

Der arabische Frühling in Ägypten und die Entstehung von Alternativen zum westlich-liberalen Demokratiekonzept

Dege, Carmen; Dege, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dege, C., & Dege, M. (2011). Der arabische Frühling in Ägypten und die Entstehung von Alternativen zum westlich-liberalen Demokratiekonzept. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 35(4), 89-111. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-390799>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Carmen Dege & Martin Dege

Der arabische Frühling in Ägypten und die Entstehung von Alternativen zum westlich-liberalen Demokratiekonzept

Wie konnten sich die revolutionären Ereignisse des arabischen Frühlings in Ägypten für eine Vielzahl von Beobachter/innen derart spontan und unerwartet entfalten? Um diese Frage zu beantworten, wird im Folgenden ein besonderes Augenmerk auf die dominanten Perspektiven des Westens, Al-Qaidas, sowie des Mubarak-Regimes selbst gelegt. Es scheint unabdinglich, sich von den Dichotomisierungen Moderne versus Tradition bzw. Säkularismus versus Religiosität zu lösen. Indem sowohl gängige und implizite Grundannahmen (wie etwa die Vorstellung einer schwachen Zivilgesellschaft in Ägypten) offen- und widerlegt, als auch deren Niederschlag in den Perspektiven des Westens, Al-Qaidas und des Mubarak-Regimes aufgezeigt werden, soll eine differenzierte Betrachtung des liberalen Demokratieverständnisses sowie der vielschichtigen politischen Strömungen, die diesen Frühling hervorgebracht haben, angestoßen werden.

Schlüsselbegriffe: Soziale Bewegungen, arabischer Frühling, Religion, Säkularismus, Islam

Einleitung

In einer auf Wikileaks veröffentlichten Diplomatendepeche der amerikanischen Botschaft in Kairo vom Juli 2009 berichtet Ali El Deen Hilal Dessouki, Insider der *Hizb al-watani ad-dimuqrati* (Nationale Demokratische Partei Ägyptens, NDP) und Mubarak-Vertrauter, von Plänen einer geordneten Übergabe der Macht an die nächste Generation in Ägypten. Als neuer Präsident ist dabei offensichtlich Mubaraks Sohn Gamal im Gespräch. Dessoukis Einschätzung zufolge wäre in einem solchen Fall zwar mit Protesten während der Parlaments- und Präsidentschaftswahlen 2010 bzw. 2011 zu rechnen, größere Probleme seien jedoch auf Grund der Stärke der Sicherheitskräfte nicht zu erwarten. Vielmehr liege die eigentliche Macht im Lande beim Militär. Auch gebe es keine tatsächli-

che Opposition, besonders die Muslimbrüder seien schwach und unglaubwürdig und könnten daher problemlos von der politischen Partizipation ausgeschlossen werden. Darüber hinaus sei das Volk, so berichtet Dessouki weiter, ohnehin unpolitisch; großflächiger ziviler Widerstand und Aufruhr seien mit der Mentalität der Ägypter nicht vereinbar (»NDP Insider: Military Will Ensure Transfer of Power«, 2009).

Dieser seltene Einblick in die Ansichten des Regimes verrät, wie überrascht die Mubarak-Entourage angesichts des Ausmaßes der jüngsten Widerstände gewesen sein muss. Und ebenso überrascht war wohl auch der Westen. Denn die Einschätzungen Dessoukis reflektieren nicht nur die Stimmung innerhalb der herrschenden Klasse in Ägypten, sondern gleichermaßen die bis vor kurzem allgegenwärtige Auffassung anglo-amerikanischer bzw. europäischer Politik und Wissenschaft: Beim ägyptischen Staat handele es sich um ein stabiles, patrimoniales Staatsklassenregime. In deutlicher Parallellität zum diagnostischen Dreiklang Autoritarismus, Demokratieresistenz und schwache Zivilgesellschaft entwirft Dessouki das Bild eines allumfassenden Staatsapparates, der sich angesichts der ihm gegenüberstehenden, größtenteils politisch desinteressierten oder zersplitterten Masse um seine Machterhaltung nicht zu sorgen und so auch bei einem anstehenden Wechsel in der Staatsführung kaum ernsthafte Probleme zu fürchten braucht.

