

»Ma fi dawla« (»Es gibt keinen Staat«)

Überlegungen zu freiwilligem Polizieren und staatlicher Souveränität¹

Mara Albrecht

Einige der interessantesten Diskussionen über den Zusammenhang von freiwilligem Polizieren und staatlicher Souveränität im Libanon konnte ich mit »Servee«-(Sammeltaxi-)Fahrern führen, die bis vor einigen Jahren noch fast ausschließlich alte, von Rost zerfressene und nur von Duct Tape zusammengehaltene Mercedes durch Beirut kutschierten. Regulären Taxifahrern, insbesondere jenen, die von Taxiunternehmen angestellt sind, ist es dagegen eigentlich verboten, über Politik und Religion zu sprechen, darauf weisen oft auch im Wagen angebrachte Aufkleber und Schilder hin. Das ist nicht verwunderlich, denn die Meinungen über Religion und Politik im winzigen Libanon (das Land ist noch nicht einmal halb so groß wie Hessen und hat eine Einwohnerzahl von circa 5,8 Millionen) sind so vielfältig wie die 18 anerkannten Religionsgemeinschaften, von denen keine eine Mehrheit bildet, und die zahlreichen politischen Parteien mit ihren hoch verehrten und tief gehassten Anführern. Politik ist im Libanon stark in der Sphäre des Symbolischen verortet: Der jährliche Kalender ist voll mit Gedenkveranstaltungen für die im Bürgerkrieg (1975–1990) oder einem der anderen Konflikte gefallenen »Märtyrer« der jeweiligen Partei und speziell den zahlreichen Attentaten zum Opfer gefallenen Anführern, denen oft eine quasi-religiöse Verehrung entgegengebracht wird (Haugbolle 2013). Ganze Stadtviertel sind dauerhaft mit politischen Postern, Bannern und Flaggen demarkiert, um deren parteipolitische Loyalität zu demonstrieren. Reden, Lieder und Videoclips der Parteien erschallen in den parteizugehörigen Radio- und Fernsehsendern. Im Libanon wird ein

1 Diese Vignette wurde vor der israelischen Invasion des Libanons im Herbst 2024 geschrieben.

politischer »Krieg der Symbole« durch Rituale und Praktiken, Zeichen und Symbole geführt (Albrecht 2017; Albrecht 2020; Haugbolle 2010). Hält man sich dabei vor Augen, wie oft diese Konflikte in bewaffnete Auseinandersetzungen eskalieren, wird verständlich, warum Taxifahrer angehalten sind, mit ihren Fahrgästen nicht über Politik und Religion zu sprechen.

Servece-Fahrer kommen in jeder Couleur daher, von Analphabeten, die trotz des hervorragenden libanesischen Bildungssystems kaum Zeit in einer Schule verbracht haben, bis hin zu universitätsgebildeten Menschen, die jahrelang im Ausland gearbeitet haben. Sie sind Mitglieder aller im Libanon vertretenen Religionsgemeinschaften, also vor allem Schiiten, Sunniten, katholische Maroniten, griechisch-orthodoxe und griechisch-katholische Christen sowie Drusen. Zudem spiegeln sie auch das breite Parteienspektrum wider, das ebenfalls starke intrakommunale Antagonismen umfasst. Häufig stellen die Fahrer ihre Zugehörigkeit offen zur Schau: Die Innenräume der Taxis sind dekoriert mit christlichen Heiligenbildern, kalligraphischen Koranversen, verschiedenen Parteiensymbolen oder den Konterfeis der jeweiligen Anführer, aus dem Radio wettert Hassan Nasrallah oder erklingt der neueste Märtyrersong der christlichen »Lebanese Forces« (*al-Quwwāt al-Lubnāniyya*). Eine der am häufigsten vorgebrachten Aussagen der Fahrer, ja schon fast eine allgegenwärtige Redewendung im chronisch krisengeschüttelten Land, in der die Regierungsbildung und -arbeit aufgrund der Konkordanzdemokratie und der multiplen gesellschaftlichen Konfliktlinien (Hourani 1986) legendär schwierig und oft ineffektiv sind, lautet »ma fi dawla« (»es gibt keinen Staat«).

