miniskirts if people want them!“ (zitiert nach S. Roy 2011: 147).

So kommt auch Roy zu dem Schluss, dass religiös-moralische Vorgaben nur äußerst begrenzte bis gar keine Bindungskraft entfalten: „Economic and financial imperatives clearly trumped ideological or political ones“ (ebd.: 151). Dass darüber hinaus auch der Staat Israel zu den wichtigsten Handelspartnern der meisten Wirtschaftsunternehmen der Hamas zählt (vgl. ebd.), verstärkt den Eindruck einer deutlichen Entkopplung von Ideologie und Praxis.

Mit Blick auf die Hisbollah zeigen sich in der Programmpolitik des bewegungseigenen Senders Al-Manar TV ähnliche Entwicklungen. Bestand das Programm des Senders zu Beginn noch vor allem aus islamischen Musikbeiträgen und Koranrezitationen, so orientierten sich die Programmgestalter mehr und mehr anhand der Präferenzen der Zuschauer – und damit der Quoten (vgl. Sakmani 2008: 61).

Zwar sind noch immer die beschriebenen Prozesse der Vermittlung mehr oder weniger komplexer Verschwörungstheorien und den damit verbundenen Identitätsangeboten sichtbar (vgl. Kap. 3.6.2), jedoch wurde im Laufe der Entwicklung des Senders auch immer mehr Sendezeit für Unterhaltungsprogramme mit eher begrenztem ideologischen Inhalt eingeräumt. Um das Publikum konstant zu erweitern, wird dabei häufig auf eigene Reproduktionen erfolgreicher westlicher Formate gesetzt, die dann optional mit ideologischen Komponenten versehen werden.¹⁶² Seit 2005 werden auch amerikanische Filme und Comicserien gezeigt, vornehmlich um neues Publikum zu gewinnen und Profite zu erhöhen (vgl. Lancaster 2005).

Auch wirtschaftliche Interessen und die Orientierung der Zuschauer an (westlichen) Konsumprodukten wirkten sich also in der Folge auf die Programmgestaltung aus. So gehörten zu den Werbepartnern des Senders in der Vergangenheit westliche Unternehmen wie Milka, Maggi und Henkel (Deutschland), Nestlé (Schweiz), Gauloises (Frankreich), Red Bull (Österreich), Coca-Cola, Pepsi, Procter & Gamble und Western Union (USA) (vgl. Jorisch 2004: 33; Sakmani 2008: 61).

Nicht nur in den westlichen Werbespots, sondern auch im Rahmen des Regelprogrammes von Al-Manar treten unverschleierte Frauen in zunehmender Zahl auf (vgl. Baylouny 2009: 8ff.).

¹⁶² Ein mehr oder weniger amüsanter Beispielsfall ist die schon in Kap. 3.6.2 erwähnte „jihadistische Mickey Mouse“ des Hamas-Senders Al-Aqsa TV.

Traditionelle Ansichten werden als „zu überwinden“ dargestellt, teilweise enorm progressive Positionen verbreitet: „Tradition is viewed as negative, something to be changed, and was directly confronted in segments dealing with male authority, marriage as oppression, views of divorced women, men doing housework [...]“ (ebd.: 10). Da Frauen den größten Teil der Zuschauerschaft ausmachen, werden zielgerichtet Themen in den Fokus gesetzt, die hohe Einschaltquoten durch das weibliche Publikum garantieren (vgl. ebd.). Anders als die verschwörungstheoretische und politisch gerechtfertigte Widerstandsideologie scheinen die islamisch-moralischen Verhaltensvorschriften, die zu Beginn der Existenz des Senders noch direkten Einfluss auf die Programmgestaltung hatten, kaum noch Bindungskraft zu entfalten (vgl. Sakmani 2008: 61).

Für die Islamisten stellt die Vermittlung zwischen den Selbstbeschreibungen als religiös-moralische Autorität und den praktischen Erfordernissen der Operationen ihrer Organisationen einen schmalen Grat dar. Gut dokumentiert sind diese Probleme für das „Quartiersmanagement“ der Hisbollah. Am Beispiel des Wiederaufbaus des Beiruter Vororts Haret Hreik zeigt Mona Fawaz, wie sich auch hier wirtschaftliche Interessen gegenüber der Selbstbeschreibung und den moralischen Vorgaben der Bewegung durchsetzen. Obwohl sich die Hisbollah aktuell auch als Gegenbewegung zu Prozessen der „Gentrifizierung“ versteht (vgl. Fawaz 2014: 931), hat das von ihr vollumfänglich geplante und durchgeführte Bauprojekt zu ebenjenen Prozessen geführt, die kritisiert werden. Schließlich ging es auch für die Hisbollah im Rahmen des Wiederaufbauprojektes nicht um sozialen Wohnungsbau für die notleidende schiitische Bevölkerung, sondern um die Maximierung von Gewinn und das Erzielen möglichst hoher Renditen (vgl. ebd.: 932f.). Über die Wiederaufbauaktivitäten hinausgehend, lassen sich ähnliche ambivalente Entwicklungen auch in den von der Hisbollah betriebenen Freizeit- und Vergnügungseinrichtungen beobachten. Auch hier müssen sich die moralisch-religiösen Vorgaben weitestgehend den Bedürfnissen der Konsumenten unterwerfen. Westliche Stilelemente herrschen vor, Einrichtung und Angebot richten sich nach aktuellen Trends und den durch westliche Medien propagierten Geschmacksvorgaben (vgl. Deeb/Harb 2011: 311). Bis auf den Umstand, dass kein Alkoholausschank erfolgt, unterscheiden sich die Restaurants, Cafés und Kneipen, die die Hisbollah betreibt, nicht von ihren westlichen Pendanten. Gleichzeitig setzen sich die Etablissements der Hisbollah in der Kundengunst durch, ihnen wird mit Blick auf Service und Angebot die höchste Qualität zugesprochen (vgl. ebd.).

5.4.2 Zonen unter Latenzschutz und Informalität

Im Rahmen der hier exemplarisch geschilderten Beispiele sind durchweg ähnliche Tendenzen beobachtbar: Ambivalenzen werden im Sinne der Aufrechterhaltung der funktionalen Leistungsfähigkeit der Organisationen toleriert bzw. bewusst nicht thematisiert. Sportlicher Erfolg, Einschaltquoten, finanzieller Gewinn oder die Heilung von Patienten setzen sich als Leitorientierungen im Sinne funktionaler Differenzierung durch, auch, wenn sie in offenem Widerspruch zu den religiös-moralischen Wertvorstellungen der Bewegungen stehen.

Die durch die anhaltende Toleranz gegenüber den ambivalenten Entwicklungen ermöglichte Professionalität und Effektivität verschafft vielen Organisationen offenbar einen strukturellen „Wettbewerbsvorteil“ gegenüber ihren staatlichen, privatwirtschaftlichen und internationalen Konkurrenten und begründet unter anderem den ihnen zugerechneten Erfolg. In diesem Zusammenhang kann festgestellt werden, dass sich unter dem Schirm der Bewegungen Zonen bilden, innerhalb derer Widersprüche zwischen kommunizierter Ideologie und tatsächlicher Handlungspraxis systematisch latent gehalten werden, Kommunikation über diese Ambivalenzen also unterbunden bzw. unterlassen wird. Durch das Unterlassen eines ständigen Beharrens auf „moralische Prinzipien“ können grundlegende Vorteile funktionaler Differenzierung effektiv(er) genutzt werden (vgl. Luhmann 1989a: 294).

Dieser Umstand soll im Folgenden als Form des *Latenzschutzes*, wie Luhmann ihn definiert, interpretiert werden:

„Wenn Strukturen Latenzschutz benötigen heißt dies dann nicht, daß Bewußtsein bzw. Kommunikation unmöglich wäre; sondern es heißt nur, daß Bewußtsein bzw. Kommunikation Strukturen zerstören bzw. erhebliche Umstrukturierungen auslösen würde, und daß diese Aussicht Latenz erhält, also Bewußtsein bzw. Kommunikation blockiert“ (Luhmann 1984: 459).

In einer vergleichenden Perspektive wird deutlich, dass unter dem Schirm der islamistischen Bewegungen Prozesse ablaufen, die denen des staatlichen und organisationalen Umfelds diametral entgegenstehen. Die Bedingungen in der direkten Umwelt der islamistischen Bewegungen, also in den palästinensischen Autonomiegebieten und den südlichen Regionen des Libanons, lassen sich durchaus treffend als von „wilder Informalität“ (Holzer 2006) geprägte „Fasadenmodernität“ (Boli/Elliot 2008) bezeichnen. Auch klassische Beschreibungen wie Riggs „Prismatic Society“ (1964) scheinen noch immer den Kern der Operationen internationaler und nationaler Akteure zu treffen. Anhaltende Vorwürfe der Korruption und Ineffektivität (Kap. 4.3.4) begleiten sowohl konkurrierende Bewegungen (Fatah, Amal), den libanesischen Staat, die palästinensische Autonomiebehörde als auch internationale Organisationen. Gerade im

Gaza-Streifen sehen sich zum Beispiel das UNRWA und ihre Vertreter inzwischen mit stetig wachsenden Protesten gegen Korruption, Misswirtschaft und Ineffektivität konfrontiert (vgl. Middle East Monitor 2017). Allerdings werden diese Prozesse von den Organisationen selbst bestritten und Formalität im Sinne der Aufrechterhaltung des Bildes „moderner“ Organisationen, die für liberale Werte und Universalität stehen, behauptet (vgl. ebd.).

Die hier beobachtbaren strukturellen und semantischen Voraussetzungen sind offenbar nachhaltiger funktionaler Differenzierung nicht wirklich zuträglich (vgl. Japp 2007a: 191). Das Alternativangebot der islamistischen Bewegungen nimmt Bezug auf genau diesen Umstand und gestaltet sich dementsprechend als eine Form der Neueinführung von Formalität unter dem Schirm der proklamierten islamistischen Widerstandsgesellschaft. Man behauptet also gar nicht erst Modernität, sondern positioniert sich als religiös-moralische Instanz und produziert entsprechende Einheitssemantiken. Man gibt nicht vor, Funktionsdifferenzierung zu akzeptieren, sondern behauptet ein noch immer gültiges Primat des Religionssystems und schließt damit an dessen hypostasierte Selbstbeschreibungen an. Paradoxerweise sind dann aber die Grundbedingungen der Durchsetzung funktionaler Differenzierung in den Latenzschutzzonen unter dem Schirm der islamistischen Bewegungen häufig besser erfüllt als in der peripheren Umwelt. Die Generalisierung der Zugänge zu Leistungs- und Publikumsrollen (Kap. 4), die nicht nur behauptete Korruptionsfreiheit (ebd.) sowie das hohe Maß an Professionalität und die grundsätzliche Orientierung an den Operationslogiken der jeweiligen Funktionssysteme, liefern jedenfalls gute Argumente für diesen Verdacht.

Wendet man die Unterscheidung formal/informal mit Blick auf die islamistischen Bewegungen an und führt sie auf einer zweiten Ebene zur Beobachtung der ambivalenten Effekte ein, die im vorangegangenen Abschnitt dargestellt wurden, dann sind diese wiederum als eigene Formen der Informalität beobachtbar. Das Paradoxe an dieser spezifischen Form von Informalität ist die Tatsache, dass sie sich als eine Durchsetzung der Operationslogiken der Funktionssysteme gegenüber der formalisierten moralisch-islamistischen Ideologie manifestiert. Es verhält sich in diesem Sinne *informal*, wer sich an der Operationslogik des jeweiligen Funktionskontextes orientiert, wer also beispielsweise Kleidung aufgrund erhöhter Nachfrage und nicht anhand von religiösen Bekleidungsgeboten produziert oder die Sportbekleidung entsprechend des assoziierten sportlichen Erfolges wählt, auch wenn moralische Vorgaben ein anderes Verhalten erfordern. Obwohl als funktionales Äquivalent angelegt, setzt sich Moral an dieser Stelle nicht (mehr) gegen andere symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien wie Geld, Wahrheit oder Macht durch (vgl. Fuchs 2004a: 31).

Diese Entkopplung von Praxis und Ideologie läuft diametral zu den regionaltypisch beobachtbaren Prozessen. Dort, wo Widersprüche latent gehalten werden, die Fassade also gerade nicht modern ist, sondern religiös-konservativ, dann aber explizit „moderne“ Entwicklungen (im Sinne funktionaler Differenzierung) gefördert werden, entstehen die Latenzschutzzonen und mit ihnen auch Informalität im Sinne der moralisch-islamistischen Ideologie. Unter den beschriebenen Bedingungen müssen sowohl Hamas als auch Hisbollah als höchst untypische Akteure in einer eigentlich typisch-peripheren Umwelt bezeichnet werden.

Die Diagnose „islamistischer Latenzschutzzonen“, innerhalb derer funktionale Differenzierung deutlich günstigere Bedingungen vorfindet, hat in diesem Zusammenhang das Potential, eine weitere Erklärung für den anhaltenden Erfolg der Operationen der islamistischen Organisationen zu liefern, ohne in die Fallstricke der Behauptung eines spezifischen Exzeptionalismus unter Bezugnahme auf die Tradition/Moderne-Dichotomie zu geraten. Insofern sind die islamistischen Bewegungen dann eben doch als eine Form „anti-moderner Modernität“ (Zemni 2007) beschreibbar. Auf der semantischen Ebene wird zwar Entdifferenzierung zugunsten der Religion gefordert, strukturell begründet man aber (ironischerweise) punktuell den Erfolg funktionaler Differenzierung.

Allerdings, das muss an dieser Stelle angemerkt werden, kann eine Generalisierung dieser Beobachtungen für die Gesamtbewegungen vor allem aufgrund der problematischen Datenlage nur auf spekulativem Niveau erfolgen. Dennoch, darauf weisen auch die im Rahmen der Arbeit geführten Experteninterviews hin, liegt hier offenbar eine systematische Entwicklung innerhalb beider Bewegungen vor, der bisher noch kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde.¹⁶³

Für die weiteren Argumente der Arbeit lohnt sich demgegenüber ein kurzer Blick auf die Entwicklungen der vergangenen zehn Jahre. Denn seit der Machtübernahme der Hamas in Gaza entwickeln sich die beiden islamistischen Bewegungen, die vorher noch auffällig viele Parallelen aufwiesen, vor allem mit Blick auf den Latenzschutz in grundsätzlich unterschiedliche Richtungen.

5.4.3 Aktuelle Entwicklungen: Autoritarismus in Gaza, Latenzschutz im Libanon

Mit Blick auf die Hamas zeigt sich infolge der Machtübernahme in Gaza im Jahr 2007 ein bemerkenswerter Effekt. Sie unternimmt seitdem Versuche, unter verstärktem Rückgriff auf

¹⁶³ Zukünftige empirische Forschung, die ihr Augenmerk explizit auf die hier beschriebenen Latenzschutzzonen islamistischer Bewegungen richtet, könnte mutmaßlich hochinteressante Ergebnisse produzieren, die eine noch intensivere theoretische Verarbeitung erlauben würden.