Die Ereignisse des Januars und Februars 2011 führen diese Einschätzungen *ad absurdum*: In der vermeintlich unbeteiligten Volksmasse formieren sich plötzlich politische Bewegungen, die sich über Schichten-, Parteien- und Konfessionsgrenzen hinweg als breiter Widerstand organisieren, dem es zudem in kürzester Zeit gelingt, sich effektiv basisdemokratisch zu verfassung. Und der Westen tappt im Angesicht des Scheiterns aller Planspiele und Erklärungsmodelle für die Entwicklung im Nahen und mittleren Osten plötzlich im Dunkeln. Und ebenso ergeht es den anderen arabischen Regimen, deren eigene Machtbasis nicht unwesentlich von westlichen Herrschaftstheorien geprägt ist. Und was ist mit Al-Qaida? Die Organisation, die angetreten ist, den Westen und seinen Einfluss in der Welt zu bekämpfen und damit nicht zuletzt auch die vom Westen gestützten Regime in der arabischen Welt zu stürzen, ist plötzlich

von selbiger Dunkelheit umgarnt, unfähig zu erklären, warum es ihr nicht möglich war, eben diese Aufstände anzuzetteln, blind für die Basis der plötzlich aufbrechenden gesellschaftlichen Verwerfungen.

Es scheint also ein einendes Element der doch so unterschiedlich anmutenden Positionen des Westens, der arabischen Regime und Al-Qaida zu geben: Was lässt sich im Angesicht der jüngsten Widerstandsbewegungen über die blinden Flecken vormals selbstverständlicher Annahmen aussagen? Worin liegen mögliche Gründe für die Blindheit, mit der die beteiligten Stakeholder geschlagen zu sein schienen? Welche Perspektivenwechsel können durch die Spiegelung gängiger Paradigmen gewonnen werden?

Freilich ist der Ausgangspunkt der Ereignisse in Tunesien zu suchen. Ohne die Jasminrevolution und die Selbstverbrennung des Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi wäre die Mubarak Entourage wohl bis heute fest im Sattel – oder zumindest in der Lage, das Bild einer stabilen Regierung aufrecht zu erhalten. Aber anzunehmen, die Protestbewegung in Ägypten wäre alleiniges Produkt des tunesischen Vorbilds, erscheint zu kurz gegriffen. Mit einer hydraulisch anmutenden Eigenlogik eines sich im und durch den Moment vollziehenden, über alle Verhältnisse hinwegfegenden und sich aus sich selbst heraus generierenden Automatismus lassen sich die politischen Ereignisse in Ägypten nicht erklären. Sicherlich stellen die Dynamik der Ereignisse und die Zugänglichkeit der Bewegung für weite Teile der ägyptischen Bevölkerung ein entscheidendes Element ihrer Erfolgsgeschichte dar – seien es die eingängigen Slogans des Widerstands, mit denen sich so viele Ägypter/innen identifizieren konnten, oder das Verhalten des Militärs, das vielen Menschen die Angst nahm. Auch ist die basisdemokratische Organisation selbst, von der Rundumversorgung auf dem *Tahrir* bis zur Aufstellung von Bürgerwehren, entscheidend für den Erfolg gewesen. Doch geht eine gruppensystemische und systemisch inhärente Betrachtung der Demokratiebewegung weit genug? Schließlich haben wir es nicht einfach nur mit einer ›unideologischen‹ Gruppe säkularer, westlich orientierter Jugendlicher zu tun, deren enorme Zuwachsraten, von einer immer größer werdenden Perspektivlosigkeit begleitet, schließlich den in der Literatur so oft beschriebenen ›tipping point‹ er-