Die Aussage ist so selbstredend nicht ganz korrekt. Der Libanon ist eine Republik mit parlamentarischer Demokratie auf Basis eines Konfessionsproporz, in vielen Bereichen gestaltet nach dem Vorbild der französischen Dritten Republik, der ehemaligen Mandatsmacht. Das Staatsverständnis ist einerseits durch den französischen Einfluss, andererseits durch die jahrhundertelange, meist sehr indirekte, osmanische Herrschaft im Libanon geprägt. Das Libanongebirge hatte einen besonderen, semi-autonomen Status im Reich und die Regierungsfunktionen wurden durch die lokalen Notabelfamilien als Intermediäre in einem »quasi-feudalistischen« System ausgeübt (Akarli 1993: 13–17). Daraus entstand ein auf Patronage- und Klientelismusstrukturen basierendes Herrschaftssystem, das sich in angepasster Form bis heute erhalten hat. Die Herrschaft maronitischer, drusischer und schiitischer »Berg-

fürsten« des 16. bis frühen 19. Jahrhunderts wurde durch populistische Anführer, urbane Notabeln und ab den 1970er Jahren auch »islamistischen Klientelismus« erweitert (Hamzeh 2001). Diese regionalen Anführer, im Libanon als zu 'amā' (Sg. za 'īm), bezeichnet, begannen sich insbesondere seit der französischen Mandatszeit innerhalb des politischen Systems Zugang zu Macht und Ressourcen zu verschaffen, indem sie Parteien als Sammelbewegungen für ihre Anhänger gründeten und als Parlamentsabgeordnete, Minister und andere Amtsträger agierten (Khalaf 1977).

Teil dieses klientelistischen Systems auf mittlerer Ebene waren bereits in osmanischer Zeit auch lokale, selbsternannte, freiwillige Gewaltakteure auf Nachbarschaftsebene, die *qabaḏāyāt*. Diese jungen, »starken« Männer agierten freiwillig als Beschützer ihrer Stadtviertel, ohne von der Bevölkerung gewählt oder ernannt worden zu sein oder bezahlt zu werden. Als Anführer der jungen Männer (*ṣaiḥ al-ṣabāb*) wurde ihnen ein hoher Grad an Maskulinität, physischer Stärke und Tapferkeit zugesprochen. Sie selbst profitierten von dem so erlangten Status und Prestige innerhalb der Gemeinschaft. *Qabaḏāyāt* unterstellten sich in der Regel dem Schutz eines za 'īms, mit dem sie in ein reziprokes Austauschverhältnis von Leistungen traten – unter anderem Schutz vor Strafverfolgung durch den za 'īm und im Gegenzug die Mobilisierung dessen Anhängerschaft in Konflikten und insbesondere für Wahlen. Sie waren jedoch keine Angestellten eines za 'īms und standen in keiner Form von Dienstpflicht, ganz im Gegenteil galten sie als wankelmütig und wechselten ihre Allianzen, so dass sie von den zu 'amā' umworben wurden. Neben ihrer Mittlerfunktion innerhalb der Machtstrukturen war ihre Aufgabe der Schutz und die Verteidigung der »Ehre« und der »Morak« der Stadtteile nach außen und nach innen, hier insbesondere Mediation bei Disputen, Polizieren und die Ausübung sozialer Kontrolle (Johnson 2001).

Qabaḏāyāt waren bei weitem nicht die einzigen nicht-staatlichen Gewaltakteure im Libanon, die Aufgaben des Polizierens übernahmen. Die Parteien der zu 'amā' verfügen meist auch über Milizen, die in Konflikten wie der Libanonkrise 1958 und dem Bürgerkrieg ab 1975, aber auch z.B. in den bewaffneten Konflikten im Mai 2008 oder am 14. Oktober 2021 für die Interessen ihres za 'īms kämpften. Während des Bürgerkriegs übernahmen sie in den von zu 'amā' und ihren Parteien kontrollierten »Zivilverwaltungen« oder »Statelets« auch Aufgaben des Polizierens, der Strafverfolgung und des Strafvollzugs (Harik 1994).