Gewaltmittel ein autoritäres Regime zu errichten, thematisiert und bekämpft die ambivalenten Effekte in ihren Organisationen – und büßt dadurch offenbar massiv an Leistungsfähigkeit ein (vgl. Berti 2013: 182ff.; Brenner 2017: 111ff.). Während die Hamas im Westjordanland ihre Aktivitäten in beschränktem Umfang weiterführt, schwindet ihr Bewegungscharakter in Gaza immer mehr. Schon ist die Rede von einem „Hamas-Staat“ (z.B. Toameh 2015) – eine Bezeichnung, die auf eine qualitative Veränderung in der Struktur hindeutet: Während die Hisbollah in ihren Einzugsgebieten die Hybridität als soziale Bewegung im staatlichen Umfeld aufrechterhalten kann, begibt sich die Hamas auf den klassisch-autoritären Pfad der gewaltsamen Unterdrückung von Differenzierungseffekten und besteht in immer größerem Ausmaß auf die Befolgung von direkten Befehlen (vgl. Berti 2013: 186). Dadurch löst sich der Latenzschutz weitestgehend auf, die zugrundeliegenden Widersprüche werden thematisiert und nehmen eine immer zentralere Rolle ein.

Ursächlich für diese Entwicklung scheinen unter anderem die Personalanforderungen zu sein, die die Übernahme des kompletten Machtapparates nach 2007 mit sich brachte. Diverse Ämter der öffentlichen Verwaltung, die zuvor von Fatah-Mitgliedern ausgeführt wurden, mussten neu besetzt werden. In diesem Zusammenhang hätte eigentlich massiv bewegungsfremdes Fachpersonal eingestellt werden müssen – und zwar in einem Umfang, der die eigentlichen Anhänger und Mitglieder der Bewegung in die Unterzahl gebracht hätte. Deshalb griff die Hamas vermehrt auf eigene, allerdings häufig unterqualifizierte Anhänger und Mitglieder zurück (vgl. Brenner 2017: 194ff.). Weiterhin spielt das Erstarken salafistisch-dschihadistischer Gruppen im Gaza-Streifen eine Rolle. So entwarf die Hamas ab 2009 eigene Deradikalisierungsprogramme für palästinensische Salafisten und intensivierte gleichzeitig die Versuche der Vermittlung der eigenen islamistischen Ideologie an die Bevölkerung (vgl. Brenner 2017: 114). Lehrpläne der Hamas-Bildungseinrichtungen wurden nochmals auf den islamistischen Ideologiengehalt überprüft und neugestaltet, darüber hinaus eigens eine neue „Religionspolizei“ damit beauftragt, die Befolgung der religiösen Verhaltensanforderungen zu überwachen und bei Verstößen zu sanktionieren (vgl. Berti 2013: 182). Für die Mitarbeiter der Hamas-Organisationen wurden erstmals Fortbildungen veranstaltet, in deren Rahmen auch auf massive Konsequenzen im Falle der Nichtbefolgung der moralischen Verhaltensanforderungen hingewiesen wurde (vgl. Brenner 2017: 111). Die Hamas war so in der Lage, sowohl das zivile Personal innerhalb der Organisationen als auch das Militär- und Sicherheitspersonal in ihrem Sinne „fortzubilden“. Eine weitere Folge dieser Entwicklung ist das neuerliche Erstarken von Wasta-Strukturen sowie eine erhöhte Bindungskraft von Clan-Identitäten (vgl. ebd.: 117ff.), zwei Effekte, die die

Bewegung stets zu bekämpfen versuchte und die als Gegenpole ihrer eigenen Selbstbeschreibung dienten. Gerade unter den so dominanten Clans, die die Hamas zuvor noch pragmatisch in die eigenen Operationen mit einbinden konnte, formierte sich nach der Machtübernahme und den vermehrten gewaltsamen Interventionen mehr und mehr Widerstand gegen die autoritären Tendenzen. Die Hamas wurde nicht mehr in ihrer Rolle als Widerstandsbewegung, sondern als eine von vielen Besatzungsmächten des Gaza-Streifens beobachtet, die schon bald wieder vertrieben werden sollte: „Gazan family elders would refer to Hamas in similar terms as they had to the Ottomans, British, Egyptians and Israelis before them: ‚In due time a new occupier will arrive and the present one will be defeated‘“ (ebd.: 117). Konnte sich die Hamas in den Jahren zuvor erfolgreich als unbestechliche Instanz positionieren, häuften sich seit der Machtübernahme und der autoritären Neuausrichtung auch die massiven Korruptionsvorwürfe gegenüber der Hamas-Führung (vgl. Beaumont 2014). Schon treten neue Akteure auf den Plan und beanspruchen die entstehenden Lücken. Grundlegend für die Auseinandersetzung mit diesen Gruppen ist immer mehr eine Differenzierung anhand von Familien- bzw. Clanzugehörigkeiten. Die zuvor errichtete Latenzschutzzone scheint im Fall der Hamas also im Prozess des Zusammenbruches befindlich. Das vermehrte Aufkommen salafistischer Gruppen in Gaza, die teilweise eine große Zahl ehemaliger Hamas-Anhänger für ihre radikale Ideologie gewinnen können, wird auch von der Hamas mit Sorge beobachtet. Plötzlich findet sich die Bewegung in der Rolle des autoritären Staates wieder, der eigene Gefängnisse betreibt und dort religiöse Extremisten in Form von Deradikalisierungsprogrammen betreut (vgl. Brenner 2017: 114).

Die Konsequenzen einer Übernahme der Rolle als autoritäres Regime in Gaza scheinen auch Vertretern der Hamas inzwischen bewusst zu sein. So wurden erst kürzlich Medienberichte laut, die von einer geplanten Machtübergabe der Hamas an die Autonomiebehörde berichteten (vgl. z.B. Aßmann 2017). Der Prozess wird gemeinhin als eine neue Form der Annäherung zwischen Fatah und Hamas interpretiert. Doch bei genauerer Betrachtung erscheint die „Aufgabe der staatlichen Aufgaben“ durch die Hamas geradezu alternativlos:

„Ten years after Hamas militarily defeated Fatah and took control of the Gaza Strip, the two factions are not uniting because of any new-found common ground, but rather because after a disastrous decadelong run, Hamas is trying to retain whatever it can before losing everything“ (Keinon 2017).

Es kann vermutet werden, dass die Entscheidung zu diesem Schritt nicht allein den massiven internationalen und innerpalästinensischen Sanktionen, mit denen sich das Hamas-Regime konfrontiert sah, geschuldet ist, sondern auch auf Wahrnehmungen des Schwindens der eigenen Leistungsfähigkeit beruht. Je mehr die Hamas ihren Charakter als soziale Bewegung, die sich

verhältnismäßig tolerant gegenüber ambivalenten Äußerungen und Praktiken innerhalb ihrer Organisationen zeigt, verliert, desto mehr Widerstand erfährt sie, von eigenen Anhängern und Mitgliedern ebenso wie von der restlichen Bevölkerung der palästinensischen Autonomiegebiete. So bleiben ihr im Grunde zwei Handlungsoptionen: Machtabgabe oder eine erneute Eskalation des Konfliktes mit Israel.¹⁶⁴

Mit Blick auf die Hisbollah ergibt sich ein anderes Bild. Autoritäre Elemente gehören zwar bis heute zum Spektrum des Umgangs mit der schiitischen Bevölkerung des Libanons (vgl. Berti 2013: 184; Daher 2016: 93ff.). Der qualitative Unterschied zur Hamas liegt aber in der Ausgewogenheit der Inanspruchnahme dieser Elemente. Auch wenn sich die Hisbollah selbst als pyramidal bzw. hierarchisch strukturiert beschreibt (vgl. Sakmani 2008: 50), werden in der Praxis nur äußerst gezielt Zwangsmaßnahmen zur Disziplinierung einzelner Anhänger und Mitglieder der Bewegungsorganisationen eingesetzt (vgl. Deeb/Harb 2013; Daher 2016: 93). Die zuvor beschriebene Latenz kann von der Hisbollah so weitestgehend aufrechterhalten werden, gerade weil ambivalente Entwicklungen in der Regel toleriert werden. Die militärische Intervention in Syrien führte zwar zu massiven Legitimationsproblemen (vgl. Kap. 3.6.1), hatte allerdings auf die Operationen der Bewegung in ihren Hochburgen kaum Auswirkungen.

Das bedeutet allerdings nicht, dass unter dem Schirm der Hisbollah keine moralisch begründeten Grenzen definiert werden. Auch wenn, wie gezeigt, die Versuchungen westlicher Konsumprodukte oftmals reproduziert – oder sogar direkt angeboten werden, so wird beispielsweise beim Ausschank von Alkohol eine rote Linie gezogen. Einer der qualitativen Unterschiede zur Hamas nach 2007 liegt allerdings darin, dass solcherlei Verfehlungen nicht mit physischer Gewalt begegnet, sondern in der Regel über die Logik des jeweiligen Funktionssystems gesteuert wird (z.B. wirtschaftlicher Boykott; vgl. Deeb/Harb 2013). So hält die Hisbollah die Latenzschutzzonen aufrecht und damit auch ihre interne funktionale Differenzierung und Authentizität als Vertreterin religiös-moralischer Positionen in einem Gleichgewicht, das zwar extrem fragil wirkt, aber gegenwärtig sowohl Leistungsfähigkeit als auch die Darstellung ideologischer Konsistenz ermöglicht.

¹⁶⁴ Dass die Hamas gerade auf dem Weg war, die erstere Option zu wählen, als der US-amerikanische Präsident Trump ankündigte, Jerusalem als die Hauptstadt Israels anzuerkennen, kann dann im Sinne der Friedenserhaltung nur als enorm unglückliches Timing bezeichnet werden. Der Aufruf der Hamas zu einer dritten Intifada deutet darauf hin, dass auch Eskalation plötzlich wieder eine realistische Option ist.

5.5 Zwischenfazit

Die makrosoziologische Forschung zum Islamismus bzw. zu islamistischen Bewegungen verankert sich noch immer stark in modernisierungstheoretischen Schemata. Dieser Umstand führt dazu, dass die empirische Forschung ihre Analysen der islamistischen Bewegungen vor einer normativ-geprägten Hintergrundfolie entwirft, die Modernität zwangsläufig als Prozesse der Individualisierung, Säkularisierung sowie wirtschaftlichen und politischen Liberalisierung verstehen muss. Als implizite Folie wird die europäische Vernunftaufklärung, sowohl zur Entwicklung der Region, aber auch der Bewegungen selbst, stets mitgeführt. In diesem Zusammenhang wurde dafür plädiert, den normativ-geprägten Modernitätsbegriff für makroperspektivische Betrachtungen aufzugeben und den Fokus der Beobachtung auf Kernelemente von Modernität im systemtheoretischen Verständnis zu richten: funktionale Differenzierung und Weltgesellschaft.

Die von der empirischen Forschung bisher isoliert betrachteten Symptome von Modernität wurden deshalb in den größeren Kontext der strukturellen Differenzierung der islamistischen Bewegungen über Organisationen und die Versuche der Errichtung von „Widerstandsgesellschaften“ gesetzt. Diese Prozesse führen, im Anschluss an hypostasierte Selbstbeschreibungen der Religion, zur Produktion eigener, moralisch begründeter Gesellschaftsbeschreibungen. Gleichzeitig sind die strukturellen Differenzierungsprozesse als Konsequenz aus den semantischen Versuchen der Erzeugung einer eigenen Einheitsbeschreibung der Gesellschaft – von außen – interpretierbar. Nicht nur suchen die Islamisten Lösungen für ihre eigenen Problemkonstruktionen, sie bilden diese Lösungen auch strukturell über Organisationen nach. Hier treten typische Elemente sozialer Bewegungen an den Tag, allerdings in einer Form der „extremen“ Weiterführung bis hin zu Versuchen der strukturellen Ausdifferenzierung der semantisch beschriebenen „Einheitsgesellschaft“.

Überraschend ist, dass die Organisationen in ihren jeweiligen Funktionskontexten häufig erfolgreicher operieren als konkurrierende säkulare, also staatliche, internationale oder privatwirtschaftliche Akteure. Eine Erklärung hierfür liefert der Blick auf ambivalente Effekte innerhalb der Organisationen von Hamas und Hisbollah. Hier setzen sich offenbar vermehrt Prozesse einer Orientierung an Funktionslogiken gegenüber den moralischen Verhaltensanforderungen der Bewegungen durch. Diese Prozesse, von der sozialwissenschaftlichen Forschung als Formen des „Pragmatismus“ beschrieben, werden innerhalb der Bewegungen kaum offen thematisiert oder nachhaltig unterbunden. An diese empirische Diagnose schloss die These islamisti-

scher Latenzschutzzonen an. Die in diesem Zusammenhang beobachtbare Informalität gegenüber der islamistischen Ideologie führt zu weitaus günstigeren Bedingungen der Funktionsdifferenzierung, was vor allem im Vergleich zur direkten Umwelt beobachtbar wird.

Gleichzeitig ist mit einem Blick auf die aktuellen Entwicklungen erkennbar, dass der Steuerungsfähigkeit *über* soziale Bewegungen im Kontext funktionaler Differenzierung Grenzen gesetzt sind. In besonderem Maße wird die Abhängigkeit von spezifischen Umweltbedingungen deutlich. In diesem Zusammenhang weist das „Projekt Widerstandsgesellschaft“ für die Hamas inzwischen eindeutige Symptome des Scheiterns auf. Nach der Machtübernahme 2007 vermehren sich die Versuche der autoritären und gewaltsamen Steuerung individuellen Verhaltens, vor allem auch innerhalb der Hamas-Organisationen (vgl. Newman 2014; Brenner 2017: 194ff.). Äußerungen und Praktiken, die von der vorgegebenen moralischen Linie abweichen, wurden nun offen thematisiert und hauptsächlich mittels physischer Gewalt sanktioniert. Vermeintliche Kollaborateure wurden auf offener Straße exekutiert. Gleichzeitig zeigten die innerpalästinensischen Sanktionen der Autonomiebehörde gegenüber der Hamas immer mehr Wirkung. Diese Entwicklungen führten offenbar zu einem Zusammenbruch der Latenzschutzzonen. Damit einher geht ein Verlust der Leistungsfähigkeit der Organisationen, vor allem sichtbar im Arbeitsfeld der sozialen Hilfe (vgl. Al-Jazeera 2017). Weiterhin wurden in der Folge vermehrt Korruptionsvorwürfe laut, die auf eine Abkehr der zuvor nahezu universalen Zugänglichkeit von Positionen in Leitungs- und Publikumsrollen hindeuten. Mit dem Wandel von einer sozialen Bewegung zur staatlichen Organisation „normalisiert“ sich in gewissem Maße der seit 2007 de facto existierende Hamas-Staat und wird zu einem typischen autoritär-korrupten Regime in der Region (vgl. Brenner 2017: 111ff.).

Das, was die mit der Hamas affilierten Organisationen zuvor so leistungsfähig machte, war ihr komplementäres Verhältnis zur Autonomiebehörde als staatlich-agierender Konterpart, dessen Versäumnisse durch die eigenen Aktivitäten aufgezeigt werden konnten (vgl. Kap. 4), mit dem aber gleichzeitig auch Kooperation stattfand (vgl. S. Roy 2011: 177).¹⁶⁵ Diese Form „parasitärer“ Bezugnahme konnte nach der eigenen Machtübernahme nicht länger aufrechterhalten werden.