reichte. Die Protestinhalte und die damit verbundene Widerstandsethik bieten in Wirklichkeit eine Identifikationsfläche für eine Vielzahl unterschiedlicher sozialer Gruppen: Muslime und Kopten, säkulare und religiöse Ägypter/innen, Junge und Alte, Gewerkschafter und Unternehmer/innen. Doch wieso? Wohnt dem revolutionären Moment eine die Menschen in ihren Bann ziehende Magie inne? Oder gibt es doch einen gewissen Vorlauf, bestimmte Prozesse, die wir bisher schlicht nicht gesehen haben? Eine Aufklärung dieser Fragen schulden wir unter anderem den Menschen selbst und ihrer so oft auf Demonstrationen eingeforderten Würde.

Die ägyptische Gesellschaft weist den weltweit größten Anteil an sich selbst als religiös oder gläubig bezeichnenden Menschen auf. Gleichzeitig sind mehr als fünfzig Prozent der ägyptischen Bevölkerung der Meinung, dass eine Zunahme demokratischer Partizipationsmöglichkeiten einen positiven Effekt auf die muslimische Welt haben würde. Ebenso sieht mehr als die Hälfte der Ägypter/innen keinen Widerspruch zwischen demokratischen Reformen und religiösen Praktiken, im Gegenteil: die Demokratie wird allen anderen Regierungsformen vorgezogen. Handelt es sich bei dem Ruf nach mehr Gerechtigkeit und Würde also um ein rein säkulares, ja unideologisches Phänomen?

Bereits in den 1990er Jahren haben Anthropologen wie Talal Asad (2001), Charles Hirschkind (2006) und Saba Mahmood (2005) auf ägyptische Gegenöffentlichkeiten wie die *da'wa*-Bewegung¹ hingewiesen, denen es immer wieder gelingt, starke, sich scheinbar widersprechende Ideologien zusammenzubringen und neue Praktiken zu erschaffen, die sich an der Schnittstelle von ethisch-religiösem und deliberativem Handeln befinden. Die *Kifaya!*-Bewegung² und die erfolgreichen Frühlingsproteste sehen Asad, Hirschkind und Mahmood in der Tradition solcher Praktiken. Ihr wesentlicher Beitrag besteht nun jedoch nicht darin, auf eine erstarkte Reformorientierung innerhalb religiöser Kreise hinzuweisen, also die Geschichte westlicher Säkularisierung in der ägyptischen Lebenspraxis wiederzufinden, um daraus Hoffnung für eine liberale Demokratisierung zu schöpfen. Dies würde das Besondere der ägyptischen Revolution und ihr Potenzial auch im Hinblick auf die jetzt anstehenden kon-

kreten institutionellen Herausforderungen verkennen. Ihr Beitrag besteht im Aufzeigen einer bislang unbekannt Form des politischen Handelns, die gängige Weltbilder von ›Religion versus Staat‹, ›Privatheit versus Öffentlichkeit‹ sowie ›Tradition versus Moderne‹ hinterfragt. Asad und seine Mitstreiter/innen argumentieren, dass die Analyse der demokratischen Bewegungen in Ägypten ein besonderes Augenmerk auf diese neuen religiösen Bewegungen richten müsse, die mitunter liberale Kategorien in Zweifel zieht und – so ihre Vermutung – unseren Blick für kreative politische Lösungen verstellen.

Spricht die Demokratiedebatte tatsächlich von Demokratie?