Im Zusammenspiel mit staatlichen Akteuren wie Polizei und Militär bilden diese nicht-staatlichen Ausbildungen »gewalttätiger Selbsthilfe« komplexe und vielgestaltige Ordnungsformen von Gewalt (von Trotha 2002).

Bei einer Taxifahrt durch Beirut kann man dieses Phänomen praktisch überall beobachten: In den christlich dominierten, östlichen Stadtteilen sehen wir patrouillierende Männer in weißen Westen mit dem blau-grün-gelben Logo der Nachbarschaftswache und NGO Achrafieh 2020, die von Nadim Gemayel, dem Sohn des 1982 ermordeten christlichen Milizführers und gewählten Präsidenten Baschir Gemayels gegründet wurde. Kurz darauf beobachten wir vor einer Bank eine Gruppe aus bärtigen, muskulösen, tätowierten Männern, die in ihren schwarzen Shirts mit dem Logo eines von den Flügeln Erzengel Michaels umrahmten, weißen Schilds mit rotem Kreuz auf einer aufgeschlagenen Bibel deutlich als »Soldaten Gottes« (*Ġnūd al-Rab*) erkennbar sind. Die als rechtsextrem eingestufte Gruppe poliziert die christlichen Stadtviertel und hat vor allem durch die gewaltsame Störung von Pride Parades und anderen LGBTQIA+-Veranstaltungen auf sich aufmerksam gemacht. Im Stadtzentrum werden wir von einem Polizeiwagen mit Blaulicht der circa 130.000 Personen starken internen Sicherheitskräfte überholt. Wir entdecken militärische Sicherheitsposten und Panzer der libanesischen Streitkräfte (*al-Quwwāt al-Musallaḥa al-Lubnāniyya*) in Seitenstraßen, vor allem nahe wichtiger Kreuzungen, und wir müssen einen Umweg durch das im Westen der Stadt gelegene, mehrheitlich sunnitische Hamra fahren, da uns das private Sicherheitspersonal vor einer Absperrung in der Nähe eines Stadthauses eines *za'ims* nicht passieren lässt. Auf unserem Weg südlich durch die Stadt kommen wir an den palästinensischen Lagern Sabra und Schatila vorbei, innerurbanen Parallelwelten, die seit dem Abkommen von Kairo 1969 unter der Herrschaftsausübung der PLO stehen und in denen die libanesischen Sicherheitskräfte de facto keine Befugnisse haben. Sie werden von palästinensischen Milizionären kontrolliert, aber bewaffnete Konflikte zwischen verschiedenen Fraktionen und Selbstjustiz sind in den zwölf palästinensischen Lagern im Libanon mit ihren geschätzt 450.000 Einwohnern an der Tagesordnung.

In Dahiyeh, den südlichen, vornehmlich schiitischen Vororten Beiruts, werden die lokalen Sicherheitsarrangements besonders komplex und sind für Außenstehende kaum noch klar erkennbar: Dahiyeh unterliegt größtenteils der Kontrolle des militärischen Arms der Hisbollah,

zum Teil auch der Miliz der schiitischen Amal-Partei und schiitischen Clans aus der Bekaa-Ebene, wobei es seit einigen Jahren auch Polizeistationen der internen Sicherheitskräfte gibt. Diese Akteursgruppen fungieren alle als Ansprechpartner für die Bewohner*innen, je nachdem um welches Sicherheitsproblem es sich genau an welchem Ort handelt (Gunning/Smaira 2022). Insbesondere Hisbollah bindet dabei auch ihre lokale Anhängerschaft ein und einige Anwohnende sitzen aus freien Stücken an strategisch wichtigen Stellen in ihren Plastikstühlen und beobachten potenziell spionierende Fremde oder mögliches kriminelles oder moralisches Fehlverhalten innerhalb der eigenen Gemeinschaft. In ihrem Zusammenspiel und in ihrer Konkurrenz bildet diese Vielzahl von Akteuren eine Form von hybrider staatlicher Souveränität (Fregonese 2012), die sich im Laufe der libanesischen Geschichte ausgebildet hat und Sicherheit und Ordnung im Land bis heute prägen.