Für die Hisbollah dagegen gilt diese Diagnose nicht. Sie weist noch immer den spezifischen Charakter einer sozialen Bewegung auf, die zwar Versuche der Einrichtung einer islamistischen

¹⁶⁵ Riaz Hassan (2004) weist in seiner Studie über muslimische Gesellschaftskonzeptionen in Indonesien, Pakistan, Ägypten und Kasachstan nach, dass Einfluss und Anerkennung islamistischer Institutionen immer genau dann am größten sind, wenn sie sich in einem differenzierten (säkularen) Umfeld bewegen. Formen der politischen Integration führen dagegen oftmals zu einem enormen Verlust von Vertrauen und Kompetenzzuschreibung. Politische Inklusion scheint hier also eher negative Auswirkungen auf das Leistungsvermögen und die Popularität islamistischer Organisationen zu haben.

Organisationsgesellschaft unternimmt, deren informale Folgen im Sinne des Latenzschutzes allerdings tunlichst ignoriert. Einige Äußerungen deuten darauf hin, dass sich führende Persönlichkeiten der Hisbollah durchaus darüber bewusst sind, dass die spezifische Leistungsfähigkeit der Gesamtbewegung darauf beruht, strenge moralische Verhaltensregeln eher nicht konsequent durchzusetzen, sondern „latent“ mitzuführen – als *Talk* – und nur in ausgewählten Konfliktfällen (etwa Alkoholausschank) auf das Befolgen der formal festgelegten islamischen Verhaltensanforderungen zu bestehen (vgl. Deeb/Harb 2013).

Joseph Daher merkt in diesem Zusammenhang an, dass die Hisbollah nicht darauf abziele, eine „Gegengesellschaft“ zu errichten, da sie den libanesischen Staat und dessen Machtmonopol zu keinem Zeitpunkt direkt infrage stelle (Daher 2016: 203ff.). Die empirische Forschung kam darüber hinaus zu dem Ergebnis, dass die Anhänger der Hisbollah in hohem Maße Loyalität gegenüber den nationalstaatlichen Institutionen des Libanons äußerten (vgl. Haddad 2006). Es ist also offenbar gerade die Gleichzeitigkeit des Vorhandenseins eines umgebenden Nationalstaates als Bezugs- und Abgrenzungspunkt, die die Selbstreferentialität und Effektivität der Organisationen unter dem Schirm der Bewegung begründet. Die jüngere Geschichte der Hamas bekräftigt diesen Verdacht: Erst als der staatliche Bezugs- und Abgrenzungspunkt in Form der Autonomiebehörde in Gaza entfiel, die Hamas selbst zum staatlichen Akteur wurde, zeigten sich Symptome des Scheiterns für das Projekt ihrer Widerstandsgesellschaft. Eben diese Differenzierung – zwischen sozialer Bewegung und staatlicher Organisation – ist es, die die Islamisten zur Selbsterhaltung nutzen. Löst sie sich auf, so setzen sich Versuche autoritärer Steuerung und des Bestehens auf moralische Prinzipien durch – und das erfolgreiche Fortbestehen in der Form der sozialen Bewegung ist gefährdet.

Was ist nach alledem nun über die spezifische „Modernität“ der islamistischen Bewegungen zu sagen? Hamas und Hisbollah sind insofern „moderne“ Bewegungen, als dass sie offenbar einen erfolgreichen Umgang mit den Strukturbedingungen peripherer Regionen der Weltgesellschaft und konkret ihrer Operationsgebiete gefunden haben. Sie besetzen Nischen, indem sie Zonen schaffen, die nachhaltige Funktionsdifferenzierung in einem Umfeld begünstigen, das sich vornehmlich durch Differenzierungshemmnisse auszeichnet. Im Sinne eines Verständnisses von Modernität als geprägt durch funktionale Differenzierung und Weltgesellschaft sind sie dann insofern „moderner“ als ihre Umwelt, als dass sie offenbar ein Voranschreiten funktionaler Differenzierung regional begünstigen und das obwohl sich die von ihnen produzierten und verbreiteten Einheitssemantiken gegen genau diese Form der Modernität richten.

Gleichzeitig wird deutlich, dass auch diese Entwicklungen nicht „stromlinienförmig“ auf funktionale Differenzierung hinauslaufen, so als sei diese als „Endpunkt“ historischer Entwicklung

denkbar. Für die Hamas wurde das anhand der seit 2007 beobachtbaren Entdifferenzierungsprozesse innerhalb der Bewegung gezeigt. Im Rahmen von Analysen dieser Prozesse sollte ein Bewusstsein über die Gefahr, selbst wieder in modernisierungstheoretischen Schemata zu verfallen, geschaffen werden. Funktionale Differenzierung kann demnach nicht als „Endpunkt“ einer historischen Entwicklung betrachtet, sondern im Kontext immer auch anders möglicher und bestehender Differenzierungsverhältnisse interpretiert werden.

6. Zusammenfassung, Fazit und Forschungsperspektiven

Wie lassen sich die Bedingungen der erfolgreichen Selbsterhaltung islamistischer Bewegungen systemtheoretisch beschreiben? Diese Frage wurde einleitend als zentrales Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit definiert. Mit der palästinensischen Hamas und der libanesischen Hisbollah wurden dabei zwei empirische Fälle in den Blick genommen, die jeweils beispielhaft für langfristige Selbsterhaltung stehen und gleichzeitig aus höchst unterschiedlichen historischen und ideologischen Bedingungen erwachsen sind.

Nach einer einleitenden Besprechung des aktuellen Forschungsstandes sowie der Darstellung der historischen Entwicklung anhand des Schlaglichter-Prinzips ging es zunächst darum, den empirischen Forschungsgegenstand zu klassifizieren. Hier stellte sich, anschließend an die diagnostizierte Konfusion innerhalb der vorhandenen Literatur, zunächst die Frage nach dem Systemstatus: Gruppen, Bewegungen, Netzwerke, Organisationen? Womit haben wir es hier eigentlich zu tun? Unter Bezugnahme auf Arbeiten, sowohl zum empirischen Gegenstand als auch zur Theorie sozialer Bewegungen, wurde dargelegt, dass sich Hamas und Hisbollah am adäquatesten als soziale Bewegungen beschreiben lassen, die eine Vielzahl von Personen, Familien, Gruppen und Organisationen unter ihrem Schirm vereinen. Mit der Entscheidung zur Analyse von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen ging einher, dass ihnen bestimmte Protestanlässe unterstellt wurden. So wurde vermutet, dass die Islamisten sich mit ihren Kommunikationen auf dysfunktionale Folgeprobleme funktionaler Differenzierung beziehen, diese also beobachten und thematisieren. Ob und inwiefern auch Lösungsangebote für diese Folgeprobleme durch die Bewegungen produziert werden, wurde dabei als im Rahmen der Arbeit zu beantwortende Frage identifiziert.

Eine weitere Frage richtete sich auf das regionale Umfeld der islamistischen Bewegungen. Hier wurde fortlaufend auf die besondere Situation peripherer Regionen der Weltgesellschaft hingewiesen, denen die Hochburgen der islamistischen Bewegungen, Gaza und den Süden des Libanons, zugeschlagen wurden. Die Problemlagen, die hier beobachtbar sind, unterscheiden sich grundlegend von denen zentraler Regionen. So realisiert sich funktionale Differenzierung, trotz eines Primats auf der Ebene der Weltgesellschaft, regional häufig nicht oder nur in eingeschränkter Form. Diese Diagnose gilt in besonderem Maße für die Hochburgen der islamistischen Bewegungen. Hier treten hierarchische und/oder segmentäre Differenzierungen als dominierende Strukturen auf. So bestimmen einzelne Familienclans (bzw. deren männliche Oberhäupter) in Teilen Gazas und einigen Vororten Beiruts über Zugänge zu wichtigen Positionen und Ressourcen. Stammeszugehörigkeiten schränken im Westjordanland und in Gaza, ebenso wie die Konfession im Libanon, den zukünftigen Lebensweg ein – oder öffnen, im positiven

Fall, Möglichkeitshorizonte der individuellen Selbstverwirklichung. Vormoderne und moderne Gesellschaftsstrukturen werden gleichzeitig wirksam. Das Spannungsverhältnis zwischen semantischen Einheitserwartungen auf der einen und der strukturellen Realität auf der anderen Seite wird damit selbst zum Folgeproblem funktionaler Differenzierung in peripheren Regionen.

Die nachfolgenden Analysen nahmen aktuelle Themenfelder der Islamismus-Forschung und damit drei vermeintlich spezifisch-nahöstliche „Problemkontexte“ in den Fokus: Die Identitätskrise, Inklusionsbarrieren und Exklusionsfolgen sowie die Unterscheidung von Traditionalismus und Modernität. Gleichzeitig erfolgte eine Orientierung an der Unterscheidung dreier Ebenen sozialer Differenzierung: Interaktion, Organisation und Gesellschaft.

So widmete sich der erste Analyseteil der Arbeit der Problemstelle individueller Ich-Identität. Dabei wurde Anschluss an vorhandene Analysen einer „Identitätskrise im Nahen Osten“ gesucht und, darauf basierend, die grundlegende Problemlage systemtheoretisch rekonstruiert. Der Fokus verengte sich nachfolgend auf die Spezifika peripherer Regionen der Weltgesellschaft und die besonderen Bedingungen der Identitätsbildung hier, bevor auf die konkrete Situation in den Hochburgen der islamistischen Bewegungen, in Gaza und dem Süden des Libanon, geblickt wurde. Zentral wurde hier die Frage nach spezifischen Vorteilen der Islamisten im „Wettbieten“ der Identitätsanbieter gestellt.

Die Rekonstruktion der Widerstandsideologie beider Bewegungen, die anhand der Sichtung von Selbstbeschreibungen innerhalb politischer Reden, Interviews und Originaldokumenten erfolgte, deutete auf eine bemerkenswerte Dominanz verschwörungstheoretischer Elemente hin. Durch die anschließende risikosoziologische Analyse konnten erste Hinweise auf mögliche Bezüge zu Problemen der Konstruktion individueller Ich-Identitäten identifiziert werden. Im Kontext der Darstellung der Risiko- und Gefahrenbeobachtung der Bewegungen wurden Prozesse der kontinuierlichen Transformation von Risiken in Gefahren sichtbar, die sich auf die grundlegende Unterscheidung von Entscheidern und Betroffenen beziehen. Die vermittelten Eindeutigkeitsangebote zielen darüber hinaus auf die Zurechnung „allgegenwärtige Entscheider“ durch „den Zionismus“ bzw. „die Zionisten“ und mit ihnen den Staat Israel. Die „totale Gefahrenumwelt“, die Hamas und Hisbollah so vermitteln, bietet für Anhänger und Mitglieder, also Individuen, die sich vom „Rauschen“ der allgegenwärtigen Widerstandsidentität in ihrer eigenen Identitätsausbildung irritieren lassen, den Nutzen kognitiver Reduktion von Komplexität und Kontingenz mit Blick auf individuelles Entscheiden und darüber hinaus ein viktimisierendes Selbstbild als dauerhaft Betroffener. Das systematische Ungleichgewicht zwischen den semantischen Rahmenbedingungen individualistischer Verhaltensanforderungen auf der Ebene

der Weltgesellschaft und dem regional beobachtbaren Verschwinden vorstrukturierter Biographieoptionen erklärt, dass Prozesse der Reduktion von Komplexität und Kontingenz hier in hohem Maße individuell anschlussfähig sind. Was dann beobachtbar ist, sind massenhafte „Fluchtreaktionen“ in (vermeintlich) konsistente moralische Kommunikationskontexte, die die Rekrutierungserfolge der islamistischen Bewegungen begründen.

Ein entscheidendes strukturelles Element für den Erfolg der Angebote stellen die Vermittlungskontexte dar, die Hamas und Hisbollah wählen. Hier konnten drei funktionale Kontexte als besonders relevant identifiziert werden: die Politik, die Massenmedien sowie das Erziehungs- und Bildungssystem. Im Rahmen empirischer Beispiele wurde für die jeweiligen Kontexte gezeigt, in welchen Formen die Prozesse der Vermittlung der Widerstandsideologie ablaufen und welche anschlussfähigen Schemata und Narrative dadurch erzeugt werden. Besonders die interaktive Vermittlung im Bildungs- und Erziehungssystem in Eins-zu-eins-Situationen bzw. Kleingruppen spielt hier eine Rolle, aber auch die gleichzeitige Rahmung durch die massenmediale Verbreitung verschwörungstheoretischer Schemata, Einheitssemantiken und Narrative.

Im folgenden Analysekapitel richtete sich der Blick auf den Umgang der islamistischen Bewegungen mit Inklusions- und Exklusionsprozessen. Wiederum anschließend an die aktuelle Forschung, wurde der Fokus zunächst auf die Bearbeitung von Exklusionsfolgen durch die Sozialorganisationen von Hamas und Hisbollah gerichtet. Hier profitieren die islamistischen Bewegungen von ihrer Präsenz vor Ort und den Netzwerken einzelner Anhänger, die Exklusionen systematisch beobachten, erfassen und an die Organisationen weiterleiten. In den Fokus der Bewegungen geraten vor allem Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene, also diejenigen Individuen, die potentiell noch weitgehend ergebnisoffene Inklusionsbiographien vorweisen. Gleichzeitig wurde gezeigt, dass mit den Themenfeldern Kindheit, Jugend und Familiengründung, Bildung und Wissenschaft sowie Korruption die für diese Generationen wohl wichtigsten Inklusionsbarrieren der Region systematisch in den Fokus genommen werden.

Die analytische Unterscheidung von Prozessen der Exklusionsfolgenbearbeitung und des Umgangs mit spezifischen Inklusionsbarrieren verdeutlichte, wieso die Organisationen sozialer Hilfe, die mit Hamas und Hisbollah verbunden sind, regional so erfolgreich operieren. Aus dem Zusammenspiel der Ebenen sowie der gleichzeitig beobachtbaren Synergie-Effekte, die die Vernetzungen von einzelnen Anhängern, Gruppen und Organisationen erzeugen, ergibt sich der spezifische „Wettbewerbsvorteil“ der Bewegungen, gerade auch durch eine Optimierung des Zusammenspiels zwischen Interaktions- und Organisationsebene. Gleichzeitig gelingt es den Bewegungen, die Aktivitäten ihrer regionalen Konkurrenten als exkludierend, korrupt und ineffektiv zu markieren. Hamas und Hisbollah dagegen können in ihrer Selbstbeschreibung, aber

offenbar auch in der tatsächlichen Handlungspraxis, behaupten, für eine Generalisierung der Verfügbarkeiten zu sorgen. Weder politische noch religiöse oder ethnische Affiliation spielt bei den Zugängen zu den Leistungen der Sozialorganisationen eine Rolle, wodurch eine konsistente Darstellung moralischer Authentizität gewährleistet werden kann.

