



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

**„Eine Interpretation ausgewählter Aspekte der Ägyptischen
Revolution in Anlehnung an Giorgio Agamben“**

Verfasserin

Nadia Schwarz, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066.824

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Politikwissenschaft

Betreuerin: Mag.^a Dr.ⁱⁿ Karin Liebhart, Privatdoz.ⁱⁿ

ERKLÄRUNG

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe. Ich habe keine anderen Quellen, als die angegebenen, benutzt. Ich habe die Arbeit bzw. Teile davon weder im In- noch im Ausland einem/r Beurteiler/in zur Begutachtung als Prüfungsarbeit vorgelegt.

DANKSAGUNG

Einleitend möchte ich mich beim Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien dafür bedanken, dass ich die wertvolle Möglichkeit erhalten habe, an mein ägyptisches Bachelorstudium ein österreichisches Masterstudium anhängen zu dürfen und mit dieser Masterarbeit abzuschließen.

Namentlich möchte ich Prof. Dr. Dvorak für seine große Unterstützung und für seinen Zuspruch danken, da er mir Mut gemacht hat, den ersten Schritt zu wagen und um die Nostrifizierung anzusuchen und somit meinem Ziel, einen auf dem österreichischen Arbeitsmarkt anerkannten Abschluss zu erwerben, näher zu kommen.

Meine Motivation zum Studium geht jedoch über die berufliche Fortbildung hinaus und wird zusätzlich durch ein äußerst interessantes und breit gefächertes, anspruchsvolles Studienprogramm gestärkt. Ich empfinde daher mein Studium als Herausforderung zur kritischen Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Entwicklungen, die ich in meine Arbeit mit einbezogen habe.

Mein Dank geht daher an alle Professoren und Assistenten, die mir stets mit Rat und Tat zur Seite standen und hier speziell an meine Betreuerin PD Dr. Karin Liebhart, die mich geduldig mit ihrer kompetenten Beratung und ihrem Fachwissen begleitet hat.

Vielen Dank!

Wien, Dezember 2013

Nadia Schwarz

ABSTRACT

Stichwörter in alphabetischer Reihenfolge: Agamben Giorgio, Arabischer Frühling, Ägyptische Revolution, Demokratie, Dialog, Frauenrechte, Menschenrechte, Postmoderne, Relativismus, Religionsfreiheit, Terrorismus.

Die Ägyptische Revolution 2010 markiert zweifelsohne den Beginn einer neuen politischen Ära, die über Ägypten und die Arabische Welt hinaus folgenreiche Konsequenzen hat. Diese Masterarbeit versucht - auf den Thesen von Agamben als theoretischem Fundament aufbauend - den Demokratisierungsweg Ägyptens im Kontext der Menschenrechte im Zeitalter der radikaldemokratischen Postmoderne zu denken.

In diesem Zusammenhang wird die Thematik der Menschenrechte am Beispiel der Religionsfreiheit und der Frauenrechte eruiert und für die Notwendigkeit des respektvollen interreligiösen und interkulturellen Dialogs plädiert.

Keywords in same order as above: Agamben Giorgio, Arab Spring, Egyptian revolution, democracy, dialogue, women's rights, human rights, postmodernism, relativism, religious freedom, terrorism.

The Egyptian revolution 2010 marks without doubt the beginning of a new political era with consequences exceeding Egypt and the Arab World. This academic project - building on Agamben as theoretical fundament - tries to think Egypt's way of democracy in the context of human rights in the age of radical democracy of postmodernism.

Along this background this paper points to the topic of human rights by referring to the right of religious freedom and women's rights and stresses the necessity of a respectful interreligious and intercultural dialogue.

INHALTSVERZEICHNIS

Erklärung	2
Danksagung	2
Abstract.....	3
Inhaltsverzeichnis	4
1. Einleitung	6
1.1 Persönliche Zugangsweise.....	8
1.2 Theoretische Ausrichtung.....	11
1.3 Aufbau der Arbeit.....	15
1.4 Forschungsstand und politikwissenschaftliche Relevanz.....	17
2. Forschungsdesign und methodischer Zugang	18
3. Die Ägyptische Revolution	20
3.1 Historische Bedeutung	20
3.1.1 Am Beispiel der radikalen Demokratie	25
3.1.2 Am Beispiel des Ausnahmezustands	32
3.2 Säkularisierung und Sakralisierung.....	35
3.2.1 Auf der Ebene der direkten Demokratie	43
3.2.2 Auf der Ebene der supranationalen Demokratie	47
4. Menschenrechte - ein leerer Signifikant?	52
4.1 Religionsfreiheit	56
4.1.1 Zwischen Dhimmitum und homo sacer	59
4.1.2 Zwischen Volk und volk	63
4.2 Frauenrechte	67
4.2.1 Gender	70
4.2.2 Schwangerschaftsabbruch	78
5. Der postmoderne Terrorismus	84
5.1 Definition und Folgen	86
5.2 Der Krieg gegen den Terror	89

6. Ergebnisse und Ausblicke	93
6.1 Der Dialog	96
7. Anmerkungen	99
8. Literaturverzeichnis	102
8.1 Printquellen/Literatur (deutschsprachig)	102
8.2 Printquellen/Literatur (arabischsprachig)	106
9. Lebenslauf	107

1. EINLEITUNG

„Brot, Freiheit, soziale Gerechtigkeit!“

عيش و حرية و عدالة اجتماعية

Unter diesem Slogan springt der Funke der Ägyptischen Revolution am 25. Januar 2011 vom Tahrirplatz ausgehend auf ganz Ägypten über. Der sogenannte ‚Arabische Frühling‘, der von Tunesien aus wie ein Sturm nicht nur über Nordafrika sondern auch über andere arabische Länder fegt, brauste zwar nicht vollkommen unerwartet aus dem Nichts auf, überraschte dennoch sowohl in seinem Ausmaß wie in seinen Auswirkungen.

Der Tahrirplatz, Platz der Befreiung, ist schon 1919 Schauplatz der Volksrevolution gegen die Fremdherrschaft der britischen Besatzungsmacht gewesen, um fast ein Jahrhundert später erneut zum Versammlungsort von Millionen von Menschen zu werden. Diesmal jedoch nicht gegen eine koloniale Bevormundung sondern gegen die eigene regierende Elite, gegen Unterdrückung, Armut und Perspektivenlosigkeit. Der Tahrirplatz ist *das* Symbol der modernen ägyptischen Identität und beherbergt neben dem Regierungssitz, dem Parlament und diversen Ministerien zwei weitere bedeutende Gebäude: die Omar Makram Moschee, benannt nach dem Führer des Widerstands gegen Napoleons Truppen und das Hauptquartier der Arabischen Liga als Wahrzeichen der panarabischen Identität.

Der Tahrirplatz liegt im Herzen der pulsierenden Millionenmetropole Kairo und ist auch vielen Nicht-Ägyptern bekannt. Hier liegt das Ägyptische Museum mit all seinen kulturellen Schätzen, von dort steigen die Touristen für eine entspannte Nilfahrt in eine der schaukelnden Feluken ein und die Gebäude der feinsten internationalen Hotelketten bieten einen atemberaubenden Panoramablick über den Nil - der Lebensader Ägyptens - bis weit in die Wüste mit ihren monumentalen Bauten, den Pyramiden. Auch für die einheimische Bevölkerung nimmt der Tahrirplatz als Zentrum Kairos eine wichtige Rolle im Alltag ein. Im mehrspurigen Kreisverkehr quälen sich Hunderttausende von Autos durch den Stau, der größte Busbahnhof Ägyptens bietet den Menschenmassen günstige Transportmöglichkeiten und der unterirdische Hauptverkehrsknoten des einzigen voll entwickelten U-Bahnnetzes auf

dem gesamten afrikanischen Kontinent, zeugt von einem in den 1980er Jahren umgesetzten Prestigeobjekt des gestürzten Regimes.

Mitten im Trubel bieten fliegende Händler ihre Waren lauthals an. Geschäfte, Büros und Imbissstuben zeugen von einer quirligen Geschäftigkeit. Die Börse, Banken, Botschaften, Zeitungsredaktionen und die Büros namhafter internationaler Firmen säumen die Straßen rund um den Tahrirplatz. Am Platz thront auch ein bürokratischer Moloch - der ‚Mogamaa‘ - ein riesiger Komplex, den jeder ägyptische Bürger kennt: Von der Wiege bis zur Bahre werden hier alle Dokumente ausgestellt und aufbewahrt. Es ist daher nahezu unvorstellbar, dass dieser Platz nun seit 2011 regelmäßig von Hunderttausenden von Demonstranten blockiert wird, die damit den Kairoer Alltag zum Erlahmen bis hin zum Stillstand bringen.

Der Tahrirplatz ist also wieder ins Zentrum der ägyptischen Seele gerückt. Dort, wo die Zentrale der Jahrzehnte regierenden nationaldemokratischen Partei liegt, haben die Ägypter, *„das wohl lebenswerteste und gastlichste Volk, das mir im ganzen Orient begegnet ist“* (SCHOLL-LATOURE 2011: 165) ihren Unmut kund getan und aus der digitalen 2.0 Revolution der sogenannten Facebook- und Twitterjugend hat sich ein Massenaufstand, ja eine Volksrevolution entwickelt. Es ist das abrupte Erwachen eines lethargischen Riesen, das einerseits erfreut, andererseits erschreckt. Diesmal sind es nicht nur die üblichen Brotrevolten der demonstrierenden *„kleinen Leute, die sich mit dem Nationalgericht aus Bohnen, dem ‚Ful‘ zufrieden geben müssen und für das Wort Brot, das im Übrigen arabischen Raum ‚Chubz‘ genannt wird, den Überlebensausdruck ‚Esch‘, das bedeutet ‚Leben‘ gefunden haben.“* (Ebd.: 166) Nein, diesmal steht das gesamte Volk auf und schreit zornig *„Kifaya“* - es reicht! ¹

Diese Arbeit beschäftigt sich mit ausgewählten Aspekten der Ägyptischen Revolution von ihrem Ausbruch zu Beginn des Jahres 2011 bis zu den Ereignissen des 30. Juni 2013 und macht dies zum Gegenstand einer biopolitischen Interpretation aus radikaldemokratischer Sicht in Anlehnung an Giorgio Agambens Analyse der Postmoderne. Die arabischsprachige Literatur wurde von der Autorin übersetzt.

1.1 Persönliche Zugangsweise

Meine erste gedankliche Auseinandersetzung mit Agambens ‚*Homo sacer*‘ zu Beginn des Studiums hat mein Interesse an seinen weiteren Werken geweckt. Es folgten seine Bücher ‚*Ausnahmezustand*‘, ‚*Was von Auschwitz bleibt*‘, ‚*Herrschaft und Herrlichkeit*‘ und ‚*Demokratie? Eine Debatte*‘. So stand für mich von Anfang an fest, dass diese aufrüttelnde Diagnose und Beschreibung der (Post)Moderne die theoretische Grundlage für meine Masterarbeit bilden wird. In Ägypten geboren und aufgewachsen, liegt es nahe, dass ich mich mit den Ereignissen der Ägyptischen Revolution befasse und meine Masterarbeit daher von diesem epochalen Umbruch handeln wird.

Agamben versteht sich allerdings dezidiert als abendländischer Analytiker des Okzidents, welcher der Frage nachgeht „*warum die abendländische Politik sich vor allem über eine Ausschließung des nackten Lebens begründet.*“ (AGAMBEN 2002:17) Er stellt fest, dass „*die Ambiguität des Verhältnisses unserer Kultur zum Tod seinen Höhepunkt nach Auschwitz erreicht*“ (AGAMBEN 2003:70) und sich „*das Rechtssystem des Okzidents als doppelte Struktur aus potestas und auctoritas zeigt*“ (AGAMBEN 2004:101), da „*die Macht im Abendland die Form einer oikonomia, das heißt einer Regierung der Menschen, angenommen hat.*“ (AGAMBEN 2010:11) Es stellt sich für mich daher die Frage, in wieweit Agamben für die Thematik dieser Arbeit, die von der Ägyptischen Revolution und der Demokratisierung Ägyptens handelt, überhaupt kompatibel sei. Wie kann ich Agamben über seinen abendländischen Rahmen hinaus auslegen? Wie kann ich seine auf die europäische Erfahrung bezogene Analyse des Totalitarismus interpretieren und somit einen Weg für die Demokratisierung Ägyptens aufzeigen? Wie kann ich Agambens Analyse römischer Begriffe wie iustitium und auctoritas in einen Bezug zu den in Ägypten stattfindenden Diskursen zu Scharia und Fatwa bringen? Was kann Agambens Auseinandersetzung mit der Doppeldeutigkeit des Begriffs Demokratie zum besseren Verständnis diverser postmoderner Prägungen wie der radikalen und der direkten Demokratie hinsichtlich des Demokratisierungsprozesses in Ägypten beitragen? Und wie kann ich mit Agambens Analyse der Demokratie einen Bogen zu der im postrevolutionären Ägypten ventilierten Idee der Umma schließen? Wie kann ich den mit Agambens Philosophie verbundenen Begriff des Ausnahmezustands und seine

genealogische Rekonstruktion der Regierungsmaschine für meine Masterarbeit interpretieren?

Einen weiteren gedanklichen Anstoß entnehme ich zwei Ländern, in denen ich - neben Ägypten und Österreich - mehrere Jahre meines Lebens verbracht habe, nämlich ein jeweils vierjähriger Aufenthalt in der Türkei und in den Niederlanden. Die hier gewonnenen gesellschaftspolitischen Eindrücke möchte ich ins Kapitel der Menschenrechte aufnehmen und anhand der Problematik der Religionsfreiheit und der Thematik der Frauenrechte die Ägyptische Revolution mit Agambens Untersuchung archaischer Phänomene wie homo sacer und moderner Phänomene wie dem Lager verknüpfen.

Was die Türkei betrifft, so ist der Laizismus in der türkischen Verfassung rechtlich verankert, im Gegensatz zu Ägypten, das sich lt. §2 seiner Verfassung ausschließlich auf seine islamische Identität bezieht. Wenn also der diskriminierende Umgang mit den Rechten religiöser Minderheiten im Falle Ägyptens eine logische Folge seiner Gesetzeslage ist, so stehen die Einschränkung der Religionsfreiheit in der Türkei und die kollektive Verdrängung des Massakers an den Armeniern in der jüngeren Geschichte im offenen Widerspruch zu den Kriterien einer modernen Gesellschaft. Allerdings kommt es ebenso in Europa, in dem die Religionsfreiheit durchaus respektiert wird, zu kontroversen Auslegungen z.B. über den Umgang mit religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit. Dies wirft daher die Grundsatzfrage auf, ob es nicht einer Redefinition des Säkularismus bedarf, um den Entwicklungen des 21. Jahrhunderts gerecht zu werden und eine Zuspitzung religiös begründeter Konflikte zu vermeiden. Diese Masterarbeit befasst sich daher mit der Thematik der Religionsfreiheit anhand der Ägyptischen Revolution und bezieht sich dabei auf Agambens Analyse des Säkularismus im Rahmen seiner spannenden Rekonstruktion der Regierungsmaschine.

Was die niederländische Erfahrung betrifft, so unterscheidet sie sich als Vorreiterin einer liberalen und egalitären Gesellschaftspolitik grundlegend vom ägyptischen Modell. Dies kommt besonders im autonomen Umgang mit den individuellen Selbstbestimmungsrechten der Frau, wie z.B. der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs, sehr deutlich zum Ausdruck. Auch im Bereich der Gleichstellung der Frau mit dem Mann, geht die niederländische Position weit über die

ägyptischen Ambitionen diverser Frauengruppierungen hinaus. So wurde die Aufhebung der Diskriminierung aufgrund der biologischen Geschlechterzugehörigkeit viel weiter formuliert, um auch jegliche Form der Diskriminierung aufgrund der sozialen Geschlechterzugehörigkeit - unter dem Begriff Gender zusammengefasst - zu bekämpfen und somit den Weg zur Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe als erster Staat Europas zu ebnen. In Ägypten wiederum, deuten die turbulenten Konfrontationen zur Thematik der Frauenrechte innerhalb der postrevolutionären verfassungsgebenden Versammlung auf eine kontroverse Vorstellung vom vorherrschenden Frauenbild in der ägyptischen Gesellschaft. Allerdings muss hier auch festgehalten werden, dass selbst in europäischen Gesellschaften, in denen ein breiter Konsens zu den erworbenen Frauenrechten - wie z.B. im Bereich von Bildung und Berufstätigkeit oder auch im Bereich der aktiven politischen Beteiligung - vorherrscht, das Recht auf Schwangerschaftsabbruch und das Recht auf die gleichgeschlechtliche Partnerschaft keinesfalls von der gesamten Gesellschaft getragen werden. Dies wirft daher die Grundsatzfrage auf, ob das Verhältnis zwischen der Universalität der Menschenrechte und der Vielzahl differenter Weltanschauungen nicht neu definiert werden müsste. Diese Masterarbeit befasst sich daher anhand der Frauenrechte in Ägypten mit den Themen Gender und Schwangerschaftsabbruch und führt dies in einen theoretischen Konnex zu Agambens These der zunehmenden Trennung der Menschenrechte von den Bürgerrechten und den damit verbundenen Konsequenzen der Aushöhlung moderner demokratischer Prinzipien. (AGAMBEN 2002: 142)

Über Agamben nachdenken, ihn anders denken, quer durch die Kulturen denken und mit ihm umdenken bzw. neu weiter denken - das ist das Ziel dieser Masterarbeit. Dabei wird Agamben nicht im instrumentalischen Sinne ‚benutzt‘, um eigene Standpunkte zu untermauern, sondern als Rahmen für den Gesamtkontext gesetzt, in dem sich diese Arbeit bewegt.

Ich lade Sie ein, mich durch diese Aufgabenstellung zu begleiten.

1.2 Theoretische Ausrichtung

Die philosophische Reflexion dieser Arbeit stützt sich sowohl auf Begriffe, die Agamben von Foucault übernommen hat wie z.B. ‚Biomacht‘, als auch auf Begriffe, die Agamben der Antike entnommen und weiter bearbeitet hat, wie z.B. das ‚nackte‘ oder ‚heilige‘ Leben² und ‚homo sacer‘.

Foucaults Begriff der Biomacht als Regierung der Menschen mittels disziplinarischen Sicherheitsdispositivs im Übergang vom Territorialstaat zum Bevölkerungsstaat ist eine Macht *„die sich als Steuerung begreift, die nur durch die Freiheit und auf die Freiheit eines jeden stützend sich vollziehen kann. Das ist keine Ideologie, es ist zunächst und vor allem eine Machttechnologie.“* (FOUCAULT 2006a: 79) Das ungeschützte, dem Souverän verfügbare Leben, ist lt. Foucault so alt wie die Menschheit, neu ist jedoch an der (Post)Moderne, dass sie das Leben als solches in die ökonomischen Machtkalküle mit einbezieht. Der Liberalismus ist für Foucault der Ort, in dem diese Biomacht gedeiht, sie ist die Kehrseite und zugleich die Schattenseite eines ungezügelter Liberalismus. So schließt Foucault seine Zusammenfassung der Genealogie der Biomacht mit den Worten: *„Was jetzt folglich untersucht werden müsste, ist die Weise, in der die spezifischen Probleme des Lebens und der Bevölkerung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unablässig von der Frage des Liberalismus beherrscht wurde.“* (FOUCAULT 2006b: 447) Beide - Biomacht und Liberalismus - sind miteinander in wechselseitiger Interdependenz verschränkt, überlappen sich in gemeinsamen Schnittflächen und können auf ein und denselben Prozess zurückgeführt werden: Die Gesamtökonomie der hochtechnisierten postmodernen Sicherheitsgesellschaft. Agamben greift Foucaults Begriff der Biomacht auf, entwickelt diesen jedoch weiter, denn *„der Tod hat Foucault daran gehindert, alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik zu entfalten und die Richtung anzuzeigen, in der er die Untersuchung vertieft hätte.“* (AGAMBEN 2002: 14)

Agambens Auseinandersetzung mit den totalitären Regimen Europas im 20. Jahrhundert führt ihn zur Figur des ‚homo sacer‘, er übernimmt den Begriff des ‚nackten‘ oder ‚heiligen‘ Lebens, um den Bezug zwischen dem römischen Recht und der politischen Erfahrung der (Post)Moderne zu verdeutlichen. Agamben greift mit seiner aus dem archaischen Recht stammenden Figur des homo sacer Foucaults Konzept der Biomacht auf und entwirft damit eine allgemeingültige Metapher, um

bestimmte Phänomene erkennbar zu machen. Er geht ausführlich auf den Begriff des Heiligen (sacratio) ein, der zwei Wesenszüge beinhaltet: Die Strafflosigkeit der Tötung bei gleichzeitiger Ausschließung vom Opfer. Wie kann die Ambivalenz verstanden werden, dass jemand, der heilig ist, straflos getötet werden darf? Hier macht Agamben auf die Verwechslung eines juridisch-politischen Problems mit einem genuin religiösen Phänomen aufmerksam. Hier liegt auch für Agamben die Wurzel des Missverständnisses unserer Zeit, das sowohl die Studien über die Souveränität wie über die Heiligkeit bestimmt. (Ebd.: 95) Denn der Begriff des Heiligen als religiöse Kategorie erfährt in der (Post)Moderne nicht nur eine „*unwiderrufliche Desemantisierung*“, sondern nimmt im biopolitischen Sinne gar noch zusätzlich eine „*ihm entgegengesetzte Bedeutung*“ an. (Ebd.: 89-90) Es handelt sich somit um einen Grenzbegriff der römischen Gesellschaftsordnung, der dem Muster des gesellschaftlichen Banns folgt. (Ebd.: 85-86) Die Sacratio ist somit ein doppelter Ausschluss, sowohl aus dem ius humanum als auch aus dem ius divinum. (Ebd.: 92)

Dieser Ausschluss des homo sacer aus der Gesellschaft entspricht allerdings nicht Foucaults Ausschluss der Leprakranken, „*die im Wesentlichen durch ein juridisches Ensemble von Gesetzen und Verordnungen in jene, die leprakrank und jene die es nicht waren, aufgeteilt wurden*“ (FOUCAULT 2006a: 25) und kann auch nicht mit der Quarantäne der Pestkranken verglichen werden, da „*die Pestverordnungen die Städte buchstäblich mit einem Kontrollnetz überziehen und Regelungen aufstellen, die den Leuten zeigen, wann und wie sie ausgehen können, welche Art von Nahrung sie verwenden müssen, man kann sagen, dass hier ein System vom disziplinarischen Typus vorliegt.*“ (Ebd.: 25) Den Ausschluss homo sacer in der Postmoderne umschreibt Agamben als reinen Bann in Form des „*Überlassen sein an und Verlassen sein von einem Gesetz.*“ (AGAMBEN 2002: 71) Mit seinem Begriff des nackten oder heiligen Lebens, das „*im ancien régime politisch belanglos war und als kreatürliches Leben Gott gehörte*“ (Ebd.: 136), beschreibt Agamben diesen Ausschluss als direkte und unmittelbare Einbeziehung des biologischen Lebens in die Struktur des (post)modernen Staates. Dieses Leben, welches „*ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt war*“ fällt zunehmend und im Gleichschritt mit dem Prozess, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, „*immer mehr mit dem politischen Raum in der Mitte der Gesellschaft zusammen.*“ (Ebd.: 19)

Die Ausnahme ist somit für Agamben das Paradigma, in dem der Ausschluss des homo sacer stattfindet. Er bezieht sich dabei auf Schmitts Definition der Souveränität: „*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.*“ (AGAMBEN 2004: 7) Allerdings setzt Agamben die Kontrahenten politischer Konflikte noch radikaler an als Schmitts antagonistische „*Bestimmung des Politischen als Differenz von Freund und Feind*“ und geht auch weit über z.B. Mouffes Vorschlag hinaus, „*die Schmittsche Kategorie des Feindes durch die des Widersachers zu ersetzen.*“ (JÖRKE 2006: 263) Für Agamben steht das heilige Leben - also das politisierte und daher tötbare Leben des homo sacer - als krasses Gegenüber zum Souverän, der über dieses Leben verfügt. Homo sacer, „*der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf*“ (AGAMBEN 2002: 18), ist ein Unerwünschter, Verfluchter, Verbannter, Ausgestoßener, Gefährlicher, Tabuisierter und darf straflos getötet werden, womit seine Tötung kein Mord, keine Vollstreckung eines Urteils und kein Sakrileg ist. Dieses heilige Leben entspricht nicht der „*einfachen Tatsache des natürlichen Lebens*“ (Ebd.: 12) aller Lebewesen, das im antiken Griechenland zoé genannt wird und aus der pólis ausgeschlossen ist und sich als rein reproduktives Leben auf den Bereich des oïkos beschränkt. Es ist auch nicht bíos, die „*besondere Lebensweise als qualifiziertes Leben*“ (Ebd.: 11), das einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist und den Eintritt der zoé in die Sphäre der pólis markiert. Das heilige Leben des homo sacer befindet sich in einer Zone der Ununterschiedenheit zwischen zoé und bíos und gehört nicht mehr, wie in der antiken Welt, klar abgegrenzten Bereichen an, sondern bildet für Agamben das entscheidende Ereignis der Moderne und markiert die radikale Transformation der klassischen politisch-philosophischen Kategorien.

Ein weiterer Begriff, den Agamben der Antike entnimmt und weiter bearbeitet, ist der des ‚leeren Throns‘.³ Agamben kommt hier Theoretikern radikaldemokratischer Diskurse sehr nahe, wenn er in Anlehnung an Laclaus und Mouffes ‚leeren Signifikanten‘ oder Leforts ‚leerer Mitte‘, den leeren Thron in den Rundbögen und Apsiden der frühchristlichen und byzantinischen Basiliken als prägnantestes Symbol der Macht bezeichnet, denn dies bedeutet, „*dass das Zentrum der Regierungsmaschine leer ist.*“ (AGAMBEN 2010:13) Der leere Signifikant bzw. die leere Mitte im Zentrum der Macht gelten für die Theoretiker der radikaldemokratischen Diskurse als „*Inbegriff dessen, was an einer Gesellschaft im Werden, was unabgeschlossen, unabgegolten, unvollständig und unbestimmt bleibt.*“ (HEIL/HETZEL 2006: 10)

Agamben geht darüber hinaus und beschreibt eine Vakanz, um die herum die Regierungsmaschine als „*Gigantomachie rund um eine Leere*“ aufgebaut wird. (AGAMBEN 2004: 64) In seiner Untersuchung der Beziehung zwischen Herrschaft und Herrlichkeit greift Agamben auf dieses Bild des leeren Throns zurück und bezieht es in den genealogischen Werdegang der Regierungsmaschine mit ein. Der vakante byzantinische Thron symbolisiert für ihn „*die souveräne Gestalt der Herrlichkeit*“ (AGAMBEN 2010: 292) und schließt zwei für das reibungslose Funktionieren der Regierungsmaschine wesentliche Aspekte, nämlich die Herrlichkeit und die Untätigkeit, ein.

Von diesem theoretischen Rahmen ausgehend wird diese Masterarbeit aus der Sicht der radikaldemokratischen Postmoderne im Zeitalter der Biomacht wie folgt analysiert:

- Die Ägyptische Revolution kann deswegen als ‚radikaldemokratisch‘ bezeichnet werden, da sie ein Politikverständnis vertritt, das über die „*Verengung des demokratischen Horizonts an einem minimalen Gerüst formaler Rechte und Institutionen, minimaler Partizipationschancen und am - vor allem ökonomischen - Ausschluss immer größerer Bevölkerungsgruppen*“ hinausgeht. (MARCHART 2006: 166) Agambens philosophischer Beitrag kann hier insofern herangezogen werden, da er sich Gedanken um Kriterien der Zugehörigkeit macht, die nicht über Ausschlussmechanismen definiert werden.

- Diese Arbeit orientiert sich an Agambens aktuellstem Beitrag zur Demokratiedebatte, die - in Anlehnung an den von Colin Crouch geprägten Begriff der Postdemokratie (AGAMBEN 2012: Vorwort) - den Boden der Ideengeschichte der Moderne verlässt und den der Postmoderne betritt. Die Ägyptische Revolution als Kind der Postmoderne läuft daher Gefahr, sich durch „*leere Abstraktionen wie Gesetz, Gemeinwillen und Volkssouveränität irreleiten zu lassen und das entscheidende Problem der Regierung und ihrer Verbindung mit dem Souverän aus den Augen zu verlieren.*“ (AGAMBEN 2012: 11)

- Die Ägyptische Revolution führt vor, dass das Denken in den üblichen kategorialen Gegensätzen links/rechts, sozialistisch/bürgerlich oder liberal/konservativ nicht mehr der Realität der multipolaren Welt im Zeitalter der Biomacht entspricht.

Die Komplexität heutiger Zusammenhänge ist mit solch überkommenen Begrifflichkeiten nicht mehr zu erfassen und sprengt deren Rahmen, denn „*wenn das nackte Leben zur fundamentalen Referenz geworden ist, verlieren die traditionellen politischen Unterscheidungen wie jene zwischen rechts und links, Liberalismus und Totalitarismus, privat und öffentlich ihre Klarheit und treten in eine Zone der Unbestimmtheit.*“ (AGAMBEN 2002:130)

1.3 Aufbau der Arbeit

Diese Masterarbeit ist in sechs Kapitel unterteilt.

Das erste und das zweite Kapitel führen an das Thema heran, hier werden die persönliche Motivation zur Themenwahl ebenso wie die theoretische Ausrichtung bzw. der Aufbau der Arbeit beschrieben. Ein Überblick über den Forschungsstand und die Relevanz der Thematik aus politikwissenschaftlicher Sicht führen dann zur Beschreibung des gewählten methodischen Zugangs anhand der qualitativen Textanalyse und zu einer kurzen Vorstellung der arabischsprachigen Bücher renommierter ägyptischer Autoren zum besseren Textverständnis.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der Ägyptischen Revolution. Die Ursachen und der Ablauf der Revolution werden hier nicht näher untersucht, da dies ohnehin schon Gegenstand ausführlicher Rezeptionen aus wissenschaftlicher Perspektive war. (KUHLMANN 2012: 131-135) Vielmehr wird in diesem Teil der Versuch unternommen, die Ägyptische Revolution als radikaldemokratische Revolution zu beschreiben und den Platz, den sie im historischen Vergleich zu anderen Revolutionen einnimmt, zu evaluieren. Ebenso wird in diesem Kapitel das Instrumentarium des Ausnahmezustands als „*Verschiebung von einer ausnahmsweise ergriffenen provisorischen Maßnahme zu einer Technik des Regierens, die sich als Schwelle der Unbestimmtheit zwischen Demokratie und Absolutismus erweist*“ (AGAMBEN 2004: 9) anhand der Ereignisse der Ägyptischen Revolution veranschaulicht. Weiter wird das Spannungsfeld zwischen Säkularisierung und Sakralisierung im postrevolutionären Ägypten beschrieben und anhand Agambens Analyse der Beziehung zwischen Herrschaft und Herrlichkeit untersucht, etwa Formen der Bürgerbeteiligung wie z.B. direkte Demokratie im Rahmen der Scharia oder Partizipationsmöglichkeiten jenseits des Nationalstaates im Rahmen der Umma.

Das vierte Kapitel widmet sich der Thematik der Menschenrechte als Projektionsfläche der zivilisatorischen Entwicklungsstufe einer Gesellschaft. Die Auseinandersetzung mit dem Demokratisierungsprozess in Ägypten führt zu einer Gratwanderung zwischen Völkerrecht und religiösem Recht, zwischen den proklamierten Menschenrechten der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der Scharia als göttlichem Recht. Hier beschränkt sich die Arbeit auf zwei Aspekte, an denen die Indizien der Menschenrechtsproblematik als sensibles Gebiet der kulturellen Identitätsstiftung bzw. deren teils weit auseinanderklaffende Auslegung zum europäischen Verständnis am deutlichsten zu erkennen sind. Einerseits geht diese Arbeit der Frage nach, wie Ägypten als größter arabischer Staat mit der Religionsfreiheit als elementares Menschenrecht der freien Meinungsäußerung und der Glaubens- und Gewissensfreiheit umgeht und andererseits analysiert diese Arbeit die Thematik der Frauenrechte im postrevolutionären Ägypten als hochumkämpftes ideologisches Gebiet der Körperpolitik.

Das fünfte Kapitel analysiert den Terrorismusdiskurs, der medial in regelmäßigen Abständen mit Ägypten in Verbindung gebracht wird und versucht, eine klare Definition für einen eher unpräzisen Begriff zu formulieren. Anschläge auf Kirchen wie z.B. der Anschlag am 1.1.2011 auf die Al-Qiddissine-Kirche in Alexandrien bzw. Anschläge auf Touristen wie z.B. der Anschlag auf den Hatschepsut-Tempel in Luxor 1997 oder im Badeort Sharm El-Scheikh 2005 prägen immer wieder auch das Bild von Ägypten in Europa. Die Erscheinungsform des religiösen Terrorismus beginnt nämlich *„schon 20 Jahre vor dem 11. September 2001, denn ein bedeutender, religiös begründeter Terrorakt mit globaler Resonanz war die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar El Sadat 1981.“* (SPIEKER 2010:122) Agambens Beitrag zur Thematik des Kriegs gegen den Terror, der *„Wesen hervorbringt, die juristisch weder eingeordnet noch benannt werden können“* (AGAMBEN 2004: 10), wird hier in die Untersuchung über den Ursprung der souveränen Macht und dem Lager als nomós der globalisierten Welt thematisiert.

Im sechsten und letzten Kapitel dieser Masterarbeit werden die abgeleiteten Ergebnisse reflektiert und Lösungsansätze für die vorangegangenen angesprochenen Themen unter Berücksichtigung der Rolle Ägyptens auf arabischer, afrikanischer und europäischer Ebene im internationalen System in den Raum gestellt.

Als logische Konsequenz der beschriebenen Problematiken - speziell der transnationalen Herausforderung durch den Terrorismus - ergibt sich die Notwendigkeit des interkulturellen und interreligiösen Dialogs, der essentiell für die Wahrung des Friedens ist. Um Terrorismus als „*höchstgradige Verständigungsstörung*“ (BADER 2010: 56) zu überwinden, bedarf es eines vernunftorientierten Dialogs als Mittel zur aufrichtigen Verständigung, der über „*die alte Aufgeklärtheit hinausgeht und eine neue Abgeklärtheit entwickelt, die trotz Terrorismus nicht den Verstand verliert.*“ (Ebd.: 37)

1.4 Forschungsstand und politikwissenschaftliche Relevanz

Diese Masterarbeit greift mehrere Themen auf, die schon einer ausführlichen Rezeption unterzogen wurden. Der Beitrag dieser Arbeit für die politikwissenschaftliche Forschung besteht daher in der Verknüpfung von Agambens Analysen mit der Ägyptischen Revolution. Themenkreise, die auf den ersten Blick keine Gemeinsamkeiten aufweisen oder sich möglicherweise sogar diametral gegenüber stehen, werden auf diese Weise in einen theoretischen Zusammenhang gebracht. Um die Einseitigkeit der Herangehensweise zu vermeiden und um die fehlende Möglichkeit einer wissenschaftlichen quantitativen und qualitativen Feldarbeit an Ort und Stelle (z.B. am Tahrirplatz) auszugleichen, nimmt diese Arbeit auf mehrere ägyptische Autoren Bezug, die sich explizit mit der Revolution befassen und im 2. Kapitel vorgestellt werden. Die gesellschaftliche Relevanz des Themas ist von brennender Bedeutung, denn diese historischen Umwälzungen gründen einerseits auf jahrzehntelangen Versäumnissen und wirken andererseits noch weit in die Zukunft hinein - auch auf Europa, das sich als demokratischer Ballungsraum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts, in unmittelbarer Nachbarschaft mit instabilen und radikalen Regimen konfrontiert sieht.

Im Sinne einer theoretischen Inhaltsanalyse Agambens, werden in dieser Arbeit ausgewählte Aspekte der Ägyptischen Revolution aus biopolitischer Sicht im Rahmen der radikaldemokratischen Postmoderne analysiert.

2. FORSCHUNGSDESIGN UND METHODISCHER ZUGANG

Die Politikwissenschaft als Zweig der Sozialwissenschaften befasst sich theoretisch mit dem menschlichen Zusammenleben im Gemeinwesen und praktisch mit der Analyse politischer Ordnungen und Vorgänge. (DTV-LEXIKON 1995 Band 14: 194)

Wie schon unter Kapitel 1.4 erwähnt, ergibt sich keine direkte Möglichkeit der empirischen Datenerhebung, weshalb als Ausgleich dafür, ägyptische Sachliteratur ergänzend zu den deutschsprachigen Quellen in die Arbeit mit einbezogen wird. Die nun folgende Bücher- und Autorenbeschreibung beinhaltet leider keinen aus weiblicher Sicht geschriebenen Beitrag, da es zum Zeitpunkt der Quellenaufstellung (noch) kein Buch über die Ägyptische Revolution gab, das von einer ägyptischen Autorin verfasst wurde.