1993 schrieb Yahya Sadowski einen zynischen Beitrag in Middle East Report, in dessen Mittelpunkt die Persistenz von Orientalismen in der Demokratie- und Zivilgesellschaftsdebatte stand (vgl. Sadowski, 1993, S. 14-21, 40). Veröffentlicht inmitten des Höhepunkts der Diskussion um die Huntington'sche Prognose einer »dritten Welle« der Demokratisierung (vgl. Huntington, 1993, 1996), der sich immer weniger autoritäre bzw. totalitäre Staaten entziehen könnten, knüpft Sadowski besonders beim von Huntington im gleichen Atemzug für den Vorderen Orient und Nordafrika unterstellten *exceptionalism* an. »[A]mong Islamic countries, particularly those in the Middle East«, schrieb Huntington 1984 »the prospects for democratic development seem low« (S. 216). Demokratisierung, so die sich durchsetzende Auffassung, brauche eine starke Zivilgesellschaft, und die meisten Staaten der Region besäßen keine tief verankerte Zivilgesellschaft, ihnen sei das Konzept der Zivilgesellschaft aus ihrer eigenen Geschichte schlicht nicht vertraut. Warum? Sadowski unterscheidet zwischen zwei maßgeblichen Antworten, bei denen der Islam jeweils als entscheidende erklärende Variable fungiert.

Vor der iranischen Revolution wurde der Despotismus als wesentlicher Bestandteil des muslimischen Selbstverständnisses angesehen. Muslimische Gesellschaften fordern zwingend einen starken Staat:

Despotism was implicit in the very core of Islam. After all, the very name Islam came from the Arabic word ›submission‹. The image that Islamic doctrine presented [...] served as a trope for discussing not only religious but also political behavior in societies where rulers acted as ›the shadow of God upon earth‹. In the words of the definitive Orientalist cliché, Islam was not just a religion but a total way of life. The totalistic character of the faith seemed to imply that only a totalitarian state could put its dogmas into practice (Sadowski, 1993, S. 15).

Während hier also noch das Bild eines Islam, der untrennbar verbunden ist mit der Unterwerfung unter eine autokratische Herrschaft, entworfen wird, kehrte sich dieses Bild unmittelbar nach der iranischen Revolution. Gesellschaften der Region wurden nun als kraftvolle Sozialstrukturen beschrieben, die jeder politischen Entität trotzten und kritisch gegenüberstanden. Patricia Crone etwa sieht eine fundamentale Feindseligkeit seit Kodifizierung der Scharia unter den Umayyaden³ als bezeichnend für muslimische Bevölkerungsgruppen gegenüber etablierten Staaten:

The result was a tribal vision of sacred politics [...]. Kings were rejected as Pharaohs and priests as golden calfs, while God's community was envisaged as an egalitarian one unencumbered by profane or religious structures of power below the caliph, who was himself assigned the duty of minimal government (1980, S. 62).

Die Islamische Gesellschaft definiert sich nun also nicht mehr durch einen Hang zum allmächtigen Despoten, sondern im Gegenteil als liberale Gesellschaft mit maximaler Abwesenheit einer Regierung. Daniel Pipes schließlich überträgt diese historische Analyse auf die Gegenwart und schlussfolgert, dass die Scharia in einem Maße starke, politische Ideale formuliert, denen keine Regierung gerecht werden kann und so letztlich eine politische Modernisierung unmöglich wird.

By establishing ideals that are impossible to fulfill, Islam ensures that Muslims will view any form of government, sooner or later, as illegitimate. Sincere Muslims consequently tend to withdraw

support from their rulers. Since Muslims declined to serve in armies, slave soldiers had to be recruited. This bred both political instability and weakness. This political infirmity of Islamic civilization would eventually allow European civilizations to outstrip it (Sadowski, 1993, S. 18).

Es lassen sich also drei grundlegend verschiedene Betrachtungen islamischer Gesellschaften herauschälen: Eine Gesellschaft, die auf eine starke, despotische Führung angewiesen ist, eine liberale, den Einfluss jeder Form von Regierung möglichst gering haltende Gesellschaft, sowie eine Gesellschaft, die inhärent unregierbar ist und sich dementsprechend früher oder später gegen jede Form von Herrschaft auflehnen wird.