Nun könnte man argumentieren, dass der Libanon ein spezieller Fall eines »gescheiterten« oder »schwachen Staates« ist, aber Phänomene freiwilligen und nicht-staatlichen Polizierens finden sich auch in anderen Gesellschaften des globalen Südens, aber ebenso des globalen Nordens. Da die Weber'sche Vorstellung eines modernen, souveränen Staates mit absolutem Gewaltmonopol eben nur einen Idealtyp darstellt und nie vollkommen umgesetzt ist, scheint es geboten, staatliche Souveränität komplexer und diverser zu denken. Alternative Ausformungen von Staatlichkeit im Vergleich zum westeuropäischen Modell des zentralisierten Nationalstaates existieren auch im »Westen«. Die USA sind mit ihrer historischen Entwicklung im Kontext von Revolution, Frontier und Sklaverei und mit ihrem Grundsatz der Liberalität einen deutlich anderen Weg gegangen, bei dem das Gewaltmonopol in der Verfassung eingeschränkt ist und freiwillige Selbsthilfe und extralegale Gewalt im Rechtssystem einen höheren Grad der Akzeptanz haben (Pfeifer 2011: 20). Hier spielt die historische Tradition des Waffenbesitzes und der Selbstverteidigung zudem eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Mentalitäten. Die politische Kultur in (Nord-)Irland hingegen wurde durch eine lange Geschichte der gewaltsamen Rebellion gegen koloniale Herrschaft geprägt, in der alternative, nicht-staatliche Formen der Rechtsprechung, z.B. Dáil Courts während des Irischen Unabhängigkeitskriegs (1919–1921), etabliert und Strafverfolgung durch freiwillige Aktivist*innen der IRA umgesetzt wurde.

Dementsprechend erscheint es sinnvoll, beim Nachdenken über das Verhältnis von freiwilligem Polizieren und Staatlichkeit generell von

multiplen Ausformungen hybrider staatlicher Souveränität zu sprechen, in denen neben staatlichen auch verschiedene Typen privater (z.B. kommerzielle Sicherheitsdienste) und freiwilliger Sicherheitsakteur*innen auftreten und interagieren können. Neben den klassischen konservativen Nachbarschaftswachen, Milizen, Vigilantengruppen, Bürgerwehren und migrationsfeindlichen Grenzschutzvereinen umfasst dies beispielsweise auch religiös motivierte Gruppen wie die kurzlebige »Scharia-Polizei« in Wuppertal oder sozialistisch-revolutionäre sowie antiimperialistische und antirassistische Bewegungen wie die Black Panther Party in den USA der 1960er und 70er Jahre, Arbeiterwehren in der jungen Weimarer Republik, oder aus der Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre in Nordirland hervorgegangene alternative polizierende Straßenkomitees wie die »Free Derry Police«.