In „Ägypten vor einem Moment der Wahrheit“ findet die gedankliche Auseinandersetzung mit der postrevolutionären Entwicklung Ägyptens in Form eines Interviews zwischen den Vertretern zweier Generationen statt. Der junge Journalist Rizk wendet sich fragend an eine der gewichtigsten Stimmen Ägyptens: Mohamed Hassanein Heikal, welcher schon 1952 Ägyptens nachkoloniale Entwicklung unter Nassars Ideologie der drei ineinander greifenden konzentrischen Kreise des Panarabismus, Panafrikanismus und Panislamismus mitentworfen hat. Heikals Kritik gilt der Kurzsichtigkeit der konkurrierenden Kräfte, die sich voreilig auf den Glanz der institutionellen Macht als *„simple Umverteilung politischer Ämter stürzen, anstatt die Übergangsphase als fundamentlegende ‚Roadmap‘ in Ruhe reifen zu lassen.“* (HEIKAL/RIZK 2012: 82)

Das Buch „Die Zukunft Ägyptens nach der Revolution“ von Scherif El Schobaschi, langjähriger Mitarbeiter der UNESCO und Leiter der Dependance der Tageszeitung ‚Al Ahram‘ in Paris, sieht die Revolution 2011 als Fortsetzung der Revolution 1952. War es 1952 der Kampf des kolonisierten Volkes für seine Unabhängigkeit, so ist es 2011 der Kampf des unterdrückten Individuums für die eigene Freiheit und Würde. Seine Kritik gilt dem seiner Ansicht nach falschen Ansatz, Parlamentswahlen im Anschluss an die Revolution zu halten, ohne vorher neue Parteien und eine neue Verfassung zu etablieren. Diese Fehlentscheidung führt er auf die Erstarrung der ägyptischen Gesellschaft nach jahrzehntelanger *„Mubarakologie“* zurück. (ELSCHOBASCHI 2011: 73)

Im Buch „Religion, Staat und Konfessionalismus“ von Nabil Abdel Fattah, Leiter des Ahran Strategic Centers, einem der größten Think Tanks Ägyptens und in Europa durch diverse englisch- und französischsprachige Artikel bekannt, werden die kulturelle Identität Ägyptens nach der Revolution, die juristische Lage der christlichen Minderheit, die politische Mitgestaltung durch Millionen weltweit ausgewanderter Ägypter und die Rolle des Dialogs in einer erwachenden Zivilgesellschaft gründlich thematisiert. Seine Kritik gilt der Anwendung des traditionellen Gewohnheitsrechts, das als patriarchales „*Ritual des gegenseitigen Bärteküssens*“ (ABDEL FATTAH 2011: 119) unter Geistlichen zur Versöhnung nach religiös motivierten Anschlägen durchgeführt wird. Die Folgen reichen von einer Aushöhlung der Justiz bis zum Aufkommen einer Kultur des ‚Fatwatums Aller‘ und des ‚medialen Fatwakrieges‘. (Ebd.: 199-207)

Hani Labib, Direktor des CIDT (Center for Intercultural Dialogue and Translation) in Kairo und als christlicher Autor vertraut mit der prekären Situation der christlichen Minderheit in Ägypten, beschreibt in seinem Buch „Die ägyptische Kirche zwischen Religion und Staat“ die angespannte Lage der Kirche in Ägypten und die Beziehung zwischen der politischen Macht und den religiösen Instanzen. Juridisch geht er ausführlich auf den umstrittenen §2 und den Begriff der religiösen Minderheit als politische Kategorie ein. Er beschreibt diverse religiös fundamentalistische Ausrichtungen, geht detailliert auf die Rolle der ‚Auslandskopten‘ ein und plädiert für einen breiten ökumenischen und interreligiösen Dialog. Sein Werk sieht er weniger als Kritik oder persönliche Meinungswiedergabe, sondern als sachliche Beschreibung gesellschaftspolitischer Gegebenheiten und als neutrale Auflistung wichtiger Dokumente. Er plädiert klar für einen „*säkularen, zivilen Staat*.“ (LABIB 2012: Vorwort 9)

Die Ausarbeitung und Auswertung dieser Texte kann allerdings nur einen Informationsgewinn ermöglichen und keinesfalls eine seriöse Schlussfolgerung über den zukünftigen Verlauf im postrevolutionären Ägypten aufstellen, da dies aufgrund der kurzen Zeitspanne seit Ausbruch der Revolution aus akademischer Sicht nicht möglich ist. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung als „*Archivrevolution*“ (SCHLÖGEL 2008: 22) anhand sorgfältiger Untersuchung und kritischer Auswertung diverser Dokumente, wie zum Beispiel Sitzungsprotokolle, Aussagen von Zeitzeugen

oder Zeitungsberichte, setzt eine zeitliche Distanz gegenüber dem zu erforschenden Objekt voraus. So kann diese Arbeit lediglich einen Versuch darstellen, in gedanklichen Experimenten die Ägyptische Revolution nachzuvollziehen, auf die Gefahrenquellen hinzuweisen und vage Zukunftsszenarien und Lösungsansätze zu entwerfen.

3. DIE ÄGYPTISCHE REVOLUTION

Agamben zitiert Romanos allgemeine Definition der Revolution als *„Tatbestand, der in seinem Voranschreiten nicht von derselben Staatsgewalt geregelt werden kann, die er gerade umstürzen und zerstören will.“* (AGAMBEN 2004: 38) In diesem Sinne ist jede Revolution lt. Romano *„antirechtlich, auch wenn sie gerecht ist.“* (Ebd.: 38) Vom eigenen Standpunkt aus betrachtet, sieht sich die Revolution jedoch als geregelte Bewegung, die sich einordnen muss in die Kategorie der ursprünglichen rechtlichen Ordnungen. Folglich spricht Romano von einem *„Revolutionsrecht, denn die Revolution ist Gewalt, aber rechtlich organisierte Gewalt.“* (Ebd.: 38) Lt. Heikal dürfte das von Romano skizzierte Szenario des ‚Einordnens‘ der Ägyptischen Revolution allerdings nicht gelungen sein, da sich diese *„im leeren Kreis dreht, weil sie sich der Wirklichkeit nicht stellen möchte und daher alle beteiligten Kräfte im Dunkeln zusammenprallen.“* (HEIKAL/RIZK 2012: 16)

Dieses Kapitel setzt sich nun näher mit der Ägyptischen Revolution auseinander.

3.1 Historische Bedeutung

Im Arabischen immer stets als ‚Revolution des 25. Januar‘ benannt, hat sich in der medialen Berichterstattung deutschsprachiger Medien der vagere Begriff ‚Arabischer Frühling‘ oder auch der aus ‚arabisch‘ und ‚Rebellion‘ zusammengesetzte Begriff ‚Arabellion‘ weitgehend durchgesetzt; englischsprachige Artikel benutzen mehrheitlich gar nur den Ausdruck ‚unrest‘. (VELTMEYER 2011: 609-616) Noch irritierender ist die mediale Berichterstattung rund um die Ereignisse des 30. Juni 2013, als die Volksmassen dem Aufruf der Graswurzelbewegung ‚Tamarud‘ (Anm.: Aufstand/Rebellion) folgten und den Tahrirplatz wieder erneut besetzten, um diesmal den ersten zivilen, demokratisch gewählten Präsidenten Ägyptens nach nur einjähriger Amtszeit mit Hilfe des Militärs abzusetzen.

Obwohl in offiziellen Stellungnahmen der EU das Wort ‚Putsch‘ penibel vermieden wird und die Vorkommnisse des 30. Juni 2013 stattdessen mit allgemeineren Begriffen wie ‚Machtwechsel‘ umschrieben werden, kommen deutschsprachige Medien mit kreativen Wortformulierungen wie ‚Volksputsch‘ (DIE ZEIT ONLINE 2013) oder ‚kalter Staatsstreich‘ (FAZ ONLINE 2013) der Realität schon deutlich näher. Ägyptische Medien spiegeln eher einseitig die Polarisierung innerhalb des ägyptischen Volks wider, wenn sie sich auf die Seite einer der beiden sich unversöhnlich gegenüberstehenden Parteien schlagen und deren Position einnehmen und daher entweder von ‚blutigem Militärputsch‘ oder von ‚glorreicher Korrekturrevolution‘ berichten.

Die Zuordnung der Ägyptischen Revolution kann demnach nicht eindeutig in die Rubriken Revolution, Revolte oder Rebellion nach klaren Kriterien erfolgen. Einerseits deuten mehrere Aspekte darauf hin, dass es sich um eine ‚echte‘ Revolution handelt: Eine Bewegung, die Massen der Bevölkerung über Monate und Jahre mobilisiert und auf die Straße bringt und unzählige Opfer fordert, ist eindeutig ‚mehr‘ als z.B. eine Brotrevolte. Andererseits fehlen zwei wesentliche Merkmale, die traditionell jede Revolution charakterisieren. Elschobaschi zieht als Vergleich drei tief greifende, die gesellschaftspolitische Realität radikal verändernde und dadurch in die moderne Geschichte eingegangene Revolutionen heran: die Französische, Russische und Iranische Revolution. So grundlegend verschieden diese drei Revolutionen in ihren Ausrichtungen und Folgen sind, so identisch sind sie in zwei tragenden Eigenschaften, die typisch für jeden revolutionären Ablauf sind:

- Eine Philosophie oder Ideologie, die von geistigen Kapazitäten als Wegbereiter und aktive Begleiter entworfen wird. Persönlichkeiten wie Voltaire, Montesquieu oder Rousseau, wie Marx, Tolstoi oder Dostojewski bzw. Ayatollah Khomeini - allen gemeinsam ist, dass sie die politische Umwälzung gedanklich mitkonzipierten. „*Die Ägyptische Revolution hingegen kommt ohne jegliche Ideologie aus. Sie ist spontan und greift nicht auf philosophische Gedanken zur ideologischen Mobilisierung der Massen zurück, sondern bedient sich kommunikativ der neuen sozialen Medien.*“ (ELSCHOBASCHI 2011: 41-42)

- Eine Führerpersönlichkeit, welche die Revolution anführt und im Namen der Massen des Volkes spricht: Männer wie Mirabeau, Danton oder Robespierre, dramatische

Figuren wie der von Stalin ermordete Trotzki oder eine aus dem Exil auftauchende religiöse Autorität wie Ayatollah Khomeini. All diese revolutionären Führer haben als Volksagitatoren den Verlauf der Revolution maßgebend mitgestaltet. *„Die Ägyptische Revolution kommt hingegen ohne jegliche Führerfigur aus, sie ist eine Volksrevolution, keine Revolution von Gruppen oder gar Einzelpersonen.“* (Ebd.: 43)

Die Ägyptische Revolution ist also im wortwörtlichen Sinne kopf- und führerlos. Heikal greift den Begriff der ‚Anarchie‘ auf, die jede Revolution in ihren Anfängen ergreift und bezeichnet die erste Phase der Ägyptischen Revolution als anarchisch, was *„eine Bewegung ohne Führerschaft bedeutet. Kein Chaos, kein Nihilismus, sondern die Ausübung von Freiheit ohne Bezug zu einer anerkannten Legitimität.“* (HEIKAL/RIZK 2012: 45) Das Abhandenkommen zweier wesentlicher Säulen, die jede Revolution prägen, wirft daher die Frage auf, ob es sich letztendlich also doch nur um einen simplen Staatsstreich oder einen verdeckten Militärputsch - unter Beteiligung der Bevölkerung - handelt. Denn sowohl bei den Ereignissen des 25. Januar 2011 wie bei den Vorkommnissen des 30. Juni 2013 kann die aktive Rolle des Militärs, dem de facto seit Beginn der Republik 1952 alle ägyptischen Präsidenten angehörten, nicht übersehen werden. Wurde 2011 ein jahrzehntelanges marodes Regime durch den Militärрат zum Rücktritt gezwungen, so handelt es sich 2013 immerhin um den ersten demokratisch gewählten zivilen Staatsherrn der ägyptischen Geschichte, der die alte Garde des Militärратs einige Monate zuvor entmachtet hatte. Dies hinterlässt daher durchaus den Beigeschmack eines Militärputsches oder eines Staatsstreiches und muss wohl dennoch verworfen werden. Denn der Putsch als *„ein von meist kleineren Gruppen durchgeführter Versuch, auf nichtverfassungsmäßigen, meist gewaltsamen Weg die Macht im Staat zu erringen“* (DTV-LEXIKON 1995 Band 14: 327) und der Staatsstreich als *„vom Inhaber der Regierungsgewalt oder einem anderen Träger oberster Funktionen vorgenommener gewaltsamer, gegen die Verfassung gerichteter Machtumsturz“* (Ebd. Band 17: 204) basieren auf der Tat Einzelner oder kleiner konspirativer Gruppen, die auf gewaltsame Weise, meist durch Ermordung der alten Elite, die Macht an sich reißen und das überraschte Volk ungefragt vor vollendete Tatsachen stellen.

Dies entspricht keinesfalls dem Wesen der Ägyptischen Revolution: Hier handelt eindeutig das Volk und dies geschieht - zumindest zu Beginn der Revolution 2011 -

auf beeindruckend friedliche Weise. Dieser gewaltlose Auftritt der breiten Massen veranlasst das Friedensnobelpreiskomitee gar dazu, das gesamte ägyptische Volk als Kandidaten für den Friedensnobelpreis vor zu schlagen. Auch wenn dies nur beim Vorschlag geblieben ist, so kann die gewählte Alternative - der Preis wurde stattdessen an Ellen Johnason und Leymah Gbowee aus Liberia und Tawakkul Karman aus dem Jemen überreicht - immerhin als erfreuliches Signal an die Frauen in den Ländern der Dritten Welt gesehen werden. (DIE PRESSE 2011: Kopenhagen/Gam.)

Auch Elschobaschi stellt fest, dass *„das, was am 25. Januar passiert ist, ein einmaliger Vorfall sowohl in der neueren wie auch in der älteren Geschichte Ägyptens ist.“* (ELSCHOBASCHI 2011: 72) Seiner Meinung nach wurden radikale Änderungen der ägyptischen Gesellschaft nie vom Volk, sondern immer nur durch die herrschende Elite initiiert. Das Volk rebellierte im Verlauf der letzten Jahrhunderte lt. Elschobaschi nie gegen die Legitimität einer islamischen Herrschaft, selbst dann nicht, wenn es sich wie z.B. bei den Fatimiden, um keine Sunniten oder wie bei den Mameluken bzw. Osmanen um keine arabischsprachigen Herrscher handelte. Die Revolutionen der Moderne wie die ‚Orabi-Revolution‘ 1881 oder die ‚Revolution der freien Offiziere‘ 1952 waren lt. Elschobaschi keine Volksrevolutionen, sondern militärische Offiziersrevolten, die vom Volk unterstützt wurden. Die Revolutionen des ägyptischen Volkes gegen die kolonialen Mächte Großbritannien und Frankreich waren gegen deren imperiale Fremdherrschaft gerichtet, die Brotrevolten machten auf die Armut und Not aufmerksam. Doch noch nie ist lt. Elschobaschi das ägyptische Volk für mehr Freiheit, Würde und soziale Gerechtigkeit in Massen und über einen so langen Zeitraum auf die Straße gegangen. (Ebd.: 69-72)

Dass die Ägyptische Revolution im weiteren Verlauf ihren ursprünglich gewaltlosen Charakter aufgibt und ein langsames, jedoch fast unaufhaltsames Abgleiten in Gewalt und Chaos folgt, liegt möglicherweise daran, dass sie auf einem *„schicksalhaften Missverständnis“* beruht. (HEIKAL/RIZK 2012: 31) Das Verständnis der beiden Hauptakteure, des Militärs und des demonstrierenden Volkes - hier v.a. der Jugendbewegung des 6. April und der Tamarudbewegung - divergiert stark: Das Militär zielt allein darauf, seine Macht zu bestätigen, das Volk geht darüber hinaus und verlangt Freiheit. *„Keiner der beiden Akteure kann den Kampf eindeutig für sich gewinnen, keiner darf jedoch diesen Kampf verlieren. Das Scheitern des Militärs wäre*

eine nationale Katastrophe, das Auseinanderbrechen der revolutionären Bewegung eine geschichtliche Tragödie.“ (HEIKAL/RIZK 2012: 36) Basierend darauf unterscheidet sich der jeweilige Umgang der Akteure mit der Situation. Die Revolutionäre „*möchten nicht nur alle Fesseln des alten Systems sprengen, sondern eine neue Welt erschaffen.*“ (Ebd.: 44) Das Ziel ist nicht die Übernahme des Staates, sondern seine Transformation und die radikale Änderung der Verhältnisse. Der Militärрат hingegen sieht seine Rolle als Fortsatz und nicht als Gegensatz des alten Systems, nicht die Transformation des Staates, nicht das Aushebeln sondern das Bewahren des Systems ist sein deklariertes Ziel. „*Der Militärрат erkennt dabei, dass er einer echten Volksrevolution gegenüber steht, deren Tragweite und deren langfristige Folgen noch nicht bedacht wurden.*“ (Ebd.: 85)

Die missinterpretierte Übergangsphase stellt für Heikal daher ein grundlegendes Dilemma dar, da es nicht nur um eine Neuverteilung der Macht geht und auch nicht um die Transformation eines politischen Systems, sondern um etwas Neues und Extremes: „*Das Bestehen des Staates als politisch rechtliche Ordnung wird grundlegend in Frage gestellt, der Staat selbst wird zum Objekt der Veränderung durch einen vollkommen neuen Gesellschaftsvertrag.*“ (Ebd.: 85) In diesem Sinne ist die Bezeichnung der Ägyptischen Revolution durch den algerischen Schriftsteller Sansal, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2011, als ‚Kopernikanische Revolution‘ sehr treffend. Nicht weil hier auf den etymologischen Ursprung des Wortes aus der Astronomie Bezug genommen wird, sondern weil die Ägyptische Revolution einer „*weltweiten Veränderung voraus geht und die Umwälzung unseres Weltbildes*“ einleitet. (DIE PRESSE 2011: Sansal) Sie verdrängt den Staatsbürger als Citoyen der Moderne und rückt das autonome Individuum der Postmoderne in den Mittelpunkt. Damit unterstreicht Sansal den radikaldemokratischen Charakter der Ägyptischen Revolution als etappenweise Aneinanderreihung mehrerer vorläufiger Zwischenrevolutionen. Demnach verkörpern die Ereignisse des 30. Juni 2013 noch nicht den Endstand der Entwicklung und die nächste Revolution bleibt somit stets ‚im Kommen‘ und zwar als „*Erhaltung der konstituierenden Gewalt, im Sinne des trotzkistischen Begriffs der ‚permanenten Revolution‘ oder des maoistischen der ‚ununterbrochenen Revolution‘.*“ (AGAMBEN 2002: 52-53)

Die Ägyptische Revolution verkörpert also die Auseinandersetzung der Postmoderne mit der Soziologie urbaner Subkulturen und spiegelt die verflochtene Interdependenz einer globalisierten Welt aus radikaldemokratischer Sicht wider. Diese Auseinandersetzung findet zunehmend - auch in Europa - Wiederhall in basisdemokratischen Graswurzelbewegungen wie z.B. in der international organisierten ‚Occupy‘-Bewegung, die ausschließlich auf den Drang der Volkssouveränität nach Freiheit und Partizipation bauen. Auf diese Entwicklung wird nun im nächsten Kapitel, das von der radikalen Demokratie als Partizipationsmodell handelt, näher eingegangen.

3.1.1 Am Beispiel der radikalen Demokratie

Agamben sieht in der Ambiguität des Terminus ‚Demokratie‘ als *„Legitimationsform der Macht, wie auch die Art und Weise ihrer Ausübung“*, (AGAMBEN 2012: 9) ein philosophisches Erbe, das er auf Aristoteles und Rousseau zurückführt.⁴ Bei Aristoteles ist das Politische gespalten zwischen der verfassungsgebenden Gewalt (politeia) und der verfassten Gewalt (politeuma), wobei der Souverän (kyrion) *„gerade im Zusammenfügen der beiden, diese Spaltung ausdrückt.“* (Ebd.: 10) Bei Rousseaus Gesellschaftsvertrag wird zwischen Gemeinwillen als Legislative und Regierung als Exekutive unterschieden, wobei er *„noch im Zuge der Feststellung ihrer Verschiedenheit nachdrücklich verneinen muss, dass es sich um eine Spaltung des Souveräns handelt.“* (Ebd.: 11)

Die Regierungsmaschine besteht somit lt. Agamben einerseits aus der legislativen Verfassungsmacht des Souveräns als politisch juristische Rationalität und andererseits aus der exekutiven Gouvernementsmacht der Regierung als ökonomisch administrative Rationalität. Durch die wechselseitige Artikulation beider Paradigmen entsteht die für jede politische Ordnung angestrebte Legitimität. Über Jahrtausende stützten sich sowohl die pharaonischen wie die islamischen Herrscher Ägyptens auf ihren transzendenten Legitimationsgrund, der erst mit der Geburt der modernen ägyptischen Republik, die 1952 aus der Revolution der ‚Freien Offiziere‘ hervorgeht, abrupt abgelöst wird. Die darauf folgenden politischen Systeme zehren über Jahrzehnte von dieser revolutionären Legitimität.

Der Sturz des Regimes 2011 führt zur Suspendierung der bis dahin geltenden legitimatorischen Basis und es folgt eine Vakanz, die von keinem der Akteure okkupiert werden kann, denn *„das Militär besitzt keine Legitimität zu regieren, sondern spielt nur eine begrenzte Übergangsrolle. Der Tahrirplatz ist zwar das Symbol der Revolution, jedoch nicht seine Legitimitätsquelle und der vom Volk gewählte Nationalrat besitzt eine juridische Berechtigung, kann jedoch nur im Rahmen einer gültigen Verfassung seine Legitimität erhalten.“* (HEIKAL/RIZK: 2012: 108-109/121) Dieses ‚Offenhalten‘ des Legitimationsgrundes und die Dynamik der auf keiner Legitimität gründenden postrevolutionären Phase vergleicht Heikal mit der anschaulichen Metapher eines Zuges, *„in dem der Zugführer und alle Insassen wissen, dass sie sich nicht auf dem gewünschten Pfad befinden und trotzdem den Zug weder einbremsen noch umschalten, sondern immer schneller weiterfahren, ja selbst dann die Reise noch fortsetzen, wenn keine Schienen mehr vorhanden sind.“* (Ebd.: 55, 111) ⁵ Diese von Heikal als Orientierungslosigkeit empfundene Situation, stellt jedoch für die Vertreter der radikaldemokratischen Theorie wie Laclau, Mouffe und Lefort den wesentlichen Charakter der postdemokratischen Dialektik als ‚unendliche Aufgabe‘ dar: So legitimiert sich für sie die Demokratie *„ausschließlich und gerade über ihre Grundlosigkeit und der Abweisung aller Versuche, die leere Mitte der Macht mit konkreten Inhalten zu besetzen.“* (HEIL/HETZEL 2006: 13) Wie wirkt sich diese radikaldemokratische Prämisse der Unbestimmtheit auf die neue Ordnung des postrevolutionären Ägypten aus?

Auf der Ebene der kulturellen Identitätsstiftung bewegt sich die postrevolutionäre Ordnung zwischen den Polarisierungen der Säkularisierung einerseits und der Sakralisierung andererseits. Die Spannung um die hegemoniale kulturelle Selbstfindung ist der ägyptischen Republik allerdings schon von Beginn an - also seit 1952 - inhärent. Die Worte des damaligen ersten Präsidenten, General Mohammed Najib, haben von ihrer Aussagekraft nichts verloren und spiegeln wohl die Vielfalt der kulturellen Einflüsse am treffendsten wider: *„Nachdem man uns iranisiert, hellenisiert, romanisiert hatte, wurden wir im 7. JH arabisiert und im 13. JH osmanisiert. Sechs Jahrhunderte später wurden wir von Napoleon galliziert und von einer Reihe britischer Konsuln anglisiert.“* (GSELL 1999: 46)

Der Erfolg der Ägyptischen Revolution wird daher daran zu messen sein, inwieweit diese kulturelle Vielfalt der pluralistischen ägyptischen Gesellschaft in Zukunft beachtet wird, wobei kein Akteur die ‚leere‘ Mitte allein besetzen bzw. kein Akteur aus dieser ‚leeren‘ Mitte ausgeschlossen werden darf. Dieser Kampf um die kulturelle Hegemonie macht sich in den internen Widersprüchen der verfassungsgebenden Versammlung, die seit 2011 eine neue Verfassung für das postrevolutionäre Ägypten konzipieren soll, an folgenden Punkten bemerkbar:

- Die unterschiedlichen Auffassungen zum §2 der ägyptischen Verfassung spiegeln die ideologische Zerrissenheit des Volkes wider. So lautet §2 seit 1980 wie folgt: „*Der Islam ist Staatsreligion, Arabisch ist die offizielle Sprache und die Grundsätze der islamischen Scharia sind die Hauptquelle der Gesetzgebung.*“ (LABIB 2012: 199) Diese Formulierung wurde als heikler Kompromiss zwischen zwei sich widerstrebenden Positionen geschlossen. Einerseits säkulare Strömungen, welche keinerlei Hinweise auf die Scharia in der Verfassung wünschen und schon die Erwähnung der Richtlinien der islamischen Scharia als eine der Rechtsquellen anmaßend finden und andererseits Strömungen des politischen Islam, welche auf der Formulierung „...*die Gesetze der Scharia sind die einzige Rechtsquelle...*“ bestehen. (Ebd.: 203) Labib listet in seinem Buch verschiedene alternative juristische Interpretierungs- und Änderungsvorschläge des Paragraphen für die neue postrevolutionäre Verfassung auf. (Ebd.: 215-218)

- Die zunehmende Anfechtung der kulturellen Identität und die Infragestellung der politischen Entität Ägyptens durch zwei Strömungen: Einerseits die Forderung einiger christlicher Gruppierungen nach einer autonomen juristischen und politischen Selbstbestimmung der christlichen Minderheit bis hin zu Bestrebungen der territorialen Abspaltung nach südsudanesischem Modell und der Bildung einer ‚koptischen Umma‘, wie in einer Konferenz in New York im Juli 2011 ventiliert wurde (LABIB 2012: 35/383-386) und andererseits einige islamische Gruppierungen, die den nationalen Territorialstaat als westliches, unislamisches Modell prinzipiell ablehnen und Ägypten als Teil der globalen Umma sehen. Diese Strömungen würden gar den Souveränitätstransfer an ein fremdes Machtzentrum akzeptieren, sofern dieses islamisch geprägt ist. Die wohl prägnanteste Aussage, die diese Haltung zum

Ausdruck bringt, ist die Feststellung, dass „auch ein Malaysier Ägypten regieren kann, da es sich um einen Moslem handelt.“ (Ebd.: 260)

Auf der Ebene der juristischen Orientierung der postrevolutionären Ordnung, müsste mit Agamben daher die Frage gestellt werden, welche Folgen es für die postrevolutionäre Entwicklung Ägyptens hätte, wenn es zu keiner neuen Verfassungsordnung kommen würde, da der für eine Verfassung vorausgesetzte einheitliche konstituierende Wille des Volkes fehlt. Denn obwohl es sich bei Ägypten um einen homogenen Nationalstaat mit einer geschichtlich gewachsenen Sprache und Kultur handelt, scheint es trotz dieser gemeinsamen Voraussetzungen in naher Zukunft zu keinem Konsens in den richtungsweisenden Fragen zu kommen, da die tiefe ideologische Spaltung zwischen den Lagern nicht überwunden werden kann. Diese Verfassungskrise ist kein unmittelbares Resultat der ägyptischen Revolution, sondern bahnt sich schon seit längerem an. Die seit 1971 mehrfach abgeänderte Verfassung wird nach dem Sturz des alten Regimes 2011 durch den Militärrat außer Kraft gesetzt und vorübergehend durch eine Übergangsverfassung ersetzt, die dann 2012 von der neuen postrevolutionären Verfassung abgelöst wird. Trotz der basisdemokratischen Mitgestaltungsmöglichkeiten über diverse soziale Netze und der aktiven Beteiligung der Bürger am Verfassungsentwurf bzw. deren Annahme durch das ägyptische Volk im Referendum im Dezember 2012 ⁶, wurde die Verfassung im Anschluss an die Ereignisse des 30. Juni 2013 bis zur Abstimmung über eine neue Verfassung zu Beginn 2014 durch den Militärrat erneut außer Kraft gesetzt. Die ägyptische Verfassungskrise reicht also eindeutig tiefer als Heikals Mahnung vor allzu oberflächlichen Retuschen, die die notwendige Anpassung an eine sich radikal veränderte Gesellschaft ignorieren. Als Beispiel erwähnt Heikal in erster Linie die Redefinition des Begriffs der Staatsbürgerschaft anhand der Partizipationsformen von etwa 8 Millionen ausgewanderter und über die ganze Welt verstreuter Diasporaägypter. (HEIKAL 2012: 117-118) Ebenso geht diese weitreichende Krise über Labibs Vorschläge hinaus, die alten Verfassungen 1923/1930/1953 und 1971 teilweise zu übernehmen und den neuen Realitäten entsprechend umzugestalten. (LABIB 2012: 200-202) Denn die Verfassungskrise Ägyptens steht beispielgebend und stellvertretend für einen allgemeinen Trend der radikaldemokratischen Postmoderne, nämlich, dass Verfassungsordnungen zunehmend aufhören als absolut

unantastbarer und allumfassender Wert für die gesamte Gesellschaft zu gelten. Diese Entwicklung kann mit Agamben wie folgt umschrieben werden:

- Die ägyptische Verfassungskrise verkörpert, was lt. Agamben allen modernen Verfassungen als „*Paradox der Souveränität im Verhältnis der konstituierenden Gewalt zur konstituierten Gewalt*“ (AGAMBEN 2002: 50) inhärent ist. Dieses Paradoxon äußert sich lt. Agamben - sozusagen auf die Spitze getrieben - am radikalsten am Phänomen des dualen Staates ohne neue Verfassung, das sowohl die leninistische wie die nazistische Partei - die „*beiden großen Liquidatoren spontaner Räte*“ - charakterisiert. (Ebd.: 53) Dieses Paradoxon, das alle modernen Verfassungen charakterisiert, trifft somit auch auf die ägyptische Verfassung zu. Die große Herausforderung, vor der das postrevolutionäre Ägypten steht, ist daher, die seit Beginn der Republik 1952 existierende duale Struktur der konstituierenden und konstituierten Gewalt, in der die Staatspartei nahezu das Duplikat der staatlichen Organisationen ist und der verfassungsgebende Verfassungsrat als konstituierende Gewalt mit der regierenden Partei als konstituierte Gewalt fast identisch ist, nicht auf die Spitze zu treiben. Agambens These, dass alle modernen Verfassungen, die ja einen einheitlichen konstituierenden Akt des Volkes voraussetzen, in der pluralistischen Postmoderne ihre Wirkung verlieren und zunehmend zersetzt werden, kann daher auch als Erklärung für den Aufstieg des politischen Islam interpretiert werden. Dieser orientiert sich an den Gesetzen Gottes als ewige und unwandelbare Dogmen und hebt sie in den Verfassungsrang, was in Anlehnung an Agamben - er zitiert hier Arendts Auseinandersetzung mit Robespierres ‚Höchstem Wesen‘ als unsterblicher Gesetzgeber - als Versuch betrachtet werden kann, diesem postmodernen Paradoxon der Souveränität entgegen zu wirken und den Islam zum „*absoluten Prinzip zu erklären, das als legislativer Akt in der Lage ist, die konstituierende Gewalt zu begründen*“ (Ebd.: 52)

- Die Ägyptische Revolution verdeutlicht anhand der Verfassungskrise eine Veränderung, die heute weltweit im Gange ist und „*von den Bürgern völlig unbemerkt bleibt, obwohl sie Juristen und Politikern bestens bewusst ist*“ (AGAMBEN 2004: 27), nämlich das Schwinden der Gewaltentrennung und die Absorbierung der Legislativgewalt durch die Exekutivgewalt. Diese Entwicklung begünstigt das „*Paradigma der Verfassungsdiktatur als Phase eines Übergangs, das in fataler Weise*

zur *Einsetzung eines totalitären Regimes führt.*“ (Ebd.: 23) Diese Sichtweise Agambens entspricht auch durchaus Heikals Bedenken gegenüber der dialektischen Dynamik der nachrevolutionären Übergangsphase, wie sie in Kapitel 3.1 schon beschrieben wurde.

- Durch die Vagheit und Unbestimmtheit gewisser Begrifflichkeiten, die nicht an objektive Normen sondern an subjektive Situationen gebunden und somit offen für Interpretationen sind - Agamben nennt hier Begriffe wie etwa ‚gute Sitten‘ oder ‚öffentliche Sicherheit und Ordnung‘ (AGAMBEN 2002: 181) - kann die freie Meinungsäußerung stark eingeschränkt werden oder gar die Verfolgung bzw. Liquidierung unliebsamer Kritiker erfolgen. Die (post)modernen Verfassungen entfernen sich lt. Agamben immer weiter *„vom festen Boden der Rechtssicherheit und der Gesetzesgebundenheit, der doch gleichzeitig auch der Boden der richterlichen Unabhängigkeit ist.“* (Ebd.: 181) Auf Ägypten umgelegt, kann dies mit den vagen sicherheitspolitischen Bestimmungen, die ein Verhalten als Gefahr für die Gesellschaft festlegen - z.B. der Aufruf, El Baradei vor Gericht zu stellen, weil er als Vizepräsident zurückgetreten ist und das *„Vertrauen der Nation“* gebrochen habe (DIE PRESSE 2013: El Gawhary) - verglichen werden. Denn auch hier führt die subjektive Beurteilung eines gesetzlich nicht verbotenen Verhaltens zur Umkehr der Unschuldsvermutung hin zum Schuldverdacht bzw. gar Schuldspruch. Diese Entwicklung begünstigt lt. Agamben die Figur des Führers, dessen Wort unmittelbar als vollkommene Quelle des Gesetzes wirkt. Agamben sieht in dieser Entwicklung eine *„radikale Neuheit, die von Rechtshistorikern nicht genügend beachtet worden ist.“* (AGAMBEN 2002: 182) Denn wenn die Worte des Führers Gesetzeskraft haben, wird Politik buchstäblich zur Entscheidung über das Unpolitische, also über das nackte Leben. Diese Entwicklung hängt lt. Agamben nicht nur mit einer mangelnden Gewaltentrennung zusammen, sondern auch damit, dass die Gesetzeskraft aus dem Gesetz herausgelöst wird und somit einerseits das Gesetz noch gilt, aber nicht mehr angewandt wird, weil es keine Kraft mehr hat und andererseits Handlungen, die nicht den Stellenwert von Gesetzen haben, jedoch deren Kraft gewinnen, also Gesetzeskraft ohne Gesetz sind, daher von Agamben ‚Gesetzeskraft‘ genannt werden. (AGAMBEN 2004: 49) Diese Entwicklung, die lt. Agamben schon Kant im Voraus beschrieben hat, führt zu einem Leben im permanenten Ausnahmezustand, wo ein Gesetz gilt ohne zu

bedeuten und daher seinen Gehalt verliert und „umso durchdringender wird, je mehr es ihm an jeglichem Gehalt mangelt.“ (AGAMBEN 2002: 63)

Um hier nun den Kreis zur Eingangsaussage des Kapitels zu schließen, muss demnach die folgende Frage gestellt werden: Was bedeutet es, wenn der Begriff ‚Demokratie‘ keine legislative Verfassungsmacht des Souveräns als politisch juristische Rationalität umfasst, sondern sich einseitig lediglich auf die exekutive Gouvernementsmacht der Regierung als ökonomisch administrative Rationalität stützt, also die Regierungsmaschine somit ohne Legitimation einseitig als reine Administration funktionieren muss. Hier ergeben sich in Anlehnung an Agambens Auseinandersetzung mit dem Ausnahmezustand als Regierungsmodell zwei mögliche Szenarien:

- Diese juristische Leere birgt in sich die Gefahr „nicht nur der Suspendierung der Justiz, sondern des Rechts als solches“ (AGAMBEN 2004: 52) und macht den Ausnahmezustand zwingend zum herrschenden Paradigma des Regierens. Dennoch kann solch eine Entwicklung nicht als ‚undemokratisch‘ gewertet werden, da dies durchaus mit den Regeln der Demokratie vereinbar wäre: „Es gibt kein zwingendes Argument dafür, dass Demokratie unbedingt mit Repräsentation, Verfassungen, Deliberation, Partizipation, freien Märkten, Rechten, Universalität oder gar Gleichheit einhergehen muss. Der Begriff beinhaltet lediglich den einfachen und rein politischen Anspruch, dass ein Volk sich selbst regiert.“ (BROWN 2012: 56)

- Die alte Verfassung als Relikt der alten Ordnung bleibt weiterhin aufrecht und ihr wird eine neue revolutionäre Ordnung, z.B. religiöse Scharia- oder säkulare Militärgerichte, zur Seite gestellt. Diese Entwicklung birgt in sich die Gefahr des Bürgerkriegs und der revolutionären Gewalt und fällt mit der „äußersten und gespenstischen Form des Rechts zusammen, wo es sich spaltet in reine Geltung ohne Anwendung (Gesetzesform) und reine Anwendung ohne Geltung (Gesetzeskraft).“ (AGAMBEN 2004: 72-73) Diese Situation wäre am ehesten mit der totalitären Erfahrung Europas im 20. Jahrhundert vergleichbar, die Agamben im Phänomen des ‚Doppelstaates‘ zusammenfasst, wo die geltende Verfassung zwar in Kraft bleibt, dieser jedoch eine „rechtlich oft nicht formulierte zweite Struktur zur Seite gestellt wird.“ (Ebd.: 59) Hier wird nicht nur die Ausnahme, wie oben schon beschrieben,

zwingend zum herrschenden Paradigma, sondern sie wird mit der Regel verwechselt und fällt mit ihr zusammen.