Gemein ist nun allen diesen Ansichten, dass sie Islam und Demokratie für unvereinbar halten, dass islamische Gesellschaften eben auf Grund des Einflusses der Religion entweder mit starkem Gehorsamsglauben oder mit einer ausschließlichen Identifikation mit der Scharia gleichgesetzt werden. Innerhalb dieser Logik nimmt der Islam als Religion den öffentlichen Raum in einer Weise für sich ein, die sogenannte moderne Gesellschaften und Staaten verhindert. Religion, so die notwendige Schlussfolgerung, müsse jedoch von Politik getrennt werden, dürfe das Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft nicht in dem Maße bestimmen. In dieser Säkularisierungsthese findet sich ein spezifisches Verständnis von Demokratie, das Sadowski wie folgt beschreibt: »Both [analyses] claim that the key to building effective states and successful democracies lies in the proper balance of power between state and society« (Sadowski, 1993, S. 20). Mit anderen Worten: Gleichwohl die Debatte zu völlig unterschiedlichen, ja unvereinbaren Ergebnissen kommt, eint sie doch die Kritik an der ›Demokratiefähigkeit‹ muslimischer Staaten. Der Maßstab für Demokratie ist dabei nicht schlicht die Idee einer partizipativen Gestaltung von Lebenswelten, sondern ein spezifisches, westliches Demokratieverständnis, also eine säkulare, aus Volksvertretern bestehende Regierung, die in freien und gleichen Wahlen an die Macht gekommen ist. Noch deutlicher wird diese Position, wenn man einen Blick in die aktuelle Transitionsforschung wirft. Dort findet man schließlich

explizit die Idee von Demokratisierungsprozessen, die einem bestimmten Pfad folgen, auf dem faire, gleiche und sich regelmäßig wiederholende Wahlen die entscheidende Rolle spielen. Nur so kann in den Augen der Transitionsforscher/innen ein funktionierender Staat entstehen, der durch eine interessiert kritische, liberale (das heißt *nicht primär* religiöse) Bürger/innen/schaft fortwährend erneuert wird.

An dieser (minimalistischen) Demokratiedefinition hat es viel Kritik gegeben – mitunter auch, weil nur eine verschwindend kleine Zahl der sogenannten ›Transitionsländer‹ den Sprung in die so beschriebene Demokratie geschafft hat.

Auf diese reale Krise der Transitionsforschung gab es unterschiedliche Antworten. Carothers etwa betrachtet, im Einklang mit vielen seiner Kolleg/inn/en in der Politikberatung bzw. -wissenschaft, das Paradigma ›Transition‹ als das eigentliche Problem, hält aber am Fokus auf Demokratie fest:

Sticking with the paradigm beyond its useful life is retarding evolution in the field of democratic assistance and is leading policy makers astray in other ways. It is time to recognize that the transition paradigm has outlived its usefulness and to look for a better lens (2002, S. 6).

Eine bessere Brille wäre für ihn die genauere Untersuchung der Grauzonen autoritärer Regime, die demokratische Elemente beinhalten können, ohne auf dem von der wissenschaftlichen Debatte vorgesehenen Weg zu einer liberalen Demokratie zu sein. Die gezielte Förderung dieser Elemente würde die Wahrscheinlichkeit einer Liberalisierung erhöhen.

Auch die meisten anderen Antworten setzen verstärkt auf Mikroanalysen, sei es nun in der Untersuchung erfolgreicher Anpassungsmechanismen autoritärer Regime, dem sogenannten *authoritarian upgrading*, oder der Abwendung vom Demokratieparadigma selbst um sozio-ökonomische Entwicklungsfragen wieder stärker in den Vordergrund zu stellen. Gemein haben diese Ansätze ein syndrombasiertes Vorgehen, das bestimmte Elemente (wie die enge Kopplung von Politik und Wirtschaft oder von Politik und Klientelstrukturen) als ursächlich für die Demokra-

tieresistenz arabischer Staaten begreift. Dabei droht diese Literatur zum *Stabilitätsguide* zu werden: Ein übersteigerter Fokus auf Stabilitätsfaktoren verdeckt erwachsende Potenziale von Wandel und Transformation. Im Lichte aktueller Ereignisse müssen sich diese Autor/innen fragen, welchen konkreten Beitrag ihre Resistenzforschung zu leisten vermag. Inwiefern lässt sich aus den Schwierigkeiten der Demokratisierung heraus tatsächlich verstehen, wie sich Demokratie effektiv ereignen kann und was Demokratie heute verhindert?