Die interne Vernetzung der Organisationen sozialer Hilfe deutete auf das letzte Analysekapitel hin, in dem der Fokus der Beobachtung auf der internen Differenzierung der Bewegungen über Organisationen lag, also dem, was die Islamisten selbst als „Widerstandsgesellschaften“ bezeichnen. Einleitend wurde das wahrscheinlich prägendste Themenfeld der makroperspektivischen Islamismus-Forschung aufgegriffen: die Unterscheidung von Tradition und Moderne. Die Spur, der mit dieser Unterscheidung gefolgt wurde, führte zu Analysen, die spezifische „moderne“ Elemente innerhalb islamistischer Bewegungen identifizieren und diese als Formen des Pragmatismus beschreiben. Abgrenzend von solchen Interpretationen wurden diese Elemente als Symptome potentiell systematischer Entkopplungen von Ideologie und Praxis innerhalb der Organisationen gedeutet. Diese wurden in den Kontext der von den Bewegungen als „Errichtung von Widerstandsgesellschaften“ postrationalisierten Versuche der bewegungsinternen *Spiegelung der Gesellschaft über Organisationen* gesetzt. Als durch Anchlüsse an hypostasierte Selbstbeschreibungen der Religion motiviert, konnten die Prozesse so in den Kontext der spezifisch-modernen Problemlage nicht länger verfügbarer gesamtgesellschaftlicher Selbstbeschreibungen gesetzt werden. Die Prozesse selbst weisen deutliche Parallelen zu dem auf, was systemtheoretisch bereits als Organisationsgesellschaft beschrieben wurde, wodurch dem Verdacht, dass die islamistischen Organisationsgesellschaften analog zu den sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts Symptome des Scheiterns aufweisen müssten, nachgegangen wurde. Demzufolge richtete sich der Blick auf beobachtbare Ambivalenzen zwischen religiös begründeter Ideologie und beobachtbarer Kommunikation bzw. Handlungspraxis. Diese wurden in den Kontext des Modells der Latenzschutzzonen unter dem Schirm der islamistischen Bewegungen gesetzt. In diesem Zusammenhang wurde deutlich, dass Informalität im Sinne eines Nicht-Beachtens der vorgegebenen moralischen Verhaltensanforderungen und eine Orientierung an der Funktionslogik des jeweiligen Organisationskontextes zu einer deutlich höheren Effektivität der Organisationen führt. Viele Organisationen unter dem Schirm der Bewegungen *funktionieren* buchstäblich besser, als diejenigen in der direkten Umwelt.

Beide Bewegungen ignorierten Formen der Informalität gegenüber den moralischen Verhaltensanforderungen mutmaßlich bewusst, solche Prozesse waren zumindest bis zur Machtübernahme der Hamas in Gaza im Jahr 2007 beobachtbar. Ab diesem Zeitpunkt stellten sich Ent-

wicklungen ein, die auf beginnende Versuche der gewaltsamen Durchsetzung moralischer Verhaltensanforderungen und damit einer schrittweisen Entdifferenzierung innerhalb der Hamas hinweisen. Der direkte Vergleich zur Hisbollah, bei der die Prozesse der Aufrechterhaltung des Latenzschutzes bis heute beobachtbar sind, verdeutlichte die Fragilität und Umweltabhängigkeit der Operationen der islamistischen Bewegungen. Weniger israelische Raketen, innerpalästinensische Konflikte oder internationale Embargos als vielmehr die Formen des Umgangs mit Prozessen der Informalität gegenüber moralischen Verhaltensanforderungen scheinen also als entscheidende Faktoren der erfolgreichen Selbsterhaltung der Hamas beobachtbar zu werden. Während vorliegende Beiträge zu islamistischen Bewegungen jeweils stark auf die Mikro-, Meso- oder Makro-Ebene konzentriert sind, kann im Anschluss an die Systemtheorie idealtypisch zwischen Interaktion, Organisation und Gesellschaft als *verschachtelte* Ebenen sozialer Differenzierung unterschieden werden. Angelehnt daran wurde in den einzelnen Analysekapiteln zunächst ein Interessenschwerpunkt auf die jeweilige Ebene gelegt. Dem Umstand, dass soziale Bewegungen prinzipiell auf allen Gesellschaftsebenen operieren, konnte so Rechnung getragen werden. Gleichzeitig wurden immer wieder Bezüge zu den anderen Gesellschaftsebenen, deren reziprokes Zusammenspiel unter dem Schirm der Bewegungen also, deutlich. Insofern sollte die zukünftige sozialwissenschaftliche Forschung zu gewaltbereiten und/oder extremistischen Bewegungen berücksichtigen, dass eine komplexitätsadäquate Beschreibung nur möglich ist, wenn mehrere Analyse-Ebenen, also sowohl die Mikro-, als auch Meso- und Makroebene gleichzeitig in den Blick genommen werden (vgl. Della Porta 2006). Darüber hinaus wird die Notwendigkeit deutlich, das normativ-modernisierungstheoretische Bias, welches die meisten Studien noch immer begleitet, zumindest mit Blick auf seine blinden Flecken zu reflektieren.

Was macht nun die erfolgreiche Selbsterhaltung der islamistischen Bewegungen in einem systemtheoretischen Verständnis aus? An dieser Stelle sollen die Thesen der Analysekapitel nochmals kurz zusammengefasst und damit pointiert auf die zentralen Erkenntnisse der Beobachtung von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen in peripheren Regionen hingewiesen werden.

Eines der wichtigsten Elemente, gerade mit Blick auf die Attraktivität der Angebote der Bewegungen für potentielle Anhänger und Mitglieder, sind Formen der *Reduktion von Komplexität und Kontingenz*. Das betrifft, wie gezeigt, die Annahme der kollektiven Identität des islamistischen Widerstandes und ihre besondere Form der Risikobeobachtung und die *Transformation von Risiken in Gefahren*. Aber auch mit Blick auf die individuellen Biographien der Anhänger werden diese Prozesse deutlich. Hier geht es vornehmlich um die *Moderation von Inklusionen*

unter dem jeweiligen Schirm der islamistischen Bewegungen sowie die internen Verweisungsstrukturen, die Anhänger und Mitglieder nutzen können. Dabei wird eine effektive *Vernetzung von Interaktions- und Organisationsebene* zum entscheidenden Faktor. Die erfolgreiche Moderation zwischen verschiedenen Einzelpersonen, Familien, Gruppen und Organisationen ist für alle besprochenen Kontexte ein zentrales Element der erfolgreichen Selbsterhaltung. Hier werden durch die entstehende *Selbstreferentialität* Synergieeffekte erzeugt und genutzt. Die gleichzeitige Offenheit, die sich vor allem in einer *Generalisierung der Verfügbarkeit von Leistungen*, zumindest was Inklusion in Publikumsrollen angeht, wirkt als eindeutiges Abgrenzungsmerkmal gegenüber der Umwelt. Hier begründet sich auch die den Islamisten zugeschriebene Korruptionsfreiheit. Das Gegenangebot, das die Islamisten im Rahmen der *Versuche der Errichtung von Organisationsgesellschaften* bieten, profitiert maßgeblich von einem Nicht-Bestehen auf moralisch-religiösen Verhaltensvorgaben und damit von einer Orientierung an den Erfordernissen der Funktionskontexte der jeweiligen Organisationen. Diese Prozesse der Aufrechterhaltung von *Zonen des Latenzschutzes* innerhalb der Bewegungen sind allerdings nur solange erfolgreich, wie das *grundsätzlich komplementäre Verhältnis zum staatlichen Umfeld* aufrechterhalten werden kann. So lassen sich die bestimmenden Dimensionen der erfolgreichen Selbsterhaltung der islamistischen Bewegungen Hamas und Hisbollah in drei einfache Schlagwörter fassen: *Widerstand, Wohlfahrt* und die *Welt im Spiegel*.

Die Analyse von Hamas und Hisbollah als soziale Bewegungen und die grundlegende Orientierung an der Ebenendifferenzierung zwischen Interaktion, Organisation und Gesellschaft ermöglichte es, die eher „sperrig“ wirkenden Phänomene und deren erfolgreiche strukturelle Selbsterhaltung über mehrere Dekaden unter Bezugnahme auf systemtheoretische Argumente zu erklären. Die in diesem Kontext vorgeschlagene Liste systemtheoretisch-verfasster Problembezüge und -lösungen als Faktoren der erfolgreichen Selbsterhaltung reklamiert allerdings keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Weitere, daran anschließende Analysen sind denkbar, beispielsweise, wenn eine Dimension in den Blick rückt, die im Rahmen dieser Arbeit eher vernachlässigt wurde: Die Anwendung physischer Gewalt im Kontext terroristischer bzw. militärischer Operationen. In diesem Zusammenhang könnte ein Folgeproblem funktionaler Differenzierung sichtbar werden, das eng mit den im Rahmen dieser Arbeit thematisierten gesellschaftlichen Selbstbeschreibungsdefiziten verknüpft ist: Die fehlende Adressierbarkeit der Gesellschaft und ihrer Funktionssysteme (vgl. Fuchs 2002).¹⁶⁶ Aber auch darüber hinaus liegen

¹⁶⁶ Mit den Funktionssystemen differenziert sich demnach auch der Terrorismus aus. Er setzt an dem fundamentalen Kommunikationsproblem mangelnder Adressen an. Weder kann „die“ Politik noch „die“ Religion und schon gar nicht „die“ Gesellschaft adressiert werden. Mit Peter Fuchs (2002): „Es gibt keinen Anschluß unter dieser Nummer“.

bereits systemtheoretische Analysen des transnationalen Terrorismus vor, die für eine Analyse der gewaltsamen Aktivitäten von Hamas und Hisbollah vielversprechende Perspektiven anbieten.¹⁶⁷

Ziel dieser Arbeit war es jedoch, sich von der Vielzahl der Analysen abzusetzen, die die Terror-Dimension der islamistischen Bewegungen unverhältnismäßig stark in den Fokus nehmen (vgl. Kap. 1.2.2). Diese Intention sollte aber nicht als Form der Relativierung der terroristischen Aktivitäten verstanden werden. Vielmehr versteht sich die Arbeit in diesem Sinne als Korrektiv. Dabei muss dargelegt werden, wieso die gewaltsamen Manifestationen des Nahost-Konfliktes in der Gesamtbetrachtung eine untergeordnete Rolle spielen. Dies begründet sich in den empirischen Realitäten der Regionen, die hier von Interesse sind. Auch wenn beispielsweise der Gaza-Streifen zyklisch immer wieder das Ziel israelischer militärischer Interventionen wird (zuletzt 2014), so kann auf keinen Fall davon gesprochen werden, dass sich der Großteil der Menschen, der diejenigen Regionen bewohnt, in denen Hamas und Hisbollah als dominierende Bewegungen auftreten, in einem ständigen „Kriegszustand“ befände, es sich daher demzufolge um dauerhafte „Kriegsgesellschaften“, wie sie beispielsweise von Volker Kruse (2015) beschrieben werden, handeln müsse. Eine Analyse, die eine solche Prämisse mitführt, würde mit Blick auf den empirischen Gegenstand zu kurz greifen, sich nur auf sehr begrenzte Zeitfenster beziehen und in ihrer eigenen Wahrnehmung wiederum einen Exzeptionalismus unterstellen, der sich mit den empirischen Realitäten nicht vereinbaren lässt (vgl. Berti 2017).

Demgegenüber richtet die vorliegende Arbeit den Blick konsequent auf Problemstellen, die in der bisherigen Forschung unterbelichtet geblieben sind. Ein Beispiel dafür ist die funktionale Rolle von Verschwörungstheorien innerhalb der islamistischen Ideologie, ein anderes die Unterscheidung von Exklusionsfolgenbearbeitung und dem Umgang mit Inklusionsbarrieren. Die hier vorgelegte systematisch-vergleichende Analyse der Organisationen sozialer Hilfe unter dem Schirm von Hamas und Hisbollah ist in Umfang und Form in der bisherigen Forschung einzigartig. Und zu guter Letzt ist die systematische Beschreibung und Interpretation dessen, was die Bewegungen selbst als Errichtung von Widerstandsgesellschaften beschreiben, zu nennen.

Mit einem gleichzeitigen Fokus auf Mängel der vorliegenden sozialwissenschaftlichen Forschung und der Identifikation von funktionalen Elementen, die eine Erklärung der anhaltenden Selbsterhaltung als soziale Bewegungen in peripheren Regionen ermöglichen, schließt die vorliegende Studie eine Forschungslücke der Islamismus-Forschung. Gleichzeitig wird bewusst an

¹⁶⁷ So zum Beispiel Analysen des Terrorismus als Konfliktsystem (Japp 2007b), als parasitäres System (Schneider 2007) oder sogar als Funktionssystem (Fuchs 2004b).

zwei Themenfelder systemtheoretischer Forschung angeschlossen, die in der jüngeren Vergangenheit eher vernachlässigt wurden. Hier liegt die Hoffnung auf einer Revitalisierung der Forschung zu sozialen Bewegungen und peripheren Regionen.

Die vorliegende Arbeit versteht sich diesbezüglich auch als ein Plädoyer für mehr systemtheoretischen Mut zur Empirie. Statt *über* Luhmann zu arbeiten, kann dann gezeigt werden, dass hochaktuelle empirische Phänomene auch erhellend *mit* Luhmann analysiert werden können. Das setzt allerdings eine gewisse Ergebnisoffenheit, sowohl was die Empirie, als auch die Bezugnahme auf andere Theorieangebote angeht, voraus. Es geht in diesem Sinne um eine „fruchtbare Theorieentwicklung, die über die Rezeption von Luhmann als einem soziologischen Klassiker hinausgeht“ (Vogd 2007: 295).

Der metatheoretische Rahmen einer Gesellschaftstheorie, die für sich selbst beansprucht, alle gesellschaftlichen Phänomene beschreiben zu können, ermöglicht die nötige Stringenz. So konnte an eine Reihe systemtheoretischer Beiträge und Konzepte angeschlossen werden. Beispielhaft sind hier nur die Verwendung der Unterscheidung von Zentrum und Peripherie, von Inklusion und Exklusion, die Rolle von Einheitssemantiken, das Konzept der Organisationsgesellschaft, hypostasierte Selbstbeschreibungen, die Beschreibungen der Differenzierungsverhältnisse in peripheren Regionen oder das Modell des Latenzschutzes zu nennen.

Die systemtheoretische Forschung soll deshalb dazu ermutigt werden, sich häufiger aus ihren „Komfortzonen“ herauszubewegen und vermehrt Phänomene, die nicht dem Idealtyp westlicher Differenzierungsprozesse entsprechen, in den Blick zu nehmen. Hier kann beispielsweise auch ein stärkerer Fokus auf Extremismus, Radikalität und Fundamentalismus in peripheren Regionen hilfreich sein. Dabei könnte von vorhandener sozialwissenschaftlicher Forschung in einer empirischen Dimension profitiert und diese gleichzeitig sinnvoll und anschlussfähig theoretisch ergänzt werden.