Diese Masterarbeit beschränkt sich auf die Erörterung dieser beiden Entwicklungen, da sie mit Agambens Analyse des Ausnahmezustands als Regierungsmodus am plausibelsten erklärbar sind. Die erste Möglichkeit, also der Ausnahmezustand als Regierungsmodell wird im kommenden Kapitel und die zweite Möglichkeit, also die duale Verschränkung zwischen Recht und Gewalt, unter Kapitel 3.2 behandelt. Weitere hoffnungsvollere Möglichkeiten - etwa, dass es tatsächlich einem (inter)nationalen Versöhnungskomitee gelingt, alle verfeindeten Lager zu einem friedlichen Dialog zu bewegen und um einen Verhandlungstisch zu sammeln - werden damit keineswegs ausgeschlossen und bleiben als durchaus realisierbare Alternative weiterhin erstrebenswert.

3.1.2 Am Beispiel des Ausnahmezustands

Das politische Leben in Ägypten wird seit der Revolution 1952 von der Notstandsgesetzgebung und seit 1981 von einem permanent geltenden Ausnahmezustand geprägt. Der ägyptische Ausnahmezustand - einer der am längsten andauernden und umfassendsten weltweit - entspricht somit Agambens topologischer Struktur des Ausnahmezustands, denn *„wichtig ist es, nicht zu vergessen, dass der moderne Ausnahmezustand aus der demokratisch-revolutionären Tradition hervorgegangen ist und nicht aus der absolutistischen.“* (AGAMBEN 2004: 12) Die Einsetzung des Ausnahmezustands als *„unmittelbare Antwort der Staatsgewalt auf schwerste innere Konflikte“* (Ebd.: 8) verortet Agamben nicht im Sonderrecht wie z.B. dem Kriegsrecht, selbst dann nicht, wenn Zivilisten vor Militärtribunale oder Sondergerichte gestellt werden. Denn als Schnittpunkt zwischen Juristischem und Politischem, würde die paradoxe Situation entstehen, den Ausnahmezustand als rechtliche Kategorie, als *„legale Form dessen, was keine legale Form annehmen kann“* und *„auf der Ebene des Rechts nicht begriffen werden kann“*, definieren zu müssen. (Ebd.: 7) Der Ausnahmezustand bedeutet daher lt. Agamben vielmehr die Suspendierung der Rechtsordnung als Norm bei weiterer Geltung des Gesetzes als solches. Die dadurch etablierte Schwelle als Zone der Unbestimmtheit, befindet sich somit weder außerhalb noch innerhalb der Rechtsordnung. Sie behält den Bezug zu ihr durch den Einschluss in die Rechtsordnung, die weiterhin gilt und weder aufgehoben

noch abgeschafft wird: „*Die Suspendierung der Norm bedeutet nicht ihre Abschaffung.*“ (Ebd.: 33)

Das Phänomen des Ausnahmezustands zeigt sich in der Ausweitung der exekutiven Regierungsbefugnisse bei fortschreitender Zersetzung der Legislativmacht und führt zu einer (trügerischen) Machtfülle - militärischer, religiöser oder ziviler Natur - die über den realen Zustand des Rechtsstillstands hinwegtäuscht, da „*technisch gesehen die Republik nicht mehr parlamentarisch, sondern gouvernemental ist.*“ (AGAMBEN 2004: 26) Der Ausnahmezustand kann somit rechtlich gesehen - trotz seiner Disziplinarmechanismen und Regulierungsdispositive - nicht im Raster der Diktatur erfasst werden. Er bildet als rechtsfreier Raum eine Zone der Anomie, in der alle rechtlichen Bestimmungen deaktiviert sind. Was kann Agambens theoretische Analyse des Ausnahmezustandes zur Demokratisierung Ägyptens beitragen? Wie kann Ägypten den Machtkampf um die Souveränität bewältigen, ohne vom Ausnahmezustand - wo „*das Recht durch seine eigene Suspendierung das Lebendige in sich schließt*“ (Ebd.: 9) - in einen Bürgerkrieg zu schlittern?

Agamben hält sich an Schmitts Definition der Souveränität als Ort der äußersten Entscheidung, da „*souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.*“ (AGAMBEN 2002: 21) Heikal nennt zwei Gefahrenquellen im Kampf um diesen äußersten Ort der Souveränität als Entscheidungskompetenz über den Ausnahmezustand: Einerseits die offene Konfrontation zwischen dem Militär bzw. den sicherheitspolizeilichen Apparaten und dem politischen Islam, wie dies dann letztendlich in den Ereignissen des 30. Juni 2013 klar zum Ausbruch kommt. Andererseits die Gefahr der Machtkonzentration an der Staatsspitze in den Händen einer Einzelperson, weshalb Heikal für ein aus fünf bis sieben Mitgliedern bestehendes Übergangskomitee plädiert. (HEIKAL/RIZK 2012: 123-124) Ägypten liefert daher in der Empirie, was Agamben als Theoretiker behauptet, nämlich dass im Ausnahmezustand Faktum und Recht ununterscheidbar werden, da „*Faktisches in Recht übergeht und im Recht eine umgekehrte Bewegung wirkt, wodurch es suspendiert und zum Faktum entwertet wird.*“ (AGAMBEN 2004: 38-39)⁷ Dennoch existiert lt. Agamben - hier bezieht er sich auf Schmitt - der Staat trotzdem weiter, da er auch im Ausnahmezustand „*bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt.*“ (Ebd. 40) Die weitere Existenz des Staates zu sichern und seine Grenzen zu schützen sieht

Heikal auch als dringlichste Hauptaufgabe der ägyptischen Streitkräfte, keinesfalls jedoch das Regieren. (HEIKAL/RIZK 2012: 95)

Obwohl Heikal durchaus Verständnis für die Empörung über die Machtergreifung durch den Militärрат aufbringt, so argumentiert er dennoch befürwortend und erwähnt die große Rolle, die Generäle wie De Gaulle und Eisenhower im Demokratisierungsprozess ihrer Gesellschaften gespielt haben. (HEIKAL/RIZK 2012: 96) De Gaulle verkörpert für ihn gar „*das hoffnungsvolle Wirken der Macht der Symbole in aussichtslosen Situationen*“, (Ebd.: 76) während Agamben mit dem Namen De Gaulle eher die bis heute geltende Etablierung des Ausnahmezustandes durch §16 in der Französischen Verfassung verbindet. (AGAMBEN 2004: 21) Der pragmatische Heikal scheint also den Eingriff einer starken Armee und das Regieren anhand des Ausnahmezustands als befristetes Instrument zur Wahrung des Staates - nicht jedoch des politischen Systems - zu akzeptieren. Kritik an Heikals Aussage wird in der Rezension der Moselmbruderschaft geäußert, nämlich dass es sich im Falle von Frankreich und den USA, im Vergleich zu Ägypten, um Staaten mit stark verankerten demokratischen Traditionen handelt. (HEIKAL/RIZK 2012: 171) Heikals Wunsch nach einem starken Eingreifen des Militärs entspringt seinem Wunsch nach Stabilität, weshalb er den Aufruf der Jugendbewegung an die Militärführung, sich in die Kasernen zurück zu ziehen, mit den europäischen Monarchien des 19. Jahrhunderts vergleicht, wo in „*Prag oder Kiew Demonstrationen niedergeschlagen werden und der Kaiser danach seine Truppen wieder zurückruft.*“ (HEIKAL/RIZK 2012: 114) Für Heikal spielt das Militär im 21. Jahrhundert allerdings eine weitaus strategischere Sicherheitsrolle wie im 19. Jahrhundert, da es nicht nur um die Verteidigung zunehmend verschwommener Staatsgrenzen geht, sondern die allgegenwärtige Durchdringung des Alltags der Bürger durch die Militärs - trotz deren Verbleib in ihren Kasernen - ohnehin Realität geworden ist, nämlich durch die Nutzung der Internetkommunikation als Hoheitsdomäne der Sicherheitskräfte. (Ebd.: 115)⁸

Wie unterschiedlich auch die Einstellung zum Ausnahmezustand ist, so darf er - soll das Kippen in den Totalitarismus verhindert werden - selbst dann, wenn er nicht nur zeitweilig eingesetzt, sondern zur Regel wird, keinesfalls mit dieser verwechselt werden. Denn „*eine Regel, die just mit dem, wovon sie lebt, zusammenfällt, verschlingt sich selbst.*“ (AGAMBEN 2004: 70) Wenn der Ausnahmezustand - sei

dies als militärisches, ökonomisches oder sicherheitspolitisches Paradigma - zur Regel zu werden droht, kann lt. Agamben nur mehr das bewusste Anwenden zweier entgegengesetzter Bewegungen innerhalb der Regierungsmaschine Abhilfe leisten: Einerseits das Einrichten und Setzen von Recht und andererseits das Deaktivieren und Entsetzen dieses Rechts, wobei der Ausnahmezustand den „*Punkt ihrer höchsten Spannung*“ bildet. (Ebd.: 103) Was passiert jedoch, wenn diese fragile Dynamik misslingt und wie schon unter Kapitel 3.1.1 formuliert, die Verschränkung zwischen Ausnahmezustand und revolutionärem Recht, zwischen Recht und Gewalt, zum herrschenden Alltagsparadigma wird? Dieser Frage soll nun im nächsten Kapitel nachgegangen werden.

3.2 Säkularisierung und Sakralisierung

Die Suche der ägyptischen Gesellschaft nach einer stabilisierenden postrevolutionären Ordnung, die Orientierung gewährleistet und ohne Skepsis in Bezug auf eine letzte und verbindliche Instanz auskommt, greift erwartungsgemäß auf die religiöse Sprache zurück. Ägypten gilt als Mutterland der nachkolonialen, politisch theologischen Sozialbewegung der Moselmbruderschaft, die den Aufbruch in die Moderne mit der Besinnung auf die ursprünglichen islamischen Werte zu verbinden versucht. Der Salafismus wiederum hat seine Wurzeln zwar nicht in Ägypten, da er auf Dschamal ad-Din al-Afghani zurückgeht, verdankt jedoch seine Ausbreitung als politische Denkströmung u.a. Afghanis langjährigem Aufenthalt in Ägypten. Inwieweit kann hier Agambens Analyse der Beziehung zwischen Herrschaft und Herrlichkeit behilflich sein, um eine angemessene Relation zwischen Politik und transzendenter Metaphysik zu finden? Wie kann die Instrumentalisierung der Religion durch die Politik zur Legitimierung und Verabsolutierung politischer Ziele vermieden werden? Wie kann der Vereinnahmung der Politik durch die Religion vorgebeugt werden?

Agambens Rekonstruktion der doppelstrukturierten Regierungsmaschine als bipolare Vereinbarung einer oikonomia der göttlichen Regierung mit der Selbstregierung der Menschen, geht auf den „*Gott der Dreifaltigkeit*“ zurück (AGAMBEN 2010: 136) und besteht „*von der Schöpfung bis zum Ende der Welt*“ (Ebd.: 195) und gehorcht letzten Endes „*nicht dem Paradigma der polis, sondern dem des oikos.*“ (Ebd.: 16) Agamben rekonstruiert die antike abendländische Genealogie einer oikonomia als Verwaltungstätigkeit, die vom frühen Christentum übernommen und als trinitarisches

Paradigma nicht in politischen, sondern in ökonomischen Termini (re)formuliert (AGAMBEN 2010: 32-33/61) und weiterentwickelt wird, um die antiken Ideen der göttlichen Weltfremdheit und der göttlichen Weltfürsorge miteinander zu versöhnen. Der christliche Gott nimmt sich dieser, von ihm erschaffenen und durch die Sünde verdorbenen Welt an, deren Weltregierung er seinem Sohn Jesus Christus anvertraut, um sie durch ein Reich zu erlösen, das nicht von dieser Welt ist. (Ebd.: 101) Das Zusammentreffen des antiken und des christlichen Weltbildes führt dazu, dass das Ende des antiken Kosmos markiert wird und sich schrittweise die Lehre der providentiellen Weltregierung als bipolare Maschine herausbildet, deren fragile Einheit beständig neu geschaffen werden muss und sich auf profaner Ebene im Gegensatz von Herrschaft und Regierung herausbildet. Agamben kritisiert in diesem Kontext Foucaults Analyse der Machtmechanismen der säkularen Moderne, da er die theologischen Implikationen des Terminus *oikonomia* völlig ignorierte und beweist mit seiner Rekonstruktion der Regierungsmaschine, dass die *„Trennung von Herrschaft und Regierung bereits in der trinitarischen oikonomia angelegt war.“* (Ebd.:136-137) Es handelt sich bei Agambens *oikonomia* also um ein Regierungsparadigma, das dem Christentum entspringt und von ihm geprägt ist und das Agamben wie ein Archäologe, Schicht für Schicht von der Antike bis zur Moderne analysiert. Daher mag es wohl befremdend erscheinen, dieses Modell für den Prozess der Demokratisierung Ägyptens untersuchen zu wollen. Dennoch kann Agambens Analyse durchaus auch für eine sich vorwiegend am Islam orientierende Gesellschaft wichtige Impulse und Denkanstöße geben und aus zwei Gründen, gerade für die kontroversen zeitgenössischen Debatten in Ägypten über die Rolle des Islam in der nachrevolutionären Gesellschaftsordnung, wichtige Hinweise geben:

- Agamben greift einerseits die Kontroversen zwischen Carl Schmitt und Erik Peterson auf, die beide überzeugte Gegner der Trennung von Herrschaft und Regierung sind. (AGAMBEN 2010: 94) Beide favorisieren ein Regierungsmodell ohne Gewaltentrennung und machen Religion zum Fundament ihres politischen Denkens, womit *„nichts Geringeres auf dem Spiel steht als die politische Theologie.“* (AGAMBEN 2010: 20) Andererseits beschäftigt sich Agamben mit Benjamins Auseinandersetzung zwischen der konstituierenden Gewalt als rechtsetzende Gewalt, aus der die Verfassung entspringt und die außerhalb des Staates und auch ohne ihn als vorrechtliche Gewalt existiert und der konstituierten Gewalt, die im Staat existiert und

von ihm als rechtserhaltende Gewalt nicht zu trennen ist. Daher greift Agamben Benjamins Definition einer dritten Figur auf: „*Die ‚göttliche‘ Gewalt, in der es nicht mehr möglich ist, zwischen Ausnahme und Regel zu unterscheiden.*“ (AGAMBEN 2002: 75) Alle drei Sichtweisen - Schmitts, Petersons und Benjamins - können zum Verständnis der Argumentation einiger Strömungen des politischen Islam beitragen, die dem demokratischen Modell teilweise skeptisch oder gar ablehnend gegenüber stehen und in der Verfassung genau diese göttliche Gewalt verankert haben möchten. Agamben weist allerdings schlüssig nach, dass die Trennung von Herrschaft und Regierung unabdingbar für das Funktionieren der Regierungsmaschine ist.

- Agambens intensive Analyse der Regierungsmaschine kommt zu dem Resultat, dass sich der moderne Nationalstaat direkt aus der christlichen oikonomia heraus entwickelt hat und nicht erst das Produkt der modernen Säkularisierung ist. (AGAMBEN 2010: 16) Dies ist von wesentlicher Bedeutung, wenn die Verabsolutierung der Regierung verhindert werden soll, wie dies nun bezüglich der postrevolutionären Ordnung in Ägypten zu geschehen droht. Denn der Säkularismus ist lt. Agamben nicht erst das Produkt der Moderne, sondern „*mit der Kirche wesensgleich und ihr gleichursprünglich.*“ (Ebd.: 125) Säkularisierung ist für Agamben demnach kein Begriff, sondern eine Signatur, die eine Interpretation vom heiligen in den profanen Bereich verlagert und „*somit gerade die Verweltlichung der Welt zum Kennzeichen ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu einer göttlichen oikonomia wird.*“ (AGAMBEN 2010: 18) Interessant in diesem Zusammenhang ist Agambens Erwähnung des Ägyptologen Jan Assmann, der Schmitts These, der zufolge alle prägnanten Begriffe der modernen Staatlehre säkularisierte theologische Begriffe sind, umkehrt in das Axiom, dass „*alle prägnanten Begriffe der Theologie theologisierte politische Begriffe sind.*“ (AGAMBEHN 2010: 232)

Wenn also der Aufbau eines parlamentarischen, demokratischen und zivilen Rechtsstaates das angestrebte Ziel der postrevolutionären Ordnung Ägyptens sein soll, dann kann es sich nur um die säkularisierte Reproduktion des trinitarischen Modells handeln, das „*der moderne Staat als Doppelstruktur der theologischen Regierungsmaschine übernimmt.*“ (AGAMBEN 2010: 172) Elschobaschi ist sich dessen bewusst und macht diejenigen, die sich „*westlichen Ideen verweigern, als würde es sich um einen importierten Virus handeln und auf einer eigenen kulturellen*

Identität beharren“ (ELSCHOBASCHI 2011: 139), darauf aufmerksam, dass alle Elemente der modernen Regierungsführung wie Parlament, Republik und Gewaltentrennung europäische Errungenschaften darstellen. Dennoch kann es lt. Elschobaschi kein Zurück von diesem schon eingeschlagenen Weg geben: „*Wir können das alles nicht einfach über Bord werfen, nur weil es sich um westliche Ideen handelt.*“ (Ebd.: 140) Das Ziel dieses Kapitels ist daher, einen Weg für das nachrevolutionäre Ägypten zu finden, der sich zugleich am Islam und an Agambens Darstellung der Regierungsmaschine orientiert und die Balance zwischen den beiden Ebenen der Transzendenz und der Immanenz so definiert, dass die Artikulation zwischen zwei klar voneinander getrennten, miteinander verschränkten und aufeinander wechselseitig einwirkenden Funktionalitäten stattfindet. Diese fragile Ordnung bleibt allerdings nur dann im Gleichgewicht und ermöglicht nur dann ein reibungsloses Regieren, wenn folgende Faktoren beachtet werden:

- „*Die Ohnmacht Gottes ist die notwendige Voraussetzung für eine geregelte Regierung der Welt*“ (AGAMBEN 2010: 131) und findet in der Trennung von der Souveränität und ihrer Ausübung das rechtlich politische Pendant. Diese These Agambens könnte aus islamischer Sicht als Herabwürdigung des erhabenen Willen Gottes (miss)interpretiert werden. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, denn diese Ohnmacht ermöglicht lediglich „*die Allmacht Gottes mit einer geordneten, weder willkürlichen noch chaotischen Weltregierung zu vereinbaren.*“ (Ebd.: 130) Die Ohnmacht Gottes, die Agamben hier anspricht bezieht sich nur auf den Bereich der Herrschaft, also auf die Beziehung der Geschöpfe mit der ersten Ursache, wo Gott insofern handlungsunfähig ist, als er in seinen Geschöpfen restlos aufgeht und sein Wirken schon mit der Natur der Dinge zusammenfällt. Im Bereich der Regierung hingegen, als Beziehung der Dinge untereinander, greift Gott ein, indem er die Wirkungen der Zweitursachen aufhebt, ausweitet oder ersetzt. Hier ist seine Macht grenzenlos. (Ebd.: 162) Agamben verknüpft das Wunder als Eingreifen Gottes mit dem Paradigma des Ausnahmezustandes: Beide stehen nicht außerhalb ihres Systems, sondern setzen als Sonderfall das Gesetz außer Kraft, um die Anwendung eines anderen Gesetzes zu ermöglichen. (Ebd.: 320)

Es überrascht daher nicht, dass Agamben in diesem Zusammenhang Thomas von Aquin zitiert, der die These des ‚*mohammedanischen Schicksals*‘ (AGAMBEN 2010:

161) kritisiert, der zufolge Gott durch ein ununterbrochenes Wunder unmittelbar in jeder natürlichen Handlung wirkt und dadurch „*die Ordnung von Ursache und Wirkung in der Schöpfung aufgehoben würde.*“ (Ebd. 161) Ergänzend dazu kann in diesem Zusammenhang auch die ägyptische Staatsanwältin Noha Elzeini ⁹ erwähnt werden, die eine in Ägypten weit verbreitete Sichtweise vertritt, nämlich dass Thomas von Aquin während seines Studiums in Cordoba, islamische Ideen - zu denen sie u.a. die Säkularisierung zählt - übernommen und in den Westen transportiert hätte. Agamben hingegen ortet die Säkularisierung schon im ursprünglichen trinitarischen oikonomia-Paradigma.

- „*Der einzige Inhalt der transzendenten Ordnung ist die immanente Ordnung, deren Sinn lediglich darin besteht, auf ein transzendentes Ziel bezogen zu sein.*“ (AGAMBEN 2010: 110) Diese Form der Regierung stellt klar, dass Gott nicht - wie oben schon beschrieben - unmittelbar in jeder natürlichen Handlung wirkt und garantiert zugleich, dass Gott nicht komplett aus der Welt verbannt wird. Agambens Kritik am Laizismus der Moderne, in der Gott aus der Welt gedrängt wird, bezieht sich daher auf zwei Aspekte: Einerseits führt der Laizismus keineswegs zu der erstrebten Trennung von Transzendenz und Immanenz, sondern - gegenteilig - erst recht zur Aufrechterhaltung des theologischen Modells der Weltregierung, da der Begriff der Regierung, der mit diesem Modell verbunden ist, unangetastet bleibt (Ebd.: 341) und andererseits neigt die laizistische Immanenz dazu, die göttliche oikonomia durch eine menschliche oikonomia zu ersetzen., wodurch „*sich die Theologie in Atheismus auflöst.*“ (Ebd.: 342) Für Agamben ist daher u.a. der Marxismus als laizistisches Phänomen der Moderne ein Dispositiv, in dem diese Verwechslung von Sein und Praxis zur Ersetzung Gottes durch den Menschen führt. (Ebd.: 115) Auch Heikal besteht auf der Wahrung des Gleichgewichts zwischen diesen beiden Polen der Regierungsmaschine, wenn er die „*Vision des politischen Islam*“ gar mit dem „*Gespenst des Kommunismus, das seit 1848 über Europa schwebend schließlich in Lenin real wurde*“ vergleicht. (HEIKAL/RIZK 2012: 52) Dieser Vergleich wird in der Rezension der Moslembruderschaft als inakzeptabel zurückgewiesen. (Ebd.: 168)

- „*Die Macht ist ihrem Wesen nach immer schon zweigeteilt, sie artikuliert sich seit je schon in zwei Schwertern.*“ (AGAMBEN 2010: 124) Keines der beiden Schwerter, als Symbole der geistlichen und weltlichen Gewalt, ist dem anderen überlegen, da

„der Grund ihrer Unterschiedenheit zugleich die Grundlage ihrer engen Verschränkung bildet.“ (Ebd.: 126) Der moderne Staat erbt beide Schwerter und ist *„sowohl Vorsehungs- als auch Schicksalsstaat“* (Ebd.: 172) und wenn die Trennung der beiden Schwerter nicht gewährleistet ist - *„eines der beiden Schwerter wird gezogen, während das andere in der Scheide bleibt“* (Ebd.: 125) - wird die Regierungsmaschine zwangsläufig despotisch. Dann zeigt sich der Staat nicht im *„majestätischen Gewand der Vorsehung, die allgemeingültige Gesetze erlässt, jedoch die Geschöpfe nicht weiter behelligt“* (Ebd.: 172), sondern in der *„suspekten Bedienstetenkluft des Schicksals, das das gesetzliche Diktat bis ins kleinste Detail umsetzt und die widerspenstigen Individuen in diese unerbittliche Verkettung zwingt.“* (Ebd.: 172) Die Unterscheidung zwischen den beiden Schwertern ist somit für Agamben eine absolut notwendige Voraussetzung für das reibungslose und damit demokratische Funktionieren der Regierungsmaschine. (Ebd.: 127) Eine Verknüpfung zur Situation in Ägypten kann hier insofern erfolgen, da das Symbol der beiden sich diagonal kreuzenden Schwerter sowohl das Emblem der Bewegung der Moslembroderschaft wie auch deren Logo als ‚Partei für Freiheit und Gerechtigkeit‘ zielt. Diese Verschränkung der beiden Schwerter entspringt der Idee des ‚Morscheds‘, die ähnlich wie Agambens Untersuchung des Phänomens der Führerschaft, in der *„biopolitischen Tradition der auctoritas und nicht in der rechtlichen der potestas steht.“* (AGAMBEN 2004: 98) Obwohl die Führerschaft nicht so sehr dem Amt, sondern der Person entspringt, entsteht sie nicht durch bestimmte menschliche Eigenschaften, die einen bestimmten menschlichen Typus hervorbringen, sondern durch *„mehr oder weniger ähnliche Rechtsdispositive, von denen unter mehr oder weniger unterschiedlichen Umständen Gebrauch gemacht wird.“* (Ebd.: 99) Die radikale Neuheit dieses Phänomens der Moderne wurde lt. Agamben von den Rechtshistorikern nicht genügend beachtet. Hier verliert nicht nur die Gewaltentrennung ihren Sinn, obwohl sie formal in Kraft bleibt, sondern die Politik wird nun buchstäblich zur Entscheidung über das Unpolitische, also über das nackte Leben. (AGAMBEN 2002: 182) Im übertragenen Sinne bedeutet dies für Ägypten, dass der Demokratisierungsprozess nicht nur durch das Prinzip des ‚Morscheds‘ gefährdet werden kann, sondern auch durch die Allianz zwischen Volk und Militär, deren Slogan ‚Das Volk und das Militär sind eine Hand‘ in einer biopolitischen Metapher die Einheit und Artgleichheit der Akteure zum Ausdruck bringt. Dessen sind

sich auch die ‚6.April‘ Jugendbewegung und die ‚Tamarod‘ Protestbewegung bewusst, wenn sie betonen, dass in Ägypten die Rechtsstaatlichkeit für den Erhalt der Demokratie keinesfalls aufgegeben werden darf. (DIE PRESSE 2013: Gehlen)

- Der Ursprung des Regierungsparadigmas der Lenkung der Menschen ist „*nicht tyrannisch, sondern demokratisch.*“ (AGAMBEN 2010: 166) Die Freiheit des einzelnen Individuums ist daher das vorherrschende Prinzip der göttlichen Führung. Agamben meint hier jedoch keinesfalls eine zügellose Freiheit „*in der die von Gott geschaffene Welt eins wird mit der Welt ohne Gott und Freiheit und Knechtschaft verschwimmen*“ (Ebd.: 342), sondern den freien Willen des Individuums, der durch die göttliche Gnade keineswegs eingeschränkt wird, sondern „*den göttlichen Plan verwirklicht und selbst Geheimnis ist: Das ‚Geheimnis der Freiheit‘, das eben die Kehrseite des ‚Geheimnisses der Ökonomie‘ ist.*“ (Ebd.: 64) Der freie Wille, der im antiken Denken eine marginale Rolle spielt, wird somit zur zentralen Kategorie der christlichen Theologie und Ethik ebenso wie der Regierungsmaschine. (Ebd.: 63-67/73) Auch wenn Agamben die „*rechtschaffene Emphase des freien Willens*“ (AGAMBEN 2002: 166) im Zusammenhang mit z.B. in Dachau Internierten kritisiert, so nimmt der freie Wille für ihn sowohl im providentiellen Vorsehungsparadigma wie im säkularen Regierungsparadigma eine tragende Hauptrolle ein. Er beschreibt zwei Modelle der Regierungsmaschine: Einerseits das mechanische Räderwerk von Theodoros als Weltmaschine, die jedoch keine Freiheit zulässt und andererseits den Zweitaktmotor von Proclus, der das jüdisch-christliche und nicht das klassische Weltbild repräsentiert und demnach die Freiheit nicht ausschließt und daher als Vorlaufmodell der christlichen Regierungsmaschine gilt. (AGAMBEN 2010: 153-154)

Die Regierung der Welt ist lt. Agamben somit der Ort, an dem „*die Gnade und unsere Freiheit zusammenwirken*“. (AGAMBEN 2010: 166) Der freie Wille bildet das Dispositiv, das das Sein und die Praxis, die in Gott voneinander geschieden sind, wieder zusammenfügen soll. (Ebd.: 76) Für das postrevolutionäre Ägypten bedarf es daher einer Verfassung, in der die Freiheit des Bürgers anerkannt und respektiert wird. Die Übergangsverfassung von 2011, die in einem Referendum vom Volk gebilligt und durch den Militärrat offiziell in Kraft gesetzt wurde, hat durchaus auch positive demokratiefreundliche Änderungen angestoßen, wie etwa die Löschung des Artikels §179.¹⁰ Seit den Ereignissen des 30. Juni 2013 wird Ägypten allerdings wieder ohne

gültige Verfassung per Ausnahmezustand regiert. Über eine neue Verfassung soll das ägyptische Volk erneut Anfang 2014 abstimmen. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang daher ergibt lautet wie folgt: Welchen Platz nimmt nun der Ausnahmezustand - wie in Kapitel 3.1.2 beschrieben - in Agambens Modell der Regierungsmaschine ein?

Der Ausnahmezustand „*steht außerhalb der Rechtsordnung und gehört doch zu ihr*“, (AGAMBEN 2004: 45) daher ist er der Ort, an dem „*ein Minimum an normaler Geltung einem Maximum an wirklicher Anwendung gegenübersteht.*“ (Ebd.: 47) Daraus entsteht eine Gesetzeslage, die nichts mehr vorschreibt und nichts auferlegt, das heißt „*reiner Bann ist.*“ (AGAMBEN 2002: 60) Der Ausnahmezustand verkehrt also die ursprünglich in der oikonomia angesiedelte Idee der Regierung und transformiert sie zu einem Modell der absoluten Macht, die jenseits des Gesetzes handelt und im äußersten Fall dazu führt, dass „*die unschuldigste Geste und die kleinste Vergesslichkeit die extremsten Konsequenzen haben können.*“ (Ebd.: 63) Um solch einer Entwicklung in Ägypten vor zu beugen, muss daher die weltanschauliche Neutralität des Staates gewährleistet bleiben und darf zugleich nicht mit der (Zwangs)Säkularisierung der Gesellschaft verwechselt werden. Die Demokratisierung einer Gesellschaft kann nämlich keineswegs ausschließlich an deren Laizismus als Indikator gemessen werden, da auch dezidiert laizistische Systeme faschistische Züge annehmen können. Weder die Dominanz der Religion noch deren Verdrängung können daher als angestrebte Lösungen gelten. Der Erfolg der Regierungsmaschine liegt damit in ihrer Dualität, in der beide Elemente in gleichwertiger Korrelation stehen und doch jedes seine Eigenständigkeit behält.

In den beiden kommenden Kapiteln sollen nun diese gewonnenen Erkenntnisse anhand zweier Formen der Bürgerpartizipation, der direkten und der supranationalen Demokratie, untersucht werden.

3.2.1 Auf der Ebene der direkten Demokratie

Agamben stellt fest, dass *„alle Gesellschaften und alle Kulturen, gleichviel ob demokratisch oder totalitär, konservativ oder progressiv in eine Krise der Legitimität geraten sind, in der das Gesetz - sei es nun die jüdische Thora, die islamische Scharia, das christliche Dogma oder der profane nómos - als reines ‚Nichts der Offenbarung‘ gilt.“* (AGAMBEN 2002: 62) Dies erklärt wohl sein Interesse an dem Modell der direkten Demokratie, die auch in gesellschaftspolitischen Diskursen zunehmend als Ausweg aus dem Legitimationsdilemma vorgeschlagen wird. Direkte Demokratie soll dem Bürger garantieren, für sich selbst sprechen zu können, da dem Souverän dieses Recht *„nur überlassen, jedoch nicht übertragen wurde.“* (Ebd.: 116) Für Agamben bedeutet direkte Demokratie allerdings ebenso, dass die Doppeldeutigkeit des Terminus wie in Kapitel 3.1.1 beschrieben, zur Gleichsetzung von politeia und politeuma führt, wobei *„die verfassungsgebende Gewalt politeia und die verfasste Gewalt politeuma in Form eines Souveräns kyrion zusammengehalten wird.“* (AGAMBEN 2012: 10) Somit verbindet sich im Bürger als Souverän, der sein Recht auf direkte Demokratie ausübt, politeia als Input im Moment der aktiven Beteiligung als politische Handlung mit politeuma als Output im Moment der effektiven Problemlösung als politisches Resultat. Die Frage, die sich nun im Zusammenhang mit der demokratischen Entwicklung im postrevolutionären Ägypten stellt, lautet daher wie folgt: Welche Form der direkten Demokratie kann sich im Rahmen der Scharia Rechtsprechung entwickeln? Wirkt sich eine an die Scharia angelehnte Gesetzesauslegung eher wie die direkte Partizipationsform der griechischen polis - an der ja keineswegs alle Bürger gleichberechtigt beteiligt waren - aus, oder kann sie mit dem modernen Verständnis eines Volksbegehrens verglichen werden? Und kann Agambens Analyse römischer Rechtsbegriffe wie auctoritas und iustitium zum besseren Verständnis islamischer Rechtsbegriffe beitragen?

Die Scharia ist *„das religiöse Recht im Islam, das auf göttlicher Setzung beruht. Sie stellt kein kodifiziertes Recht dar, sondern beruht auf den rechtlich bzw. ethisch relevanten Vorschriften des Korans sowie der in den kanonischen Hadith Sammlungen niedergelegten Prophetentradition. Die Rechtsvorschriften befassen sich zum einen mit den religiösen Pflichten gegenüber Gott und zum anderen mit den zwischenmenschlichen Beziehungen.“* (LEXIKON f. THEOLOGIE UND KIRCHE

2009, Band 9: 542) Die Scharia umfasst somit alle privaten und öffentlichen Angelegenheiten des gesamten Lebens und kann als ewig gültiges und göttliches Universalrecht flexibel in jede Zeit und in jede Gesellschaft hinein interpretiert werden. Die Fatwa wiederum ist ein Rechtsgutachten, das üblicherweise von einem Mufti als Spezialist islamischer Jurisprudenz im Rahmen der Scharia auf Anfrage ausgestellt wird. Sie kann jedoch auch von befugten Einzelpersonen verkündet werden. Die Fatwa ist im Gegensatz zum Gerichtsurteil nur für denjenigen bindend, der die persönliche Autorität des Verfassers anerkennt und kann den Rang eines vollstreckbaren Gesetzes erreichen und eine rechtlich wirksame Gültigkeit besitzen. Durch die verschiedenen Auslegungen der diversen Rechtsschulen können allerdings auch widersprüchliche und teils konkurrierende Fatwas ausgestellt werden.¹¹

Diese Umschreibung der Fatwa entspricht Agambens Beschreibung der juristischen Natur der auctoritas - hier hält sich Agamben an Mommsens Definition - die „*mehr als ein Ratschlag und weniger als ein Befehl ist.*“ (AGAMBEN 2004: 92) Zur Untersuchung der Natur einer Fatwa, kann Agambens Analyse des Begriffs auctoritas daher durchaus herangezogen werden. Auctoritas ist eine Form der Anerkennung, die weder des tyrannischen Zwanges noch der demokratischen Überredung bedarf. Und obwohl sie etwas von Webers Charisma als „*ursprünglichere Form der Herrschaft*“ (Ebd.: 100) besitzt, kann sie erst im Zuge der „*Suspendierung der Rechtsordnung und Neutralisierung des Gesetzes*“ (Ebd.: 100) - also im Ausnahmezustand - ihren ganzen Einfluss entfalten. Im äußersten Fall suspendiert die auctoritas allerdings nicht nur die Rechtsordnung, sondern „*den Status eines römischen Bürgers ius civis, der nun folglich jederzeit seines Hab und Guts beraubt oder getötet werden kann.*“ (Ebd.: 95) Wenn dieser Umstand mit einer Fatwa verglichen werden soll, so entspräche dies einer ausgesprochenen Todesfatwa, wonach die für vogelfrei erklärte Person - ähnlich dem mittelalterlichen Bann - jederzeit von jedermann straflos getötet werden kann, ohne geopfert werden zu dürfen, also den Status eines homo sacer einnimmt. (AGAMBEN 2002: 114) Abdelfattah erwähnt in seinem Buch einige Fatwabeispiele und beschäftigt sich mit deren relativistischen Form der Rechtsprechung, wenn er die „*Entführung des Islam durch den Mann auf der Straße*“ (ABDELFAH 2011: 273) beklagt, der seinen eigenen Standpunkt zum allgemein gültigen Gesetz erhebt und eine für Willkür offene Atmosphäre im Rechtsstaat forciert.