Wenn freiwilliges Polizieren ein globales Phänomen der Geschichte und Gegenwart ist, stellt sich die Frage nach den konkreten politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedingungsverhältnissen, in denen diese Formen eines freiwilligen Engagements von den Akteur*innen nicht nur als adäquater Handlungsmodus, sondern als gutes oder sogar unbedingt erforderliches Mittel der lokalen Selbstorganisation betrachtet werden. Die Motivationen für freiwilliges Polizieren können vielgestaltig sein: Sie umfassen neben der »bewaffneten Selbsthilfe« im Kontext einer realen oder imaginierten Gefahrensituation und dem Schutz einer klar umrissenen, sozialen oder ethnischen Gruppe auch persönliche Faktoren wie Selbstermächtigung, Selbstinszenierung sowie die Erlangung von Prestige und lokalem Status. Durch das Tragen von Uniformen und gegebenenfalls sogar Waffen und durch die Praktiken des Polizierens selbst haben solche Gruppen zudem oft einen Nimbus militaristischer Maskulinität (Wendt 2007; Snyder 1999), wenngleich in einigen Kontexten auch Frauen daran partizipieren. Die rechtlichen, normativen und immer auch situativen Rahmenbedingungen geben den Akteur*innen Handlungsrepertoires vor, aus denen sie ihre Praktiken des Polizierens auswählen: zum Beispiel Patrouillen, Mediation und Deeskalation bei Konflikten, Kooperation mit staatlichen Sicherheitskräften, aber auch die Androhung oder der Einsatz von Gewalt.

Nichtsdestotrotz handelt es sich beim freiwilligen Polizieren um eine Art des zivilgesellschaftlichen Engagements, das auf den Schutz einer gesellschaftlichen Gruppe ausgerichtet ist. Hier zeigt sich Freiwilligkeit als eine Form der Selbstaktivierung, die durchaus auch kritisch und wi-

derständig gegenüber gesellschaftlichen Verhältnissen und staatlichen Rahmenbedingungen sein kann. Dieses Engagement kann in mehreren Hinsichten für die polizierenden Akteur*innen auch problematisch sein, denn es zählt in aller Regel und im Gegensatz zu den meisten anderen Formen freiwilliger Betätigung zu von Regierungen und meist auch der Mehrheitsgesellschaft nicht erwünschten Ausprägungen der gesellschaftlichen Partizipation. Freiwilligenarbeit ist sowohl in liberalen als auch autoritären Gesellschaftsformen eine wichtige staatliche Ressource, die entsprechend normativ aufgeladen ist – man denke beispielsweise an die Kampagnen der Bundesregierung zu Ehrenamt und Freiwilligendienst, in denen freiwillige Arbeit zum Gemeinwohl als ›Rückgrat der Gesellschaft‹ und ›Zeit, das richtige zu tun‹ präsentiert wird. Dementsprechend wurde freiwilliges Engagement seit dem 19. Jahrhundert zum Teil staatlich institutionalisiert, wie beispielsweise in Freiwilligen Feuerwehren (Kladnik/Lindenberger 2019). Freiwilligkeit kann in diesem Zusammenhang auch kritisch als Ressource des Gegenwartskapitalismus und als Mittel zum Umbau des Sozialstaats gesehen werden, wobei soziale Fragen in die Sphäre der Zivilgesellschaft verschoben und soziale Rechte zu freiwilligen Gaben werden (van Dyk/Hauber 2021: 11). Zivilgesellschaftliches Engagement ist folglich staatlich so reguliert, dass es auf ausgewählte soziale Felder wie Bildung, Soziales, Gesundheit, Sport und Kultur ausgerichtet ist, jedoch gewöhnlich nicht auf die Gewährleistung und Aufrechterhaltung von Sicherheit oder öffentlicher Ordnung. Freiwilliges Polizieren ist somit in vielen Fällen staatlicher Repression ausgesetzt und die Akteur*innen werden kritisch durch die Gesellschaft im Allgemeinen, allerdings auch von Mitgliedern ihrer eigenen Gemeinschaft gesehen, die sich der beim Polizieren immer auch ausgeübten sozialen Kontrolle widersetzen.