Literaturverzeichnis

- Aaron, D. (2008). *In Their Own Words: Voices of Jihad*. RAND Corporation, Santa Monica.
- Abdelal, W. (2016). *Hamas and the Media: Politics and Strategy*. Routledge, London.
- Abisaab, R. J., & Abisaab, M. (2014). *The Shi'ites of Lebanon. Modernism, Communism, and Hizbullah's Islamists*. Syracuse University Press, Syracuse.
- Aburaiya, I. (2009). Islamism, Nationalism, and Western Modernity: The Case of Iran and Palestine. *Int J Polit Cult Soc.* 22, 57-68.
- Ahlemeyer, H. (1995). *Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem*. Leske & Budrich, Opladen.
- Al-Jazeera (2017). UN warns of Gaza's 'total collapse' amid power crisis. *Al-Jazeera Online*. URL: <http://www.aljazeera.com/news/2017/06/warns-gaza-total-collapse-power-crisis-170614180853307.html> (abgerufen am 12.01.2017).
- Alagha, J. E. (2006). *The Shifts in Hizbullah's Ideology. Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Alagha, J. E. (2016). Hizbullah's de-radicalization through performing arts. *Maghreb Review*, 41 (4), 544 -558.
- Alami (2017). All eyes are on Hezbollah in Syria's Deir ez-Zor. *Al-Monitor*. URL: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/10/syria-war-hezbollah-lebanon-deir-es-zor-regime-is-battles.html> (abgerufen am 12.01.2017).
- Alshaer, A. (2009). The Poetry of Hamas. *Middle East Journal of Culture and Communication*, 2, 214–230.
- Anderson, L. (1997). Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism. In J. L. Esposito (Hrsg.), *Political Islam: revolution, radicalism, or reform?* (S. 17–31). Rienner, Boulder.
- Anderson (2013). Conspiracy Theories: The One Thing Everyone in Lebanon Has in Common. *The Atlantic*. URL: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/08/conspiracy-theories-the-one-thing-everyone-in-lebanon-has-in-common/278464/> (abgerufen am 15.06.2016).
- Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, 2(2), 2–23.
- Arena, M. P. (2006). Hizballah's Global Criminal Operations. *Global Crime*, 7(3–4).
- Arjomand, S. A. (1986). Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam. In J. Beckford (Hrsg.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*. SAGE Publications, Thousand Oaks.
- Ashour, O. (2008). *A World Without Jihad? The Causes of De-Radicalization of Armed Islamist Movements*. McGill University, Montreal.
- Assaad, R., & Barsoum, G. (2009). Rising Expectations and Diminishing Opportunities for Egypt's Young. In Y. Dhillon & T. Navtej (Hrsg.), *Generation in Waiting. The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*. Brookings, Washington D.C.
- Asseburg, M. (2003). Auf dem Weg zu einem palästinensischen Staat? Der Staatswerdungsprozess Palästinas während der Interimsperiode. In *Der israelisch-palästinensische Konflikt. Hintergründe, Dimensionen und Perspektiven*. (S. 113–140). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Assl, N. K. (2011). Hezbollah: A State above the State. *Foreign Policy Journal*. URL: <https://www.foreignpolicyjournal.com/2011/02/03/hezbollah-a-state-above-the-state/> (abgerufen am 06.12.2015).
- Aßmann, T. (2017). Echte Chance auf Versöhnung von Hamas und Fatah? *Deutschlandfunk*. URL: http://www.deutschlandfunk.de/gazastreifen-echte-chance-auf-versoehnung-von-hamas-und-1773.de.html?dram:article_id=396082 (abgerufen am 12.01.2017).

- Ayubi, N. N. M. (1980). The Political Revival of Islam: The Case of Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 12, 481–499.
- Azani, E. (2009). *Hezbollah: The Story of the Party of God. From Revolution to Institutionalization*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Baecker, D. (1994). Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie*, 23(2), 93–110.
- Balousha, H. (2014). Hamas Summer Camps for Kids Include Military Training. *Al-Monitor*. URL: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/palestine-hamas-summer-camps-ideology.html> (abgerufen am 15.06.2016).
- Bartels, E. M. (2010). *Strategic Goods Provision in Hezbollah's Resistance*. University of Chicago, Chicago.
- Baumgarten, H. (2006). *Hamas. Der politische Islam in Palästina*. Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen/München.
- Bayat, A. (1996). The Coming of a Post-Islamist Society. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5 (9), 43–52.
- Bayat, A. (1998). Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt. *Comparative Studies in Society and History*, 40(1), 136–169.
- Bayat, A. (2005). Islamism and Social Movement Theory. *Third World Quarterly*, 26(6), 891–908.
- Bayat, A. (2013). Post-Islamism at Large. In A. Bayat (Hrsg.), *Post-Islamism. The changing faces of political Islam* (S. 3–34). Oxford Univ. Press.
- Baylouny, A. (2009). Not Your Father's Islamist TV: Changing Programming on Hizbullah's al-Manar. *Arab Media and Society* 9. URL: <http://www.arabmediasociety.com/?article=728> (abgerufen am 04.04.2016).
- BBC (2015). Hamas 'seizes Israeli spy dolphin' off Gaza. *BBC News*. URL: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-34001790> (abgerufen am 02.02.2016).
- BBC (2017). Palestinian factions Hamas and Fatah end split on Gaza. *BBC News*. URL: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-41591450> (abgerufen am 06.01.2017).
- Beaumont, P. (2014). Corruption hampers effort to rebuild Gaza after summer conflict. *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2014/dec/25/corruption-hampers-effort-to-rebuild-gaza> (abgerufen am 11.11.2016).
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Beck, U. (2004). *Der kosmopolitische Blick*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bellin, E. (2004). The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective. *Comparative Politics*, 36(2), 139–157.
- Benslama, F. (2017). *Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt*. Matthes & Seitz, Berlin.
- Benthall, J., & Bellion-Jourdan, J. (2003). *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*. I.B. Tauris, London.
- Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (1987). *Das Unbehagen in der Modernität*. Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Bergmann, W. (1987). Was bewegt die soziale Bewegung? Überlegungen zur Selbstkonstitution der „neuen“ sozialen Bewegung. In D. Baecker, J. Markowitz, R. Stichweh, H. Tyrell, & H. Willke (Hrsg.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag* (S. 362–393). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Berti, B. (2013). *Armed Political Organizations. From Conflict to Integration*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- Berti, B. (2017). Gaza on the Brink. How to Forestall Another Conflict Between Hamas and Israel. *Foreign Affairs*. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/israel/2017-06-27/gaza-brink> (abgerufen am 27.06.2017).
- Besson, Y. (1991). Identity crises as a paradigm of Middle Eastern conflictuality. *International Social Science Journal*, 43(1), 133–145.
- Bjørge, T. (Hrsg.). (2005). *Root Causes of Terrorism. Myths, reality and ways forward*. Routledge, London.
- Blanford, N. (2011). Joining Hezbollah. *The Cairo Review of Global Affairs*. URL: <https://www.thecaireview.com/essays/joining-hezbollah/> (abgerufen am 14.03.2015).
- Bohn, C. (1998). *Schriftlichkeit und Gesellschaft*. Springer Fachmedien, Berlin.
- Boli, J., & Elliot, M. A. (2008). Facade Diversity. The Individualization of Cultural Difference. *International Sociology*, 23(4), 540–560.
- Bommes, M., & Scherr, A. (1996). Exklusionsvermeidung, Inklusionsvermittlung und/oder Exklusionsverwaltung. Zur gesellschaftstheoretischen Bestimmung sozialer Arbeit. *Neue Praxis*, 26, 107–123.
- Bortalozzi, O. (2011). *Hezbollah: Between Islam and Political Society Popular Mobilization and Social Entrepreneurship in Lebanon*. Working Paper. The First Annual Conference on Arab Philanthropy and Engagement. Amman, Jordan. 16–17. April 2011.
- Bradley, J. R. (2012). *After the Arab Spring. How Islamists Hijacked the Middle East Revolts*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Brand, L. (1995). Palestinians and Jordanians: A Crisis of Identity. *Journal of Palestine Studies*, 24(4), 46–61.
- Brenner, B. (2017). *Gaza under Hamas*. IB Tauris, London.
- Bruce, S. (Hrsg.). (1992). *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*. Clarendon, London.
- Brunkhorst, H. (2008). Kapitalismus und Religion in der Weltgesellschaft. Die Integration der modernen Gesellschaft und die Globalisierung ihrer Funktionssysteme. In R. Faber & F. Hager (Hrsg.), *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute* (S. 26–44). Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Brunsson, N. (1989). *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions, and Actions in Organizations*. John Wiley & Sons, Hoboken.
- Bubalo, A., Fealy, G & Mason, W. (2008). *Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia and Turkey*. Lowy Institute for International Policy, Sydney.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2012). Vereinte Nationen machen Palästina zum Beobachterstaat. URL: <http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/150698/un-machen-palaestina-zum-beobachterstaat-30-11-2012> (abgerufen am 12.04.2015).
- Burgoon, B. (2008). On Welfare and Terror: Social Welfare Policies and Political-Economic Roots of Terrorism. *The Journal of Conflict Resolution*, 50(2), 176–203.
- Burr, J. M., & Collins, R. O. (2006). *Alms for Jihad. Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Buschbom, J. (2015). „Milch der Erniedrigung“. Viktimisierungsdeutung und Ideologie. Zum Beispiel Islamismus. *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, 5, 24–33.
- Büscher, A. (2011). *Der Strategiewandel der palästinensischen Hamas. Identifizierung von Ausprägung und auslösenden Faktoren*. Peter Lang, Bern.
- Byman, D. (2011). The Lebanese Hizballah and Israeli Counterterrorism. *Studies in Conflict & Terrorism*, 34(12), 917–941.
- Byman, D. & Saab, B. (2014). *Hezbollah in a Time of Transition*. Brookings, Washington D.C.
- Castel, R. (2000). Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs. *Mittelweg* 36, 3, 11–25.

- Chaaban, J. (2009). The Impact of Instability and Migration on Lebanon's Human Capital. In N. Dhillon & T. Yousef (Hrsg.), *Generation in Waiting. The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East* (S. 120–141). Brookings Washington.
- Chehab, Z. (2007). *Inside Hamas: The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*. I. B. Tauris, London.
- Chill, A. (2002). *Teaching about the Middle East. A Teacher's Resource Guide*. Social Studies School Service, Culver City.
- Christophersen, M., Høigilt, J., & Tiltnes, A. (2012). *Palestinian Youth and the Arab Spring*. Norwegian Peacebuilding Resource Centre, Oslo.
- Clark, J. A. (2004). Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan and Yemen. *Comparative Political Studies*, 37(8), 941–968.
- Clark, J. A. (2006). The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan. *International Journal of Middle East Studies*, 38(4), 539–560.
- Clarke, G., & Jennings, M. (Hrsg.). (2008). *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations. Bridging the Sacred and the Secular*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Crenshaw, M. (2003). Causes of Terrorism. In C. W. K. Jr (Hrsg.), *The New Global Terrorism. Characteristics, Causes, Controls* (S. 92–105). Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Croituru, J. (2007). *Hamas. Auf dem Weg zum palästinensischen Gottesstaat*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Crooke, A. (2009). *Resistance. The Essence of the Islamist Revolution*. Pluto Press, London
- Cunningham, E., & Loveluck, L. (2017). Hezbollah, on the rise in Lebanon, fends off Saudi Arabia. *The Washington Post*. URL: <https://www.washingtonpost.com/world/middle-east/hezbollah-on-the-rise-in-lebanon-fends-off-saudi-arabia/2017/11/23/> (abgerufen am 12.01.2017).
- Cunningham, R., & Sarayrah, Y. K. (1993). *Wasta. The Hidden Force in Middle Eastern Society*. Praeger, Santa Barbara.
- Daher, J. (2016). *Hezbollah. The Political Economy of Lebanon's Party of God*. Pluto Press, London.
- Dalgaard-Nielsen, A. (2008). Studying violent radicalization in Europe. Part II: The potential contribution of socio-psychological and psychological approaches. *DIIS Working Paper*, (3). Danish Institute for International Studies, Copenhagen.
- Danawi, D. (2002). *Hizbullah's Pulse. Into the dilemma of Al-Shadid and Jihad Al-Bina Foundations*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Beirut.
- Daoud, K. (2016). The Sexual Misery of the Arab World. *The New York Times*. URL: <https://www.nytimes.com/2016/02/14/opinion/sunday/the-sexual-misery-of-the-arab-world.html> (abgerufen am 12.03.2016).
- Daun, H & Walford, G. (2004). *Educational Strategies Among Muslims in the Context of Globalization. Some National Case Studies*. Brill, Leiden.
- Davies, W. (2016). The Age of Post-Truth Politics. *The New York Times*. URL: https://www.nytimes.com/2016/08/24/opinion/campaign-stops/the-age-of-post-truth-politics.html?_r=0 (abgerufen am 17.12.2016).
- Deeb, L. (2006). *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press, Princeton.
- Deeb, L., & Harb, M. (2011). Sanctioned Pleasures: Youth Negotiations of Leisure and Morality in al-Dahiya. In S. Khalaf & R. S. Khalaf (Hrsg.), *Arab Youth: Social Mobilisation in Times of Risk*. SAQI, London.
- Deeb, L., & Harb, M. (2013). *Leisurely Islam. Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton University Press.
- Dekmejian, R. H. (1988). Islamist Revival: Catalyst, Category and Consequences. In S. T. Hunter (Hrsg.), *The Politics of Islamic Revivalism*. Indiana University Press, Bloomington.

- Della Porta, D. (1995). *Social Movements, Political Violence and the State*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Della Porta, D. (2006). Politische Gewalt und Terrorismus: Eine vergleichende und soziologische Perspektive. In Weinhauer, K. & Requate, J. & Haupt, H.-G. (Hrsg.): *Terrorismus in der Bundesrepublik. Medien, Staat und Subkulturen in den 1970er Jahren*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.
- Della Porta, D. (2013). *Clandestine Political Violence*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Della Porta D. & Diani, M. (2006). *Social Movements. An Introduction*. Blackwell, Oxford.
- Dhillon, N., Dyer, P., & Yousef, T. (2009). Generation in Waiting: An Overview of School to Work and Family Formation Transitions. In N. Dhillon & T. Yousef (Hrsg.), *Generation in Waiting. The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East* (S. 11–38). Brookings, Washington D.C.
- Dhillon, N., & Yousef, T. (Hrsg.). (2009). *Generation in Waiting. The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*. Brookings, Washington D.C.
- Dore, R. P. (1973). The late development effect. In H.-D. Evers (Hrsg.), *Modernization in South-East Asia* (S. 65–80). Oxford Univ. Press, Oxford.
- Douglas, M., & Wildavsky, A. (1983). *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press.
- Dunning, T. (2016). *Hamas, Jihad and Popular Legitimacy*. Routledge London.
- Early, B. R. (2006). Larger than a Party yet smaller than a state. *World Affairs*, 168(3), 115–128.
- Eckert, R. (1990). Die Entstehung besonderer Lebenswelten - Konsequenzen für die Demokratie. In *Umbrüche in der Industriegesellschaft. Herausforderungen für die politische Bildung* (S. 137–148). Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn.
- Eisenstadt, S. N. (2000). *Die Vielfalt der Moderne*. Velbrück, Weilerswist.
- Eisenstadt, S. N. (2006). *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*. VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden.
- Eisenstadt, S. N. (2008). Multiple modernities. Analyserahmen und Problemstellung. In T. Bonacker & A. Reckwitz (Hrsg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart* (S. 19-45). Campus, Frankfurt am Main.
- El-Maneie, J. (1997). *Zum Einfluß der islamistischen Bewegung auf die palästinensische Gesellschaft in den besetzten Gebieten 1986 - 1996* (Bd. 8). Ergon-Verlag, Würzburg.
- El-Said, S. (1995). *Between Pragmatism and Ideology: The Muslim Brotherhood in Jordan 1989-1994*. The Washington Institute for Near East Policy, Washington D.C.
- Esposito, J. L. (1992). *The Islamic threat: myth or reality?* Oxford Univ. Press, New York.
- Esposito, J. L., & Tamimi, A. (Hrsg.). (2000). *Islam and Secularism in the Middle East*. C. Hurst & Co., London.
- Esposito, J. L., & Voll, J. O. (Hrsg.). (1996). *Islam and Democracy*. Oxford Univ. Press, New York.
- Euben, R. L. (1999). *Enemy in the mirror: Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism: a work of comparative political theory*. Princeton Univ. Press, Princeton.
- Fawaz, M. (2014). The Politics of Property in Planning: Hezbollah's Reconstruction in Haret Hreik (Beirut, Lebanon) as a Case Study. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(3), 922-934.
- Farzin, S. (2006). *Inklusion Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*. Transcript Verlag, Bielefeld.
- Flanigan, S. T., & Abdel-Samad, M. (2013). Hezbollah's Social Jihad: Nonprofits as Resistance Organizations. *Middle East Policy Council*.
- Ford, R. (2015). *Interview des Autors mit dem Nahost-Experten Robert Ford am 1. Februar 2015*, Johns Hopkins University, Baltimore.