Das iustitium wiederum ist für Agamben eine Institution, die „*in gewisser Weise als der Archetyp des modernen Ausnahmezustands angesehen werden kann*“ (AGAMBEN 2004: 52), da es das Recht suspendiert und die Fesseln des Gesetzes abstreift. Trotzdem kann das iustitium nicht im Paradigma der Diktatur angesiedelt werden, da der Machtzuwachs einzig durch die Suspendierung einschränkender Gesetze entsteht. Agamben entlehnt hier den Begriff der ‚Quasi-Diktatur‘ Mommsens, um das iustitium genauer zu umschreiben: Keine Machtfülle, sondern „*Leere und Stillstand des Rechts.*“ (Ebd.: 59) Das iustitium verkehrt die sozialen Verhältnisse, es wirft „*den Magsitrat auf den Status eines privaten Staatsbürgers zurück*“ (Ebd.: 60) und erlaubt, dass „*der bloße Privatmann handelt, als sei er ein Konsul.*“ (Ebd.: 60) Demnach ergibt sich für Agamben die logische Frage nach dem Wesen der im Rahmen eines iustitiums begangenen menschlichen Handlungen zwischen legislativer, exekutiver und rechtsüberschreitender Natur. Agamben stellt fest, dass sich diese Taten radikal jeder rechtlichen Bestimmung entziehen. Das iustitium bricht oder überschreitet das Gesetz nicht, sondern räumt es einfach aus dem Weg. Diese pragmatische „*Abkehr vom Recht zur Zweckmäßigkeit*“ (Ebd.: 57) bringt menschliches Handeln hervor, welches „*das Gesetz weder ausführt noch überschreitet, sondern es einfach nicht-vollzieht.*“ (Ebd.: 61) Dies erklärt wohl auch die Vorbehalte derjenigen Ägypter, die der Implementierung der Scharia als postrevolutionäre Ordnung skeptisch gegenüberstehen. Sie vertreten die Meinung, dass „*die Scharia nur als Leitlinie für den Verfasser gelten sollte und keinesfalls als Gesetz für den Richter.*“ (ABDELFATTAH 2011: 47) Eine ähnliche Ambivalenz trifft auf den Umgang mit der Fatwa als religiöses Gutachten zu, denn auch hier plädieren selbst die Anhänger einer auf der „*Dualität von ‚halal‘ (Anm.: erlaubt) und ‚haram‘ (Anm.: verboten) aufbauenden Rechtsprechung*“ dafür, dass „*sowohl politische wie juristische öffentliche Persönlichkeiten keine Fatwas zu öffentlichen Themen erfragen oder ausstellen sollten.*“ (Ebd.: 209-210)

Wie kann nun Agambens Analyse der auctoritas und des iustitiums in Bezug auf die ägyptische Revolution und die direkte Demokratie verwertet werden? Agamben erwähnt in diesem Kontext Schmitt als Theoretiker der direkten Demokratie, deren Akklamation durch das Volk „*in ihrer Unmittelbarkeit das Gegenteil der liberalen Praxis der geheimen Wahl ist, die das souveräne Subjekt seiner verfassungsgebenden Gewalt beraubt.*“ (AGAMBEN 2010: 207)

Ebenso erwähnt er Benjamins ‚göttliche‘ oder ‚revolutionäre‘ Gewalt, die außerhalb des Rechts steht und weder „*Recht setzt, noch erhält, sondern entsetzt.*“ (AGAMBEN 2002: 74) Diese ‚reine‘ Gewalt ermöglicht keinerlei Unterscheidung zwischen Ausnahme und Regel, da sie „*nicht ein Instrument zum Zweck der Mitteilung ist, sondern unmittelbar sich selbst mitteilt.*“ (AGAMBEN 2004: 75) Auf eine ähnliche Entwicklung in Ägypten macht auch Abdelfattah in seinem Buch aufmerksam, wenn traditionelle Aussöhnungsrituale in bunt zusammengewürfelten Komitees - bestehend aus Geistlichen und Dorfältesten bis hin zu Juristen, Politikern, Militärs und Sicherheitsdiensten - eigene Entscheidungen treffen und dabei das Gesetz weder vollziehen noch überschreiten, sondern es nicht-vollziehen oder gar ent-setzen. (ABDELFATTAH 2011: 116-127) Die Definition der Souveränität kann somit im Lichte dieses Kapitels wie folgt umformuliert werden: Souverän ist, wer über die Auslegung der Scharia verfügt. Souverän ist, wer Fatwas ausspricht.

Im Zuge dieser Analyse und Agambens Definition der Biopolitik als Souveränität, die das Leben als *zoé* zu ihrem Fundament macht, bedeutet dies, dass die unmittelbare Ausübung der direkten Demokratie unbedingt einiger Grundsätze bedarf, die absolut gelten, um diese *zoé* vor Zu- und Übergriffen zu schützen. Agamben sieht hier die Frontlinie in der Debatte jedoch weniger zwischen Säkularisierung und Sakralisierung verlaufen - er benennt die beiden Lager ‚Verfechter der Vorrangstellung des Imperiums‘ und ‚Verfechter der Vorrangstellung des Sacredotiums‘ (AGAMBEN 2010: 127) - sondern vielmehr zwischen „*Gouvernementalisten, für die sich Macht immer schon in einer doppelten Struktur von Herrschaft und Regierung artikuliert*“ und den Verfechtern einer Souveränität, die es „*ausschließt zwischen ordinatio und executio zu unterscheiden*“ (Ebd.: 127), wobei Agamben eindeutig die erste Position vertritt. Welche Rückschlüsse können aus diesem Kapitel in Bezug auf die Partizipationsmöglichkeiten auf supranationaler Ebene gezogen werden? Dies wird im kommenden Kapitel eruiert.

3.2.2 Auf der Ebene der supranationalen Demokratie

Die demokratischen Prinzipien sind bislang an den Nationalstaat gebunden und stellen, selbst im multiethnischen Staat, die Idee des Territorialprinzips nicht in Frage. Erst die zunehmende Globalisierung führt zu Auflösungsprozessen, durch die traditionelle politische Kategorien wie Nation und Territorium an Bedeutung verlieren. Die politische Gemeinschaft der EU als einzigartiges Modell supranationaler Beziehungen, beruht auf der sachbezogenen und problemlösungsorientierten Sektoralisierung politischer Felder, „*als funktionales Äquivalent zur Grenzziehung der Nation.*“ (SCHMIDT 2006: 209) Die EU kann daher nicht in die gängigen Kategorien wie Staatenbund, Bundesstaat mit weiter gefassten Grenzen oder völkerrechtliche Organisationen eingeordnet werden und entspricht somit einer interessanten und zukunftsorientierten postnationalen Antwort auf die Notwendigkeit gemeinschaftlicher Lösungen. Agamben analysiert das Modell der EU im Zuge seines Begriffes *oikonomia*, da „*die moderne Metapher vom ‚Haus‘ für die politische Gemeinschaft - das Haus Europa - auf dieses Muster der Verwaltung zurückgeht.*“ (AGAMBEN 2010: 40) Er orientiert sich an Foucaults Begriff der *Gouvernementalität* als ökonomische Form der Machtausübung einer neuen globalen Ordnung, durch die das „*Triangel Sicherheit/Bevölkerung/Territorium durch das Triangel der Sicherheit/Bevölkerung/Regierung ersetzt wird.*“ (FOUCAULT 2006b: 468) Agamben folgert daraus, dass „*die gnostische Struktur, die die theologische oikonomia der modernen Gouvernementalität hinterlassen hat, ihre äußerste Ausprägung im Paradigma der Weltregierung der westlichen Großmächte, insbesondere der Vereinigten Staaten erreicht.*“ (AGAMBEN 2010: 170)

Die Fragen, die sich nun im Zusammenhang mit der nachrevolutionären Demokratisierung Ägyptens unmittelbar stellen, lauten daher wie folgt: Welche Rolle spielt die Umma als islamische Gesellschaftsordnung in einer globalisierten Welt, in der die territorialen Grenzen zunehmend schwinden und supranationale Rechtssysteme nicht mehr die spezifischen Besonderheiten nationaler Rechte spiegeln? Wie wirkt sich dies innerhalb der EU auf Personen moslemischen Glaubens aus, die in Nationalstaaten leben, deren Mehrheitsreligion nicht der Islam ist? Wie wirkt sich dies im postrevolutionären Ägypten auf religiöse Minderheiten aus, die nicht dem sunnitischen Islam der Mehrheitsgesellschaft angehören? Die ersten beiden Fragen

werden in diesem Kapitel eruiert, der letzten Frage wird in den Kapiteln 4.1 bzw. 4.1.1 und 4.1.2 nachgegangen.

Die Umma als Gemeinschaft aller Moslems - unabhängig ihrer ethnischen, kulturellen oder sprachlichen Herkunft - ist nicht an ein bestimmtes geographisches Gebiet gebunden, da jeder Moslem ungeachtet seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation/Ethnie/Sprache/Kultur in erster Linie Mitglied dieser globalen Umma ist, wodurch die *„Bürgerschaft des Moslems seine Religion ist.“* (ABDELFATTAH 2011: 91) Die politische Heimat wird somit nicht nur über die Zugehörigkeit zu einer Nation im sprachlichen, kulturellen oder ethnischen Sinne definiert, sondern vorrangig durch die Zugehörigkeit zum Islam ergänzt oder gar ersetzt: *„Von modernistischen islamischen Denkern wird u.a. die Frage diskutiert, inwieweit die Umma Träger der Staatsgewalt in einem islamischen Staatswesen sein kann bzw. muss.“* (LEXIKON f. THEOLOGIE UND KIRCHE 2009, Band 10: 368) Die Umma der Postmoderne kann daher nicht als ‚Ein-Gebilde‘ ähnlich dem Osmanischen Reich gesehen werden, sondern muss als globale Form der Repräsentation und Legitimation jenseits nationaler Grenzen gedacht werden. Die Umma würde aus der Sicht des Islam Selbstbestimmung gegen ‚westliche‘ Fremdherrschaft und kulturelle Kolonialisierung bedeuten. Sie beherbergt somit ein abstraktes Volk, das zeitgleich zwei Rollen besetzt und kann sowohl *„Teil einer Nation ohne Territorium wie auch einer konkreten Gruppe ohne Nation sein.“* (LABIB 2012: 238) Der Staat als politisches und bürokratisches System kann eine oder mehrere Ummas beinhalten, ebenso wie die globale Umma mehrere Staaten umfasst. Zum Beispiel ist die arabische Umma auf verschiedene Staaten aufgeteilt, hingegen umfasst der russische Staat mehrere Ummas. Die Umma geht über den Staat hinaus, denn *„der Staat ist im Islam ein vorübergehender geschichtlicher Faktor und kein Glaubensgrundsatz. Die Umma hingegen ist eine bleibende Konstante.“* (Ebd.: 238) Das Missverständnis in der Beziehung zwischen Religion und Politik geht daher lt. Labib auf populistische Parteienslogans des politischen Islam zurück, wie z.B. ‚Islam als Religion und Staat‘, da dies aus geschichtlicher Sicht inkorrekt ist, denn *„richtigerweise sollte es ‚Islam als Glaube und Scharia‘ lauten, zu deren Ausübung nicht zwingend der Staat als Säule notwendig wäre.“* (Ebd.:238) Allerdings macht Labib ebenso darauf aufmerksam, dass durch die Abschaffung des Kalifats, deren Aufgaben *„heute auf mehrere Ministerien aufgeteilt sind und es daher die Posten, die für ein Kalifat vorausgesetzt werden, nicht*

mehr gibt.“ (LABIB 2012: 276) Die Umma ähnelt somit durchaus Agambens Zugang zum Bruch zwischen Nativität und Nationalität als Redefinition des Verhältnisses zwischen Mensch und Bürger, wodurch die Verbindung Geburt-Territorium aufgebrochen wird und *„die Ursprungsfiktion der modernen Souveränität in eine Krise stürzt, da sich die beiden Glieder unwiederbringlich voneinander abgekoppelt haben.“* (AGAMBEN 2002: 140)

Als Folge dieser Entwicklung erwähnt Agamben die zunehmende Abtrennung der Menschenrechte von den Bürgerrechten, also des Humanitären vom Politischen. Dies erklärt auch Agambens Kritik an diversen humanitären Organisationen, als Beispiel erwähnt er u.a. die Werbung solch einer Organisation, die - zum Zeitpunkt seiner Buchverfassung medial noch aktuell - mit den *„flehenden Augen des ruandischen Kindes, das man schwerlich noch lebend antreffen wird“*, um Spenden wirbt. (Ebd.: 143) Ebenso wie seine Kritik an der Flüchtlingspolitik der UNHCR, die *„trotz feierlicher Anrufung der heiligen und unveräußerlichen Menschenrechte sich nicht nur als gänzlich unfähig erwiesen hat das Problem zu lösen, sondern überhaupt in angemessener Weise damit umzugehen.“* (Ebd.: 142) Agamben geht sogar so weit, diesen humanitären Organisationen eine geheime Solidarität mit den Kräften, die sie bekämpfen sollten, vor zu werfen. Das klägliche Versagen der internationalen Staatengemeinschaft bringt lt. Agamben die Unwahrheit des Hobbesschen Mythos der Staatsgründung zum Vorschein: Nicht ein Vertrag sondern der Bann bildet die Basis der Übertragung der Macht an einen Souverän und bestimmt die ursprüngliche Beziehung des Individuums zur Herrschaft. Diese Verwechslung von Vertrag und Bann, macht die nationalen Demokratien *„konstitutiv unfähig, eine nichtstaatliche Politik der Moderne wirklich zu denken“* (Ebd.: 119), obwohl erst solch ein neues, postnationales Denken in der Lage sein wird, einer *„unaufschiebbaren kategorialen Erneuerung des Felds zu räumen.“* (Ebd.: 143) Agamben beschäftigt sich daher sehr intensiv mit dem extritorialen Status der Asylwerber, der Flüchtlinge und der Staatenlosen, *„deren Zahl in unserem Jahrhundert nie aufgehört hat zu wachsen“* bzw. mit der *„Figur des Lebens, die sie präsentieren.“* (Ebd.: 140) Er mahnt zwar einerseits, Arendts Bindung der Menschenrechte an den Nationalstaat ernst zu nehmen, sieht dennoch andererseits die Notwendigkeit, sich gedanklich auch mit dem Modell des supranationalen Refugiums auseinander zu setzen, das, ähnlich wie die Umma, als aterritorialer Raum definiert werden kann.

Supranationales Regieren setzt somit voraus, dass man ihm gegenüber absolut fremd bleiben kann. Daher ist für Agamben nicht nur der staatenlose Flüchtling, sondern auch der Tourist *„die globale Gestalt dieser Weltfremdheit im herrschenden Regierungsparadigma, wie einst der Pilger im Vorsehungsparadigma.“* (AGAMBEN 2010: 170) Der Pilger und der Tourist symbolisieren beide als globale Gestalt die irreduzible Weltfremdheit und sind Nebeneffekte ein und derselben oikonomia, einmal in ihrer theologischen und einmal in ihrer säkularen Gestalt. (Ebd.: 170-171) Aus dieser Sicht heraus, müssten wohl auch einige der in Ägypten erstellten und eher touristenfeindlich ausgerichteten Fatwas interpretiert werden, wonach sich Touristen entweder einem Schutzvertrag im Rahmen der Scharia zu unterwerfen hätten oder ansonsten als zu bekämpfende Ungläubige gar getötet werden dürften. (LABIB 2012: 239/254) Es geht hier demnach weniger um moralische Wertungen wie Alkoholkonsum oder Bikinitragen, wie dies medial immer wieder postuliert wird, als um die grundsätzliche Ablehnung der Idee der irreduziblen ‚Weltfremdheit‘, die durch den Touristen symbolisiert wird.

Anlässlich dieser Analyse kann festgehalten werden, dass die postrevolutionären Entwicklungen in Ägypten, wonach von einigen Teilen der Gesellschaft die Implementierung der Scharia und die Etablierung einer Umma angestrebt werden, durchaus kompatible Bestandteile des postmodernen Denkens und nicht deren Gegensatz sind. Hier werden Ideen, die aufgrund ihres göttlichen Ursprungs als ewig gültig betrachtet werden, in unsere heutige Zeit übernommen. Wenn also in der EU unter Berufung auf die oben erwähnte Weltfremdheit des aterritorialen Refugiums, möglicherweise die Scharia im Rahmen der globalen Umma eingeführt werden sollte, dann muss bedacht werden, dass sie Elemente beinhaltet - wie etwa die Todesstrafe und andere körperliche Vergeltungsstrafen - die mit dem heutigen europäischen Verständnis der Menschenrechte unvereinbar sind. Die Frage, die sich daher in diesem Zusammenhang aufdrängt, lautet: Wäre solch eine Implementierung der Scharia, wenn sich Europa weiterhin zunehmend von seinen christlichen Wurzeln entfernt und verstärkt nur auf philosophische und humanistische Werte vertraut, tatsächlich mit dem europäischen Verständnis der Menschenrechte unvereinbar? Oder würde solch ein Europa nicht eher Agambens gewagter These entsprechen, wonach es zu einer zunehmenden Ununterscheidbarkeit zwischen Demokratie und Totalitarismus kommt, da in den *„postmodernen Spektakelgesellschaften eine geheime Komplizenschaft, ja*

eine innerste Solidarität“ (AGAMBEN 2002: 20) zwischen den beiden besteht, was - so Agambens Behauptung - gar dazu führt, dass „hinter dem langen antagonistischen Prozess, der zur Anerkennung der Menschenrechte und der formalen Freiheiten führt, noch einmal der Körper des homo sacer steht.“ (Ebd.: 20)

Was genau meint Agamben mit seinem Begriff der ‚Spektakelgesellschaft‘? Agambens Spektakelgesellschaft geht über die Medienspektakelgesellschaft hinaus, mit der z.B. Heikal die ägyptische Gesellschaft beschreibt: *„Es wird viel geredet, jeden Abend laufen über 50 Talkshows. Bei so viel Lärm entsteht eine Atmosphäre, in der nicht wirklich ernsthaft über eine neue Verfassung diskutiert werden kann.“* (HEIKAL/RIZK 2012: 137) Agambens Spektakelgesellschaft entspricht auch nicht einfach nur den künstlichen Scheingefechten der Spin-Doktoren politischer Parteien, mit der Debord die postmodernen Konsensdemokratien beschreibt. (AGAMBEN 2010: 308) Die Spektakelgesellschaft Agambens bezeichnet eine Gesellschaft, wo der akklamatorische ‚glorreiche‘ Aspekt der Macht nicht mehr von oikonomia und Regierung unterschieden werden kann. (Ebd.: 12) Diese Gesellschaft ist eine glorreiche Demokratie, deren Niedergang dadurch vorangetrieben wird, dass in ihr die oikonomia und die Herrlichkeit nicht nur vollständig gleichgesetzt, sondern *tatsächlich* miteinander verwechselt werden und die oikonomia restlos in der Herrlichkeit aufgeht und in jeden Bereich des gesellschaftlichen Lebens vordringt. (Ebd.: 308) Dies führt zu einer *„hartnäckigen Entsprechung zwischen Modernem und Archaischem“*, da *„das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt.“* AGAMBEN 2002: 16/121) Wenn diese drastische Behauptung Agambens stimmen sollte, dann lohnt sich eine kritische Auseinandersetzung mit der Thematik der Menschenrechte, die durch die Ägyptische Revolution im Speziellen und dem Arabischen Frühling im Allgemeinen zu breitgefächerten Diskursen geführt hat. Die kommenden Kapitel beschäftigen sich mit der Frage, in wie weit die Folgen eines politischen Islam letztendlich den Folgen der westlichen Spektakelgesellschaften ähneln, so wie etwa Strauss’ These der *„Konvergenz zwischen Liberalismus und Kommunismus, was ihr Endziel angeht, nämlich der Ausräumung und Einebnung der enormen Unterschiede?“* (Ebd.: 21)

4. MENSCHENRECHTE - EIN LEERER SIGNIFIKANT?

In diesem Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, welchen Stellenwert die Thematik der Menschenrechte im Zeitalter der Postmoderne einnimmt. Agamben beschäftigt sich sehr ausführlich mit den Menschenrechten und stellt fest, dass nicht nur der Flüchtling als Prototyp der Entkoppelung von Nativität und Nation, die radikale Krise der Menschenrechte offenbart, sondern dass es auch außerhalb des Flüchtlingsparadigmas ganz allgemein zu einer schleichenden Transformation kommt, die den postmodernen Menschen als Quelle und Träger der Menschenrechte erfasst, *„deren biopolitische Folgen wir heute erst zu ermessen beginnen.“* (AGAMBEN 2002: 137) Diese beunruhigende Aussage Agambens führt zu der Frage, ob es überhaupt allgemeingültige und unteilbare, inhärente, unveräußerliche Menschenrechte geben kann, die von allen Kulturen anerkannt und in allen politischen Systemen gleichermaßen akzeptiert und durchgesetzt werden können, also Menschenrechte die als Normen von allen Menschen respektiert werden und auf alle Menschen anwendbar sind und daher jedem einzelnen zustehen. Zwecks Beantwortung dieser Frage, soll zur deutlicheren Veranschaulichung, die Auseinandersetzung Niederbergers mit Bonackers und Brodocz‘ These der Menschenrechte herangezogen werden. Sie plädieren dafür, die widersprüchlichen Ansichten von Menschenrechten - ob als *„Unterschiedslosigkeit gegenüber unterschiedlichen Deutungen“*, oder dadurch dass sich *„alle auf etwas Identisches beziehen, ohne darunter etwas Identisches zu verstehen“* - durch *„Ausdehnung in der Zeit, mit entsprechender Zuschreibung von Relevanz“* zu umgehen. (NIEDERBERGER 2006: 274-275) Diese Herangehensweise bezweckt die langfristige integrative Koexistenz unterschiedlicher Positionen innerhalb der pluralistischen modernen Gesellschaften. Mit Agamben argumentierend kann dieses Modell allerdings nur abgelehnt werden, da die dadurch verhandelten Menschenrechte ihren ursprünglichen Boden als Abwehrrechte verlassen und nach subjektiven Kriterien - quasi als verhandelbarer leerer Signifikant wie in Kapitel 1.2. beschrieben - grundlegend und unentwegt verändert bzw. zur Disposition gestellt werden können. Das stellt auch Niederberger fest, wenn er davor warnt, dass Menschenrechte damit *„so deutungs offen bzw. deutungs leer werden, dass sie zu keinem Zeitpunkt vergangene und zukünftige grundsätzlich andere Deutungen ausschließen“* (Ebd.: 275)

Es muss daher sehr nüchtern festgehalten werden, dass es anlässlich der pluralistischen Interessen der postmodernen Diversitätsgesellschaften und mangels einer überstaatlichen globalen Gerichtsbarkeit, tatsächlich keine allgemein gültigen Normen geben kann. Dies erklärt wohl auch, weshalb Agamben weniger über den Siegeszug der Menschenrechte triumphiert, als vielmehr dazu auffordert, nun endlich *„damit auf zu hören, die Erklärung der Menschenrechte als wohlfeile Proklamationen von ewigen metajuridischen Werten anzuschauen, die - in Wirklichkeit ohne viel Erfolg - den Gesetzgeber zu Respekt vor ewigen ethischen Prinzipien verpflichten sollen.“* (AGAMBEN 2002: 136) Die errungenen Menschenrechte der Moderne führt Agamben nicht erst - wie meist üblich in diesem Zusammenhang - auf die Französische Revolution, sondern schon auf die mittelalterliche ‚Habeas Corpus Akte‘ zurück. In deren Zentrum steht allerdings *„weder das alte Subjekt der feudalen Beziehungen noch der künftige citoyen, sondern schlicht und einfach das corpus“*. (Ebd.: 131) Die Pflicht der physischen Präsenz prägt von da an den Körper als doppelgesichtigen Träger sowohl der Unterwerfung als auch der individuellen Freiheit. Damit erklärt Agamben die biopolitische Zentralität des Körpers in der (Post)Moderne und übernimmt Foucaults Definition der souveränen Macht, als Zugriffsmacht auf den Körper und Entscheidung über Leben und Tod. Foucaults Differenzierung zwischen der modernen Biomacht des Bevölkerungsstaates und der souveränen Macht des alten Territorialstaates erfolgt durch die Kreuzung zweier symmetrischer Formeln: Das Recht der traditionellen Souveränität entspricht dem Recht ‚sterben machen‘ und ‚leben lassen‘ und wird von der modernen Biomacht abgelöst und in die Formeln ‚leben machen‘ und ‚sterben lassen‘ verkehrt. (AGAMBEN 2003: 135) Foucaults Biomacht gehorcht der utilitaristischen Regel maximaler Ökonomie, sodass die rationale Marktlogik eines grenzenlosen Liberalismus auch auf Bereiche ausgeweitet wird, die bis dahin nicht als ökonomisch gegolten haben. Der Liberalismus bedient sich dabei der Polizeiwissenschaft, mit der *„der Staat die Sorge um das natürliche Leben der Individuen übernimmt und in sich integriert.“* (AGAMBEN 2002: 15) Obwohl der Liberalismus vom Prinzip geleitet wird, dass immer stets zu viel regiert wird und die Polizeiwissenschaft vom gegenteiligen Prinzip durchdrungen ist - *„man schenkt nie genug Beachtung, es entgehen zu viele Dinge, allzu viele Bereiche entbehren der Regelung und Regulierung, die Ordnung und Verwaltung sind fehlerhaft, kurz es wird zu wenig*

regiert“ (FOUCAULT 2006b: 436) - vereinigen sich beide Dispositive in der Biomacht und entwickeln sowohl „*subjektive Techniken der Individualisierung wie objektive Prozeduren der Totalisierung.*“ (AGAMBEN 2002: 15) Die Logik der Biomacht in den modernen Disziplargesellschaften wird somit von der „*Überführung des Historischen ins Biologische*“ (FOUCAULT 2006b: 464) angeleitet, was zu einem „*inneren Krieg gegen die aus dem sozialen Körper selbst entstehenden Gefahren*“ (Ebd.: 464) führt und somit die technische Weiterentwicklung der „*Anatomiepolitik des menschlichen Körpers hin zur Biopolitik der menschlichen Gattung*“ darstellt. (Ebd.: 465) Daher setzt sich Agamben auch sehr intensiv mit dem Nationalsozialismus auseinander und zwar nicht nur im Zuge seiner Analyse des Ausnahmezustands, sondern vor allem auch als „*ersten radikal biopolitischen Staat.*“ (AGAMBEN 2002: 152)

Da der Ausnahmezustand - wie in Kapitel 3.1.2 beschrieben - zunehmend als Regierungsdispositiv eingesetzt wird und damit das nackte Leben in zunehmendem Maße in sich einschließt, wird lt. Agamben das Lager zwangsläufig zum „*verborgenen Paradigma des politischen Raumes der Moderne*“ (AGAMBEN 2002: 131) und somit zur festen Matrix einer Politik, „*in der wir auch heute noch leben.*“ (Ebd.: 185) Denn das Lager ist „*der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt*“ (Ebd.: 177) und bildet das vierte unablässbare Element neben der „*alten Trinität von Staat, Nation und Territorium.*“ (Ebd.: 185) Ist bei Foucault das Lager noch physisch erkennbar als „*flüchtige und künstliche Stadt, die man fast ganz nach Willen aufbaut und umbaut*“ (FOUCAULT 1994: 221), so definiert Agamben das Lager nicht als örtliche Lokalität, sondern als spezifisch juristische Struktur, in der „*nicht nur das Gesetz gänzlich aufgehoben ist, sondern überdies Recht und Faktum sich restlos vermischen.*“ (AGAMBEN 2002: 179) Agambens Lager ist somit topologisch verschieden von Foucaults Lager, da bei Agamben das Lager nicht zwingend eine physisch sichtbare und dauerhafte Lokalisierung erhalten muss. Diese Zerstreuung führt lt. Agamben sogar dazu, dass „*es heute keine vorbestimmbare Figur des homo sacer mehr gibt, weil wir alle virtuell homines sacri sind*“ (Ebd.: 124) und daher „*das Lager, nicht der Staat, das biopolitische Paradigma des Abendlandes ist.*“ (Ebd.: 190)

Die kommenden Kapitel beschäftigen sich nun mit der Menschenrechtsproblematik anhand der Religionsfreiheit und der Frauenrechte, wobei hier die Erörterung der Situation im postrevolutionären Ägypten mit einer Reflexion der Lage in Europa aus biopolitischer Sicht verbunden wird. Mit dem Vertrag von Lissabon 2009 ist die EU der ‚Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten‘ beigetreten, die mit der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ übereinstimmt. (DIE PRESSE/Hummer) Die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ sowie die „Arabische Charta der Menschenrechte“ wie auch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ - sie alle beziehen sich auf den Vorbehalt der Scharia als Quelle der Rechtsfindung, die über jedem anderen Recht steht und mit der jedes nationale Recht zu harmonisieren ist. Damit positionieren sich die Mitgliedsstaaten bewusst als islamisches Pendant zur AEMR, was den Eindruck vermittelt, als wären bestimmte Menschenrechte Werte, die im Widerspruch zum Islam stünden. Obwohl die Menschenrechte ein universell anerkanntes Wertesystem darstellen, besitzen sie keinen völkerrechtlich zwingenden Charakter, da es ihnen an wirkungsvollen Instrumentarien zu deren Durchsetzung fehlt. Es ist daher umso wichtiger, dass es klar definierte elementare Rechte für alle Menschen gibt - an oberster Stelle das Menschenrecht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit - da ansonsten die postmodernen Gesellschaften Gefahr laufen, den Menschen auf seinen biologischen Nullwert zu reduzieren, da *„entscheidende politische Ereignisse gleichsam wie ein doppeltes Gesicht annehmen und ein und dieselbe Einforderung in den bürgerlichen Demokratien zu einem Vorrang der individuellen Freiheiten gegenüber den kollektiven Pflichten führt, in den totalitären Staaten dagegen zum entscheidenden politischen Kriterium und zum Ort souveräner Entscheidung schlechthin wird.“* (AGAMBEN 2002: 129) Dieses Dilemma, auf das Agamben sehr direkt aufmerksam macht, bedeutet nicht, dass er die Errungenschaften der Menschenrechtspolitik nicht würdigt, sondern dass er diese als unfähig sieht, das nackte Leben zu beschützen, da die Ausübung bestimmter Menschenrechte automatisch zur Reproduktion des Entrechteten führt und somit das Menschenrecht und das Rechtlose untrennbar als Kehrseiten einer Medaille zusammengehören und keineswegs als sich gegenseitig ausschließende Gegensätze diametral gegenüberstehen. Mit Agamben sollen nun behutsam die sensiblen Themen der Religionsfreiheit und der Frauenrechte - immer stets mit der Figur des homo sacer vor Augen - analysiert werden.

4.1 Religionsfreiheit

Die Analyse der Religionsfreiheit als Menschenrecht wirft die Grundsatzfrage auf, warum überhaupt ausgerechnet religiöse Überzeugungen schützenswert sein sollten. Europas schmerzvolle Erfahrungen sowohl mit religiös begründeten Glaubenskriegen wie mit laizistischen Totalitarismen hat zu dieser Einsicht geführt. Die ägyptische Revolution, die neben der Forderung nach Brot und sozialer Gerechtigkeit vor allem ein schallender Ruf nach Freiheit ist, scheint von einer Unruhe getrieben zu sein, in der die Sorge vor antidemokratischen Tendenzen, sowohl religiöser wie säkularer Art, zum Ausdruck kommt. Labib beschäftigt sich als christlicher Autor erwartungsgemäß mit der Entwicklung der ägyptischen Kirche seit der Ausrufung der Republik 1952. Er beschreibt die von persönlicher Harmonie geprägte Beziehung zwischen Nasser und Kirellos VI und deren afrikaorientierte Politik, einerseits durch Nassers Ideologie des Panafrikanismus mit Kwame Nkrumah und andererseits durch die vermittelnde Rolle der koptisch orthodoxen Kirche Ägyptens zu Äthiopiens Haile Selassie. Diese Ausrichtung führt sogar dazu, dass Nasser den Bau der Markuskathedrale als größte orthodoxe Kathedrale im gesamten Nahen Osten und ganz Afrika fördert und den Patriarchen zum Papst ernennt. (LABIB 2012: 17-18) Labib geht ebenso ausführlich auf die von Sadat eingeschlagene entgegengesetzte Richtung ein, die zur Öffnung zum Westen hin durch Sadat und Schenuda III führt. Dies zeigt sich einerseits an dem für seine Bemühungen im Friedensprozess mit Israel mit dem Friedensnobelpreis geehrtem Sadat und andererseits in der dogmatischen Einigung der autokephalen koptisch-orthodoxen Kirche mit dem Vatikan, die zu einer historischen Annäherung beider Kirchen führt. Er beschreibt auch das zunehmend angespannte Verhältnis zwischen Sadat und Schenuda III, das 1981 mit der Verbannung des Kirchenoberhauptes in ein Wüstenkloster ihren Höhepunkt erreicht. (Ebd.: 37-39) Die Regierungszeit Mubaraks lobt Labib einerseits als eine Phase des sachlichen und entgegenkommenden Umgangs mit der ägyptischen Kirche - wobei er hier als Beispiel die Vermeidung von terminlichen Kollisionen zwischen Wahlen und christlichen Feiertagen oder die live Übertragung der festlichen Gottesdienste aus der Markuskathedrale bzw. die Einführung des 7.1. (koptische Weihnachtsfest) als Feiertag für alle Ägypter erwähnt (LABIB 2012: 87/321) - und kritisiert sie andererseits als Beginn einer institutionalisierten Phase, die den Sicherheitsaspekt überbewertet und Religion zur höchsten Sicherheitsagenda erhebt.

Dies führt nach Labibs Ansicht zur religiösen Polarisierung der ägyptischen Gesellschaft, was sich sowohl im Phänomen des politischen Islam äußert, den Labib als inhomogene Bewegung ausführlich schildert und akkurat auf die einzelnen Parteien und Strömungen eingeht (Ebd.: 227-282) wie auch im simultan stattfindenden Prozess des verängstigten Rückzugs der christlichen Bürger aus dem politischen Leben niederschlägt. Hier vergleicht Labib anhand statistischer Aushebungen zwischen der semiliberalen Phase Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts, die von einer aktiven Beteiligung christlicher Bürger in politischen Parteien gekennzeichnet war, wie z.B. die ‚Demokratische Christliche Partei‘, die in den 40er Jahren eine der ‚Wafd‘ Partei entgegengesetzte Linie verfolgte und zum Verbleib im Commonwealth plädierte und der geringen Anzahl christlicher - meist nicht gewählter, sondern per Präsidentendekret eingesetzter - (Quoten)Vertreter im Parlament seit der Revolution 1952 bis zur Revolution 2011. (Ebd.: 298-300) Abdelfattah beschäftigt sich ebenso mit der Problematik der Religionsfreiheit in Ägypten und macht hier auf den diskriminierenden Umgang nicht nur mit der christlichen Minderheit, sondern mit allen nicht-sunnitischen Ägyptern - etwa den Bahai - aufmerksam, die in ihrem Personalausweis ein (x) an Stelle einer Religionszugehörigkeit eingetragen haben. (ABDELFATTAH 2011: 86) Er kritisiert den §2 der ägyptischen Verfassung, da er einen Konflikt zwischen nationaler und religiöser Identität hervorruft und - ähnlich wie in einem Konfessionsstaat - die Mehrheitsreligion die Identität des Volkes bestimmt, was mit einem modernen pluralen Staat unvereinbar ist und die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit missachtet, die ja auch Anhänger z.B. atheistischer Überzeugungen schützt. (Ebd.: 83-87)

Obwohl sich Agamben sehr intensiv mit den Menschenrechten auseinandersetzt, kommt er nicht dezidiert auf die Religionsfreiheit als Menschenrecht zurück. Allerdings beschäftigt er sich, wie schon in Kapitel 3.2 beschrieben, mit dem Verhältnis zwischen Herrschaft und Herrlichkeit und begreift den Säkularismus nicht so sehr als verfassungsmäßiges Regierungsprogramm, sondern als Signatur, also als Instrumentarium, das keinen Wahrheitsanspruch über Werte erhebt, sondern lediglich das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gruppen der pluralen, modernen Zivilgesellschaft sowohl untereinander als auch zum Staat regelt. Diese pragmatische Auffassung als Methode zur Regelung des gesellschaftlichen Pluralismus schützt Minderheiten vor Bestimmungen der Mehrheit, ohne jedoch zugleich die Existenz

einer Wahrheit aus zu schließen, die allerdings nicht vom Staat vertreten werden darf, sondern in den Aufgabenbereich der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften fällt. Agambens sachlicher Zugang kann nicht nur als Orientierungshilfe für Europa dienen, wo in regelmäßigen Abständen Diskussionen um z.B. religiöse Symbole im öffentlichen Raum entfachen, sondern ebenso für die postrevolutionäre Ordnung Ägyptens von Nutzen sein. Die Frage, die in diesem Zusammenhang erörtert werden kann, lautet daher wie folgt: Wie kann diese Definition von Säkularität im Sinne Agambens mit der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ und der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam‘ in Einklang gebracht werden?