Freiwillig Polizierende handeln üblicherweise lokal und in kleinen Gruppen aus dem Gefühl einer Bedrohungslage heraus. Das Phänomen floriert besonders in Kontexten sozialer Transformationen, gesellschaftlicher Konflikte und ökonomischer Krisen. Das Handeln erfolgt dabei oftmals im Hinblick auf fehlendes Vertrauen in staatliche Effektivität in der Herstellung von Sicherheit oder mangelnde Neutralität staatlicher Polizei gegenüber der eigenen Gemeinschaft. Aus der Perspektive der polizierenden Akteur*innen ist das freiwillige Handeln in der jeweiligen Situation also nicht nur richtig und sinnvoll, sondern auch notwendig. Innerhalb der Gesellschaften des globalen Nordens als auch Südens existieren unterschiedliche Staatsvorstellungen, bei

denen zentralstaatliche Souveränität und monopolisierte Gewaltkontrolle zum Teil sehr verschieden bewertet werden. Sowohl politisch rechts- als auch linksorientierte Gruppen kritisieren immer wieder das staatliche Gewaltmonopol, entweder im Grundsatz oder aber in seiner Umsetzung, wie beispielsweise wiederkehrende Diskussionen über Polizeigewalt aufzeigen. Eine klare Trennung zwischen ›westlichen‹ und postkolonialen Gesellschaften hinsichtlich ihrer Staatsauffassung lässt sich aber meines Erachtens nach nicht proklamieren, denn auch in letzteren ist das staatliche Gewaltmonopol für die Mehrheit der Bevölkerung eine Idealvorstellung – zumindest dann, wenn der Staat und seine Institutionen weitestgehend als neutral und gerecht angesehen werden.

Das Streben nach vermeintlich rationaler und objektiver Gewaltkontrolle durch staatlich sanktionierte Handelnde kann beispielsweise im Libanon durchaus paradoxe Züge annehmen. Ich erinnere mich an eine Taxifahrt in einem mit Flaggen der »Lebanese Forces« und des (christlichen) »Libanesischen Widerstands« sowie Portraits von Bashir Gemayel und Samir Geagea geschmückten Innenraums, in dem der Fahrer nach einem einleitenden »ma fi dawla bi Lubnan« darüber wetterte, dass Hisbollah über eine eigene Armee verfüge und im Libanon einen Staat im Staate geschaffen und die Bevölkerung dabei als Geisel genommen habe. Damals, als Fuad Schihib Präsident war (1958–1964), also sicher vor der Geburt des Fahrers, war alles besser, da war der Libanon ein starker Staat und es wurde für Recht und Ordnung gesorgt. Diese Aussage wirkt doch etwas befremdlich in Anbetracht dessen, dass Schihib mit seinem Inlandsgeheimdienst versucht hatte, die Milizen der zu 'amā' zu entmachten und die »Lebanese Forces«-Partei aus einer Milizorganisation im Bürgerkrieg entstanden ist. Dass die eigentlich entwaffnete Partei auch weiterhin wehrhaft ist, zeigte sich am 14. Oktober 2021, als ein provokanter Protest von Anhängern der schiitischen Parteien Amal und Hisbollah, der sich gegen den Richter in der Untersuchung der Explosion am Beiruter Hafen im Jahr zuvor richtete, am Rande eines christlichen Wohngebiets in Beirut eskalierte. Parteigänger der »Lebanese Forces« positionierten sich mit Scharfschützengewehren an Fenstern und auf Dächern und lieferten sich mit den mit Sturmgewehren und Panzerfäusten bewaffneten schiitischen Kombattanten Feuergefechte, bei denen sechs Menschen getötet und 32 verletzt wurden. Der Parteiführer Samir Geagea lehnte es im Nachgang ab, vor der Untersuchungskom-

mission des Militärgerichts zu erscheinen, da er den zuständigen Richter als der Hisbollah nahestehend und voreingenommen betrachtete.