- Foweraker, J. (1995). *Theorizing Social Movements*. Pluto Press, London.
- Freer, C. (2018). Exclusion-moderation in the gulf context: tracing the development of pragmatic Islamism in Kuwait. *Middle Eastern Studies*, 54 (1), 1-21.
- Frisch, H. (2009). Strategic Change in Terrorist Movements: Lessons from Hamas. *Studies in Conflict & Terrorism*, 32, 1049–1065.
- Fuchs, P. (1997). Weder Herd noch Heimstatt - Weder Fall noch Nichtfall. Doppelte Differenzierung im Mittelalter und in der Moderne. *Soziale Systeme*, 3(2), 413–437.
- Fuchs, P. (2002). Kein Anschluß unter dieser Nummer oder: Terror ist wirklich blindwütig. In D. Backer, F. Simon & P. Krieg (Hrsg.), *Terror im System. Der 11. September und die Folgen*. Carl Auer Systeme Verlag, Heidelberg.
- Fuchs, P. (2004a). Die Moral des Systems Sozialer Arbeit - systematisch. In R. Merten & A. Scherr (Hrsg.), *Inklusion und Exklusion in der Sozialen Arbeit* (S. 17–32). VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden.
- Fuchs, P. (2004b). *Das System Terror. Versuch über eine kommunikative Eskalation der Moderne*. Transcript, Bielefeld.
- Fuhse, J. A. (2001). Unser »wir« – ein systemtheoretisches Modell von Gruppenidentitäten. *Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften der Universität Stuttgart*.
- Fuller, G. (2002). The Future of Political Islam. *Foreign Affairs*, 82(2), 48-64.
- Ghaddar, H. (2009). The Militarization of Sex. The Story of Hezbollah's halal hookups. *Foreign Policy*, 11/25.
- Giddens, A. (1999). *Runaway world: how globalisation is reshaping our lives*. Profile, London.
- Girtler, R. (2004). *10 Gebote der Feldforschung*. Lit-Verlag, Berlin.
- Glasse, C. (Hrsg.). (2013). *The New Encyclopedia of Islam*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Gleis, J. L., & Berti, B. (2012). *Hezbollah and Hamas. A Comparative Study*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Goldberg, J. (2002). In the Party of God. *The New Yorker*. URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2002/10/14/in-the-party-of-god> (abgerufen am 03.03.2014).
- Guazzone, L. (Hrsg.). (1995). *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*. Ithaca, Reading.
- Gunning, J. (2008). *Hamas in Politics. Democracy, Religion, Violence*. Columbia University Press, New York.
- Gusfield, J. R. (1967). Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change. *American Journal of Sociology*, 72(4), 351–362.
- Habermas, J. (1981). Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV* (S. 444-464). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1989). Produktivkraft Kommunikation. Fragen von Hans-Peter Krüger. *Sinn und Form*, 6.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Haddad, S. (2006). The Origins of Popular Support for Lebanon's Hezbollah. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29, 21–34.
- Hahn, A. (1993). Identität und Nation in Europa. *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 193–203.
- Hahn, A., Eirimbter, W. H., & Jacob, R. (1992). AIDS: Risiko oder Gefahr? *Soziale Welt*, 4, 400–421.
- Halfmann, J. (2002). Der moderne Nationalstaat als Lösung und Problem der Inklusion in das politische System. In K.-U. Hellmann & R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik: Niklas Luhmanns politische Soziologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Halm, H. (2000). *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. C.H. Beck, München.

- Hamas (1993). Charter of the Islamic Resistance Movement of Palestine. In R. Euben & M. Zamam (Hrsg.), *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden*. Princeton University Press, Princeton.
- Hamzeh, N. (2004). *In the Path of Hizbullah*. Syracuse University Press, Syracuse.
- Harb, M. (2008). Faith-Based Organizations as Effective Development Partners? Hezbollah and Post-War Reconstruction in Lebanon. In G. Clarke & M. Jennings (Hrsg.), *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations. Bridging the Sacred and the Secular* (S. 214–239). Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Harmsen, E. (2008). *Islam, Civil Society and Social Work. Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan Between Patronage and Empowerment*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Harris, B. (2007). *Who hates whom? Well-armed fanatics, intractable conflicts and various things blowing up: A woefully incomplete guide*. Three Rivers Press, New York.
- Hasan, S. (2011). Tradition and modernity in Islam: a reading through power, property and philanthropy. *Intellectual Discourse*, 2011, 19 (1), 161 -174.
- Hassan, R. (2004). *Faithlines: Muslim conceptions of Islam and society*. Oxford University Press, Oxford.
- Hayoz, N. (2007). Regionale organisierte Gesellschaften und ihre Schwierigkeiten mit der Realität der funktionalen Differenzierung. *Soziale Systeme*, 13(1+2), 161–172.
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press, Princeton.
- Heintz, B. (2015). Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionssysteme. In B. Heintz & H. Tyrell (Hrsg.), *Interaktion - Organisation - (Welt-)Gesellschaft*. Lucius&Lucius, Stuttgart.
- Hellmann, K.-U. (1996). *Systemtheorie und neue soziale Bewegungen: Identitätsprobleme in der Risikogesellschaft*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Herb, M. (2002). Does Rentierism Prevent Democracy? *American Political Science Association*.
- Herb, M. (2003). Taxation and Representation. *Studies in Comparative International Development*, 38(3), 3–31.
- Hillebrandt, F. (2010). Modernität – zur Kritik eines Schlüsselbegriffs soziologischer Zeitdiagnose. *Berliner Journal für Soziologie*, 20, 153-178.
- Hillmert, S. (2009). Soziale Inklusion und Exklusion: die Rolle von Bildung. In R. Stichweh & P. Windolf (Hrsg.), *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, 85–100. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Høigilt, J. (2010). *Raising Extremists? Islamism and education in the Palestinian Territories*. Fafo-Report 5. FAFO, Oslo.
- Holzer, B. (2006). Spielräume der Weltgesellschaft: Formale Strukturen und Zonen der Informalität (S. 259–279). VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Holzer, B. (2007). Wie modern ist die Weltgesellschaft? Funktionale Differenzierung und ihre Alternativen. *Soziale Systeme*, 13, 357–368.
- Horkheimer, M. (1974). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Athenäum-Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
- Hroub, K. (2000). *Hamas: Political Thought and Practice*. Institute for Palestine Studies, Washington D.C.
- Hroub, K. (2010). *Hamas: A Beginner's Guide*. Pluto Press, London.
- Hudson, M. C. (1995). Arab Regimes and Democratization. Responses to the Challenges of Political Islam. In L. Guazzone (Hrsg.), *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (S. 217–246). Ithaca, Reading.
- Hunwick, J. O. (2000). Takfir. In P. J. B. et al (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam* (Bd. 10, S. 120). Brill, Leiden.

- ICG (2003). Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target? *International Crisis Group: Middle East Report*, (13).
- ICG (2007). Inside Gaza: The Challenge of Clans and Families. *International Crisis Group: Middle East Report*, (71).
- ICG (2008). Ruling Palestine I: Gaza Under Hamas. *International Crisis Group: Middle East Report*, (73).
- ICG (2012). Light at the End of Their Tunnels? Hamas and the Arab Uprisings. *International Crisis Group: Middle East Report*, (129).
- ILO (2015). *The Situation of the Workers in the Occupied Arab Territories*. International Labour Organisation. URL: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---relconf/documents/meetingdocument/wcms_368279.pdf (abgerufen am 02.01.2016).
- Illgner, C. (2017). *Extremismus und Justizvollzug: Literaturübersicht* (Bd. 10). Kriminologische Zentralstelle, Wiesbaden.
- Illouz, E. (2012). Judith Butler gets a taste of her own politics. *Haaretz*. URL: <https://www.haaretz.com/israel-news/judith-butler-gets-a-taste-of-her-own-politics-1.465861> (abgerufen am 03.03.2016).
- Israelisches Außenministerium (2017). *Victims of Palestinian Violence and Terrorism since September 2000*. URL: <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/terrorism/palestinian/pages/victims> (abgerufen am 04.07.2017).
- Issacharoff, A. (2006). In Hamas Schools, Every Child Has a Computer. *Haaretz*. URL: <https://www.haaretz.com/in-hamas-schools-every-child-has-a-computer-1.196742> (abgerufen am 02.05.2015).
- Izso, L. (2014). Hezbollah: Hollywood is a Jewish conspiracy. *The Jerusalem Post*. URL: <http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Entertainment/Hezbollah-Hollywood-is-a-Jewish-conspiracy-343511> (abgerufen am 02.06.2016).
- Jaber, H. (1997). *Hezbollah: Born with a Vengeance*. Columbia University Press, New York.
- Jackson, R. (2007). Constructing Enemies: „Islamic Terrorism“ in Political and Academic Discourse. *Government and Opposition*, 42(3), 394–426.
- Jalal, R. A. (2015). Palestinians learning Hebrew for strategic advantage. *Al-Monitor*. URL: <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/09/gaza-hamas-teach-hebrew-israel-conflict.html> (abgerufen am 22.06.2016).
- Janis, I. (1972). *Victims of Groupthink. A psychological study of foreign-policy decisions and fiascoes*. Houghton Mifflin, Boston.
- Japp, K. P. (1993). Die Form des Protests in den neuen sozialen Bewegungen. In D. Baecker (Hrsg.), *Probleme der Form*, 230–251. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Japp, K. P. (2000). *Risiko*. Transcript Verlag, Bielefeld.
- Japp, K. P. (2003). Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus. *Soziale Systeme*, 9(1), 54–87.
- Japp, K. P. (2007a). Regionen und Differenzierung. *Soziale Systeme*, 13, 185–195.
- Japp, K. P. (2007b). Terrorismus als Konfliktsystem. In Kron, T & Reddig, M. (Hrsg.): *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Japp, K. P. (2011). Risk, Suicide Missions and Vocabularies of Motive. *Unveröffentlichtes Arbeitspapier*, Universität Bielefeld.
- Jawad, R. (2008). Religion and Social Welfare in the Lebanon: Treating the Causes or Symptoms of Poverty? *Journal of Social Policy*, 38(1), 141–156.
- Jawad, R. (2009). *Social Welfare and Religion in the Middle East. A Lebanese Perspective*. The Policy Press, Bristol.
- Jensen, M. I. (2009). *The Political Ideology of Hamas: A Grassroots Perspective*. I.B. Tauris, London.

- Jorisch, A. (2004). *Beacon of Hatred: Inside Hizballah's Al Manar Television*. The Washington Institute for Near East Policy.
- Karagiannis, E. (2009). Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach. *Mediterranean Politics Journal*, 14(3), 365–383.
- Karatnycky, A. (2002). Muslim Countries and the Democracy Gap. *Journal of Democracy*, 13(1), 99-112.
- Kawar, M., & Tzannatos, Z. (2013). *Youth employment in Lebanon: Skilled and jobless* (Policy Paper). The Lebanese Center for Policy Studies, Beirut.
- Kedourie, E. (1992). *Democracy and Arab Political Culture*. Washington Institute for Near East Studies, Washington D.C.
- Keinon, H. (2017). The Lebanonization of Gaza. *The Jerusalem Post*. URL: <http://www.jpost.com/Arab-Israeli-Conflict/The-Lebanonization-of-Gaza-507312> (abgerufen am 02.02.2018).
- Kerboua, S. (2016). From Orientalism to neo-Orientalism: Early and contemporary constructions of Islam and the Muslim world. *Intellectual Discourse* 24 (1), 7-34.
- Khalaf, S., & Khalaf, R. S. (Hrsg.). (2011). *Arab Youth: Social Mobilisation in Times of Risk*. SAQI, London.
- Khazaal, C. (2015). Palestinian Refugees Protest Against UNRWA. *Huffington Post Online*. URL: https://www.huffingtonpost.com/chaker-khazaal/palestinian-refugees-prot_b_9038304.html (abgerufen am 16.02.2016).
- Kieserling, A. (2003). Die Gesellschaft der Politik? Zum Politismus der Moderne. In S. Lesenich (Hrsg.), *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, 23–40.
- Kieserling, A. (2004). Die Soziologie der Selbstbeschreibung. Über die Reflexionstheorien der Funktionssysteme und ihre Rezeption der soziologischen Theorie. In ders., *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kippele, F. (1998). *Was heißt Individualisierung?* Westdeutscher Verlag, Opladen
- Klapp, O. (1969). *Collective Search for Identity*. Rinehart&Winston, New York.
- Klein, J. (2013). The Leftist Enablers of Hamas and Hezbollah. *Frontpagemag*.
- Knocha, J., & Heyn, H. M. (2013). Zwischen Religion, Extremismus und Regierungsverantwortung. *KAS Auslandsinformationen*, 10, 24–61.
- Köhler, D. (2014). Rechtsextremer Terrorismus und Ultra-Milanz als Gruppenphänomen? *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*, 9, 450–460.
- Koring, P. (2017). Hamas charity provides schools, clinics and food. *The Globe and Mail*. URL: <https://www.theglobeandmail.com/news/world/hamas-charity-provides-schools-clinics-and-food/article25297646/> (abgerufen am 12.01.2018).
- Krämer, G. (1995). Cross-Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process. In L. Guazzone (Hrsg.), *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (S. 200–226). Ithaca, Reading.
- Krämer, G. (2006). *Geschichte Palästinas*. Beck, München.
- Kramer, M. (2003). Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? *Middle East Quarterly*, 65–77.
- Kreckel, R. (1983). *Soziale Ungleichheiten*. Otto Schwarz & Co, Göttingen.
- Kruse, V. (2015). *Kriegsgesellschaftliche Moderne. Zur strukturbildenden Dynamik großer Kriege*. UVK-Verl.-Ges, Konstanz.
- Kühl, S. (2010). Gesellschaft der Organisation, organisierte Gesellschaft, Organisationsgesellschaft. Überlegungen zu einer an der Organisation ansetzenden Zeitdiagnose. *Working Paper*, Universität Bielefeld.