Die AEMR¹² bekennt sich ausdrücklich zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht definiert sich einerseits in ihrer negativen Form als Unterlassung der Konfrontation mit unerwünschten Glaubensinhalten wie auch in ihrer positiven Form als *„Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“* (AEMR: §18) Diese Definition der Religionsfreiheit widerspricht allerdings der Auffassung von Religionsfreiheit in der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam‘.¹³ So wird zwar das Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit garantiert - *„Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die Scharia vorschreibt, bleibt“* - und auch das Recht auf Religionsfreiheit wird ausdrücklich betont - *„Jeder hat die Freiheit des Glaubens und der Religionsausübung entsprechend seinem Glauben“* - allerdings können auf Grundlage der Religionszugehörigkeit persönliche Freiheiten beschnitten bzw. Apostasie als willentliche Abkehr und Blasphemie als Verächtlichmachung von Religion gar mit dem Tod vergolten werden. (AEMR i. ISLAM: §12/§13)

Religionsfreiheit wird demnach von ägyptischen juristischen Instanzen so gedeutet, dass zwar *„jeder das Recht hat, seinen Glauben frei auszuüben und es keinen Zwang der Konversion zum Islam geben darf. Jeder Nicht-Moslem darf jederzeit den Islam annehmen. Wer dem Islam angehört, darf von diesem allerdings dann nicht mehr abfallen, da die Religionen in chronologischer Reihenfolge nach dem Willen Gottes*

entsandt wurden und der Islam die jüngste und damit höchst gestellte Religion ist, von der es keinen Abfall zu einer früheren Religion geben kann.“ (LABIB 2012: 212-213) Bezieht sich Europa lediglich auf das Bewusstsein seines „geistig religiösen und sittlichen Erbes“ (CHARTA d. GRUNDRECHTE d. EU: Präambel)¹⁴, so beschreibt die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam die Singularität des Islam als „den Glauben an die Einheit der wahren Religion, die die Gesandten unseres Herrn brachten, von denen jeder einen Baustein zum hohen Gebäude dieser Religion legte, bis schließlich Gott der Erhabene sie vollendete durch die Botschaft des Islam.“ (AEMR i. ISLAM: Präambel Punkt 12) Die Durchführung der Scharia bleibt daher auch nicht dem Gewissen und der persönlichen Überzeugung des Einzelnen überlassen, sondern erhebt selbst der christlichen Minderheit Ägyptens gegenüber ihren Geltungsanspruch. Die Scharia wird somit zu dem Bezugsgrund ernannt, nicht nur für diejenigen die sich zum Islam bekennen, sondern für alle - mit der Argumentation, dass „eine Gesellschaft, die alle Formen der Tyrannei ablehnt und die jedem Sicherheit, Freiheit, Würde und Gerechtigkeit garantiert, indem sie die Rechte, die die Scharia Gottes für den Menschen vorschreibt, einhält, auf ihre Anwendung hinwirkt und ihre Einhaltung überwacht.“ (AEMR i. ISLAM: Präambel Punkt 12)

Wie wirkt sich dieses, von Europa doch sehr differentes Verständnis von Religionsfreiheit auf die demokratische Entwicklung des nachrevolutionären Ägypten aus?

4.1.1 Zwischen Dhimmitum und homo sacer

Der rechtliche Status der religiösen Minderheiten Ägyptens, sofern sie tributpflichtige Anhänger einer Buchreligion sind - also Juden oder Christen, sogenannte ‚Dhimmis‘ - wurde über Jahrhunderte durch den ‚Omar Schutzvertrag‘ festgelegt. Das Millet System des Osmanischen Reiches definierte ebenso den Status der Schutzbefohlenen unabhängig von Nation, Religion und Muttersprache. (TAMCKE 2008: 24-32) Was sich bei Tamcke nach vergangener Praxis anhört, wird bei Abdelfattah und Labib anschaulich in die Gegenwart katapultiert, da das System des Dhimmitums bzw. die damit verbundenen Steuern wie Gizya (Schutzsteuer, von der man durch Militärdienst entbunden werden kann), Charag (Steuern aus der Landwirtschaft) und Uschur

(Steuern aus dem Handel) aus islamischer Sicht nie verworfen wurden. Abdelfattah geht auf die pluralen Ansichten verschiedener Strömungen des politischen Islam ein, die eine breitgefächerte Meinungspalette bilden: Von der Ansicht, dass *„es keine Gizya mehr gibt, da heute christliche Bürger gleichberechtigt im Militär dienen“* (ABDELFATTAH 2011: 64) bis hin zu Fatwas, die in der Gleichstellung der christlichen Kopten mit den Moslems durch das Prinzip der Staatsbürgerschaft, eine Aufhebung des Dhimmi Schutzvertrages erkennen und daraus die juridische Rechtfertigung ziehen, den Besitz von Nicht-Moslems jederzeit konfiszieren zu können. (Ebd.: 67) Labib macht auf den äußerst prekären Status seiner christlichen Landsleute noch radikaler aufmerksam, da sie aus der Sicht einiger Strömungen - ähnlich Agambens homo sacer - *„zwar nicht getötet werden müssen, jedoch jederzeit straflos getötet werden dürfen.“* (LABIB 2012: 239) In dem Kontext kritisiert Labib auch die ‚Auslandskopten‘, ein von ihm entworfener Begriff, mit dem er in erster Linie die in die USA ausgewanderten ägyptischen Christen meint, deren Einmischung in die Angelegenheiten ihrer alten Heimat, er nicht immer nur positiv findet. Er vergleicht sie mit Don Quichotte, der sich in seinem Kampf gegen die Windmühlen besonders tapfer findet. (Ebd.: 84) Labib nimmt hier speziell Bezug auf eine Dhimmi Kategorisierung, die von einem Auslandskopten als Lösung für Ägyptens religiöse Spannungen entworfen wurde und wonach christliche ägyptische Staatsbürger in vier Gruppen unterteilt werden: Dhimmis durch Vererbung, also die breite unpolitische Masse, die keinerlei politische Ämter anstrebt und Dhimmis, die sich freiwillig für diesen Status entscheiden und daher politisch aktiv sein dürfen und die ‚Neuen‘ Dhimmis, also Intellektuelle, die diese Kategorisierung aus diversen Gründen mittragen und rechtfertigen und zuletzt die Nicht-Dhimmis als Minderheit, die auf vollen Bürgerrechten und umfangreicher Gleichberechtigung bestehen. (Ebd.: 81)

Das Ziel dieses Kapitels ist allerdings weniger die detaillierte Auseinandersetzung mit der prekären Situation religiöser Minderheiten in Ägypten - Heikal bringt es auf den Punkt, wenn er feststellt, dass *„in dem 20-köpfigen Gremium des Militärrats kein einziger Christ sitzt, obwohl die christlichen Bürger der Militärpflicht nachkommen und die Posten im Militär durch die automatische Aufrückung in der Heereshierarchie vergeben werden“* (HEIKAL/RIZK 2012: 61) - als vielmehr, mit Agamben die biopolitische Komponente eines sowohl juridischen wie religiösen Phänomens zu erörtern.

Im Kapitel 3.2 wurde mit Agamben der Versuch unternommen, das reibungslose Funktionieren der Regierungsmaschine zwischen Transzendenz und Immanenz zu veranschaulichen. Im Kapitel 3.2.1 wurden die römischen Rechtsinstrumentarien *auctoritas* und *iustitium* in einen Bezug zur islamischen Scharia und Fatwa gestellt und im Kapitel 3.2.2 wurde die Verbindung zwischen Geburt und Territorium auf die supranationale Ebene übertragen und in einen Vergleich mit der islamischen Umma gebracht. Dieses Kapitel beschäftigt sich nun ergänzend dazu mit der Definition der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zwischen Einschluss und Ausschluss und zwar unabhängig von numerischen Aspekten der üblichen Mehrheits- oder Minderheitskategorien. Agambens Zugang unterscheidet zwischen der Ausnahme als einschließende Ausschließung, die dazu dient „*das einzuschließen, was ausgestoßen wird, weil es nicht dazu gehört*“ und dem Beispiel als ausschließende Einschließung, welches insofern „*von der Menge ausgeschlossen wird, als es dazu gehört.*“ (AGAMBEN 2002: 31-32) Die einschließende Ausschließung (Ausnahme) kann somit auf den Status des *homo sacer* und das Dispositiv des Bürgerkrieges, der Vertreibung, des Pogroms und des Massakers übertragen werden. Die ausschließende Einschließung (Beispiel) kann den Status des *Dhimmi* erklären, der als Teil des sozialen Ganzen sowohl dazugehört wie auch ausgeschlossen ist, wobei dies einer Form der geregelten Diskriminierung entspricht. Agamben betont allerdings die Unangemessenheit, mittels zweier harmloser Kategorien wie ‚Ausnahme‘ und ‚Beispiel‘, die Struktur der souveränen Macht, „*angesichts der Grausamkeit ihrer faktischen Implikationen*“, zu definieren. (Ebd.: 33) Er setzt Ausnahme und Beispiel in das Verhältnis von Ausnahmezustand und Naturzustand und veranschaulicht dies mit einem Möbiusband, das die beiden Seiten des einen topologischen Prozesses darstellt, wo „*das, was als Außen (als Naturzustand) vorausgesetzt worden ist, nun im Inneren (als Ausnahmezustand) wiedererscheint*“. (Ebd.: 48)

Damit versucht Agamben den Bürgerkrieg in Ex-Jugoslawien zu analysieren, den er nicht als Rückfall in ein früheres Stadium des Naturzustandes - also nicht einfach eine Rückkehr zur ursprünglichen Landkarte der Nationen, wie sie vor dem Zusammenbruch des Kommunismus bestanden haben - sondern als reinen Ausnahmezustand bezeichnet. Der Naturzustand, wie von Hobbes beschrieben, ist keine reale Epoche die dem Staat chronologisch vorausliegt, sondern ein „*dem Staat innewohnendes Prinzip*“ (Ebd.: 46), das jederzeit in den Ausnahmezustand

kippen kann. Der Krieg in Ex-Jugoslawien ist daher, *„nicht so sehr Krieg aller gegen alle, als vielmehr eine Lage, in der jeder für den anderen nacktes Leben und homo sacer ist.“* (AGAMBEN 2002: 116) Er bringt lt. Agamben die Tatsache zum Vorschein, dass die Beziehung zwischen der souveränen Gewalt und dem Bürger in Wahrheit nicht auf einem Vertrag basiert, sondern als Bann in zwei Formen: Der Ausnahme als einschließende Ausschließung und dem Beispiel als ausschließende Einschließung. Agamben sieht im Bürgerkrieg in Ex-Jugoslawien ein vorwarnendes Ereignis, das wie *„ein blutiger Bote den neuen nómos der Erde ankündigt, der - wenn das Prinzip, auf dem er gründet, nicht erneut in Frage gestellt wird - dazu tendiert, sich über den ganzen Planeten auszubreiten.“* (Ebd.: 49) Welche Rückschlüsse können daraus für Ägyptens Umgang mit religiösen Minderheiten - in einem Land, *„in dem die Ausgrenzungslogik Teil der nationalen Identität geworden ist und selbst für die Spieler der nationalen Fußballmannschaft die Zugehörigkeit zum Islam zum Kriterium erhoben wird“* (ELSCHOBASCHI 2011: 177) - gezogen werden?

Der Islam kennt den numerischen Begriff der Minderheit - sei es eine ethnische, religiöse, sprachliche, kulturelle oder nationale - nicht und setzt diese in kein relationales Verhältnis zu einer numerischen Mehrheit. Das Begriffspaar Minderheit/Mehrheit wird daher als rein politische Kategorie gehandelt, die den *„Machtwechsel im demokratischen System beschreibt und damit die theoretische Möglichkeit des Wechsels von einem Status zum anderen beinhaltet“*. (LABIB 2012: 269) Agambens Zugang der ‚einschließenden Ausschließung‘ und der ‚ausschließenden Einschließung‘ beschreibt ebenso einen Erkennungsmodus, der unabhängig von numerischen Aspekten, die Zugehörigkeit aller Teile zum sozialen Ganzen der Gemeinschaft erfasst. Diese Zugehörigkeit kann demnach in Anlehnung an Agamben zwei Gefahren ausgesetzt werden:

- Die Verneinung des inneren Pluralismus und die Unterdrückung der Vielfalt des sozialen Körpers führen unweigerlich zu Ausschlussmechanismen. Beispielgebend dafür kann der Bürgerkrieg im Sudan herangezogen werden, wo das Scheitern der politischen und militärischen Eliten im Umgang mit der ethnischen und sprachlichen Diversität der verschiedenen afrikanischen Stämme - trotz deren Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam - zu einer Radikalisierung zugunsten eines arabisch geprägten Islam geführt hat. (ABDELFATTAH 2011: 32-33) Dies ähnelt durchaus Agambens

Definition des modernen Totalitarismus als Einsetzung eines legalen Bürgerkrieges zur Eliminierung „*nicht nur des politischen Gegners, sondern aller Bürger, die als ins politische System nicht integrierbar betrachtet werden.*“ (AGAMBEN 2004: 8)

- Die Verweigerung der Religionsfreiheit stellt kein singuläres Phänomen dar, sondern geht meist Hand in Hand mit weiteren, teils massiven und schweren Menschenrechtsverletzungen einher. Dies führt zu einer „*Gleichheit im ‚Nicht Rechte‘ haben, der Status des Dhimmi wird auf alle Ägypter ausgeweitet.*“ (LABIB 2012: 275) Ein ganzes Volk im Dhimmi-Status? Ein ganzes Volk als homines sacri? Was kann hier Agambens Auseinandersetzung mit der politischen Bedeutung des Begriffs ‚Volk‘ als demokratischer Souverän beitragen?

4.1.2 Zwischen Volk und volk

Wenn im vorigen Kapitel die Diskriminierung aufgrund der Religionszugehörigkeit thematisiert wurde, dann handelt dieses Kapitel von wirtschaftlich motivierten Spannungen entlang sozialer Fluchtlinien, die zu tiefen Gräben im ägyptischen Volk führen. Labib geht der Behauptung einiger Strömungen des politischen Islam nach, wonach nicht die christliche Minderheit, sondern die moselmische Mehrheit diskriminiert werde: Auf der weltweiten Liste der Reichsten befindet sich kein einziger ägyptischer Moslem, hingegen im überproportionalen Verhältnis dazu, drei christliche Ägypter. (LABIB 2012: 349) Diese Haltung kritisiert Labib scharf und macht darauf aufmerksam, dass weder Armut noch Reichtum zum Anlass genommen werden dürfen, um über bürgerliche oder politische Rechte zu verhandeln, da sie allen Bürgern unabhängig von ihrem wirtschaftlichen Status gleichermaßen zustehen. (Ebd.: 358) Elschobaschi beschäftigt sich ebenso mit den Auslösegründen der Ägyptischen Revolution und nennt u.a. wirtschaftliche Aspekte wie Armut und Inflation als nicht zu unterschätzende Mobilisierungsfaktoren, war doch der Ruf der Menschenmassen nach Brot und sozialer Gerechtigkeit unmissverständlich klar. Allerdings sieht er den Hauptgrund für den Ausbruch der Ägyptischen Revolution im Wunsch der Menschen, in Freiheit und Würde zu leben und mit Respekt behandelt zu werden. Die Ägyptische Revolution ist daher lt. Elschobaschi nicht von den 40% der unter der Armutsgrenze lebenden Menschen ausgegangen, sondern von der gebildeten Mittelschicht, die vom alten System durchaus wirtschaftlich profitiert hat. (ELSCHOBASCHI 2011: 33-37)

Diese selbstbewusste und weltoffene Schicht möchte sich nicht mehr von überheblichen Technokraten und brutalen Sicherheitsdiensten unterdrücken lassen und blickt als internetaffine Jugend nach Afrika, Südamerika und Asien, wo schon längst - so Elschobaschi - alle Diktaturen gefallen sind. Die Ägyptische Revolution auf wirtschaftliche Gründe zu beschränken, wäre daher für Elschobaschi ein geschichtlicher Irrtum, ähnlich wie bei Marx, der die nächste Revolution in reichen Industrieländern, vom ausgebeuteten Proletariat angeführt, erwartete, diese jedoch stattdessen in feudal-bäuerlichen Agrargesellschaften wie Russland und China ausgebrochen ist. (ELSCHOBASCHI 2011: 33-37)

Wie kann hier Agambens Zugang zum Begriff des ‚Volks‘ eine Leitlinie für die postrevolutionäre Demokratisierungsorientierung bieten? Agamben bedient sich - in Anlehnung an Badiou, dessen Denken er als „*rigoroses Denken der Ausnahme*“ bezeichnet (AGAMBEN 2002: 35) - der Mengenlehre, um das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft zu beschreiben. Eine Einschließung (Re-präsentation) liegt dann vor, wenn „*ein Glied in dem Sinn Teil einer Menge ist, so dass alle ihre Glieder Teil der Menge sind.*“ (Ebd.: 34) Eine Zugehörigkeit (Präsentation) besteht jedoch auch dann, wenn „*ein Glied zu einer Menge dazugehört, ohne in sie eingeschlossen zu sein*“ (Ebd.: 34) oder umgekehrt „*eingeschlossen ist, ohne dazu zu gehören.*“ (Ebd.: 34) Agamben definiert darauf aufbauend die politische Bedeutung des Begriffes ‚Volk‘: Einerseits das in die Politik eingeschlossene „*konstitutive Subjekt*“ (Ebd.: 186) und andererseits die, „*wenn nicht rechtlich, so doch faktisch*“ (Ebd.: 186) von der Politik Ausgeschlossenen. Die Pole dieser Volks-Spaltung stellt Agamben dialektisch gegenüber: Hier die ‚Menge Volk‘ der Integrierten als „*Einschließung die keinen Rest duldet und somit politische Existenz, also bíos ist*“ (Ebd.: 187) und dort die ‚Untermenge volk‘ der Unterdrückten als „*Ausschließung die keine Hoffnung kennt und somit nacktes Leben, also zoé ist.*“ (Ebd.: 187) Für Agamben ist jedoch das wirklich biopolitische Element weder das ‚Volk‘ noch das ‚volk‘, sondern der ‚Rest‘: „*Nicht irgendetwas, das übrigbleibt, sondern eine Differenz.*“ (HETZEL 2006: 111) Hier liegt lt. Agamben nicht nur eine numerische Resteinheit vor, die sich auf das bloße Überleben in dieser Untermenge ‚volk‘ reduzieren lässt, sondern ein „*theologisch messianischer*“ Begriff. (AGAMBEN 2003: 142)

In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff ‚Rest‘ dennoch nur als einfache Beschreibung der sozialen und gesellschaftlichen Realität in Ägypten interpretiert, die in Agambens Raster der Einschließung/Ausschließung weder das integrierte ‚Volk‘ noch das ausgeschlossene ‚volk‘ bedeutet, sondern im wortwörtlichen Sinne die ‚Übergebliebenen‘ meint, die selbst von der Untermenge ‚volk‘ noch ausgestoßen werden: Der ‚Rest‘, der tagtäglich ums bloße nackte Überleben kämpft. Davon sind in Ägypten immerhin Millionen von Menschen betroffen, wie z.B. die Bewohner der Gräber in den Totenstätten oder die Slumbewohner, v.a. jedoch die Schwächsten der Gesellschaft, die vollkommen hilf- und schutzlosen Straßenkinder.¹⁵

Die vielen Kritiker aller politischen Lager, die aus unterschiedlichen Motiven und Gründen heraus, die Ägyptische Revolution als „*gestohlene*“ oder „*entführte Revolution*“ (FAZ ONLINE 2013: Bickel) bezeichnen, da keine der ausgerufenen Erwartungen auch nur annähernd errungen werden konnte, übersehen möglicherweise, dass die Ägyptische Revolution sehr wohl ein wichtiges Resultat vorlegen kann: Die offene Sichtbarmachung der zivilgesellschaftlichen Zersplitterung in ‚Volk‘, ‚volk‘ und ‚Rest‘. Diese schmerzhafteste Aufrüttelung ist unabdingbar, um den Pluralismus im sozialen Gefüge offen und ungeschminkt zutage treten zu lassen, was wiederum eine Hauptvoraussetzung für die Etablierung der demokratischen Ordnung ist. Elschobaschi warnt vor zu hohen und ungeduldigen Erwartungen und erinnert daran, dass vom Ausbruch der Französischen Revolution 1789 bis zur Etablierung eines demokratischen Systems ein ganzes Jahrhundert verstrichen ist. Um die Früchte der Ägyptischen Revolution ernten zu können, wird das ägyptische Volk seiner Meinung nach allerdings nicht so lange kämpfen müssen - Elschobaschi nennt einen Zeitraum von etwa zehn Jahren bis zur Etablierung der Demokratie - und zwar aus folgenden Gründen:

- Der Weg zur Freiheit wurde schon durch frühere Revolutionen vorgeebnet und Ägypten kann von deren Errungenschaften profitieren, so wie andere Völker in früheren Zeiten vom Vorsprung der ägyptischen Kultur profitiert haben.
- Die neuen sozialen Medien sorgen für ein Erwachen der Zivilgesellschaft, weshalb sich die Zeiteinheiten verändert haben, wofür früher 100 Jahre benötigt wurden, kann heute in viel kürzerer Zeit ermöglicht werden. (ELSCHOBASCHI 2011: 59-68)

Dieser fast mechanische Automatismus, den Elschobaschi als Sichtweise vertritt, soll der Vollständigkeit halber mit Agambens biopolitischer Herangehensweise ergänzt werden. Denn die zu bewältigende Herausforderung für das nachrevolutionäre Ägypten besteht darin, den Dissens zu leben anstatt zu unterdrücken, um nicht in bürgerkriegsähnliche Zustände ab zu gleiten, weshalb mit Agamben wie folgt argumentiert werden kann:

Jeder Versuch, den Bruch, der die ägyptische Gesellschaft entlang religiöser, wirtschaftlicher, sozialer oder politischer Fluchtlinien spaltet, „*durch die radikale Eliminierung der Ausgeschlossenen*“ (AGAMBEN 2002: 188) zu schließen, verwandelt zwangsläufig das gesamte Volk in einen biologischen Körper. Denn die beweglichen biopolitischen Grenzziehungen reproduzieren „*den Bruch immer wieder aufs Neue*“ (Ebd.: 189), weshalb sich die Kriterien der Zugehörigkeit zur Kategorie der ‚Ausgeschlossenen‘ andauernd ändern und immer mehr mit der Mitte der Gesellschaft zusammenfallen. Ein geeintes Volk als erstrebenswertes Ziel, führt daher lt. Agamben unweigerlich zum Totalitarismus, den er als „*unerbittlichen, methodischen*“ (Ebd.: 188) Umgang mit dem nackten Leben des ‚volks‘ kritisiert. Dieses ‚volk‘, das im Innersten der (post)modernen Gesellschaften zwangsläufig erzeugt wird und dessen „*Präsenz als untragbarer Skandal empfunden wird und daher auf keine Weise ertragen werden kann.*“ (Ebd.: 189) Es bleibt demnach als einzig gangbarer Weg, die demokratische und dialogische Auseinandersetzung mit den schwerwiegenden Problemen der ägyptischen Gesellschaft, wenn der offensichtlich tiefe Riss, der sie durchquert, gewaltlos geschlossen werden soll. Religion soll hier nicht zum Schüren von Konflikten instrumentalisiert, sondern als Mittel zur gesellschaftlichen Aussöhnung jenseits wirtschaftlicher und sozialer Grenzen gesehen werden. Dies kann nur gelingen, wenn es zu einer überzeugenden Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen‘ kommt. Elschobaschi lobt den während der Ägyptischen Revolution gelebten „*brüderlichen Zusammenhalt über alle Grenzen hinweg.*“ (ELSCHOBASCHI 2011: 172) Dennoch reichen seiner Meinung nach weder der gute Wille noch strenge Gesetze, um Diskriminierung und Ausschluss zu verhindern und den sozialen Frieden zu wahren. Er plädiert daher für eine allumfassende Bewusstseinsbildung an den Schulen und Ausbildungsstätten, um zu verhindern, dass sich aus der elitären „*Diktatur der Wenigen*“ eine egalitäre „*Diktatur der Vielen*“ entwickelt. (Ebd.: 145)

Das nächste Kapitel befasst sich nun im Rahmen der Menschenrechte mit einem weiteren kontroversen Thema, das in Ägypten Stoff für emotionsgeladene, gesellschaftspolitische Diskurse bildet und zu vorprogrammierten Konflikten innerhalb der verfassungsgebenden Versammlung führt, nämlich die Stellung der ägyptischen Frau.

4.2 Frauenrechte

Die Geschichte der modernen ägyptischen Frauenbewegung ist eng mit dem Namen Hoda Scharawi verknüpft und unterscheidet sich - abgesehen von deren antikolonialen Ausrichtung während der Revolution 1919 gegen die britische Besatzung - nicht wesentlich von den Kämpfen der Suffragettenbewegungen in Europa, die sich in erster Linie um soziale Themen wie Armut und Bildung bzw. um politische Ziele wie das Frauenwahlrecht drehten. Scharawi geht mit der Anekdote, dass sie sich 1923 am Kairoer Bahnhof öffentlich ihres Schleiers entledigte, in die ägyptische Feminismusgeschichte ein. Die Ägyptische Revolution 2011 ist - wie in Kapitel 3.1 beschrieben - führer- und ideologielos, daher fehlt auch, im Gegensatz zur Revolution 1919, eine weibliche Führungsperson, die konkrete frauenspezifische Anliegen im Namen aller Ägypterinnen artikuliert. Zwar soll hier die wichtige Rolle der Aktivistin der Jugendbewegung ‚6.April‘ Asmaa Mahfouz genannt werden, die für ihren Mut und Einsatz für das Recht auf freie Meinungsäußerung, den Sacharow Preis durch das EU Parlament verliehen bekommen hat. Allerdings entsprechen weder der von ihr gewählte Ton noch die von ihr angesprochenen Themen der gängigen feministischen Rhetorik.¹⁶ Das liegt wohl daran, dass die Ägyptische Revolution in ihren Anfängen ganz allgemein vom Vorrang wirtschaftlicher Grundbedürfnisse und politischer Freiheiten für alle Ägypter, unabhängig vom Geschlecht, getrieben war. Erst in den Folgemonaten wurden nach und nach auch soziale und bürgerliche Rechte von diversen Interessensgemeinschaften eingefordert. Dementsprechend laut und mutig, jedoch immer friedlich, haben die ägyptischen Frauen auf ihre Rechte aufmerksam gemacht und standen über Monate hindurch im Fokus durchwegs positiver Medienberichte. Unter der für diese Masterarbeit verwendeten ägyptischen Literatur befindet sich, wie schon im 2. Kapitel erwähnt wurde, leider kein aus weiblicher Sicht geschriebener Beitrag, da es zum Zeitpunkt der Quellenaufstellung (noch) kein Buch über die Ägyptische Revolution gab, das von einer ägyptischen Autorin verfasst

wurde. Als Ausgleich dazu, wird auf die sachlich kompetente Erörterung der Ägyptischen Revolution durch feministische Organisationen hingewiesen, wie etwa das Ägyptische Zentrum für Frauenrechte (ECWR) ¹⁷, das in seinen Jahresreporten 2011 und 2012, ausführlich über die Lage der ägyptischen Frau nach der Revolution berichtet. Auch Abdelfattah, Elschobaschi, Heikal und Labib beschäftigen sich in ihren Büchern selbstverständlich - mehr oder weniger intensiv - mit der Situation der ägyptischen Frau. Abdelfattah würdigt die brückenbauende Rolle der ägyptischen Frau in der Zivilgesellschaft und widmet ihr ein ganzes Kapitel im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog. (ABDELFATTAH 2011: 257-265) Elschobaschi wundert sich über die Themenprioritäten der ägyptischen Gesellschaft, die sich eher mit der Kopfbedeckung von Frauen beschäftigt, als sich wichtigeren und ernsteren Problemen wie z.B. der Wirtschaftskrise zu widmen. (ELSCHOBASCHI 2011: 86) Er plädiert allgemein an die „*diktatorische Mehrheit*“ (Ebd.: 145-153) für einen toleranteren Umgang und wirft eher undifferenziert Frauen mit religiösen und sexuellen Minderheiten in einen Topf. Heikal stellt nur nüchtern fest, dass die ins erste nachrevolutionäre Parlament gewählten Frauen „*an den Fingern einer Hand abgezählt werden können.*“ (HEIKAL/RIZK 2012: 117)

Auch Labib wundert sich - ähnlich wie Elschobaschi - über die Leitthemen der ägyptischen Gesellschaft, die durch aufgebauschte Medienberichte über den Übertritt bzw. Nicht-Übertritt zweier christlicher Frauen zum Islam, wochenlang die Schlagzeilen dominieren. (LABIB 2012: 99) Als christlicher Autor beschäftigt er sich allgemein mit den diskriminierenden Gesetzen seiner Heimat und kritisiert in diesem Zusammenhang nicht nur den mit dem Bau von Kirchen befassten Edikt ‚Hatti Hümayun‘ des Sultans Abdulmejid I aus dem Jahr 1856, auf den sich alle Regierungen nach wie vor beziehen, obwohl diese Kodifizierung keinen zwingenden Charakter - wie etwa ein Ferman - besitzt (Ebd.: 193), sondern ebenso die vollkommen veralteten Personenstandsgesetze, indem er die Situation der ägyptischen Frau zwischen Zivilrecht, Scharia und Kirchenrecht beschreibt. (LABIB 2012: 131-150) Hier fordert Labib ein einheitliches Zivilrecht für alle Bürger, so wie es sich für einen modernen zivilen Rechtsstaat gehört und kritisiert in dem Kontext nicht nur die an die Scharia angelehnten Personenstandsgesetze, sondern auch die christlichen Religionsgemeinschaften für ihren Unwillen, vereinheitlichte Scheidungsbestimmungen einzuführen und somit für die Gleichheit aller christlichen

Konfessionen vor dem Gesetz zu sorgen. Er fordert seine koptisch orthodoxe Kirche auf, den ersten Schritt zur Trennung von Kirche und Staat zu wagen und kritisiert in diesem Zusammenhang einige Aussagen kirchlicher Autoritäten, wonach die Scharia gegenüber zivilen Personenstandsgesetzen zu bevorzugen sei, da sie *„das einzige Rechtssystem darstellt, das in seiner Pluralität die kirchliche Position der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe berücksichtigt.“* (LABIB 2012: 146)

Diese einleitenden Worte decken in keiner Weise auch nur annähernd die dringlichsten Probleme der Frauen in Ägypten ab: Bildung und Analphabetismus, Gesundheit und Genitalverstümmelung, Armut und prekäre Beschäftigungsverhältnisse, mangelnde politische und wirtschaftliche Mitgestaltung. Das Ziel dieses Kapitels ist demnach nicht die Auseinandersetzung mit Problemen, die trotz jahrzehntelanger ausführlicher öffentlicher Diskussionen leider nur mäßige Erfolge für die ägyptischen Frauen vorweisen können, da hier ohnehin keinerlei neue Erkenntnisse hinzugefügt werden können, wie dies z.B. bei der Problematik der Genitalverstümmelung der Fall ist. Das Ziel dieses Kapitels ist eher, in Anlehnung an Agamben, auf die Gefahr der Instrumentalisierung der Frauenbewegung durch biopolitische Körperpolitiken aufmerksam zu machen. Dies soll nicht nur im Kontext der Auseinandersetzung mit den Frauenrechten in Ägypten, sondern auch mit jenen in Europa, wie schon unter 1.1 erwähnt wurde, stattfinden. Denn Agamben stützt sich in seinen biopolitischen Recherchen auf Foucaults Sexualdispositiv, das *„sich an der Kreuzung von Körper und Bevölkerung befindet und den Übergang von der Souveränität über das Territorium zur Steuerung der Bevölkerungen markiert.“* (FOUCAULT 2006b: 447/466) Die Moderne, die in *„der Sexualität ihr Geheimnis und ihre Befreiung zu finden glaubt“* (AGAMBEN 2002: 196), bemerkt lt. Agamben nicht, dass sie dabei *„nur ein Dispositiv der Macht umklammert“* (Ebd.: 196), das zu einer Symbiose zwischen Politik, Biologie und Ökonomie und damit zu einer Regierungsform führt, *„deren Modell nicht mehr die Familie ist, sondern die nur noch deren Ziel teilt: Auf die bestmögliche effizienteste Weise zu regieren, um die Menschen glücklich zu machen.“* (AGAMBEN 2010: 326)

Zu dieser Symbiose zwischen Politik, Biologie und Ökonomie gesellt sich - wie in keinem anderen gesellschaftspolitischen Bereich - die Vermengung von Ethik als Moralität und Recht als Legalität. Auch wenn nicht alles, was rechtskonform

automatisch moralisch und nicht jede Rechtswidrigkeit unmoralisch ist, so ist es z.B. doch äußerst bedenklich, wenn im Namen einer säkularen Ethik, die - hier zitiert Agamben Spinoza - „*weder Schuld noch Verantwortung kennt, sondern die Lehre vom glücklichen Leben ist*“ (AGAMBEN 2003: 21), z.B. die Eliminierung des ungeborenen Lebens durch sogenannte ‚Ethikkommissionen‘ und ‚Ethikexperten‘ erlaubt wird. Ähnlich wie Agambens Kritik am Relativismus der säkularisierten Ethik, kritisiert Abdelfattah die ‚Verreligiösung‘ der Ethik, wenn er „*die Vereinnahmung des Islam durch die Straße*“ (ABDELFATTAH 2011: 273) beklagt, die zu einem Relativismus der moralischen Deutungen und zu einem Subjektivismus der ethisch juristischen Meinungen führt.

Dieser Symbiose zwischen Politik, Biologie und Ökonomie entspricht auf institutioneller Ebene - z.B. beim sogenannten Frauenrecht auf Abtreibung - eine gegenseitige Integration von Medizin und Politik, als eine der wesentlichsten Züge der modernen Biopolitik, wo sich „*die souveräne Entscheidung über das nackte Leben verschiebt und auf ein ambivalentes Terrain begibt, in dem der Souverän und der Arzt die Rollen zu tauschen scheinen.*“ (AGAMBEN 2002: 152)

Diesen biopolitischen Kriterien folgend, werden die Themen Gender und Schwangerschaftsabbruch in den beiden kommenden Kapiteln analysiert.