Misstrauen gegenüber dem Staat im Allgemeinen oder aber gegenüber einer spezifischen Regierung ist nicht nur auf Gesellschaften des Globalen Südens begrenzt. Die Black Panther Party in den USA beispielsweise polizierte in mehrheitlich afro-amerikanischen Stadtteilen vor allem auch deshalb, weil sie ihre Gemeinschaft vor Polizeibrutalität und rassistischer Voreingenommenheit zu schützen versuchte (Hinton 2021; Spencer 2016), was angesichts der bis heute genutzten Praktiken der Strafverfolgung und Rechtsprechung alles andere als bloße Fiktion war. Zivilgesellschaftliche Akteur*innen in Belfast und Derry verschanzten ihre mehrheitlich katholischen Stadtviertel mit Barrikaden und übernahmen selbst die Funktionen des Polizierens, da die mehrheitlich protestantische Royal Ulster Constabulary kein Vertrauen unter den Katholiken genoss (Albrecht 2023; Ellison/Smyth 2000: 54–91; Hamill 2011). Die zum Teil rechtsextreme US-amerikanische Milizbewegung nimmt seit Anfang der 1990er Jahre eine offen regierungsfeindliche Haltung ein und bezieht sich, aufbauend auf dem *Second Amendment* der Verfassung, auf die US-amerikanische Vorstellung des Rechts einer souveränen Bevölkerung, eine tyrannische Regierung mit Waffengewalt stürzen zu können (Cooter 2022). Wie die letzten Jahre gezeigt haben, existiert auch in Deutschland in Teilen der Bevölkerung eine militante, anti-demokratische und regierungsfeindliche Haltung, die ebenfalls in die Gründung von rechtsradikalen Bürgerwehren gemündet hat (Bust-Bartels 2021). Widerstand und Rebellion sind demnach keineswegs nur dem politisch links orientierten Spektrum zuzuordnen, sondern sind ebenfalls integraler Bestandteil einer konservativen und rechtslibertären Geisteshaltung (Hale 2011).

Wie die Ausführungen gezeigt haben, ist das Phänomen des freiwilligen Polizierens zwar in aller Regel situativ auf historische Momente realer oder imaginierter Unsicherheit bezogen, stellt aber in vielen Fällen einen freiwilligen Handlungsmodus dar, der sich explizit oder implizit mit gesellschaftlichen Macht- und Verteilungskonflikten auseinandersetzt. In einem größeren Zusammenhang richtet sich dieses freiwillige Handeln also auch konkret gegen bestimmte Formen des Regierens, staatliche Souveränität und Legitimität. Auch wenn polizierende Akteur*innen meist den Schutz ihrer Gemeinschaft als oberstes Ziel haben, stößt ihr Handeln gesellschaftliche Diskurse über Polizieren, lokale Selbstorganisation und die Effektivität staatlicher Verbrechensbekämp-

fung an. Es kann in vielen historischen und gegenwärtigen Fällen durchaus als Widerstand gegen eine Monopolisierung von Gewalt durch den Staat oder als Instrument zum Einleiten gesellschaftlicher Veränderungen betrachtet werden. Freiwilligkeit als gesellschaftliche Norm und als Mittel der Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer und politischer Ordnung kann folglich auch umgekehrt als Vehikel der Neuaushandlung dieser Ordnung dienen.

Literaturverzeichnis

- Akarli, Engin (1993): *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861–1920*, Berkeley: University of California Press.
- Albrecht, Mara (2023): »Voluntary Policing vs. Police Violence. The Central Citizens' Defence Committee in Northern Ireland«, in: *Voluntariness. History – Society – Theory*, December 2023, <https://www.voluntariness.org/voluntary-policing-vs-police-violence/>
- Albrecht, Mara (2020): *Clash of Memories. Commemorating the Civil War in Lebanon*. *Public History Weekly* 8 (6), <https://public-history-weekly.org/8-2020-6/civil-war-lebanon/>
- Albrecht, Mara (2017): *Krieg der Symbole. Politische Parteien und Parteilkultur im Libanon (1975–2015)*, Münster: LIT Verlag.
- Bust-Bartels, Nina M. (2021): *Bürgerwehren in Deutschland. Zwischen Nachbarschaftshilfe und rechtsextremer Raumergreifung*, Bielefeld: transcript.
- Cooter, Amy (2022): »US Domestic Militias' Intersections with Government and Authority. How a Sociology of Individualism Informs Their Practice«, in: Dieter Neubert/Hans-Joachim Lauth/Christoph Mohamad-Klotzbach (Hg.), *Local Self-Governance and Varieties of Statehood. Tensions and Cooperation*, Cham: Springer, S. 31–50.
- Dyk, Silke van/Haubner, Tine (2021): *Community-Kapitalismus*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Ellison, Graham/Smyth, Jim (2000): *The Crowned Harp. Policing Northern Ireland*, London: Pluto Press.
- Fregonese, Sara (2012): »Beyond the »Weak State«. Hybrid Sovereignties in Beirut«, in: *Environment and Planning D. Society and Space*, 30 (4), S. 655–674.
- Gunning, Jeroen/Smaira, Dima (2022): »Who you gonna call? Theorising everyday security practices in urban spaces with multiple security ac-