- Kühl, S. (2014). Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. Zur Soziologie mitgliedschaftsbasierter Systeme zwischen Interaktion und Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 2014*, 65–85.
- Küntzel, M. (2007). *Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik*. Lit.-Verlag, Münster.
- Kumaraswamy, P. R. (2006). Who am I? The Identity Crisis in the Middle East. *Middle East Review of International Affairs*, 10(1), 63–73.
- Kurzman, C. (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford Univ. Press, Oxford.
- Kurzman, C. (2015). Bin Laden and other Thoroughly Modern Muslims. In F. Lechner & J. Boli (Hrsg.), *The Globalization Reader*, Wiley & Sons, Hoboken.
- Lancaster, J. (2005). Hezbollah Tunes In On Profits: Party's TV Station Airing U.S. Movies. *The Washington Post*, 19.06.2005.
- Laqueur, W. (2004). *Krieg dem Westen: Terrorismus im 21. Jahrhundert*. Uhlstein, Berlin.
- Lebl, L. (2014). The Islamist Threat to European Security. *Middle East Quarterly*, 21(3).
- Leech, G. (2011). *The FARC. The Longest Insurgency*. Zed Books, London.
- Legrain, J.-F. (1997). HAMAS: Legitimate Heir of Palestinian Nationalism? In J. L. Esposito (Hrsg.), *Political Islam: revolution, radicalism, or reform?* (S. 159–178). Rienner, Boulder.
- Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Free Press, Glencore.
- Levitt, M. (2004). Hamas from Cradle to Grave. *The Middle East Quarterly*, 4, 3–15.
- Levitt, M. (2006). *Hamas. Politics, Charity and Terrorism in the Service of Jihad*. Yale University Press, New Haven.
- Levitt, M. (2014). Hezbollah's Syrian Quagmire. *PRISM* 5(1), 101-115.
- Litvak, M. (1996) *The Islamization of Palestinian identity: The case of Hamas*. Tel-Aviv University: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies. URL: <http://www.dayan.org/d&a-hamas-litvak.htm> (abgerufen am 13.05.2016).
- Loewe, M. (2007). *The Impact of Favouritism on the Business Climate. A Study on Wasta in Jordan*. Deutsches Institut für Entwicklungspolitik, Bonn.
- Loewe, M. (2010). *Soziale Sicherung in den arabischen Ländern. Determinanten, Defizite und Strategien für den informellen Sektor*. Nomos Verlag.
- Logvinov, M. (2012). Islamistische Radikalisierung als Wissensobjekt? Zur Erklärungskraft wissenschaftlicher Ansätze und sicherheitsbehördlicher Hypothesen. *Kriminalistik*, 66(4), 235–243.
- Love, J. B. (2010). Hezbollah: Social Services as a Source of Power. *JSOU Report*, 10(5). Joint Special Operations University, Hurlburt Field.
- Luhmann, N. (1971). Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. In N. Luhmann & J. Habermas (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1975). *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, N. (1981). *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. Olzog, München.
- Luhmann, N. (1982). *Funktion der Religion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1985). Die Autopoiesis des Bewußtseins. *Soziale Welt*, 36, 402–446.
- Luhmann, N. (1986). *Ökologische Kommunikation. Kann die Gesellschaft sich auf ökologische Gefahren einstellen?* Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, N. (1989a). *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Bd. 3, S. 149–258). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1989b). *Legitimation durch Verfahren*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Luhmann, N. (1991a). Das Moderne der modernen Gesellschaft. In W. Zapf (Hrsg.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften: Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990* (S. 87–108). Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Luhmann, N. (1991b). *Soziologie des Risikos*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Luhmann, N. (1991c). Verständigung über Risiken und Gefahren. *Die Politische Meinung*, 36, 86–95.
- Luhmann, N. (1992). Zur Einführung. In M. Neves (Hrsg.), *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien* (S. 1–4). Duncker & Humblot, Berlin.
- Luhmann, N. (1995a). Gesellschaftsstruktur und Semantik. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1995b). Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, N. (1995c). Kausalität im Süden. *Soziale Systeme*, 1, 7–28.
- Luhmann, N. (1996a). Modernität und Barbarei: Soziologische Zeitdiagnosen am Ende des 20. Jahrhunderts. In M. Miller & H.-G. Soeffner (Hrsg.) (S. 219–230). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1996b). *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1996c). *Die Realität der Massenmedien*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (2000a). *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (2000b). *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (2000c). *Organisation und Entscheidung*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, N. (2002). *Einführung in die Systemtheorie*. Carl-Auer, Heidelberg.
- Lundblad, L. G. (2008). Islamic Welfare, Discourse and Practice. The Institutionalization of Zakat in Palestine. In N. Naguib & I. M. Okkenhaug (Hrsg.), *Interpreting Welfare and Relief in the Middle East* (S. 195–216). Brill.
- Mainuddin, R. (2007). Political Islam: Untangling the Conceptual Muddle. *Journal of Third World Studies*, 24(2), 109–128.
- Malka, H. (2012). *Gaza's Health Sector under Hamas* (Report of the CSIS Global Health Policy Center). Center for Strategic & International Studies. URL: <https://www.csis.org/analysis/gazas-health-sector-under-hamas> (abgerufen am 22.10.2015).
- Malthaner, S. (2011). *Mobilizing the Faithful. Militant Islamist Groups and their Constituencies*. Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Martinez, M. (2014). Is Hamas using human shields in Gaza? The answer is complicated. *CNN News*. URL: <http://edition.cnn.com/2014/07/23/world/meast/human-shields-mideast-controversy/index.html> (abgerufen am 24.07.2014).
- Melki, R. (2000). La Protection Sociale au Liban: Entre Réflexe d'Assurance et Logique d'Assurance. In UNDP (Hrsg.), *Linking Economic Growth and Social Development* (S. 187–210). UNDP.
- Melucci, A. (1995). The Process of Collective Identity. In H. Johnston & B. Klandermans (Hrsg.), *Social Movements and Culture* (S. 41–63). University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MEMRI (2007). Farfour, Hamas' Mickey Mouse Character, is Martyred in the Final Episode of the 'Pioneers of Tomorrow' Children Show on Hamas TV. *The Middle East Media Research Institute TV Monitor Project (MEMRI)*. URL: <https://www.memri.org/tv/farfour-hamas-mickey-mouse-character-martyred-final-episode-pioneers-tomorrow-children-show-hamas> (abgerufen am 22.08.2016).
- MEMRI (2010). Deputy Head of Egyptian Arab Lawyers Union ABD AL-Azim Al-Maghrabi: The Zionists Produced the Hepatitis C Virus and Injected 400 Prisoners with

- it. *The Middle East Media Research Institute TV Monitor Project (MEMRI)*. URL: <https://www.memri.org/tv/deputy-head-egyptian-arab-lawyers-union-abd-al-azim-al-maghrabi-zionists-produced-hepatitis-c> (abgerufen am 22.08.2016).
- MEMRI (2014a). DFLP Official: Hundreds of Israeli Soldiers Committed Suicide to Avoid Gaza War. *The Middle East Media Research Institute TV Monitor Project (MEMRI)*. URL: <https://www.memri.org/tv/dflp-official-hundreds-israeli-soldiers-committed-suicide-avoid-gaza-war> (abgerufen am 21.08.2016).
- MEMRI (2014b). Hamas TV Children's Show Encourages Killing of Jews. *The Middle East Media Research Institute TV Monitor Project (MEMRI)*. URL: <https://www.memri.org/tv/hamas-tv-childrens-show-encourages-killing-jews> (abgerufen am 22.08.2016).
- MEMRI (2015). Senior Hamas Official Al-Bardawil: Jews Kill Palestinian Children in Order to Knead Bread. *The Middle East Media Research Institute TV Monitor Project (MEMRI)*. URL: <https://www.memri.org/tv/senior-hamas-official-al-bardawil-jews-kill-palestinian-children-order-knead-their-blood-passover> (abgerufen am 22.08.2016).
- MEMRI (2017). Gaza Friday Sermon by Hamas MP Marwan Abu Ras. *The Middle East Media Research Institute TV Monitor Project (MEMRI)*. URL: <https://www.memri.org/tv/gaza-friday-sermon-hamas-mp-marwan-abu-ras-jews-recruit-prostitutes-girls-aids-lure-arabs-their> (abgerufen am 22.08.2016).
- Menachem, Y. B. (2015). *The Paris Terrorist Attacks and Hamas' Conspiracy Theory*. Jerusalem Center for Public Affairs. URL: <http://jcpa.org/paris-terrorist-attacks-hamas-conspiracy/> (abgerufen am 11.10.2016).
- Merari, A. (2003). Social, organizational and psychological factors in suicide terrorism. In T. Bjørgo (Hrsg.), *Root Causes of Terrorism. Myths, reality and ways forward*. (S. 70–86). Routledge, London.
- Merton, R. (1958). *Social Theory and Social Structure*. The Free Press, New York.
- Meyer, J. W. (1989). Conceptions of Christendom: Notes on the Distinctiveness of the West. In M. L. Kohn (Hrsg.), *Cross-National Research in Sociology* (S. 395–413). SAGE Publications, Thousand Oaks.
- Meyer, R. (2004). *Ein Friedensprozess ohne Versöhnung: Der Israelisch-Palästinensische Konflikt und die Oslo Verhandlungen als Beispiel für die Probleme des Konfliktmanagements*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Middle East Monitor (2017). Palestinians Protest at UNRWA Office in Gaza. URL: <https://www.middleeastmonitor.com/20170720-protests-against-electricity-crisis-in-gaza> (abgerufen am 17.12.2017).
- Mishal, S. (2003). The Pragmatic Dimension of Hamas: A Network Perspective. *Armed Forces & Society, Summer*.
- Mishal, S., & Sela, A. (2000). *The Palestinian Hamas. Vision, Violence and Coexistence*. Columbia University Press, New York.
- Moghadam, V. M. (2013). *Globalization and Social Movements. Islamism, Feminism and the Global Justice Movement*. Rowman & Littlefield, Boulder.
- Moroy, F. (2000). Le sport comme adjuvant à l'action politique. Le cas du Hezbollah à Beyrouth. *Politix*, 13(50), 93–106.
- Münch, P. (2011). Hochzeitsvermittler in Gaza: Trauen ist gut, Kontrolle ist besser. *Süddeutsche Zeitung*. URL: <http://www.sueddeutsche.de/panorama/hochzeitsvermittler-in-gaza-trauen-ist-gut-kontrolle-ist-besser-1.1195550> (abgerufen am 25.09.2015).
- Munson, Z. (2001). Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. *The Sociological Quarterly*, 42(4), 487–510.
- Mustafa, I. (2013). *Der Politische Islam. Zwischen Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah*. Promedia Verlag, Wien.
- Nassehi, A. (2009). *Der soziologische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Nassehi, A., & Nollmann, G. (1997). Inklusionen. Organisationssoziologische Ergänzungen der Inklusions-/Exklusionstheorie. *Soziale Systeme*, 3(2), 393–411.
- NBC (2014). Another Gaza Hospital Hit by Israeli Strike; Four Dead, 40 Hurt. *NBC News*. URL: <https://www.nbcnews.com/storyline/middle-east-unrest/another-gaza-hospital-hit-israeli-strike-four-dead-40-hurt-n161086> (abgerufen am 02.01.2015).
- Neidhardt, F. (1982). Soziale Bedingungen terroristischen Handelns. Das Beispiel der Baader-Meinhof-Gruppe. In W. von Baeyer-Katte, D. C. and H. Feger, & F. Neidhardt (Hrsg.), *Gruppenprozesse. Analysen zum Terrorismus* (S. 317–391). Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Neidhardt, F. (1985). Einige Ideen zu einer allgemeinen Theorie sozialer Bewegungen. In S. Hradil (Hrsg.), *Sozialstruktur im Umbruch* (S. 193–204). Leske & Budrich, Opladen.
- Nelles, W. (1984). Kollektive Identität und politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen. *Politische Vierteljahresschrift*, 25(4), 425–440.
- Neves, M. (2006). Die Staaten im Zentrum und die Staaten an der Peripherie: Einige Probleme mit Niklas Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft. *Soziale Systeme*, 12(2), 247–273.
- Newman, M. (2014). Hamas said to have executed dozens of tunnel diggers. *The Times of Israel*. URL: <http://www.timesofisrael.com/hamas-said-to-have-executed-dozens-of-tunnel-diggers/> (abgerufen am 02.01.2015).
- Nirumand, B., & Daddjou, K. (1989). *Mit Gott für die Macht. Eine politische Biographie des Ayatollah Chomeini*. Rowohlt, Reinbek.
- Noack, R. (2017). Hamas has called for a new ‘intifada’ against Israel. Here’s what that means. *The Washington Post*. URL: <https://www.washingtonpost.com/news/world-views/wp/2017/12/07/hamas-has-called-for-a-new-intifada-against-israel-heres-what-that-means/> (abgerufen am 08.01.2018).
- Noe, N. (2007). *Voice of Hezbollah: The Statements of Sayyed Hassan Nasrallah*. Verso, New York.
- Norton, A. R. (1998). Hizballah: from radicalism to pragmatism? *Middle East Policy*, 5 (4), 147-158.
- Norton, A. R. (2007). The Role of Hezbollah in Lebanese Domestic Politics. *The International Spectator*, 42(4), 475–491.
- Norton, A. R. (2009). *Hezbollah. A short history*. Princeton University Press, Princeton.
- Palmer-Harik, J. (2007). *Hezbollah. The Changing Face of Terrorism*. I.B. Tauris, London.
- Paret, R. (2010). *Der Koran: Übersetzung von Rudi Paret*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Pascovich, E. (2012). Social-Civilian Apparatuses of Hamas, Hizballah, and other Activist Islamic Organizations. *Digest of Middle East Studies*, 21(1), 126–148.
- Perthes, V. (1994). *Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Von Ta'if zum gesellschaftlichen Konsens?* Nomos Verlag, Baden-Baden.
- Pfahl-Traughber, A. (2003). Rechtsextremismus als neue soziale Bewegung? Aktivitäten und Kooperation von NPD, Neonazis und Skinheads. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 16(4).
- Phillips, D. L. (2009). *From Bullets to Ballots. Violent Muslim Movements in Transition*. Transaction Publishers, Piscataway Township.
- Pipes, D. (1996). *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy*. Macmillan, Basingstoke.
- Pisoiu, D. (2013). Theoretische Ansätze zur Erklärung individueller Radikalisierungsprozesse: Eine kritische Beurteilung und Überblick der Kontroversen. *Journal EXIT-Deutschland. Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur*, 1.
- Poljarevic, E. (2013). HAMAS: Resistance and Mobilization through Islam. *Social Movement Studies* 12(4), 477-482.