4.2.1 Gender

Die 4. UN-Weltfrauenkonferenz wurde 1995 in Peking abgehalten und prägte erstmals offiziell in einem völkerrechtlichen Dokument den Begriff ‚Gender‘ bzw. ‚Gender Mainstreaming‘ zur Förderung der Gleichheit der Geschlechter, wodurch Themen der Bevölkerungs-, Entwicklungs-, Gesundheits- und Reproduktionspolitik mit feministischen Diskursen der Gendertheorie verbunden wurden. Dementsprechend wird Gendermainstreaming, das den Anspruch auf globale Allgemeingültigkeit erhebt, als Instrument der Geschlechtergerechtigkeit im Kontext diverser Entwicklungspolitiken, auch in Ägypten eingesetzt. Zuständig für die Gender-Politik in Ägypten ist der Nationalrat für Frauen, der sich als einziges staatliches Gremium mit der Chancengleichheit von Frauen und Männern auf dem ägyptischen Arbeitsmarkt beschäftigt.¹⁸

Gender jedoch nur als Instrument zur Förderung der Gleichstellung und Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau zu erfassen, um etwa weibliche Selbstbestimmung und wirtschaftliche Unabhängigkeit zu forcieren oder die Benachteiligung am Arbeitsmarkt und die Marginalisierung in Politik und Wirtschaft zu bekämpfen, wäre ein allzu verkürztes Verständnis. Butler z.B. erfasst Gender als soziales Geschlecht, das über die binäre Logik der anatomischen Zweigeschlechtlichkeit hinausgeht. Lt. Butler handelt es sich bei der Zweigeschlechtlichkeit nämlich um kein natürliches oder biologisches Faktum, sondern um ein kulturelles Konstrukt, das als Effekt einer normierenden, paternalistischen Gesellschaftsmacht (re)produziert wird. Daher kann für sie die Schlussfolgerung gezogen werden, dass weder „*das Konstrukt ‚Männer‘ ausschließlich dem männlichen Körper zukommt, noch dass die Kategorie ‚Frauen‘ nur weibliche Körper meint.*“ (BUTLER 1991: 23)

Butlers Konzept der Gendertheorie ähnelt somit Foucaults Sexualdispositiv, auf das sich auch Agamben stützt und das als Körperpolitik „*weder die Form eines Gesetzes, noch die Wirkungen des Verbots besitzt.*“ (FOUCAULT 1986: 63) Dementsprechend setzt Foucaults Machtbegriff zur Disziplinierung der Körper „*der Sexualität keine Grenzen, sondern dehnt ihre verschiedenen Formen aus.*“ (Ebd.: 63) Die Frage, die sich hier stellt, lautet daher wie folgt: Welche verschiedenen Formen der grenzenlosen Sexualität könnten in Anlehnung an Foucaults Machtbegriff zur Disziplinierung der Körper gemeint sein? Die in den 1960ern als Lesbian Gay (LG) bekannt gewordene Bewegung, erreicht durch die abgehaltenen farbenfrohen ‚Christopher Street‘ Regenbogenparaden medienwirksam ein breites Publikum und wächst sukzessive durch die Inklusion weiterer geschlechtlicher Identitäten, um heute unter dem Allgemeinbegriff der ‚Queer-Theorie‘ ebenso die Bisexualität, die Transsexualität sowie die Intersexualität (LGBTI) zu umfassen. Die Queer-Theorie steht somit als abstrakter Überbegriff und beinhaltet als Platzhalter, ähnlich wie der in Kapitel 3.1.1 beschriebene ‚leere Signifikant‘ als Symbol der radikaldemokratischen Postmoderne, alle zukünftigen, heute noch nicht anerkannten oder erschlossenen sexuelle Orientierungen und Genderidentitäten. Diese entwickeln sich teilweise aus den ‚Hauptidentitäten‘ als neue ‚Nebenidentitäten‘, wie dies etwa am Beispiel der Transsexualität zu sehen ist, wo „*die feine Differenzierung geschlechtlicher Selbstverortungen*“ (PROGRESS 2012: 3) zu weiteren Unterscheidungen zwischen

Mann-zu-Frau (MzF) und Frau-zu-Mann (FzM) führt. Teilweise erfahren auch vollkommen neue Genderidentitäten ihren Weg in die Inklusion und fordern, analog zur Homosexuellenbewegung, deren Anerkennung. Der Weg der Entstigmatisierung scheint hier unentwegt neue Geschlechteridentitäten zu schaffen, da *„die Selbstbeschränkung bei einer Thematik, die so viele Möglichkeiten bieten kann, unverständlich ist.“* (ÖH UNIQUE 2011: Clar)

Diese Vielfalt der Möglichkeiten wird durch eine geschlechtersensible Sprache zum Ausdruck gebracht und drückt diese Entwicklung auf verschiedene Weisen aus. So stehen der Unterstrich (gender_gap) bzw. das Sternchen* als Symbol für eine beliebige Anzahl von Geschlechtlichkeiten. Auch die Verwendung von Personalpronomen unterschiedlicher Schreibweisen drückt die Pluralität sexueller Orientierungen aus. So werden z.B. die Vorzüge des Kollektivs polygamer Beziehungen etwa wie folgt umschrieben: *„Polygamie wendet sich strikt gegen das Besitzdenken herkömmlicher monogamer Beziehungen und fordert eine zeitintensive Auseinandersetzung mit sich selbst und seinen*ihren Partner_innen.“* (ÖH UNIQUE 2011: Atasoy) Diese Ausdrucksweise entspricht durchaus Agambens Auseinandersetzung mit den Folgen der Entsubjektivierung als zentrales Phänomen der (Post)Moderne, das u.a. auch dazu führt, sich die Sprache eigen zu machen: *„Sprache und konkrete Rede der modernen Linguistik werden zu zwei vollkommen voneinander getrennten Realitäten.“* (AGAMBEN 2003: 100)

Die Fragen, die sich in diesem Kontext ergeben, lauten daher wie folgt: Welche Folgen hat die Gendertheorie, abgesehen von der Vielfalt sexueller Lebensformen und einer Sprache, die nichts Konkretes mehr zulässt? Mit welchen Folgen muss etwa eine Gesellschaft rechnen, in der *„neue Perspektiven jenseits der guten alten romantischen Zweierbeziehung“* etabliert werden, die sich abgrenzen vom *„Blümchensex derer, die es sich in der Behaglichkeit einer festen Struktur gemütlich“* gemacht haben und dem Zwang des *„bürgerlichen Ideals der Zeugung von Nachwuchs und der Reproduktion der eigenen Arbeitskraft“* nachgehen? (ÖH UNIQUE 2011: Mallmann) Welche gesellschaftspolitischen Entwicklungen sind z.B. in Sicht, wenn alle Tabus gefallen sind und die ‚Queer-Theorie‘ eines Tages für eine geschlechtliche Identität steht, die *„die dominanten und devoten Seiten nicht tabuisiert, sondern sich ihnen zuwendet?“* (ÖH UNIQUE 2011: Eder) Oder gar zur *„gesellschaftlichen Toleranz und Aufklärung*

zum Thema BDSM beitragen möchte?“ (ÖH UNIQUE 2011: Fuchs) (Anm.: Das Kürzel BDSM steht für die sexuelle Orientierung ‚Bondage & Discipline, Dominance & Submission, Sadism & Masochism‘)

Obwohl Agamben die Thematik der Menschenrechte ausführlich behandelt, geht er überhaupt nicht auf Genderrechte ein. Er scheint, seiner biopolitischen Linie folgend, lediglich das Endergebnis dieses langen Genderweges als biopolitisches Element zu erfassen: Dann, wenn das heute noch Fiktive ins Reale kippt und der nahtlose Übergang der genderfluiden Identitäten zur (post)modernen BDSM-Orientierung führt. Diese Entwicklung entsteht schleichend aus der inneren Logik der Gendertheorie heraus, die als grundsätzlich wohlmeinendes Inklusionsmodell, das Recht auf das Ausleben aller sexuellen Orientierungen bzw. das Recht auf die gesellschaftliche Anerkennung und juristische Gleichstellung aller geschlechtlichen Identitäten vorantreibt. Dieses Kapitel befasst sich dementsprechend mit Agambens Behauptung, dass der Sadomasochismus als latentes Phänomen der (Post)Moderne, die verborgene Matrix unserer Gesellschaften bildet. (AGAMBEN 2002: 143-144 und AGAMBEN 2003: 93-94) Auch hier orientiert sich Agamben an Foucault, der zwischen Sade und dem biologisierenden Totalitarismus des Nationalsozialismus eine Verbindung herstellt und in beiden Fällen - sowohl bei Sade wie bei den ersten Eugenikern - „*Zeitgenossen des Übergangs von der traditionellen souveränen Macht zur biologischen Macht der Sexualität*“ (FOUCAULT 1986: 177) erkennt, die ohne Norm nur ihren eigenen Gesetzen gehorcht. Die „*Monstrosität*“ dieser neuen biologischen Macht umschreibt Foucault wie folgt: „*Das Blut hat wieder den Sex aufgesaugt.*“ (Ebd.: 177) Das ‚Blut‘ spielt lt. Foucault sowohl in der traditionellen Macht der Aristokratie, die den Standesunterschied in Form des Blutes als Aszendenz wahrt, wie auch der Bourgeoisie, die sich ihrer Deszendenz zuwendet - „*das Blut der Bourgeoisie war ihr Sex*“ (FOUCAULT 1986: 149-150) - eine große Rolle. Daraus leiten sich lt. Foucault die medizinischen und eugenischen Vorschriften des Nazismus ab, da „*aus der Sorge um den Stammbaum, die Besorgnis um die Vererbung wurde.*“ (Ebd.: 178)

Auch Agamben beschäftigt sich mit Sade und erkennt in seinem Pamphlet das erste und „*vielleicht radikalste*“ (AGAMBEN 2002: 143) biopolitische Manifest der Moderne. Denn mittels der Sexualität inszeniert Sade das physiologische Leben der

Körper selbst als pures politisches Element, das in den Maisons stattfindet, „wo jeder Bürger jeden anderen Bürger öffentlich aufrufen und ihn zur Befriedigung seiner eigenen Begierden zwingen kann.“ (Ebd.: 144) Die gegenwärtige Politik hat in den Augen Agambens diese Lage schon längst erreicht und zwar in dem Ausmaß, in dem „Öffentliches und Privates, nacktes Leben und politische Existenz die Plätze tauschen.“ (Ebd.: 144) Agamben führt deshalb die „wachsende Bedeutung des Sadomasochismus in der Moderne“ (Ebd.: 144) auf diesen Tausch zurück, da der Sadomasochismus genau diejenige Technik der Sexualität ist, „die das nackte Leben des Partners zutage fördert und zur unvergleichlichen Zurschaustellung der absolut politischen - d.h. biopolitischen - Bedeutung der Sexualität führt.“ (Ebd.: 144)

Wenn also Foucault die biopolitische Entwicklung der Sexualität als Transformation von „einer Sache der Verurteilung zu einer Sache der Verwaltung“ sieht (FOUCAULT 1986: 36), so denkt Agamben noch radikaler weiter. Er beschreibt nicht nur wie Foucault die finsternen Abgründe eines ausschweifenden Marquis de Sade oder eines gewaltverherrlichenden biologisierenden Totalitarismus, sondern eine zukünftige demokratische Gesellschaft der (Post)Moderne, in der, in dem Ausmaß wie Öffentliches und Privates bzw. nacktes Leben und politische Existenz die Plätze tauschen, der Sadomasochismus aus seiner latenten Verborgenheit hervorkommt und zunehmend zur herrschenden Matrix wird. (Ebd.: 144) Agamben, der nicht den geringsten Anlass sieht, die Grausamkeiten und Extreme der Menschheit in seinem Denken außer Acht zu lassen, geht daher auch über Foucaults ästhetischen Imperativ hinaus - „liebt dieses, verabscheut jenes, dieses ist gut, jenes schlecht, seid dafür, nehmt euch davor in Acht“ (FOUCAULT 2006a: 15-16) - um eindringlich auf die Gefahren der wachsenden Einbeziehung des natürlichen Lebens anhand der Sexualität, in die Mechanismen der Biomacht aufmerksam zu machen.

Um diese Gedanken, wie sie soeben beschrieben wurden, besser nachvollziehen zu können, wird Agambens theoretische These daher mit der praktisch orientierten akademischen Arbeit von Zach ergänzt. Die Sichtweise, die Zach in seiner Arbeit über die Genitalverstümmelung als Scharnier zwischen Gender, Sklaverei und Sadomasochismus vertritt, ist für die Thematik dieser Masterarbeit aus zwei Gründen von Relevanz:

- Der Begriff Gender wird in der feministischen Literatur als politikwissenschaftliche Kategorie eingesetzt, um die Diskriminierung von Frauen durch die biologische Zweigeschlechtlichkeit zu beheben. Gender umschreibt somit einen sozialen Habitus, der - ähnlich wie die Begriffe ‚Klasse‘ oder ‚Ethnie‘ - als sozialer Platzanweiser dient. (ROSENBERGER/SAUER 2004: 34-36) Die gedankliche Auseinandersetzung mit Zachs Arbeit weist darauf hin, dass durch die Gendertheorie allerdings auch neue Bruchlinien entstehen, die Agambens Figur des homo sacer (re)produzieren.

- Der barbarischen Praxis der Genitalverstümmelung werden weltweit jährlich Millionen kleiner hilfloser Mädchen ausgeliefert, wobei Ägypten - neben weiteren afrikanischen Ländern - nach wie vor und trotz intensiver Aufklärungskampagnen, zu den Ländern mit der höchsten Rate zählt. Durch Zachs Arbeit wird deutlich ersichtlich wie die kulturellen Unterschiede in der Auslegung der Frauenrechte dazu führen, dass sie aus ägyptischer Sicht zunehmend als ‚westliches‘ Gedankengut wahrgenommen werden. Dadurch droht der ägyptischen Frau, die seit Jahrzehnten eher mit mäßigem Erfolg gegen die Genitalverstümmelung ankämpft, möglicherweise gar der Verlust weiterer bisher mühsam erkämpfter Rechte.¹⁸

Worum geht es nun in Zachs Arbeit? Zach plädiert - ähnlich wie bei der Entkriminalisierung der Homosexualität - für die Entkriminalisierung sadomasochistischer Handlungen, die per Definition von der Unterwerfung leben und *„je nach Neigungsgrad manchmal bis zur vollständigen Versklavung rund um die Uhr, dem so genannten 24/7 geht.“* (ZACH 2010: 32) Durch einen unterzeichneten Sklavenvertrag verzichtet der Rechtsgutträger auf den Schutz durch die Rechtsordnung und demnach *„sei die Handlung des Täters rechtmäßig und könne selbst bei Tod des Rechtsgutträgers nicht wieder rechtswidrig werden.“* (Ebd.: 25) Die vom Autor gewünschte Entkriminalisierung betrifft Praktiken wie z.B. *„Cutting, um eine sexuelle Stimulation zu erreichen“* und *„das sogenannte Breath Play, bei der die Luftzufuhr des Subs für eine gewisse Zeitspanne unterdrückt wird, um ein sexuelles Hochgefühl auszulösen“* (Ebd.: 34-38), ebenso wie genitalverstümmelnde Praktiken, die *„keine sexuelle Beeinträchtigung, sondern eine Steigerung der Lust“* mit sich bringen - als Beispiele diverser luststeigernder Praktiken erwähnt der Autor u.a. Intimpiercing, Intimtätowierungen und Fisting. (Ebd.: 60-62)

Der Autor geht von der Freiwilligkeit des Opfers aus, denn „*natürlich geschehen diese Dinge im gegenseitigen Vernehmen, lautet doch das Credo der Szene SSC: Safe, sane and consensual.*“ (Ebd.: 34-36) Andererseits stellt er ebenso fest, dass das safeword nicht zwangsläufig zur Beendigung des „*Spiels*“ führt, „*aufgrund der simplen Tatsache, dass Schmerzenslaute oder sogar die Artikulation des Wortes ‚nein‘ hier nicht bedeuten muss, dass es dem unterworfenen Partner nicht mehr gefiele.*“ (Ebd.: 34-36) Der Begriff ‚Würde‘ oder gar ‚heilige unantastbare Menschenwürde‘ scheint eine eher untergeordnete Rolle zu spielen und verkommt zur sinnentleerten Floskel, denn der Autor argumentiert im Namen der Menschenwürde für die Entwürdigung von Menschen: „*Interessant ist hier das Argument der Menschenwürde, zwar mögen einige sadomasochistische Praktiken bei oberflächlicher Betrachtung eben von einer solch erniedrigenden Art sein, dass sie die Menschenwürde verletzen, doch darf nicht vergessen werden, dass es sich hierbei um Akte der sexuellen Selbstbestimmung handelt, deren Verwirklichung ihrerseits Kennzeichen der Menschenwürde und Freiheit des Einzelnen sind.*“ (Ebd.: 44)

Diese Situation, die aus heutiger Sicht eindeutig als totalitär eingestuft werden muss, entspricht durchaus Agambens Figur des homo sacer. Sowohl das Verbot der Sklaverei - „*Niemand darf in Sklaverei oder Leibeigenschaft gehalten werden, Sklaverei und Sklavenhandel sind in allen ihren Formen verboten.*“ (AEMR §4) - wie das Verbot der Folter - „*Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden*“ (AEMR §5) - werden tagtäglich weltweit ignoriert. Durch die Gendertheorie drohen diese groben Menschenrechtsverletzungen allerdings gar zum gesetzlichen Menschenrecht aufgewertet zu werden, nämlich dann, wenn die ‚Queer-Theorie‘ eines Tages für die sexuelle Orientierung der BDSM-Identität steht und sowohl die Folter wie die Sklaverei tatsächlich im Namen der sexuellen Freiheit (wieder)eingeführt werden.

Am Ende dieses Kapitels sollen nun einige Gedankenanstöße einerseits biopolitische Rückschlüsse in Anlehnung an Agamben und andererseits einen inhaltlichen Zusammenhang zur Ägyptischen Revolution ermöglichen:

- Die Genderbewegung und die damit zusammenhängenden Gesetze verlassen eindeutig den Boden der traditionellen Emanzipationsbewegungen und entsprechen immer mehr der biopolitischen Logik. Durch die Anerkennung und Gleichstellung der

gleichgeschlechtlichen Orientierung mit der heterosexuellen Orientierung, wird deren Hauptzweck, nämlich die natürliche Weitergabe des Lebens, durch diverse reproduktive Techniken übernommen und damit die biopolitische Maxime ‚leben machen‘ verwirklicht.

- Die Genderbewegung sieht sich selbst als tolerantes Inklusionsmodell. Dieses Prinzip schlägt jedoch, zu Ende gedacht wie in diesem Kapitel geschildert, in das biopolitische Paradigma des Sadomasochismus um. Zachs akademische Arbeit setzt mit ihrer Argumentation eindeutig eine Zäsur, durch die das grundsätzliche Recht des Bürgers auf körperliche Unversehrtheit nicht mehr garantiert werden kann, wenn solche Praktiken im Namen des Menschenrechts der sexuellen Selbstbestimmung in einem Rechtsstaat zukünftig stattfinden dürfen. Somit gleicht die Genderbewegung in ihrem Endergebnis zwei weiteren, parallel stattfindenden Entwicklungen der Postmoderne: Einerseits die Aufweichung des absoluten Folterverbots durch den Krieg gegen den Terror und andererseits die Bemühungen zur Wiedereinführung drakonischer Körperstrafen als wortwörtliche Auslegung der Scharia. Hier prallen zwar drei vollkommen unterschiedliche Weltanschauungen aufeinander, die sich jedoch in der Biopolitik, als Zugriffsrecht auf das nackte und auf seinen biologischen Nullwert reduzierte Leben, vereinen.

- Die Genderbewegung scheint auf den ersten Blick - etwa am Maßstab der Toleranz gegenüber der Homosexualität gemessen ¹⁹ - mit einigen Strömungen des politischen Islam unvereinbar zu sein. Aus biopolitischer Sicht, *„die im geheimen auch die scheinbar am weitesten entfernten Ideologien regiert“* (AGAMBEN 2002: 14), treffen sich beide allerdings in mehreren Schnittpunkten, wie z.B. der Bejahung polygamer Lebensmodelle, der Sexualisierung des Kindes ²⁰ und der menschenverachtenden Idee der Sklaverei. ²¹ In all diesen Fällen, sollen partikuläre Forderungen zu einem allgemeinen Recht für die gesamte Gesellschaft erhoben und juridisch anerkannt werden.

Wenn in diesem Kapitel der Sadomasochismus als latentes Paradigma der Postmoderne und als biopolitische Beziehung zwischen nacktem Leben und Politik analysiert wurde, dann zeigt sich im kommenden Kapitel die Biopolitik an der *„Kreuzung zwischen der souveränen Entscheidung über das tötbare Leben und der Übernahme der Sorge um den biopolitischen Volkskörper“*. (AGAMBEN 2002: 151)

4.2.2 Schwangerschaftsabbruch

Ägypten hält nebst Ländern wie z.B. Algerien und Pakistan restriktiv orientierte Gesetze, die einen Schwangerschaftsabbruch nur dann gestatten, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist. Jene Menschenrechtsaktivisten, die das Frauenrecht auf Abtreibung als fortschrittliche Errungenschaft der Moderne betrachten, weisen demnach gerne darauf hin, dass in anderen islamischen Ländern, wie z.B. Tunesien, die Abtreibung durchaus erlaubt sei. Dementsprechend erregte daher ein Rechtsgutachten des Azhars als höchste sunnitische Instanz, wonach ägyptische Frauen nach einer Vergewaltigung abtreiben müssten, um die soziale Stabilität zu gewähren, internationales Aufsehen.²² An dieser Stelle können zwei Anmerkungen angebracht werden:

- Eine etwaige zukünftige Einführung des Schwangerschaftsabbruchs in Ägypten, ginge demnach weder auf die Initiative ägyptischer Frauenbewegungen noch auf Forderungen der Ägyptischen Revolution, sondern auf eine religiöse von Männern dominierte Instanz zurück.
- Diese Argumentation unterscheidet sich doch wesentlich von der christlichen Sichtweise, wonach Abtreibung weder als Frauenrecht noch als Notwendigkeit zur Wahrung der sozialen Stabilität bezeichnet wird. Mit klaren Worten wird das Lebensrecht des ungeborenen Menschen betont, selbst dann, wenn *„gute Zwecke vorgebracht werden, um das zu rechtfertigen, was nicht zu rechtfertigen ist“* und *„das geordnete Umbringen unschuldiger Menschen mit dem Schein des Rechtes umkleidet wird, weil es die Deckung des Interesses einer Mehrheit hinter sich hat.“* (BENEDIKT XVI 2012: 150/169)

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der höchst umstrittenen Thematik der Abtreibung in Anlehnung an Agamben und verteidigt aus biopolitischer Sicht das Menschenrecht auf Leben, auch für den noch nicht geborenen Menschen. Im Gegensatz zum biopolitischen ‚leben machen‘ der Reproduktionsmedizin, wie dies z.B. im vorigen Gender-Kapitel beschrieben wurde, befasst sich das jetzige Kapitel mit dem biopolitischen ‚sterben lassen‘. Das Frauenrecht auf Abtreibung zeigt nämlich auf beeindruckende Weise, wie ein vermeintliches Recht - mit einer Selbstverständlichkeit, die zu hinterfragen kaum mehr gewagt werden kann - ein

(Un)Recht erzeugt, deren Ausübung „einen Punkt markiert, an dem die Biopolitik zwangsläufig in Thanatopolitik umkippt.“ (AGAMBEN 2002: 151)

Tatsächlich darf hier im Namen eines Menschenrechts, der Mensch selbst straflos liquidiert werden. Das ungeborene Leben kann somit durchaus mit Agambens Figur des homo sacer verglichen werden, auf den die straflose Zulässigkeit der Tötung bei gleichzeitiger Ausschließung vom Opfer zutrifft. Obwohl sich Agamben sehr ausführlich mit der Menschenrechtsproblematik auseinandersetzt, geht er auf die Thematik der Abtreibung - der immerhin weltweit jährlich mehrere Millionen völlig unschuldiger und hilfloser Ungeborener zum Opfer fallen - überhaupt nicht ein. Den Begriff ‚Fötus‘ erwähnt Agamben ein einziges Mal und zwar im Zusammenhang mit Bichats Physiologie und dem Zusammenleben zweier ‚Lebewesen‘ in jedem Organismus - dem organischen und dem animalen Lebewesen - wobei lt. Bichat beim Fötus das organische Leben vor dem animalen beginnt. (AGAMBEN 2003: 133) Hier lenkt Agamben den Blick des Lesers durchaus auf die mögliche Gefahr einer selektiven Gesellschaft, in der durch solch eine Trennung des ‚lebenden‘ Wesen vom ‚sprechenden‘ bzw. ‚denkenden‘ Wesen, die Freigabe zur Vernichtung des lebensunwerten oder unerwünschten Lebens gerechtfertigt wird. Deutlich wird diese Sorge Agambens bei seiner Analyse von Binswangers Dualität zwischen Wachen und Träumen und der Unterscheidung zwischen dem „*Fluss des bewussten Ich und dem unaufhörlichen Fluss der Lebensfunktion*“ (Ebd.: 108-109), wodurch eine „*intime Nähe entsteht, die zugleich distanziert bleibt, also eine Promiskuität, die niemals Identität wird.*“ (Ebd.: 108-109) Auch hier entsteht die biopolitische Absonderung des ‚lebenden‘ Wesen vom ‚sprechenden‘ bzw. ‚denkenden‘ Wesen und birgt sich die Gefahr einer eugenischen Gesellschaft. Daher führt Agambens Untersuchung der normativen Festlegung der Kriterien des Todes, den Leser sowohl in die „*Reanimationsräume der Ultrakomatösen, deren Leben den Alptraum eines vegetativen Lebens*“ darstellen (Ebd.: 135-136) wie auch zur souveränen Macht, die „*erneut die medizinischen und biologischen Wissenschaften durchquert.*“ (AGAMBEN 2002: 173)

Denn die Vorverlegung der Definition des Todes zielt lt. Agamben auf den schrankenlosen Eingriff der Implantationsmedizin in die Körper und führt dazu, dass nicht mehr passiv auf die Totenstarre oder gar auf die Zeichen der Verwesung

gewartet wird. In dieser Politisierung des Todes, der „*ein Tod in Bewegung ist*“ (Ebd.: 195), erkennt Agamben ein „*klares Zeichen, dass die Biopolitik eine neue Schwelle passiert hat.*“ (Ebd.: 174) Agamben setzt somit den Schwerpunkt seiner Untersuchung eindeutig auf das Lebensende (des schon geborenen Menschen) und nicht auf den Lebensbeginn (des noch nicht geborenen Menschen), möglicherweise in der vorausschauenden Ahnung, dass aufgrund der demographischen Entwicklung des Abendlandes, die Thematik der Euthanasie - wie dies etwa in den Niederlanden schon der Fall ist - salonfähig zu werden droht.

Dieses Kapitel analysiert im Rahmen der Frauenrechte allerdings nicht die Euthanasie, sondern die Abtreibung und setzt somit den Schwerpunkt auf den Lebensbeginn des Menschen. In der Europäischen Menschenrechtskonvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten wird weder der Rechtsstatus des Fötus noch der Zeitpunkt des Lebensbeginns klar definiert, weshalb das ungeborene Leben - als Leben im Sinne der Konvention - nicht mit dem rechtlichen Schutz durch die Konvention rechnen kann. Auch wenn Agamben zu diesem Thema keine klare pro-life Stellung bezieht, die auf eine eindeutige Lebensschutzhaltung schließen ließe, so darf daraus keineswegs abgeleitet werden, dass er dem ungeborenen Leben gleichgültig gegenüberstünde oder gar möglicherweise ein Recht auf Abtreibung befürworte. Das Gegenteil darf durchaus angenommen werden, da Agambens gesamtes Denken Argumente beinhaltet, die deutlich für die Wahrung und für den Schutz des Lebens sprechen. Dieser Schutz - das meint wohl Agamben, wenn er feststellt, dass die heutigen biopolitischen Grenzen keine starren fixen Grenzen darstellen, sondern bewegliche Linien sind - kann für den lebenden Menschen nur dann gewährleistet werden, wenn das Grundrecht des ungeborenen Menschen auf Leben von Beginn an geschützt wird. In Anlehnung an Agamben, sollen nun Gedanken zur Thematik des Schwangerschaftsabbruchs formuliert werden, die das Menschenrecht auf Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod bejahen:

- Agambens Redefinition der Souveränität - für Schmitt noch die Entscheidung der souveränen Macht über den politischen, militärischen oder ökonomischen Ausnahmezustand - als direkte Entscheidung des Einzelnen über den (Un)Wert des Lebens: „*Souverän ist, wer über den Wert bzw. Unwert des Lebens entscheidet*“ (AGAMBEN 2002: 151), orientiert sich an der postmodernen Biopolitik, die keinen

anderen Wert und folglich keinen anderen Unwert als das Leben kennt. (Ebd.: 20) Dies zeugt von einer Sichtweise, lt. der Agamben die Tötung des ungeborenen Menschen niemals als Menschenrecht bezeichnen würde, da die Dimension, in der die Vernichtung stattfindet, nicht das Menschenrecht, sondern die Biopolitik ist. Die Entscheidungsgewalt über die Freigabe der Vernichtung findet hier als souveräne Entscheidung über den Körper eines anderen (unerwünschten) Menschen statt, in welchem *„die zoé vom bíos getrennt und so etwas wie ein nacktes, tötbares Leben abgesondert wird.“* (Ebd.: 151) Das lebensunwerte Leben, also das Leben, das *„nicht wert ist, gelebt zu werden, oder auch, gemäß der buchstäblich möglichen Bedeutung, zu leben“* (Ebd.: 146), geht im Falle des Abtreibungsrechts weit über das Kriterium der Lebens(un)fähigkeit hinaus und unterliegt subjektiven Abwägungen der Lebens(un)wertigkeit. Die Gefahr solch einer Entwicklung - wenn das nackte Leben zur höchsten politischen Kategorie erhoben wird - besteht darin, dass die Kategorie ‚Leben‘ zum subjektiven Privileg zu werden droht, das durch Erfüllung bestimmter Kriterien andauernd neu errungen werden muss.

- Das Paradigma der Ausnahme bildet die Zone, durch die Leben und Politik, die ursprünglich voneinander getrennt sind, als unmittelbare Einheit in die (post)moderne Biopolitik einfließen. Diese vom Ausnahmezustand geschaffene Verbindung zwischen Leben und Recht ist lt. Agamben zwar fiktiv, jedoch wirksam und erreicht erst heute ihre weltweit größte Ausbreitung. (AGAMBEN 2004: 102-103) Agambens Herangehensweise erfolgt daher weniger in der Absicht, *„zu schwierigen ethischen Problemen Stellung zu nehmen“* (AGAMBEN 2002: 148), als vielmehr seiner biopolitischen Analyse folgend, dass *„Gewalt in Recht und Recht in Gewalt übergeht“* (Ebd.: 42) und *„das Leben keinen rechtlichen Wert mehr besitzt und daher getötet werden kann, ohne einen Mord zu begehen.“* (Ebd.: 148) Er geht der Theorie der Not nach, die *„kein Gesetz kennt, dennoch ein Gesetz schafft“* (AGAMBEN 2004: 37) und damit die Ausnahme zur Regel macht.

- Die Sexualität und das biologische Leben gewinnen als *„Avatare des nackten Lebens in der Moderne“* (AGAMBEN 2002: 128) eine Rolle in der politischen Auseinandersetzung, die nicht nur *„für das klassische Rechtssystem so unverständlich ist.“* (AGAMBEN 2002: 129) Die Abkoppelung von Sexualität und Reproduktion führt zur Überschreitung der Verhütung hin zur Vernichtung im Übergang von einer

Vorbeugungslogik hin zu einer Eliminierungslogik. Diese Logik wird zukünftig, wenn das Lebensrecht des ungeborenen Menschen weiterhin mit Füßen getreten wird, auch vor dem schon geborenen Leben keinen Halt machen, da die sukzessive Ausweitung allmählich in alle menschlichen Bereiche einsickert und *„laufend einen neuen lebenden Toten, einen neuen homo sacer“* produziert. (Ebd.: 140) Denn das nackte Leben rückt in der (Post)Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik und wird somit zu einer Biopolitik, die in einem *„sehr realen Sinn alle Bürger als homines sacri erscheinen lässt.“* (Ebd.: 121) Eine erschreckende Radikalisierung dieser Sichtweise des biopolitischen *„sterben lassen“* betreibt Singer, wenn er ein (Selbst)Bewusstsein und einen Sinn für Raum und Zeit, ebenso wie Wissen und Kommunikationsfähigkeit für ein lebenswertes Leben voraussetzt. An diesen Kriterien gemessen, rechtfertigt er nicht nur *„Fötizid“*, sondern auch *„Infantizid“* und darüber hinaus - im Namen seiner säkularen Ethik, die er *„praktisch“* nennt - gar die Tötung jedes Menschen, wenn es eine Mehrheit glücklich macht. (SINGER 1994: 219-224) Ebenso plädiert er für die Überwindung des *„Speziesismus“*, wonach die *„Fähigkeit, Leid oder Freude oder Glück zu empfinden, die einzig vertretbare Grenze ist.“* (Ebd.: 85) Der abgestufte Würdeschutz als Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist daher lt. Singer nur religiös und nicht biologisch zu rechtfertigen, denn wenn man *„eine Schnecke oder einen 24 Stunden alten Säugling tötet, so vereitelt man keine Wünsche, weil beide unfähig sind, solche Wünsche zu haben.“* (Ebd.: 123)

- Agamben führt daher neben den schon erwähnten Formeln Foucaults *„sterben machen“* und *„leben lassen“* bzw. *„leben machen“* und *„sterben lassen“* eine weitere Formel ein, die im Laufe eines Menschenlebens immer wieder aufs Neue festgelegt und isolierbar wird: *„Überleben machen“*. (AGAMBEN 2003: 135) Das Überleben wird hier nicht als bloße Fortsetzung des einfachen Lebens verstanden, sondern als spezifischstes Merkmal der beweglichen biopolitischen Linien, die sich mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen, technischen und politischen Technologien immer weiter ausdehnen und deren höchster Ehrgeiz in der *„Erzeugung eines modulierbaren und virtuell unendlichen Überlebens“* besteht. (Ebd.: 135)

- Das Lager, *„dessen Metamorphosen und Maskierungen zu erkennen wir erst lernen müssen“* (AGAMBEN 2002: 131), bildet die biopolitische Infrastruktur der Abtreibung. Es nimmt die Form eines *„scheinbar harmlosen Ortes“* (Ebd.: 183) an

und schafft einen Raum - „*wie auch immer dieser genannt und topographisch gestaltet sei*“ (Ebd.: 183) - in dem die normale Ordnung aufgehoben wird. Das Lager der Abtreibung ist kein Auffang-, Schutz- oder Internierungslager, sondern - aus der Sicht des Opfers - ein reines Vernichtungslager, in dem die letale Eliminierung unausweichlich wird. Das Vernichtungslager wird nicht nur durch die Verneinung des Lebens, sondern vor allem durch die Erniedrigung des Todes gekennzeichnet. Die Tatsache, die den Verlauf der Menschheitsgeschichte mitbestimmte, nämlich dass „*das Leben kein Leben mehr ist und der Tod keinerlei Bedeutung besitzt*“ (AGAMBEN 2003: 61), wird hier noch um eine Facette erweitert: „*Man stirbt nicht, sondern es werden Leichen produziert, Leichen ohne Tod.*“ (Ebd.: 62) Nicht das Leben, das kein Leben ist, sondern der Tod, der kein Tod ist, ist die vollkommen neue Erfahrung der (post)modernen Biopolitik und daher kann der Tod auch nicht mehr als Sterben und nicht mehr als Tod bezeichnet werden. (Ebd.: 61) Dieser bedingungslose Triumph der Massentechnik über den Menschen und die damit verbundene Entwürdigung des ‚fabrikmäßigen‘ Todes sind genau das, was uns die massenhafte Vernichtung der Ungeborenen vorwarnend vorlebt und der Agamben Rilkes „*eigenen Tod, den jeder in sich trägt, wie die Frucht den Kern*“, gegenüberstellt. (Ebd.: 63)

- Agamben macht deutlich darauf aufmerksam, dass das Prinzip der Heiligkeit des Lebens, das von Lebensschützern gegen die Abtreibungsgewalt geltend gemacht wird, den alten Griechen, denen Europa den Großteil seiner ethisch-politischen Konzepte verdankt, nicht bekannt war. „*Die Opposition von *zoé* und *bíos* enthält nichts, was an ein Vorrecht oder eine Heiligkeit des Lebens als solches, denken ließe.*“ (AGAMBEN 2002: 77) Auch die Errungenschaften der humanistischen Aufklärung - deren Wichtigkeit Agamben keineswegs leugnet - sind nicht in der Lage, einen festen Boden und Halt gegen die Ansprüche der souveränen Macht zu gewähren (Ebd.: 196) und somit die „*zoé vor dem Ruin zu bewahren.*“ (Ebd.: 20) Im Christentum erkennt Agamben hingegen das passende Paradigma, um mit der Frage der Gewalt in der modernen Biopolitik fertig zu werden, denn im „*Mittelpunkt des Evangeliums steht - in einer einzigartigen Umkehrung der klassischen Rangordnung - nicht ein *bíos* sondern eine *zoé*.*“ (AGAMBEN 2010: 16)

Angesichts der dem Recht auf Abtreibung inhärenten Gewalt und um den Gedankenkreis zum kommenden Kapitel zu schließen, ist es verständlich, wenn

Spieker als Abwehr gegen den „*Terrorismus als Phänomen der Kultur des Todes*“, eine „*Kultur des Lebens, die menschliches Leben als Geschenk und als Gabe Gottes begreift*“ gegenüberstellt und vom Christentum und seinem Menschenbild als Ebenbild Gottes geprägt ist, um „*den Schutz des Lebens nicht nur nach außen und gegenüber dem die Grenzen zwischen innen und außen verwischenden Terrorismus, sondern auch nach innen von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod*“ zu gewährleisten. (SPIEKER 2010: 134-135)

Im kommenden Kapitel wird der (post)moderne Terrorismus - wie schon unter 1.3 beschrieben - in Anlehnung an Agamben analysiert, da sowohl durch den Terrorismus wie auch durch den Krieg gegen den Terrorismus, das nackte Leben zur höchsten politischen Kategorie erhoben wird. Durch das Paradigma der Ausnahme und der damit verbundenen Theorie der Not, rückt das nackte Leben immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik, die somit zur Biopolitik wird.