- tors. The case of Beirut's Southern Suburbs«, in: *Political Geography* 98, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102485>
- Hale, Grace E. (2011): *A Nation of Outsiders. How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America*, Oxford: Oxford University Press.
- Hamill, Heather (2011): *The Hoods. Crime and Punishment in Belfast*, Princeton: Princeton University Press.
- Hamzeh, A. Nizar (2001): »Clientalism, Lebanon. Roots and Trends«, in: *Middle East Studies*, 37 (3), S. 167–178.
- Harik, Judith P. (1994): *The Public and Social Services of the Lebanese Militias (=Papers on Lebanon, Band 14)*, Oxford: Centre for Lebanese Studies.
- Haugbolle, Sune (2013): »The Secular Saint. Iconography and Ideology in the Cult of Bashir Jumayil«, in: Andreas Bandak/Mikkel Bille (Hg.), *Politics of Worship in the Contemporary Middle East. Sainthood in Fragile States*, Leiden: Brill, S. 191–212.
- Haugbolle, Sune (2010): *War and Memory in Lebanon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinton, Elizabeth (2021): *America on Fire. The Untold History of Police Violence and Black Rebellion since the 1960s*, London: William Collins.
- Hourani, Albert H. (1986): *Political Society in Lebanon. A Historical Introduction*, London: Centre for Lebanese Studies Oxford.
- Johnson, Michael (2001): *All Honourable Men. The Social Origins of War in Lebanon*, London/New York: I.B. Tauris.
- Khalaf, Samir (1977): »Changing Forms of Political Patronage in Lebanon«, in: Ernest Gellner/John Waterbury (Hg.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London: Duckworth, S. 185–205.
- Kladnik, Ana/Lindenberger, Thomas (2019): »Traditionen der Freiwilligkeit im Transformationsregime. Das Beispiel der Freiwilligen Feuerwehr«, in: Nicole Kramer/Christine G. Krüger (Hg.), *Freiwilligenarbeit und gemeinnützige Organisationen im Wandel. Neue Perspektiven auf das 19. und 20. Jahrhundert (Historische Zeitschrift/Beihefte 76)*, Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, S. 249–274.
- Pfeifer, Michael (2011): *The Roots of Rough Justice. Origins of American Lynching*, Urbana: University of Illinois Press.
- Schäbler, Birgit (1996): *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850–1949*, Gotha: Perthes.

- Snyder, Claire (1999): *Citizen Soldiers and Manly Warriors. Military Service and Gender in the Civic Republic Tradition*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Spencer, Robyn C. (2016): *The Revolution has Come. Black Power, Gender, and the Black Panther Party in Oakland*, Durham/London: Duke University Press.
- Trotha, Trutz von (2002): Über die Zukunft der Gewalt. *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform* 85 (5), S. 349–368.
- Wendt, Simon (2007): »Gewalt und schwarze Männlichkeit in der Black Power-Bewegung«, in: Jürgen Martschukat/Olaf Stieglitz (Hg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas. Ein Reader*, Bielefeld: transcript, S. 355–370.