- Pollack, D. (1990). Das Ende einer Organisationsgesellschaft. Systemtheoretische Überlegungen zum gesellschaftlichen Umbruch in der DDR. *Zeitschrift für Soziologie*, 19, 292-307.
- Pollack, D. (1994). *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Porta, D. della (2006). Politische Gewalt und Terrorismus. Eine vergleichende und soziologische Perspektive. In K. Weinbauer, J. Requate und H.-G. Haupt (Hrsg.), *Terrorismus in der Bundesrepublik. Medien, Staat und Subkulturen in den 1970er Jahren*. Campus, Frankfurt am Main.
- Porta, D. della, & Diani, M. (2006). *Social Movements: An Introduction*. Wiley-Blackwell, Hoboken.
- Qassem, N. (2005). *Hizbullah. The Story from Within*. SAQI, London.
- Qutb, M. (1964). *Islam: The Misunderstood Religion*. Darul Bayan, Kairo.
- Reagan, R. (1986). *Radio Adress to the Nation*. The American Presidency Project. URL: <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=37376> (abgerufen am 05.05.2014).
- Reissner, J. (2007). *Islam in der Weltgesellschaft. Wege in eine eigene Moderne*. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin.
- Rheinische Post (2009). Mit Hamas in den Hafen der Ehe. *Rheinische Post Online*. URL: <http://www.rp-online.de/panorama/ausland/mit-hamas-in-den-hafen-der-ehe> (abgerufen am 16.08.2017).
- Rhodes, C. N., Mihyar, H. A., & El-Rous, G. A. (2011). Social Learning and Community Participation. Youth at Risk in Two Marginalized Urban Neighbourhoods in Amman, Jordan. In S. Khalaf & R. S. Khalaf (Hrsg.), *Arab Youth: Social Mobilisation in Times of Risk* (S. 91–111). SAQI, London.
- Riesebrodt, M. (1998). Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne. In H. Bielefeldt, W. Heitmeyer (Hrsg.) *Politisierter Religion* (S. 67–90). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Riesebrodt, M. (2000). Fundamentalism and the Resurgence of Religion. *Numen* 47(3). S. 266-287.
- Riesebrodt, M. (2001). Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen. *Welttrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien* 30, 9-27.
- Riggs, F. W. (1964). *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society*. Houghton Mifflin, Boston.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. SAGE Publications.
- Robinson, G. E. (2004). *Hamas as a Social Movement*. (Q. Wiktorowicz, Hrsg.). Indiana University Press, Bloomington.
- Roehl, N. (2010). Verschwörungsdenken als kulturelle Eigenart? In S. Fathi (Hrsg.), *Komplotte, Ketzer, Konspirationen. Zur Logik des Verschwörungsdenkens. Beispiele aus dem Nahen Osten* (S. 43–58). Transcript Verlag, Bielefeld.
- Rosenfeld, M. (2004). *Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*. Stanford University Press, Palo Alto.
- Rosiny, S. (1996). *Islamismus bei den Schiiten im Libanon*. Das Arabische Buch, Berlin.
- Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. I.B. Tauris, London.
- Roy, O. (1999). Le post-islamisme. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85, 11-30.
- Roy, O. (2002). *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. C. Hurst & Co, Bloomsbury.
- Roy, S. (1993). Gaza: New Dynamics of Civic Disintegration. *Journal of Palestine Studies*, 12(4), 20–31.
- Roy, S. (2000). The Transformation of Islamist NGOs in Palestine. *Middle East Research and Information Project*, 214.

- Roy, S. (2003). Hamas and the Transformation(s) of Political Islam in Palestine. *Current History*, Januar 2003, 13-20.
- Roy, S. (2007). *Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict*. Pluto Press.
- Roy, S. (2011). *Hamas and Civil Society in Gaza. Engaging the Islamist Social Sector*. Princeton University Press, Princeton.
- Rucht, D. (2014). Zum Stand der Forschung zu sozialen Bewegungen. In J. Mittag & H. Stadtland (Hrsg.), *Theoretische Ansätze und Konzepte der Forschung über soziale Bewegung in der Geschichtswissenschaft* (S. 61–88). Klartext Verlag, Essen.
- Saad-Ghorayeb, A. (2002). *Hizbu'llah. Politics & Religion*. Pluto Press, London.
- Sageman, M. (2007). *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Sakmani, M. S. (2008). *Der Weg der Hizbullah. Demokratietauglichkeit, Konflikt- und Stabilisierungspotenziale im Libanon*. Klaus Schwarz, Berlin.
- Salamé, Ghassan (Hrsg.). (1994). *Democracy without democrats? The renewal of politics in the Muslim world*. I.B. Tauris, London.
- Samiei, M. (2010). Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalised world. *Third World Quarterly*, 31(7), 1145–1160.
- Sayre, E., & Al-Botmeh, S. (2009). In *Search of a Future: The Struggle of Young Palestinians*. (N. Dhillon & T. Yousef, Hrsg.) (Generation in Waiting. The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East). Brookings Washington D.C.
- Schimank, U. (2002). *Das zwiespältige Individuum. Zum Person-Gesellschaft-Arrangement der Moderne*. Leske & Budrich, Opladen.
- Schmid, A. (2013). *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review*. ICCT Research Paper. The International Centre for Counter-Terrorism (ICCT), Den Haag.
- Schneider, W. L. (2007). Religio-politischer Terrorismus als Parasit. In Kron, T. & Reddig, M. (Hrsg.): *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Schroer, M. (2008). Die im Dunklen sieht man doch. Inklusion, Exklusion und die Entdeckung der Überflüssigen. In *Exklusion: die Debatte über die „Überflüssigen“* (S. 178–194). Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schulze, R. (1997). Gibt es eine islamische Moderne? In K. Hafez (Hrsg.), *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog* (S. 31–43). Fischer, Berlin.
- Schulze, R. (2002). *Modern history of the Islamic world*. New York University Press, New York.
- Schwinn, T. (2014). Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Eine Alternative zu Mikro-Makro? *Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 2014*, 43–64.
- Secor, A. (2007). Islamist politics: Antisystemic or post-modern movements? *Geopolitics*, 6(3), 117–134.
- Seleny, A. (2006). Tradition, Modernity, and Democracy: The Many Promises of Islam. *Perspectives on Politics* 4 (3), 481-494.
- Senghaas, D. (1998). *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Shapira, S. (1988). The Origins of Hizballah. *JQ*, 46, 115–130.
- Shehata, S., & Stacher, J. (2006). The Brotherhood goes to Parliament. *Middle East Report*, 240, 32–39.
- Sørli, M. E., Gleditsch, N. P., & Strand, H. (2005). Why Is There So Much Conflict in the Middle East? *Journal of Conflict Resolution*, 49(1), 141–165.
- Spencer, A. (2010). *The Tabloid Terrorist: The Predicative Construction of New Terrorism in the Media*. Palgrave, London.
- Stetter, S. (2008). *World Society and the Middle East*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.

- Stetter, S. (2012). *The Middle East and Globalization. Encounters and Horizons*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Stichweh, R. (1997). Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft. *Soziale Systeme*, 3, 123–136.
- Stichweh, R. (2000). *Die Weltgesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Stichweh, R. (2005a). Differenzierung und soziale Ungleichheit. In T. Schwinn (Hrsg.) (S. 353–367). Humanities Online, Frankfurt am Main.
- Stichweh, R. (2005b). *Inklusion und Exklusion: Studien zur Gesellschaftstheorie*. Transcript, Bielefeld.
- Stichweh, R. (2006). Strukturbildung in der Weltgesellschaft – Die Eigenstrukturen der Weltgesellschaft und die Regionalkulturen der Welt. In T. Schwinn (Hrsg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur- und strukturvergleichende Analysen* (S. 239–257). VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden.
- Stichweh, R. (2010). *Weltgesellschaft und Fundamentalismus*. In R. Stichweh, *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Stichweh, R., & Windolf, P. (Hrsg.). (2009). *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Stoffers, C. (2017). Fake News Fooling Millions! *New York Times Upfront*, 149(7), 6–7.
- Suckow, J. (2008). *Fertilität in Israel und Palästina. Ein Erklärungsbeitrag der Value of Children-Forschung* (Bd. 22). Ergon, Würzburg.
- Sullum, J. (2009). Death to Mickey. *Reason*. URL: <http://reason.com/archives/2009/01/01/death-to-mickey> (abgerufen am 14.06.2016).
- Sutton, P., & Vertigans, S. (2005). *Resurgent Islam. A Sociological Approach*. Polity Press.
- Tacke, V. (2000). Netzwerk und Adresse. *Soziale Systeme*, 6, 291–320.
- Tagliabue, S. M. (2015). Inside Hezbollah: The al-Mahdi Scouts, Education and Resistance. *Digest of Middle East Studies*, 24(1), 74–95.
- Tamimi, A. (2007). *Hamas. Unwritten Chapters*. Hurst & Company, London.
- Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Taylor, C. (1996). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Taylor, A. (2014). Who are Hamas's friends these days? It's more complicated than you might think. *The Washington Post*. URL: https://www.washingtonpost.com/news/world-views/wp/2014/08/01/who-are-hamass-friends-these-days-its-more-complicated-than-you-might-think/?utm_term=.3fee582aebb6 (abgerufen am 12.05.2016).
- Taylor, G. (2016). Hezbollah moving „tons of cocaine“ in Latin America, Europa to finance terror operations. *The Washington Times*. URL: <https://www.washingtontimes.com/news/2016/jun/8/hezbollah-moving-tons-of-cocaine-in-latin-america/> (abgerufen am 29.08.2016).
- Tessler, M. (2002). Islam and Democracy in the Middle East: the Impact of Religious Orientations on Attitudes toward Democratization in Four Arab Countries. *Comparative Politics*, 34(3), 337–354.
- Thomas, C. L. (2012). *Les ecoles chiïtes au Liban. Construction communautaire et mobilization politique*. Karthala-IFPO, Paris.
- Tibi, B. (1991). *Die Krise des modernen Islam*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Tibi, B. (1993). *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*. Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Tibi, B. (2012). From Sayyid Qutb to Hamas: The Middle East Conflict and the Islamization of Antisemitism. *The Yale Initiative for the Interdisciplinary Study of Antisemitism Working Paper 5*, Yale University.
- Tilly, C. (1995). *Popular Contention in Great Britain. 1758-1834*. Blackwell, Oxford.
- Tilly, C., & Tarrow, S. (2007). *Contentious Politics*. Paradigm Publishers, Boulder.

- Toameh, K. A. (2015). Der Plan der Hamas: Ein Hamas-Staat Palästina im Gazastreifen. URL: <https://de.gatestoneinstitute.org/5581/hamas-staat-palaestina> (abgerufen am 21.05.2017).
- Toameh, K.A. (2016). Palestinians: When Fatah Becomes the Problem. *Gateston Institute*. URL: <https://www.gatestoneinstitute.org/9278/palestinians-fatah> (abgerufen am 21.05.2017).
- Tratschin, L. (2017). *Protest und Selbstbeschreibung. Selbstbezüglichkeit und Umweltverhältnisse sozialer Bewegungen*. Transcript, Bielefeld.
- Turner, R., & Kilian, L. M. (1972). *Collective Behavior*. Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Turner, B.S., & Nasir, K.M. (Hrsg.). (2016). *The Sociology of Islam. Collected Essays of Brian S. Turner*. London, Routledge.
- Tworuschka, M. (2002). *Islam Lexikon*. Patmos Verlag, Ostfildern.
- Tyrell, H. (1983a). Zwischen Interaktion und Organisation: Gruppe als Systemtyp. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25*, 75–87.
- Tyrell, H. (1983b). Zwischen Interaktion und Organisation II: Die Familie als Gruppe. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25*, 362–390.
- Tyrell, H. (2008). *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*. VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden.
- Ulmer (Regie), B. (2011). *Les Scouts d'Al-Mahdi*. Ladybirds Films.
- UNDP (2005). *Arab Human Development Report 2005*. UNDP. URL: http://hdr.undp.org/sites/default/files/rbas_ahdr2005_en.pdf (abgerufen am 07.10.2015).
- Uscinski, J. (2013). Why are conspiracy theories popular? There's more to it than paranoia. *EUROPP-Blog*, London School of Economics and Political Science. URL: <http://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/why-are-conspiracy-theories-popular-theres-more-to-it-than-paranoia/> (abgerufen am 18.12.2016).
- Veldhuis, T. & Staun, J. (2009). *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model*. Clingendale, Den Haag
- Verfassungsschutzbericht Brandenburg (2016). *Berichtes des Verfassungsschutzes des Landes Brandenburg*. URL: http://www.verfassungsschutz.brandenburg.de/media_fast/4055/VSB%202016_web.pdf (abgerufen am 04.07.2017).
- Vogd, W. (2005). *Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung. Eine empirische Versöhnung unterschiedlicher theoretischer Perspektiven*. Verlag Barbara Budrich, Leverkusen.
- Vogd, W. (2007). Empirie oder Theorie? Systemtheoretische Forschung jenseits einer vermeintlichen Alternative. *Soziale Welt*, 58, 295–321.
- Voigt, V. (2010). Identität durch Territorialkonflikt: Palästina. In R. Robert, D. Schlicht, & S. Saleem (Hrsg.), *Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten im Kontext von Staat und Religion* (S. 153–172). Waxmann Verlag, Münster.
- Waked, A. (2009). Hamas: Israel distributes libido-increasing gum in Gaza. *Ynet News*. URL: <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3746017,00.html> (abgerufen am 27.12.2015).
- Walther, M. A. (2009). *Hamas Between Violence and Pragmatism*. Naval Postgraduate School, Monterey.
- Waterbury, J. (1994). Democracy without democrats? In G. Salamé (Hrsg.), *Democracy without democrats? The renewal of politics in the Muslim world*. I.B. Tauris, London.
- Weinthal, B. (2012). Frankfurt to award US advocate of Israel boycott. *The Jerusalem Post*. URL: <http://www.jpost.com/International/Frankfurt-to-award-US-advocate-of-Israel-boycott> (abgerufen am 22.10.2016).
- Weltbank. (2016). *Implementing the Palestinian Reform and Development Agenda*. The World Bank. URL: <http://documents.worldbank.org/curated/en/525831468137109749/pdf/440950WP0BOX321nian0reform01PUBLIC1.pdf> (abgerufen am 22.02.2017).

- Wiegand, K. E. (2009). Reformation of a Terrorist Group: Hezbollah as a Lebanese Political Party. *Studies in Conflict & Terrorism*, 32, 669–680.
- Wiegand, K. E. (2016). *Bombs and Ballots: Governance by Islamist Terrorist and Guerrilla Groups*. Routledge, London.
- Wiktorowicz, Q. (2004). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. (Q. Wiktorowicz, Hrsg.). Indiana University Press, Bloomington.
- Wiktorowicz, Q., & Farouki, S. T. (2000). Islamic NGOs and Muslim Politics: A Case From Jordan. *Third World Quarterly*, 21(4), 685–699.
- Williams, J. (2006). Circumstantial pragmatism: the flexible ideology of the Lebanese Hizbullah. *Journal of Middle Eastern Geopolitics*, 1 (3), 37 -49.
- Willke, H. (1995). *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Windolf, P. (2009). Einleitung: Inklusion und soziale Ungleichheit. In R. Stichweh & P. Windolf (Hrsg.), *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit* (S. 11–28). VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Yaari, E., & Ofer, E. (2011). Gaza's Economy: How Hamas Stays in Power. *Policywatch of the Washington Institute*, 1737.
- Yaron, O. (2014). Gazans 'Liberate Palestine' in New Computer Game. *Haaretz*. URL: <http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.623363> (abgerufen am 13.03.2015).
- Yaron, G. (2014). Droht an Israels Nordgrenze der nächste Krieg? *Welt Online*. URL: <https://www.welt.de/politik/ausland/article133045623/Droht-an-Israels-Nordgrenze-der-naechste-Krieg.html> (abgerufen am 14.09.2015).
- Zeit Online (2006). Olmert „wünscht“ deutsche Soldaten. *Die Zeit*. URL: <http://www.zeit.de/online/2006/32/libanon-olmert-merkel> (abgerufen am 07.02.2016).
- Zemni, S. (2007). Islamism, Radicalism and Jihad. At Odds with Modernity? In C. Timmerman, D. Hutsebaut, S. Mels, W. Nonneman, & W. V. Herck (Hrsg.), *Faith-Based Radicalism. Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism* (Bd. 1, S. 275–291). Peter Lang, Bern.
- Ziegert, K. (2007). Weltgesellschaft im Wandel – globale Wege, Verbindungen und Vergleiche. *Soziale Systeme*, 13(1+2), 395–406.