5. DER POSTMODERNE TERRORISMUS

In der ägyptischen Literatur, die für diese Masterarbeit herangezogen wurde, wird die Thematik des Terrorismus äußerst spärlich behandelt. So erwähnt Labib auf über 500 Seiten kein einziges Mal die Begrifflichkeit ‚Terrorismus‘. Auch Elschobaschi thematisiert den Terrorismus nicht und beschäftigt sich eher mit Problemen wie der Korruption, zivilen Bürgerrechten wie dem Versammlungsrecht und Freiheiten wie der Meinungs- und Pressefreiheit. (ELSCHOBASCHI 2011: 53/73-104/131-132) Abdelfattah streift zwar den Begriff ‚Terrorismus‘ in seinem Kapitel über den Dialog der Religionen und bestärkt auch die Notwendigkeit, diesen Dialog nach 9/11 intensiviert fortzusetzen, geht jedoch über eine flüchtige Darstellung von knapp zwei Seiten nicht hinaus. (ABDELFATTAH 2011: 235-237)

Am ehesten beschäftigt sich Heikal mit dem Krieg gegen den Terror, zu dem sich Ägypten gegenüber dem einflussreichen US Verbündeten verpflichtet hat. (HEIKAL/RIZK 2012: 22) Den Krieg gegen den Terror stellt Heikal in seinen globalen Kontext und verbindet ihn mit der Verschiebung des geostrategischen US Interessensschwerpunktes vom Mittleren Osten nach Asien. (Ebd.: 134) Dies führt seiner Ansicht nach zu einer zunehmenden Marginalisierung Ägyptens und der Arabischen Liga, da nach der „*Zerstörung des Irak*“ nun auch noch „*Syrien im*

Blutbad versinkt“ und nur mehr Ägypten als dritter Gründungsstaat „*in dieser, für alle ersichtlichen Lage*“ übrigbleibt. (Ebd.: 137) ²³ Heikal vergleicht den Arabischen Frühling allgemein, vor allem jedoch die Geschehnisse in Syrien und Libyen, mit den Ereignissen rund um den Ersten Weltkrieg und den territorialen Aufteilungen zwischen Frankreich und Großbritannien anhand des Sykes-Picot-Abkommens. (Ebd.: 131) Er zieht den Schluss, dass Lawrence von Arabien sich „*wenigstens als Freund der Araber*“ (Ebd.: 133) bezeichnete und sein literarisches Werk ‚Die sieben Säulen der Weisheit‘ von respektvollem Interesse an der arabischen Kultur zeugt, wohingegen Bernard Henry Lévys Buch ‚la guerre sans l’aimer‘ in den Augen Heikals nicht nur literarisch anspruchsloser, sondern „*in seiner Ehrlichkeit erschreckend ist.*“ (Ebd.: 132)

Die nachrevolutionäre Entscheidungsfähigkeit Ägyptens sieht Heikal in einem selbstverschuldeten und über Jahrzehnte aufgebauten „*eisernen Quadrat*“ (Ebd.: 104) zwischen geopolitischen und wirtschaftlichen Faktoren sehr stark eingeschränkt. Er widmet dem Terrorismus keinen größeren Raum, da er die strategische Hauptgefahr für Ägypten weniger im Terrorismus als in den Folgen einer „*oberflächlichen und überheblichen Afrikadiplomatie*“ (Ebd.: 63) vernimmt. Obwohl zum Zeitpunkt seiner Buchverfassung die Suspendierung Ägyptens aus der Afrikanischen Union (im Juli 2013) nicht annähernd im Raum stand, kritisiert Heikal, dass Ägypten „*Afrika seinen Rücken zuwendet und geblendet nach Europa und den USA schaut*“, obwohl es „*um Leben oder Tod*“ geht. Denn Ägypten hängt von einer „*einzigsten Wasserquelle ab, und diese liegt außerhalb der ägyptischen Heimat, nämlich in Afrika.*“ (Ebd.: 62-63)

Durch die sich überschlagenden Ereignisse seit dem 30. Juni 2013, rückt die Thematik des Terrorismus allerdings in zunehmendem Maße unübersehbar immer mehr in den Mittelpunkt der ägyptischen Politik. Die beiden Hauptkontrahenten - einerseits die Moslembruderschaft und andererseits das ägyptische Militär - sehen im jeweils ‚Anderen‘ ein Feindbild. Mit der Verhaftung der gesamten Führung der Moslembruderschaft und deren Ernennung (samt Anhängern) zur terroristischen Organisation, erreicht dieses aufgebaute Feindbild eine beunruhigende Eskalation. Wie kann hier Agambens theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik des Terrorismus zur beidseitigen Deeskalation und somit zur Normalisierung beitragen?

5.1 Definition und Folgen

Die terminologische Unschärfe des Begriffes Terrorismus ermöglicht keine eindeutige Definition. Jeder Versuch einer Definition führt daher erstmals zu diversen Abgrenzungsversuchen gegenüber anderen ähnlichen Phänomenen wie Mord, Amoklauf, Bürgerkrieg, Genozid, Guerilla- und Partisanenkämpfen, diverser Formen der organisierten Kriminalität oder ‚failed states‘.

Agamben definiert Terrorismus als Form des Totalitarismus, als Biopolitik gewordene Polizeiwissenschaft, die *„das Schwinden der Unterscheidung zwischen den beiden Gliedern impliziert: Die Polizei wird nun Politik und die Sorge um das Leben fällt mit dem Kampf gegen den Feind zusammen.“* (AGAMBEN 2002: 156) Seine Definition ist daher umfassender und schränkt den Terrorismus nicht auf den religiös motivierten Bereich ein. Die Zersetzung der demokratischen Ordnung erfolgt nicht nur durch den Akt des Terrors als solchen, sondern auch, weil die *„Sondermaßnahmen, die es für die Verteidigung der demokratischen Verfassung zu rechtfertigen gilt, dieselben sind, die zu ihrer Zerstörung führen.“* (AGAMBEN 2004: 15) Um die biopolitische Dimension des Terrorismus im Sinne Agambens zu erfassen, wird in diesem Kapitel über den *„Nihilismus, in dem wir leben“* (AGAMBEN 2002: 62) näher recherchiert. Diesen Nihilismus ordnet Agamben allerdings nicht der radikaldemokratischen Moderne oder der hedonistischen Massenkongsumgesellschaft zu, sondern ortet ihn als *„ursprüngliche Struktur der souveränen Beziehung.“* (Ebd.: 62) Es sollen nun - mit Agamben argumentierend - zwei Aspekte des Nihilismus in Bezug auf den Terrorismus untersucht werden. Der erste Aspekt beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Terrorismus zum Tod, der zweite Aspekt setzt sich mit dem Verhältnis zwischen Terrorismus und Kommunikation auseinander:

- Ägypten sieht sich seit den Ereignissen des 30. Juni 2013 mit unverhältnismäßiger Gewalt und einer Serie von Selbstmordattentaten konfrontiert, die Opfer auf allen Seiten und quer durch die gesamte ägyptische Gesellschaft fordern.

Agambens Analyse der Ambiguität des Verhältnisses der westlichen Kultur zum Tod, findet im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem nazistischen Lager statt (AGAMBEN 2003: 70) und kann daher nicht als direkte Interpretation auf die postrevolutionäre Situation in Ägypten übertragen werden. Eher kann hier auf Borels

Beschreibung des Verhältnisses zwischen Terrorismus und Tod zurückgegriffen werden, als *„schillernder Totentanz, in dem - in verkehrter Art und Weise zu den Pestwellen - nicht mehr Tote, sondern Lebende, nämlich die Terroristen selber, zum Totentanz einladen.“* (BOREL 2010: 84-85) Dadurch tritt lt. Borel der Tod *„verharmlost und als gleichberechtigt mit dem Leben“* (Ebd.: 69) auf, um dem Unfassbaren einen Sinn zu verleihen: Terroristen, oder genauer formuliert, Selbstmordattentäter, stellen den Anspruch auf Märtyrertum. Agamben hat sich im Zuge seiner biopolitischen Auseinandersetzung mit dem Nazismus und den Gräueltaten in Auschwitz, intensiv mit dem Begriff des Martyriums beschäftigt, das vom Griechischen ‚mártys‘ abstammend, ‚Zeugnis geben‘ oder ‚erinnern‘ bedeutet. Agamben kommt zu dem Schluss, dass das *„was in den Lagern geschah, mit Martyrium ziemlich wenig zu tun hat. Darin sind die Überlebenden sich einig.“* (AGAMBEN 2003: 23) Er geht ebenso auf die christliche Lehre vom Martyrium ein, auf das Festhalten am eigenen Glauben, *„von dem Verfolger und Henker nichts begreifen würden.“* (Ebd.: 24) Die Lehre des Martyriums ist somit lt. Agamben deswegen entstanden, um *„das Skandalon eines sinnlosen Todes zu rechtfertigen, einen Grund für das Grundlose zu finden.“* (Ebd.: 24) Als Leser fragt man sich, was ein Mensch wohl noch alles erdulden und erleiden müsste, um in den Augen Agambens ein Märtyrer zu sein. Seiner biopolitischen Argumentation, *„die Vernichtung nicht mit dem Ansehen der Mystik schmücken zu wollen“* (Ebd.: 28), kann man schlussendlich dennoch folgen. Agamben würde daher die Tötung zufällig Anwesender durch einen Terroristen nicht als Martyrium bezeichnen und die Opfer eines Selbstmordattentäters nicht als Märtyrer ansehen. Einen Selbstmordattentäter, der sich selbst als Handelnder im Namen eines höheren Wertes sieht und daraus die Berechtigung für seine Tat zieht, gar als Märtyrer zu bezeichnen, wäre in Anlehnung an Agamben vollkommen verfehlt, da dies die Differenzierung zwischen dem todeswilligen Terroristen und dem Martyrium als ‚erinnern‘ und ‚Zeugnis ablegen‘ ignoriert.²⁴

Denn sowohl der dem Tod geweihte Lagerinsasse wie der verfolgte Gläubige gehen nicht freiwillig in den Tod, sondern werden ihm ausgeliefert. Beide sterben, ohne jedoch andere, unschuldige Menschen mit in den Tod zu reißen. Spieker macht auf die Wichtigkeit dieser Unterscheidung aufmerksam, wenn er auf die Wurzel des - den Islam instrumentalisierenden - postmodernen Terrorismus verweist.

Als „*Ideologie, die sub specie mortis fasziniert*“ (SPIEKER 2010: 126) vermengt der Terrorismus in diesem Falle die Begriffe Martyrium - „*der Islam erlaubt keinen Selbstmord und wer Unschuldige tötet ist kein Märtyrer*“ - und Dschihad als „*erlaubte und sogar vorgeschriebene Praxis, die Heimat zu befreien und auf Aggression zu reagieren.*“ (Ebd.:126) Auch Labib kritisiert die mangelnde, sachliche und kritische Auseinandersetzung mit den Problemen der ägyptischen Gesellschaft und die dadurch zunehmende Stimmung einer allgemeinen Radikalisierung, einerseits durch einige Strömungen des politischen Islam, die zum ‚Dschihad‘ aufrufen und andererseits durch einige christliche Strömungen, die sich zum ‚Istischihad‘ (Anm.: Martyrium) bereit erklären. (LABIB 2012: 8)

- Der zweite Aspekt des Nihilismus betrifft das Verhältnis zwischen Terrorismus und Kommunikation. Durch den Terrorakt bezweckt der Terrorist mit seiner Umgebung zu ‚kommunizieren‘ und seiner Gesellschaft etwas mitzuteilen, um über den aktuellen Diskurs hinaus, einen neuen Meinungsstandpunkt mit Gewalt zu erzwingen. Hier ergibt sich daher die logische Frage nach der Aussageform, die ein Terrorakt als nicht-semantische Aussagekraft, darstellt. Graf umschreibt dies knapp als „*Kommunikationsstrategie zur Vermittlung einer Botschaft.*“ (GRAF 2010: 24) Agamben setzt sich im Zuge seiner Analyse von Herrschaft und Herrlichkeit u.a. mit den postmodernen Kommunikationsstrategien als Botschaftsvermittler, die über die mediale Kommunikation zwischen Informationspflicht und Sensationsgier hinausgehen, auseinander. In seiner Untersuchung der Archäologie der Herrlichkeit, ordnet er den Medien in der (Post)Moderne deswegen eine so wichtige Rolle zu, da sie nicht nur die Kontrolle und Lenkung der öffentlichen Meinung ermöglichen, sondern auch und gerade „*die Herrlichkeit als akklamatorischen und doxologischen Aspekt der Macht verwalten.*“ (AGAMBEN 2010: 12)

Die römischen Zeremonien der Macht - „*keine Geste, kein Gewand, kein Abzeichen, kein Wort, kein Schweigen, kein Ort, die nicht zum Ritual erstarren*“ (Ebd.: 221) - entwickeln sich in der (Post)Moderne zur „*glorreichen*“ (Ebd.: 12) Spektakelgesellschaft, in der sich die Akklamationen des Volkes in den Bereich der medialen öffentlichen Meinung verlagern und die Herrlichkeit in „*unerhörtem Maße verabsolutiert*“ in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens vordringt. (AGAMBEN 2010: 308) Hier setzt Agamben Denker der Akklamation wie Schmitt und Theoretiker

des kommunikativen Handelns wie Habermas gleich, da die „*unmittelbare Anwesenheit des akklamierenden Volkes*“ und die „*subjektlosen Kommunikationsformen*“ zwei Seiten desselben Herrlichkeitsdispositivs darstellen (AGAMBEN 2010: 307)

Was bedeutet dies nun für den verantwortungsvollen Umgang der Medien mit der Thematik des Terrorismus? Labib beschäftigt sich in seinem Buch mit dem medialen Umfeld in Ägypten. Er beklagt einerseits die staatlichen Repressionsversuche gegenüber seinen journalistischen Pressekollegen und bedauert andererseits den fehlenden staatlichen Eingriff gegenüber der hemmungslosen und aufhetzenden Sprache diverser Internetportale, die er mit dem Begriff „*schwarze Presse*“ (LABIB 2012: 166) versteht. Weiters geht Labib auch auf den Markt der Satellitenprogramme ein, so lobt er zwar einerseits die Bereicherung der Medienlandschaft durch private Sender, kritisiert jedoch andererseits den teils aggressiven Ton einiger Sender, der zu „*Wortkriegen*“ (Ebd.: 167) und zu unnötiger emotionaler Eskalation führt. Auch Abdelfattah geht auf die massiven Einschüchterungsversuche von Journalisten ein (ABDELFAH 2011: 201) und beklagt nicht nur die Einschränkung der journalistischen Meinungsfreiheit, sondern eine viel umfassendere „*Unfreiheit des Gewissens und des Denkens*“, von der die gesamte ägyptische Gesellschaft betroffen ist. (Ebd.: 213) Auch er macht auf die mediale Radikalität einiger Satellitenprogramme aufmerksam. (Ebd.: 275)

Wie soll, angesichts des in diesem Kapitel geschilderten Nihilismus, mit dem Krieg gegen den Terror umgegangen werden? Dies soll nun im kommenden Kapitel erörtert werden.

5.2 Der Krieg gegen den Terror

Die Begriffskombination ‚Krieg gegen den Terror‘ besteht aus zwei zusammengesetzten Schlüsselbegriffen, von denen der Begriff ‚Terror‘ schon im Kapitel 5.1 dem Versuch einer präziseren Definierung unterzogen wurde. Agamben verknüpft den Begriff ‚Krieg gegen den Terror‘ mit den unmittelbar nach 9/11 ausgesprochenen ‚USA Patriot Act‘ bzw. ‚military order‘ und seiner biopolitischen Definierung des Ausnahmezustands als Struktur, in der „*das Recht durch seine eigene Suspendierung, das Lebendige in sich schließt.*“ (AGAMBEN 2004: 9)

Denn der Krieg gegen den Terror erhebt einen Notfall zur Regel und schafft eine Lage, „in welcher jene Unterscheidung zwischen Frieden und Krieg und zwischen Krieg nach außen und weltweitem Bürgerkrieg sich als unmöglich erweist.“ (Ebd.: 32) Demnach dürfen Personen, die terroristischer Taten verdächtigt werden, einer unbeschränkten Haft unterliegen und müssen in Prozessen vor militärischen Kommissionen auftreten, die „nicht mit den Militärgerichten zu verwechseln sind, wie sie das Kriegsrecht vorsieht“. (Ebd.: 9) Somit ordnet Agamben den Krieg gegen den Terror in eine Reihe von „Forderungen nach souveräner Macht in einer Notfallsituation“ ein. (Ebd.: 31) ²⁵ Diese Beschreibung entspricht durchaus der Konfrontation zwischen dem ägyptischen Militär und der Moslembruderschaft, die seit dem 30. Juni 2013 offen ausgetragen wird und den vorläufigen Höhepunkt eines jahrzehntelangen Konkurrenzverhältnisses markiert. Denn das ägyptische Militär deutet die öffentliche akklamatorische Präsenz des ägyptischen Volkes am Tahrirplatz am 30. Juni 2013, als Mandatsübertragung zur Bekämpfung aller Personen und Organisationen, die als terroristische Gefahr wahrgenommen und zu Terroristen erklärt werden.

Der Begriff ‚Krieg‘ als soziologische Beschreibung unterliegt dem geschichtlichen Wandel, von den „Raubzügen der Stammesgesellschaften“ (LAKONIG 2010: 221) über die Volkskriege der Antike, „die jeden was angingen, denn es ging tatsächlich um das Leben jedes einzelnen“ (Ebd.: 221), bis hin zum römischen „aus dem Volk ins Heer ausgelagerten Krieg“ (Ebd.: 221) und den mittelalterlichen Ritterduellen der „Einzelkämpfer“ (Ebd.: 222), erreicht die Geschichte der Menschheit mit dem Dreißigjährigen Krieg und der Erfindung des Schießpulvers eine neue Dimension der Vernichtung, die zu Versuchen der Kriegsbegrenzung durch den „Westfälischen Frieden, als einen der Meilensteine des positiven Völkerrechts“ (LAKONIG 2010: 222) führt. Mit der Französischen Revolution und den Kriegen Napoleons erfährt die bisherige Zielsetzung - „Vergrößerung des eigenen Landes, Erbforderungen oder ähnliches“ (Ebd.: 223) - eine ideologisierte Kriegsführung, in der sich „Ideen und nicht Staaten“ gegenüberstehen. (Ebd.: 223) Die Moderne bringt einerseits weitere völkerrechtliche Entwicklungen mit sich, wie die Genfer Konvention, die Haager Friedenskonferenz und den Völkerbund, aber angesichts des Ausbruchs zweier Weltkriege auch die ernüchternde Erkenntnis, dass „schöne Gebäude, wohl formulierte Reden und hehre Ziele leider nicht immer eine erfolgreiche Politik

machen.“ (Ebd.: 224) Mit den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen, den Friedensbemühungen der Vereinten Nationen, dem Ende des Kalten Krieges und der Etablierung der EU erfährt der klassische Angriffskrieg in Europa „*Ächtung, Begrenzung und schlussendlich seine Ausschaltung.*“ (Ebd. 225) Die außerhalb Europas weiterhin geführten Stellvertreterkriege als irreguläre Form der asymmetrischen Gewalt, entwickeln eine Mobilität, sodass „*die ganze Welt zu ihrem Schlachtfeld wird.*“ (Ebd.: 239) Über den Umgang mit dieser neuen Form der Gewalt, als Krieg ohne Kriegerrecht und ohne Friedensabschluss, ohne Beginn und ohne sichtbarem Ende, ohne klar definierte Akteure, entbrennen ethische und juristische Diskurse, die - in Anlehnung an Agambens biopolitische Analyse - wie folgt umrissen werden können:

- Das Lager bildet die Matrix des Kriegs gegen den Terror, wobei Guantánamo für Agamben den Beginn einer neuen Ära des Lagers darstellt. Als „*Raum der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt*“ (AGAMBEN 2002: 177), etabliert sich das Lager als *nómos* der Welt und bietet somit jeder zukünftigen Politik eine „*bereits von den vorangehenden Regierungen gefestigte Praxis*“ (Ebd.: 177), auf der weiter aufgebaut und ausgeweitet werden kann. Mit dem detainee von Guantánamo - hier bezieht sich Agamben auf Butler - erreicht das „*nackte Leben seine höchste Unbestimmtheit.*“ (AGAMBEN 2004: 10)

- Der Krieg gegen den Terror erfordert eine überstaatliche Kooperation, der demokratische Leviathan muss, „*will er wirksam sein, ein transnationaler Leviathan sein.*“ (PELINKA 2010: 211) Agamben hat in seiner biopolitischen Auseinandersetzung mit dem Ursprung der souveränen Macht allerdings sehr überzeugend dargestellt, dass dieser Leviathan „*dessen Körper aus sämtlichen Körpern der einzelnen geformt ist*“, in Wirklichkeit „*aus absolut tötbaren Körpern der Untertanen*“ besteht. (AGAMBEN 2002: 134) Der Terrorismus und der Krieg gegen den Terror bringen somit den ursprünglichen Bann, der das nackte Leben und die souveräne Macht miteinander verbindet, deutlich zum Vorschein und enthüllen die „*Missdeutung des Hobbesschen Mythologems in Begriffen des Vertrags anstatt des Banns.*“ (Ebd.: 119) Agamben macht daher auf die dringliche Notwendigkeit aufmerksam, den Mythos von der Gründung des modernen Staates - von Hobbes bis Rousseau - noch einmal von vorne zu lesen, denn „*der Naturzustand ist in Wahrheit*

ein *Ausnahmezustand*.“ (Ebd.: 118) Jeder Versuch der transnationalen Terrorismusbekämpfung wird wohl - in Anlehnung an Agamben - am Unvermögen der Postmoderne, den Bann anstatt des Vertrags als wahre Beziehung zwischen dem Souverän und dem nacktem Leben zu erkennen, zum Scheitern verurteilt sein.

- Agambens Rekonstruktion der bipolaren Regierungsmaschine, wie in Kapitel 3.2 beschrieben, zeigt deutlich, dass es keinen Widerspruch zwischen Transzendenz und Immanenz geben kann, da die reibungslose Funktion der Maschine ja gerade darin besteht, diese beiden Ordnungen miteinander zu korrelieren. Indem die (Post)Moderne jedoch darauf abzielt, die Transzendenz aus dem Regierungsparadigma zu eliminieren und „*Gott aus der Welt zu verbannen*“, ist sie nicht nur „*nicht der Theologie entkommen*“ (AGAMBEN 2010: 342), sondern muss sich - als Gegenreaktion - mit extremistischen Formen der Transzendenz, die u.a. auch die Form des religiös begründeten Terrorismus annehmen können, auseinandersetzen. Der religiöse Terrorismus und der radikale Atheismus sind somit die Kehrseiten desselben Phänomens: Dem Ungleichgewicht zwischen den beiden Polen der Regierungsmaschine als Definition der bestmöglichen Regierung. Agamben kritisiert in diesem Zusammenhang „*die beispiellose Ausweitung des Sicherheitsparadigmas als normale Technik des Regierens*.“ (AGAMBEN 2004: 22) Er orientiert sich hier weniger an Foucaults System der Delinquenz und Denunziation, das in der panoptischen Disziplinar- und Wissensgesellschaft blüht und wo die souveräne Macht alle Bürger sieht, ohne selbst gesehen zu werden. Vielmehr meint er Foucaults Sicherheitsdispositiv der biopolitischen Polizeiwissenschaft, in der „*das Wohl aller durch das Verhalten eines jeden sichergestellt wird*“ (FOUCAULT 2006a: 497) und die Souveränität jeden Bürger zum Objekt einer Information, jedoch nicht zum Subjekt einer Kommunikation macht.

Vor solch einer drohenden Durchsetzung des Sicherheitsparadigmas warnt auch Abdelfattah, der die Symbiose zwischen Polizeiwissenschaft und Klerikalismus als mögliches Zukunftsszenario befürchtet. (ABDELFATTAH 2011: 279-280) Der theologisch (aus)gebildete Offizier beschlagnahmt als Souverän die Auslegungs- und Interpretationsmacht des Islam für sich und kommt damit Agambens biopolitischer Polizeiwissenschaft als symbiotische Interaktion zwischen dem Experten, dem Juristen und dem Priester sehr nahe. (AGAMBEN 2002: 130)

Auch Elschobaschi erkennt in der Überwindung des ausufernden Sicherheitsdispositivs die größte Herausforderung für den postrevolutionären Demokratisierungsweg Ägyptens. Er vergleicht die Sicherheits- und Geheimdienste, die die gesamte ägyptische Gesellschaft intransparent durchdringen, mit „*einer Krake, die Abertausende von Tentakeln in alle Richtungen streckt und an allen Fäden der Bürgerleben zieht*“ und mit „*machiavellistischen Zersetzungspraktiken den Rechtsstaat und die Menschenrechte aushöhlt*.“ (ELSCHOBASCHI 2011: 106/122)

Als Fazit kann daher mit Agamben festgestellt werden, dass die grenzenlose Ausweitung des Sicherheitsdispositivs nicht zu einem Erfolg im Krieg gegen den Terror führen kann, da die Abwehr des Terrorismus und das Durchbrechen von Gewalt und Gegengewalt einer umfassenderen dialogischen Strategie bedarf, die das Gleichgewicht innerhalb der Regierungsmaschine berücksichtigt.

6. ERGEBNISSE UND AUSBLICKE

Agambens Werke können mit Recht „*hier und dort Wegmarken aufstellen, die vielleicht künftigen Kartographen der neuen terra ethica zur Orientierung dienen*.“ (AGAMBEN 2003: 9) Er fordert anlässlich der „*Dringlichkeit der Katastrophe*“ (AGAMBEN 2002:22) zu einem radikalen Umdenken auf, da er von der Notwendigkeit einer völlig neuen - „*d.h. nicht mehr auf die exceptio des nackten Lebens gegründeten*“ - Politik überzeugt ist. (Ebd.: 21) Seine intensive Auseinandersetzung mit dem biopolitischen Totalitarismus der (Post)Moderne - von dem „*der Nazismus bisher bloß das beunruhigendste war*“ (Ebd.: 14) - kann daher durchaus auch über den abendländischen Rahmen hinaus interpretiert werden und wertvolle Hinweise für den Umgang Ägyptens mit den Herausforderungen des postrevolutionären Demokratisierungsprozesses liefern. Denn mit seinen Untersuchungen zum wachsenden Gewicht, welches das „*autoritäre Prinzip im politischen Leben der Gesellschaften Europas gewann*“ (AGAMBEN 2004: 96), spannt Agamben einen breiten Bogen und stellt einen Bezug der heutigen Erfahrungen zum römischen Recht dar.

Dies zu eruieren ist daher auch - und gerade - für die ägyptische Politik „*genau das, was noch zu erkunden bleibt*.“ (Ebd.: 96) Nicht so sehr die gängige Machtthese des sphinxartigen, lebenslang regierenden Pharaos am Nil oder die üblichen Erläuterungen

zur Machtübernahme durch einen antimodernistischen ‚Steinzeitislam‘, sondern eine bewusste Abkehr von diesen Erklärungsmustern hin zu den römischen Elementen der ägyptischen Politik, öffnet neue Perspektiven des Verstehens, Denkens und Handelns. Das Archaische an der (post)modernen Biopolitik erkennbar zu machen, ist Agambens großer Beitrag zu den politischen Debatten unserer Zeit. Wahrhaft politisch ist für ihn allerdings nur ein Handeln, das *„den Bezug zwischen Gewalt (im Sinne von violenza) und Recht rückgängig macht.“* (Ebd.: 104) Er plädiert daher für eine Menschenrechtspolitik, die die Kontingenz der modernen Gesellschaften berücksichtigt, ohne jedoch die Figur des homo sacer zu erzeugen. Diese neue von Agamben umrissene Zukunftspolitik kann nur in der Aufhebung der Differenzierung zwischen natürlichem Dasein als nackte zoé und politischem Dasein als bíos entstehen.²⁶ Ohne dieser visionären Politik, die *„im Wesentlichen noch zu erfinden ist“* (AGAMBEN 2002: 21), endet jede Theorie und jede Praxis *„in einer Sackgasse und der ‚schöne Tag‘ des Lebens kann nur über Blut und Tod“* (AGAMBEN 2002: 21) oder in der *„vollkommenen Sinnlosigkeit, zu der das Leben in der Spektakelgesellschaft verdammt ist“*, erreicht werden. (Ebd.: 21)

Allerdings scheint diese neue Politik Agambens noch sehr weit entfernt zu sein, da die Gesellschaften der (Post)Moderne trotz *„gänzlicher Illusionslosigkeit, sich rückhaltlos zu diesem Zeitalter bekennen.“* (AGAMBEN 2002: Vorwort von Gary Smith) Und obwohl die heutige Politik eine *„fortwährende Finsternis durchquert“*, (Ebd.: 14) scheint sie *„um keinen Preis bereit zu sein“* (Ebd.: 58), eine neue Ontologie jenseits der Beziehungen des souveränen Banns zu denken. Es bleibt daher spannend, was Agamben selbst zu dieser neuen Politik, die *„jenseits von Ökonomie und Herrlichkeit, als eine untätige Entgliederung sowohl des bíos als auch der zoé“* (AGAMBEN 2010: 309) noch schreiben wird und die Leser in *„einer kommenden Untersuchung“* (Ebd.: 309) daran teilnehmen lässt.

Was Ägypten betrifft, so wird es sich seine eigene, authentische Form von Demokratie selbst bitter erkämpfen müssen, da alle Versuche des ‚westlichen‘ Demokratieexportes in Ländern mit ähnlichen Gesellschaftsstrukturen bislang kläglich gescheitert sind und die zu demokratisierenden Gesellschaften in Chaos und Gewalt stürzten, bzw. - um mit Agamben zu sprechen - *„diese Bevölkerungen der Dritten Welt in nacktes Leben verwandelten.“* (AGAMBEN 2002: 189) Dies erklärt auch Agambens ablehnende

Haltung gegenüber militärischen Interventionen bei vorgegebenen humanitären Gründen, da es sich hier um eine Überschreitung der Schwelle zwischen Politik und Biologie in Richtung Biopolitik handelt, wo „*kriegerische Operationen mit biologischen Zielen wie Ernährung und Seuchenbekämpfung*“ durchgeführt werden. (Ebd.: 196) Abgesehen davon empfindet Agamben die Intervention westlicher Mächte bei Völkern, denen die Demokratie aufgezwungen werden soll und die dieses Modell jedoch nicht umsetzen können, inadäquat und anmaßend. Denn „*just in dem Moment, in dem die politische Kultur des Westens anderen Kulturen und Traditionen Unterricht in Sachen Demokratie geben will, ist sie sich nicht im Klaren darüber, dass ihr der Maßstab dafür völlig abhandengekommen ist.*“ (AGAMBEN 2004: 27)

Die Demokratisierung Ägyptens kann allerdings nur gelingen, wenn die tiefe Zersplitterung und Zerrüttung der ägyptischen Gesellschaft - die nicht durch die Ägyptische Revolution entstanden ist, sondern erst durch diese offen sichtbar wurde - nicht in das Paradigma des Bürgerkrieges kippt, sondern hin zu einer pluralistischen Zivilgesellschaft kanalisiert wird, in der politische Institutionen keine leeren Hüllen bleiben. Die zu meisternde Herausforderung ist demnach, die Heterogenität der ägyptischen Gesellschaft, die anlässlich der Ägyptischen Revolution deutlich sichtbar wird, nicht als Bedrohung zu empfinden, sondern als essentielle Grundvoraussetzung für den demokratischen Aufbau einer modernen Gesellschaft zu erfassen. Wenn es Ägypten gelingt, seine gewaltigen Probleme gewaltfrei zu lösen, wird es seiner geostrategischen und geschichtlichen Stellung gerecht und kann seine gewichtige und ihm gebührende Rolle auf arabischer, afrikanischer, europäischer und globaler Ebene wahrnehmen. Sollte das Demokratisierungsprojekt in Form der Achtung der Menschenrechte allerdings scheitern und sich nur auf den institutionellen Aspekt der Demokratie - z.B. auf periodisch wiederkehrende Wahlen - stützen, droht Ägypten auf längere Zeit die Abkoppelung von den Ereignissen der Weltbühne und die Ausgrenzung als aktives Subjekt der Geschichte. Welche Rolle kann hier der Dialog übernehmen?

6.1 Der Dialog

Anhand der antiken philosophischen Definition des Menschen als „*Lebewesen, das Sprache besitzt*“ (AGAMBEN 2003: 112), muss davon ausgegangen werden, dass nur Menschen des Dialogs fähig sind bzw. jeder Dialog Sprache voraussetzt. Agamben beschäftigt sich sehr intensiv mit dem Phänomen der Sprache, seine Lektüre liest sich streckenweise wie eine philologische Archäologie oder eine linguistische Amnesie. Ob dies nun seine etymologische Auseinandersetzung mit „*morphologisch und semantisch verschiedenen Begriffen*“ (AGAMBEN 2002: 11) betrifft oder ob er die „*Wesensnähe der Sphäre des Rechts zu jener der Sprache*“ (Ebd.: 30) eruiert, Agamben setzt sich immer stets genau mit den Wurzeln der von ihm zu analysierenden Begrifflichkeiten in all ihren heterogenen Definitionen auseinander. Unter dem Blickwinkel der Sprache untersucht er den „*Skandal der Philosophie des 20. Jahrhunderts als unmittelbare Einheit von Politik und Leben*“, (Ebd.: 159) ebenso wie die Dekonstruktion des transzendenten ‚Ich‘ und seine Reduktion auf ein reines „*ich spreche.*“ (AGAMBEN 2003: 122) Er analysiert das Verdorren der Sprache im Lager, die „*Nicht-Sprache, obwohl alle Sprachen Europas vertreten sind.*“ (Ebd.: 33-34)

Der eigentliche Ort der polis ist daher für Agamben dort, wo der „*Übergang von der Stimme zur Sprache*“ (AGAMBEN 2002: 17) als Form der politischen Anerkennung stattfindet. Der Dialog beantwortet demnach nicht nur die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und Anerkennung, sondern darüber hinaus die Frage nach der Beteiligung und der Gleichheit bzw. Ungleichheit aller Sprecher. (Bio)Politik ist für Agamben demnach keine „*von der Sprache getrennte Realität*“ (AGAMBEN 2003: 137), weshalb sich jeder (bio)politische Dialog mit zwei Agenden beschäftigen sollte: „*In welcher Weise verfügt das Lebewesen über die Sprache?*“ und „*in welcher Weise bewohnt das nackte Leben die pólis?*“ (AGAMBEN 2002: 18) Kommunikation kann somit lt. Agamben nur dort stattfinden, wo der Übergang von „*der Sprache zur Rede*“ als zeitgleicher Vorgang der „*Subjektivierung und Entsubjektivierung*“, (AGAMBEN 2003:101) stattfindet und damit eine Form der Selbstidentifikation ermöglicht, ohne die keine Identifikation mit dem Gegenüber und daher kein Dialog mit dem Anderen entstehen kann. Dialog bleibt somit ein Akt des freien Willens. Agamben widerlegt das Prinzip unvermeidlicher Kommunikation - „*ein sprechendes Wesen kann sich in*

keiner Weise der Kommunikation entziehen“ (AGAMBEN 2003: 55) - und stellt fest, dass der *„bloße Erwerb der Kommunikationsfähigkeit in keiner Weise dazu zwingt, zu sprechen.“* (Ebd.: 56)

Trotz der zentralen Rolle des sprechenden ‚Ich‘ in Agambens Denken, lenkt er den Blick auf deren *„rein diskursive Realität, die weder auf einen Begriff noch auf ein reales Individuum verweist.“* (AGAMBEN 2003: 106) Denn die Subjektivität und das Bewusstsein, auf denen die abendländische Kultur aufgebaut ist, beruhen auf dem *„Zerbrechlichsten und Prekärsten der Welt: Dem sprachlichen Ereignis.“* (Ebd.: 106) Ein Dialog könnte sich demnach lt. Agamben auf *„keinen der Begriffe, welche die Humanwissenschaften zu definieren glaubten oder als evident voraussetzten“* (AGAMBEN 2002: 22) stützen, da viele dieser Begriffe einer *„rückhaltlosen Revision“* (Ebd.: 22) bedürften. Die Frage, die sich regelrecht aufdrängt, lautet daher wie folgt: Wie kann unter solchen Umständen überhaupt ein Dialog - ‚dia logou‘, also durch das Wort und nicht durch Gewalt - stattfinden, der dem Aufbau einer Kultur der Versöhnung und Achtung und der Begegnung im gegenseitigen Respekt dient? Ein Dialog im Sinne Agambens müsste daher mehr als den üblichen Konsensdialog politischer Parteien umfassen und gleichzeitig über den interkulturellen und interreligiösen Rahmen hinausgehen. Als Dialog würde Agamben somit nur einen Vorgang bezeichnen, der aus biopolitischer Sicht geführt wird und darauf hinarbeitet, das nackte Leben zu schützen bzw. die Produktion des homo sacer - und in weiterer logischer Folge auch des Lagers - zu verhindern. Alle anderen Dialogformen würde Agamben wohl in Ermangelung jeglicher biopolitischer Perspektive - in Anlehnung an Mommsens ‚Quasi-Diktatur‘ - eher als ‚Quasi-Dialog‘ bezeichnen.

Agambens Dialog ginge somit auch klar über Abdelfattahs Vorschlag hinaus, die *„Kultur des Schweigens“*, die *„Kultur der Isolation“* (ABDELFATTAH 2011: 15) und die *„Kultur der Angst“* (Ebd.: 31) in der ägyptischen Gesellschaft zu durchbrechen und durch eine *„Kultur des Dialogs“* (Ebd.: 232) zu überwinden. Denn Abdelfattahs Herangehensweise bleibt sehr vage. Dialog kann seiner Meinung nach nur dort zu einem fruchtbaren Ergebnis führen, wo es ohnehin schon eine gemeinsame Welt gibt, die in gewisser Weise für alle gleichermaßen gilt. (Ebd.: 225-255) Auch Labib macht auf die Grenzen des Dialogs in Ägypten aufmerksam, wenn er auf die Dialogunwilligkeit einiger Strömungen des politischen Islam hinweist, die jeglichen

Dialog von vornherein ablehnen und mit der Argumentation, dass es sich um westliche oder imperialistische Interessen handle, im Keim ersticken. (LABIB 2012: S. 208) Der Sachlichkeit halber soll an dieser Stelle jedoch auch erwähnt werden, dass die Antwort der politischen Eliten auf den Aufstieg des politischen Islam, seit Jahrzehnten auf Ausschluss und repressiver Verfolgung basiert und nie auf den Dialog als Instrumentarium der Verständigung zurückgegriffen hat.

Das Ziel des Dialogs wäre aus der Perspektive Agambens betrachtet, die „*Nicht-Beziehung zwischen Recht und Leben*“ (AGAMBEN 2004: 103) zu offenbaren und die „*am Recht infizierte*“ (Ebd.: 104) Politik ihrer „*dauerhaften Verdunkelung*“ (Ebd.: 104) zu entreißen, um die Verflechtung von *zoé* und *bíos* zu lösen, in ein „*bíos der nur seine zoé ist.*“ (AGAMBEN 2002: 197) Wie wirkt sich dies auf die Regierungsmaschine aus, wenn im leeren Zentrum nicht nur die Herrlichkeit und die Untätigkeit, sondern auch der Ausnahmezustand, der einen permanenten Bezug zwischen Recht und Leben herstellt, seinen festen Platz hält? Die postmodernen Gesellschaften, die nicht erkennen können (bzw. wollen), dass sie durch und durch biopolitische Gesellschaften geworden sind, werden sich im „*Anhalten der Maschine*“ (AGAMBEN 2004: 102), die immer schneller rasen wird, üben müssen. Einer Bewegung „*die um jeden Preis eine Beziehung zwischen Recht und Leben aufrechterhalten will*“ (Ebd.: 102), steht eine Gegenbewegung ausbalancierend gegenüber, die „*zu lösen versucht, was künstlich und gewaltsam verbunden wird.*“ (Ebd.: 103) Terrorismus und Relativismus in ihrer (post)modernen Form tragen hier, als sich gegenseitig beeinflussende dekonstruktive Phänomene des „*postmodernen Narrenschiffs*“ (BOREL 2010: 82), wesentlich zur Aufrechterhaltung dieser künstlichen Beziehung zwischen Recht und Leben bei.

Nur unter diesem Aspekt kann Agambens Essenz seiner Literatur, dass das zentrale Rätsel der Politik „*nicht die Souveränität, sondern die Regierung, nicht Gott, sondern die Engel, nicht der König, sondern die Minister, nicht das Gesetz, sondern die Polizei ist*“ (AGAMBEN 2010: 330 und AGAMBEN 2012: 11-12), verstanden und für zukünftige Lösungsansätze weiterinterpretiert werden.

7. ANMERKUNGEN

1) siehe Seite 7: <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2010/09/22/the-egyptian-movement-for-change-kifaya>

2) siehe Seite 11: Agamben geht auch auf den römischen Begriff Vita ein, dieser erhält nur dann einen spezifisch juristischen Sinn, wenn es um die Tötungsmacht des Souveräns geht. Somit ist auch im antiken römischen Recht vita kein juristischer Begriff, sondern bezeichnet die einfache Tatsache zu leben und vereinigt daher die Signifikate von *zoé* und *bíos*. (AGAMBEN 2002: 97) Ebenso beschreibt Agamben in seiner Archäologie der Herrlichkeit auch „*jenes Leben, das Paulus ‚Leben Jesu‘, *zoé tou Iesou* - *zoé nicht bíos!* - nennt*“, also das messianische, kontemplative Leben, das somit die Widerrufung jeder *bíos* bedeutet, um es der *zoé tou Iesou* zu öffnen. (AGAMBEN 2010: 296)

3) siehe Seite 13: Der leere Thron zeigt lt. Agamben an „*was es zu profanieren gilt, um dahinter Platz zu schaffen für etwas, das wir vorläufig nur ‚ewiges Leben‘ benennen*.“ (AGAMBEN 2010: 13) Diese Vakanz, schließt zwei für das reibungslose Funktionieren der Regierungsmaschine wesentliche Aspekte ein: die Herrlichkeit und die Untätigkeit.

- Die Herrlichkeit ist deswegen unverzichtbar für die Regierungsmaschine, weil durch sie der „*von der Trinitätslehre nie ganz überwundene Bruch von Theologie als immanente Trinität und Ökonomie als ökonomische Trinität ausgefüllt wird*.“ (Ebd.: 276) Die trinitarische Heilsökonomie ist daher wesentlich eine Ökonomie der Herrlichkeit, in der Leidens- und Offenbarungsökonomie zusammenfallen. Die Trinität ist Doxologie, die - um funktionieren zu können - vollkommen symmetrisch und wechselseitig sein muss. (Ebd.: 241-251) Herrlichkeit in ihrer modernen Gestalt, nimmt die Form von öffentlicher Meinung und Konsens an (Ebd.: 12) Die Herrlichkeit ist aber auch das, was bleibt, wenn die Maschine der göttlichen *oikonomia* ihr Werk verrichtet hat. (Ebd.: 285)

- Die Leere symbolisiert ebenso die besondere Beziehung, in der die Herrlichkeit zur Untätigkeit steht. Gegen die „*naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt*“ (AGAMBEN 2010: 13), ist die Untätigkeit von so großer Bedeutung, dass sie ins Zentrum der Regierungsmaschine gestellt und in Gestalt der Herrlichkeit dort erhalten werden muss. (Ebd.: 285-289) „*Das menschliche Leben ist untätig und ziellos, aber gerade dies ermöglicht die beispiellose Geschäftigkeit der menschlichen Spezies*.“ (Ebd.: 293) Der Mensch hat sich der Produktion und der Arbeit verschrieben, weil er seinem Wesen nach gänzlich werklos ist. Das Regierungsdispositiv kann nur funktionieren, wenn es in seinem leeren Zentrum diese wesentliche Untätigkeit des Menschen eingeschlossen hat. Diese Untätigkeit ist weder „*Trägheit noch Ruhe, sondern messianische Tätigkeit*.“, die weder mit Leiden noch Anstrengung verbunden ist. (Ebd.: 297/299) In dieser kontemplativen Tätigkeit fallen *bíos* und *zoé* restlos zusammen, da sie den Menschen von seiner biologischen und sozialen Bestimmung befreit. (Ebd.: 299)

4) siehe Seite 25: Diese Doppeldeutigkeit des Begriffs Demokratie erklärt Agamben mit der Aristotelischen Theologie, die der abendländischen Politik ein binäres System der göttlichen Weltherrschaft hinterlässt. (AGAMBEN 2010: 106) Indem Aristoteles das kontemplative und das politische Leben als zwei Lebensformen einander entgegensetzt, hat er sowohl die Politik als auch die Philosophie „*nachhaltig in die Irre geführt*“ (Ebd.: 300) und zugleich das Paradigma umrissen, in dem sich das Ökonomie-Herrlichkeits-Dispositiv ausbilden wird. Aristoteles Unterscheidung zwischen *politeia* und *politeuma*, die sich im *kyrion* treffen, umschreibt somit eine Form der direkten Demokratie, die jeden berechtigt, zu regieren, so wie jeder regiert wird. Vom Volk als Souverän geht somit nicht nur das Recht aus, sondern das Volk produziert das Recht und die Gesetze. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs Demokratie führt Agamben jedoch ebenso auf Rousseaus Übertragung des gesamten theologischen Paradigmas der ökonomisch-providentiellen Regierungsmaschine in einen säkularisierten politischen Kontext, zurück. „*Mit dem Gesellschaftsvertrag erbt die republikanische Tradition ein theologisches Paradigma und eine Regierungsmaschine*.“ (AGAMBEN 2010: 324-325) Dies führt lt. Agamben allerdings zu Verzerrungen, da Rousseau z.B. den göttlichen Gemeinwillen als Synonym der göttlichen Unendlichkeit übernimmt und ihn als profanes Pendant im Regierungsparadigma in Form des allgemeinen Volkswillens als endliche Norm einsetzt. Den sozialen Kontrakt entlehnt Rousseau wiederum den theologischen Debatten über die Gnade. Die Folgen, „*deren Tragweite Rousseau mit aller Sorgfalt zu bagatellisieren versucht*“ (Ebd.: 329), wirken lt. Agamben bis in unsere heutige Zeit wie folgt: Aus den Oppositionen *ordinatio/executio*, *Vorsehung/Schicksal*, *Herrschaft/Regierung*, die dazu „*dienen, die Einheit des Seins und des Wirkens Gottes sicherzustellen bzw. die Lenkung jeder Einzelheit mit der Allgemeinheit der Vorsehung zu vereinbaren*“ (Ebd.: 329), entwickelt sich nun eine Souveränität, die die Allgemeinheit des Gesetzes mit der öffentlichen Ökonomie und der konkreten Regierung des einzelnen zu vereinbaren versucht. Diese Verzerrung nimmt lt. Agamben im äußersten Fall die Form eines im Gewand politischer Legitimierung auftretenden theologischen Dispositivs an. (Ebd.: 329)

5) siehe Seite 26: Dabei waren die politischen Umbrüche zum Zeitpunkt des Buchdrucks noch relativ überschaubar: Weder hatte das Verfassungsgericht den Schurarat (Oberhaus) noch das Parlament (Unterhaus) aufgelöst. Ebenso waren weder die Wahlen für ungültig noch die Wahl der verfassungsgebenden Versammlung für illegal befunden worden, dies obwohl der Verfassungsentwurf per Volksabstimmung in einem Referendum angenommen wurde. Ebenso werden weder die Präsidentschaftswahl noch die im Juli 2012 angelobte

Expertenregierung oder der stattgefundenen Rücktritt des Militärrates bzw. die turbulenten Geschehnisse des 30. Juni 2013 in diesem Buch erwähnt.

6) siehe Seite 28: <http://sharek.dostour.eg/sharek/index/>, die Verfassung wurde in einem Referendum im Dezember 2012 mit 64% der Stimmen bei einer Wahlbeteiligung von 33% angenommen. Die Verfassung - in der durchaus positive demokratische Elemente vorhanden waren, wie z.B. die Beschränkung der Macht des Präsidenten zugunsten des Parlaments oder die Beschneidung der Befugnisse des Militärs und die Stärkung der Versammlungs- und Pressefreiheit oder das Verbot der Inhaftierung von Personen ohne richterlichen Beschlusses - wurde im Anschluss an die Ereignisse des 30. Juni 2013 bis auf weiteres durch den Militärrat erneut außer Kraft gesetzt. Die Folgen dieser Entwicklung bekommen alle Lager der ägyptischen Bevölkerung zu spüren, so wurden z.B. auch führende Mitglieder der säkularen ‚6. April‘-Jugendbewegung, mit der Begründung gegen das Demonstrationsrecht zu verstoßen, verhaftet.

7) siehe Seite 33: Ägypten durchlebt durch den Ausnahmezustand eine permanente Spannung zwischen Recht und Faktum. Der Wahl des ersten nachrevolutionären Parlaments folgt kurzerhand dessen Auflösung durch den Militärrat, um per Dekret des Präsidenten wieder eingesetzt zu werden. Kaum übernimmt die erste gewählte Regierung nach dem Sturz des alten Regimes ihre Aufgaben, wird der Militärrat per Dekret durch den Präsidenten entmachtet und damit auch die ausverhandelten Verfassungszusätze annulliert. Der erste demokratisch gewählte Präsident Ägyptens leistet schlussendlich seinen offiziellen Amtseid vor dem Verfassungsgericht, dessen Urteil zur Auflösung des Parlaments er wenige Wochen vorher übergangen hatte. Auch nach dem 30. Juni 2013 bleibt es so: Die interimistische Übergangsregierung setzt der nachrevolutionären Verfassung ein Ende, obwohl der Regierungschef als Präsident des Verfassungsgerichts jene Verfassung genehmigt hatte.

8) siehe Seite 34: In dem Kontext kritisiert Heikal, dass die ägyptischen Streitkräfte nie ihren richtigen Platz im staatlichen System finden konnten. Dies führt er auf die geschichtliche Entwicklung Ägyptens in der Moderne zurück. Die ägyptischen Streitkräfte wurden innerhalb eines Jahrhunderts drei Mal aufgelöst: Nach der Ära von Muhammad Ali Pascha, nach dem Offiziersaufstand Ahmad Urabis und nach der Ermordung von Sir Lee Stack. (HEIKAL/RIZK 2012: 19-20) Ebenso erwähnt er diverse Interventionen seitens der britischen Macht, wie etwa die Erzwingung von Saad Zaghlul Paschas Rücktritt durch die britische Flotte in Alexandrien bzw. die Ernennung von Nahas Pascha zum Regierungschef auf Druck der britischen Armeeeinheiten, die den Abdeenpalast umzingelten. Obwohl die ägyptischen Streitkräfte eine der größten im Mittleren Osten sind, kritisiert Heikal deren eingeschränkte Entscheidungsfindung durch die wirtschaftliche Abhängigkeit von den USA und der Verpflichtung, nach dem Friedensvertrag 1973 keinen weiteren Krieg mehr zu führen. Dies führt seiner Meinung nach zu einer Marginalisierung des Heeres auf das Niveau friedenserhaltender Streitkräfte kleiner Länder wie Honduras oder neutraler Länder wie die Schweiz (Ebd.: 22-23/31) Zum Zeitpunkt des Buchdrucks konnte Heikal noch nicht ahnen, dass die Ablehnung des Volks gegen den regierenden Militärrat nur einige Monate später einer Allianz zwischen Volk und Militär weichen wird, das zur Absetzung und Verhaftung des ersten zivilen demokratisch gewählten Präsidenten in der ägyptischen Geschichte führt.

9) siehe Seite 39: <http://www.ahram.org.eg/archive/Al-Ahram-Files/News/69995.aspx> (Elzeini studierte als eine der ersten Ägypterinnen an der Sorbonne und erlangte dort das Doktorat im Verfassungsrecht. Sie wurde 2011 via Facebook von der Jugendbewegung des 6. April als Präsidentschaftskandidatin vorgeschlagen)

10) siehe Seite 41: Mit dem §179 konnten im Namen des Antiterrorkampfes grundlegende in der Verfassung verankerte bürgerliche Rechte, wie z.B. der Schutz vor willkürlichen Verhaftungen, aufgehoben werden. http://de.wikipedia.org/wiki/verfassungsreferendum_in_%C3%84gypten_2011

11) siehe Seite 44: <http://de.wikipedia.org/wiki/Fatwa>

12) siehe Seite 58: <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18>

13) siehe Seite 58: http://www.dadalos.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm

14) siehe Seite 59: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_de.pdf

15) siehe Seite 65: http://www.nccm-egypt.org/index_eng.html

16) siehe Seite 67: http://de.wikipedia.org/wiki/Asmaa_Mahfouz

17) siehe Seite 68: www.ecwronline.org

18) siehe Seite 70/75: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2012-10/Aegypten-Frauenrechte-Verfassung>

19) siehe Seite 77: Elschobaschi plädiert für die Aufhebung der strafrechtlichen Verfolgung homosexueller Menschen in Ägypten. Nicht nur der ägyptischen, sondern allen arabischen Gesellschaften, wirft er Heuchelei im Umgang mit der Thematik der Homosexualität vor und meint, dass in diesen Gesellschaften die Homosexualität verbreiteter sei als in Amerika oder Europa, da voreheliche Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern nicht erlaubt sind. Homosexualität kann seiner Meinung nach mit der arabischen Kultur und dem Islam vereinbart werden. Er listet mehrere Dichter und Autoren der klassischen arabischen Literatur und Tradition auf, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen und sieht darin seinen Ruf nach Individualismus gegen das verbreitete kollektive ‚Stammesdenken‘ bestätigt. (ELSCHOBASCHI 2011: 149-153)

20) siehe Seite 77: Wie nahe sich Positionen der Genderdiversität und einige Strömungen des politischen Islam kommen, kann anhand eines Vergleichs zwischen den Forderungen der niederländischen ‚Partij voor naastenliefde, vrijheid en diversiteit‘ de.wikipedia.org/wiki/Partij_voor_Naastenliefde,_Vrijheid_en_Diversiteit und den Forderungen einiger Strömungen des politischen Islam verdeutlicht werden. Unter <http://shabab.ahram.org.eg/NewsContent/7/99/العدالة-الحرية-لرئاسة-السابقة-المرشحة-بالفيديو/تقارير/التحرير-حصالة/6745.aspx> wird die verfassungsmäßige Verankerung der Verheiratung minderjähriger Mädchen gefordert, um die gesellschaftlichen Gepflogenheiten einiger dörflicher Gebiete zu berücksichtigen und die dort üblichen traditionellen Sitten nicht zu kriminalisieren. Siehe dazu mehr unter <http://www.zeit.de/politik/ausland/2012-10/Aegypten-Frauenrechte-Verfassung> und <http://www.sueddeutsche.de/politik/neue-verfassung-fuer-aegypten-freifahrtsschein-ins-paradies-fuer-islamisten-1.1538720>

21) siehe Seite 77: Ähnlich wie Zachs Forderung nach Zulassung sklavenartiger Partnerschaften, wird hier unter <http://shabab.ahram.org.eg/NewsContent/7/99/زواج-حالة-أول-يكشف-الإبراشي-وانل-بالفيديو-مصيبة/تقارير/التحرير-حصالة/4145.aspx> über den ersten Fall einer Heirat nach dem ‚Melk-Jamin‘-Prinzip in Ägypten berichtet.

Übersetzte Kurzfassung: In diesem Diskurs wird ganz allgemein über verschiedene Eheformen im Islam debattiert. Die beiden Diskussionspartner vertreten dabei widersprüchliche Ansichten zur Ehe: Einerseits die Forderung nach (Wieder)Zulassung diverser früherer islamischer Formen der Ehe, wie die ‚Orfi-Ehe‘ (diese ‚traditionelle‘ Ehe wird ohne Dokumente und ohne Zeugen geschlossen) bzw. die ‚Motua-Ehe‘ (diese ‚Lust‘-Ehe wird nur auf eine bestimmte miteinander vereinbarte Dauer abgeschlossen) ebenso wie die ‚Melk-Jamin-Ehe‘ (diese ‚Besitz‘-Ehe spricht dem Mann eine Art Eigentumsrecht an der Frau aus). Andererseits eine klare Ablehnung dieser alternativen Eheformen, mit der Argumentation, dass hier eine grobe Verletzung der Menschenwürde vorliegt und die Frau zum Lustobjekt und zur Sklavin degradiert wird.

22) siehe Seite 78: <http://islam.de/9715.php>

23) siehe Seite 85: Im Zusammenhang mit dem Bürgerkrieg in Syrien, macht Heikal auf die Vermischung von Realität und Fiktion aufmerksam. Er erwähnt den ‚Eldabi-Tatsachenreport‘, der darüber berichtet, dass „*in den Labors von London und Paris optische und akustische Signale (Bilder und Stimmen), als vermeintliche Wirklichkeit*“, hergestellt und konstruiert werden. (HEIKAL 2012: 129) Zur Lage in Ägypten erwähnt Heikal in seinem Buch sowohl die Wasserproblematik (Ebd.: 62-64), wie die wirtschaftlich angespannte Lage (Ebd.: 64-67), den Energieengpass und die explodierenden Staatsschulden. (Ebd.: 70-71) Den Mangel an Entschlossenheit, diese Probleme effektiv zu lösen, vergleicht Heikal mit einer aus dem ägyptischen Dorfleben entlehnten Metapher: Der Ochse dreht sich mit verbundenen Augen so lange im Kreis um das Wasserrad - „*er sieht nichts, ja er will gar nichts sehen*“ - bis das Wasserrad oder der Ochse oder gar beide zusammenbrechen. (Ebd.: 68)

24) siehe Seite 87: Agamben formuliert die Struktur des Zeugnisses ausführlich. Durch die Unmöglichkeit, ein direktes Zeugnis aus dem Inneren des Todes abzulegen, sprechen nun die Überlebenden an Stelle der Untergegangenen (AGAMBEN 2003: 30-32) und bezeugen jetzt „*in erster Person*.“ (Ebd. 144) Ihnen hinterlässt Agamben das Abschlusswort in seinem Auschwitzwerk. In diesem Zusammenhang soll speziell auf die Aussage der Überlebenden Grete Salus hingewiesen werden, die „*stets das richtige Wort zu finden scheint*“: „*Nie soll ein Mensch so viel aushalten müssen, wie er aushalten kann und nie soll ein Mensch sehen müssen, wie dieses Leiden höchster Potenz nichts Menschliches mehr hat.*“ (AGAMBEN 2003: 67/118)

25) siehe Seite 90: Agamben führt den Ausnahmezustand in der amerikanischen Verfassung auf die dialektische Beziehung zwischen den Machtbefugnissen des Präsidenten und des Kongresses zurück. Er geht auf die Befugnisse Lincolns während des Bürgerkrieges 1861-1865 ein und beschreibt sein Handeln - „*de facto wie ein absoluter Diktator*“ (AGAMBEN 2004: 29) - als Paradebeispiel einer kommissarischen Diktatur. Ebenso beschreibt Agamben die Ausweitung der politischen Befugnisse Wilsons und die ökonomischen Reglementierungen Roosevelts während des Ersten Weltkrieges bzw. der großen Depression, als auch die rassistisch motivierten Bürgerrechtsverletzungen durch die Deportation von 70.000 amerikanischen Staatsbürgern japanischer Herkunft nach dem Vorfall in Pearl Harbour. (AGAMBEN 2004: 28-31)

26) siehe Seite 94: Agamben lehnt sich hier an Foucaults Definition des Menschen, der „*über Jahrtausende hindurch das geblieben ist, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.*“

(AGAMBEN 2002: 13) Agamben findet den Begriff ‚auch‘ problematisch, da er eine einschließende Ausschließung, also eine exceptio der zoé aus der pólis bedeutet, weshalb er als ergänzende Änderung noch hinzu fügt, dass die Menschen „nicht nur Tiere sind, in deren Politik es um ihr Leben als Lebewesen geht, sondern umgekehrt auch Bürger, in deren natürlichem Körper ihre Politik selbst in Frage steht.“ (Ebd.: 197) Der Mensch als Lebewesen ist hier nicht mehr Objekt, sondern Subjekt der politischen Macht und die Entscheidung über das nackte Leben wird zum höchsten politischen Kriterium erhoben.

8. LITERATURVERZEICHNIS

8.1 Printquellen (deutschsprachig)

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer - die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Suhrkamp Verlag, ISBN 978-3-518-12068-2, Deutsche Erstausgabe, Frankfurt a.M., 2002

AGAMBEN, Giorgio. *Was von Auschwitz bleibt*. Suhrkamp Verlag, ISBN 3-518-12300-0, Deutsche Erstausgabe, Frankfurt a.M., 2003

AGAMBEN, Giorgio. *Ausnahmezustand*. Suhrkamp Verlag, ISBN 3-518-12366-1, Deutsche Erstausgabe, Frankfurt a.M., 2004

AGAMBEN, Giorgio. *Herrschaft und Herrlichkeit*. Suhrkamp Verlag, ISBN 978-3-518-12520-5, Deutsche Erstausgabe, Berlin, 2010

AGAMBEN, Giorgio. *Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie*, S. 9-12 in *Demokratie? - eine Debatte* Suhrkamp Verlag, ISBN 978-3-518-12611-0, Deutsche Übersetzung aus dem Französischen, Berlin, 2012

BADER, Erwin. *Vernunft als Gegenkraft zum Terrorismus*. S. 31-S.54 in **PRIBYL**, Herbert. *Terrorismus - eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen ‚Terrorismus‘ in interdisziplinärer Sicht*. Be&Be Verlag, ISBN 978-3-902694-21-8, Heiligenkreuz 2010

BENEDIKT XVI, Papst. *Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute und morgen und Europa - Hoffnungen und Gefahren* in *Die Ökologie des Menschen - die großen Reden des Papstes*. S. 133-155 und 156-176. Pattloch Verlag, ISBN 978-3-629-13021-1, München 2012

BOREL, Denis. *Terrorismus - der schillernde Totentanz der Postmoderne*. S. 57-84. in **PRIBYL**, Herbert. *Terrorismus - eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen ‚Terrorismus‘ in interdisziplinärer Sicht*. Be&Be Verlag, ISBN 978-3-902694-21-8, Heiligenkreuz 2010

BROWN, Wendy. *Wir sind jetzt alle Demokraten* S. 55-71, in *Demokratie? Eine Debatte*. Suhrkamp Verlag, ISBN 978-3-518-12611-0, Deutsche Übersetzung, Erstausgabe, Berlin, 2012

BUTLER, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Suhrkamp Verlag, ISBN 978-3-518-11722-4, Frankfurt a.M., 1991

DIE PRESSE (Österreichische Tageszeitung)

- a) **ELGAWHARY**, Karim. Printausgabe vom 24.8.2013. „*Unter ‚Liberalen‘ wachsen Zweifel an Ägyptens Armee*“, über die Anklage gegen Friedensnobelpreisträger El Baradei, der mit seinem Rücktritt das nationale Vertrauen verraten haben soll.
- b) **GEHLEN**, Martin, Printausgabe vom 30.7.2013. „*Protestbewegung fürchtet um zweite Revolution*“
- c) **HUMMER**, Waldemar. Printausgabe vom 9.5.2010. Interview mit DDDr. W. Hummer im Rechtspanorama anl. des nahenden Beitritts der EU zur EMRK - *EU unterwirft sich externer Grundrechtskontrolle*
- d) **KOPENHAGEN/Gam.**, Internetausgabe vom 4.10.2011 unter diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/698405/das-aegyptische-Volk-verdient-Friedensnobelpreis
- e) **SANSAL**, Boualem. Printausgabe vom 18.10.2011. „*Die Drehungen der Planeten und der Politik*“, Interview mit dem algerischen Schriftsteller anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2011

DIE ZEIT ONLINE: AMJIHAD, Mohamed. „*Ägypten in der Krise - Nach dem Volksputsch aus Kairo*“, 11. Juli 2013, <http://www.zeit.de/2013/29/aegypten-kairo-putsch-muslimbrueder>

Dtv- Lexikon. Deutscher Taschenbuch Verlag Deutscher Taschenbuch Verlag, ISBN 3-423-05998-2, München 1995

FAZ ONLINE: BICKEL, Markus. „*Die gestohlene Revolution*“, 6.7.2013 <http://www.faz.net/aktuell/politik/staat/staatsstreich-in-aegypten-die-gestohlene-revolution-12273230.html>

FOUCAULT, Michel. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* - Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., ISBN 3-518-28316-2, zweite Auflage der deutschen Ausgabe, 1986

FOUCAULT, Michel. *Überwachen und Strafen - die Geburt des Gefängnisses*, ISBN 3-518-38771-5, Suhrkamp Verlag, 1994

FOUCAULT, Michel. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung - Geschichte der Gouvernementalität I*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., ISBN 3-518-29408-6, erste Auflage der deutschen Ausgabe, 2006a

FOUCAULT, Michel. *Die Geburt der Biopolitik - Geschichte der Gouvernementalität II*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., ISBN 3-518-29409-1, erste Auflage der deutschen Ausgabe, 2006b

GRAF, Johannes. *Was ist Terrorismus? Philosophische Annäherungen an einen vielfältigen Begriff*. S. 21-31. in PRIBYL, Herbert. *Terrorismus - eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen "Terrorismus" in interdisziplinärer Sicht*. Be&Be Verlag, ISBN 978-3-902694-21-8, Heiligenkreuz 2010

GSELL, Stefanie. *Umm Kulthum - Persönlichkeit und Faszination der ägyptischen Sängerin*. Verlag das Arabische Buch, 2. Auflage, ISBN 3-86093-9, Berlin/Beirut 1999

HEIL, Reinhard / HETZEL, Andreas. *Perspektiven und Grenzen radikaldemokratischer Demokratie.* in *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, S. 7-22, Transkript Verlag, ISBN 3-89942-332-1, Bielefeld 2006

HETZEL, Mechthild. *Revision des politischen Vokabulars nach Giorgio Agamben.* in *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, S.111-115, Transkript Verlag, ISBN 3-89942-332-1, Bielefeld 2006

KUHLMANN, Jan. *Aufstandserklärung. Erste Versuche, den Arabischen Frühling zu verstehen.* IP Journal Ausgabe Januar/Februar, S. 131-135, DGAP, Berlin 2012

JÖRKE, Dirk. *Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?* in HEIL, Reinhard und HETZEL, Andreas (HG.) *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* S. 253-S. 266, Transkript Verlag, ISBN 3-89942-332-1, Bielefeld 2006

LEXIKON für Theologie und Kirche, Herder Verlag, ISBN 978-3-451-22100-2, Freiburg Sonderausgabe 2009

MARCHART, Oliver. *Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive.* in HEIL, Reinhard und HETZEL, Andreas (HG.) *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* S. 151-S. 168, Transkript Verlag, ISBN 3-89942-332-1, Bielefeld 2006

NIEDERBERGER, Andreas. *Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens.* in HEIL, Reinhard und HETZEL, Andreas (HG.) *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* S. 267-S. 277, Transkript Verlag, ISBN 3-89942-332-1, Bielefeld 2006 (Rezension über einen Artikel von Thorsten Bonacker und André Brodocz), Bielefeld 2006

ÖH/Österreichisches HochschülerInnenschaft Magazin PROGRESS

www.progress-online.at/artikel/feine-differenzierungen

TESTOVICH, Martha Leitartikel/Dossier/Feuilleton. *Wer die Rollen neu schreibt. Feine Differenzierungen.* 09/2012

ÖH/Österreichisches HochschülerInnenschaft Magazin UNIQUE

a) ATASOY, Kübra. *Das Private ist proletarisch!* Unique 12/2011

www.univie.ac.at/unique/uniquecms/?p=1041

b) CLAR, Maria. *Brauchen wir alle ein Geschlecht?* Unique 12/2011

www.univie.ac.at/unique/uniquecms/?p=994

c) EDER, Barbara. *Ich bin alles! Über Per- und andere Versionen.* Unique 3/2011

www.univie.ac.at/unique/uniquecms/?p=378

d) FUCHS, Dorian. *Lust, Leben, Leidenschaft, Libertinage.* Unique 12/2011

www.univie.ac.at/unique/uniquecms/?p=1044

e) MALLMANN, Fridolin. *Libertinage und selbstverschuldete Käfighaltung.* Unique 2/2011 www.univie.ac.at/unique/uniquecms/?p=288

PELINKA, Anton. *Terrorismus aus politologischer Sicht*. S. 199-S. 211 in **PRIBYL**, Herbert. *Terrorismus - eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen "Terrorismus" in interdisziplinärer Sicht*. Be&Be Verlag, ISBN 978-3-902694-21-8, Heiligenkreuz 2010

ROSENBERGER, Sieglinde / **SAUER**, Birgit. *Politikwissenschaft und Geschlecht Konzepte -Verknüpfungen - Perspektiven*. Facultas Verlags- und Buchhandel AG, ISBN 3-8252-2479-1, Wien 2004

SCHLÖGEL, Karl. *Terror und Traum - Moskau 1937*. Carl Hanser Verlag, ISBN 978-3-446-23081-1, München, 2008

SCHOLL-LATOUR, Peter. *Arabien's Stunde der Wahrheit - Aufruhr an der Schwelle Europas*. Propyläen, Ullstein Buchverlage GmbH, ISBN 978-3-549-07366-7, Berlin 2011

SCHMIDT, Thomas. *Demokratischer Sektoralismus - Fragen an die politische Theorie*. in **HEIL**, Reinhard und **HETZEL**, Andreas (HG.) *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. S. 209-S.222, Transkript Verlag, ISBN 3-89942-332-1, Bielefeld 2006

SINGER, Peter. *Praktische Ethik*. Reclam Verlag, ISBN 978-3-15-0080 33-7, Stuttgart 1994

SPIEKER, Manfred. *Die Entgrenzung der Gewalt - sozialethische Anmerkungen zum Terrorismus*. S. 121-135. in **PRIBYL**, Herbert. *Terrorismus - eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen "Terrorismus" in interdisziplinärer Sicht*. Be&Be Verlag, ISBN 978-3-902694-21-8, Heiligenkreuz 2010

TAMCKE, Martin. *Christen in der islamischen Welt - von Mohammed bis zur Gegenwart*. C.H. Beck, ISBN 978-3-406-568-19-0, München 2008

VELTMEYER, Henry. *Journal Globalizations: Unrest and change: Dispatches from the frontline of class war in Egypt*. Taylor and Francis. ISSN 1474-7731, volume 8, issue 5, UK Oct. 2011

ZACH, Andreas. *Die Einwilligung nach §90 STGB im Lichte der Sonderprobleme Genitalverstümmelung und Sadomasochismus*. Universität Graz - rechtswissenschaftliche Fakultät, 2010 (Betreuung Gabriele Schmölzer)

8.2 Printquellen (arabischsprachig)

نبيل عبد الفتاح - الدين والدولة والطائفية - مساهمة في نقد الخطاب المزدوج

ABDEL FATAH, Nabil. *Religion, Staat und Konfessionalismus. Ein Beitrag zur Kritik des Dualismus*. Verlag Dar Marit, ISBN 978-977-351-582-1, Kairo, 2011

شريف الشوباشي - مستقبل مصر بعد الثورة

ELSCHOBASCHI, Scharif. *Die Zukunft Ägyptens nach der Revolution*. Verlag Madbouly, ISBN 978-977-208-924-6, Kairo 2011

ياسر رزق - هيكل يتكلم - ثورة يناير وما بعدها - مصر أمام لحظة حقيقة

HEIKAL/RIZK, Yassir. *Heikal spricht - Ägypten vor dem Moment der Wahrheit. Über die Januar Revolution*. Verlag Akhbar Elyoum, ISBN 977-08-1545-4, 6. Oktober Presseverband 2012

هاني لبيب - الكنيسة المصرية - توازنات الدين والدولة

LABIB, Hani. *Die ägyptische Kirche - Das Gleichgewicht zwischen Religion und Staat*. Verlag Nahdet Misr, ISBN 977-14-4444-1, 1. Auflage, Kairo 2012

9. LEBENSLAUF

Persönliche Daten

Name: Nadia SCHWARZ (BA)

Geburtsdatum/Geburtsort: 1965 / Kairo

Schul- und Hochschulausbildung

1970-1983	Deutsche Schule in Kairo www.deokairo.com
1983-1988	Bachelorstudium der Politikwissenschaft an der Universität Kairo www.feps.edu.eg/en/index.php
2008-2013	Nostrifikation und Fortsetzung des Studiums der Politikwissenschaft an der Universität Wien