Im Anschluss an Sadowskis Neo-Orientalismuskritik entwickelte sich eine weitere, gänzlich anders ausgerichtete Dimension der Kritik, die diese Frage aufgreift. Sie vermutet, dass sich die bisherige Demokratiedebatte tatsächlich viel zu wenig mit Demokratie befasst hat, ja das zugrunde liegende Verständnis von Demokratie das wesentliche Problem darstellt, nämlich eine spezifische, weberianische Vorstellung von Demokratie und Rechtsstaat, eine transhistorische Idealvorstellung von moderner Entwicklung, die den liberalen Rechtsstaat, eine säkulare Öffentlichkeit und die Trennung von Tradition und Moderne, privater und öffentlicher Sphäre als konstitutiv versteht. Sie fragen weiter, ob diese Vorstellung nicht prinzipiell von einem ernsthaften Interesse an demokratischen Praktiken, in denen Menschen partizipativ ihr Gemeinwesen gestalten, unterschieden werden müsse. So stellt beispielsweise Lisa Wedeen (2008) die Perspektive auf den Kopf (oder aus ihrer Perspektive vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße), und fragt, inwiefern die liberale Definition von Demokratie tatsächlich etwas über die Existenz demokratischer Kräfte verrät. Scheinen nicht manche arabische, autoritäre Staaten sehr viel mehr demokratisches Leben zu beherbergen als so manche demokratisch verfassten Gesellschaften der westlichen Welt? Könnte unser Fokus auf liberale Strukturen und die Gleichsetzung derselben mit Demokratie verhindern, dass wir demokratische Praktiken erkennen – im Nahen Osten wie in Europa?

Auf ähnliche Weise hatten bereits John Waterbury (1994) und Stathis Kalyvas (1998) dieses Paradigma angegriffen. Sie konnten empirisch aufzeigen, dass ein demokratischer Staat (als ein Staat mit regelmäßigen, fai-

ren Wahlen) keineswegs auf Demokraten angewiesen ist. Wedeen stellt am Beispiel Jemens heraus,

that there is no necessary relationship either historically or theoretically between agonistic disagreement, lively debate, rational-critical thinking, temporary equality, and revelatory politics, on the one hand, and either elections or liberal values, on the other. In short, democrats can exist without procedural democracy. Democracy (in substantive representational terms) may not even need the ballot box. And identifying democrats has less to do with specifying the values inhering in particular groups and more to do with recognizing the kind of work performances of democracy do (2008, S. 146).

Mit Waterbury, Kalyvas und Wedeen muss man also davor warnen, aus der Krise der Transitionsforschung allzu schnell zu folgern, es bedürfe entweder schlicht neuer Methoden zur Demokratieförderung oder – im anderen Extrem – das Demokratieparadigma sei selbst das Problem und müsse einer breiteren Definition von Entwicklung und einer komplexen Analyse von Resistenzstrukturen weichen. Die Gefahr liegt wohl vielmehr bei der von Yahya Sadowski beschworenen Angst vor dem Traditionalismus, die dazu verleitet, auf Grundlage liberaler Säkularisierungsannahmen kulturessenzialistische und transhistorische Diagnosen über Demokratie abzugeben. Denn solche Diagnosen schließen immer bestimmte Werte und spezifische Wertvorstellungen wie Frauenrechte, bürgerliche und politische Rechte, Minderheitenrechte und die Trennung von Religion und Staat als Zugangsvoraussetzung zu einer demokratisch gesinnten Welt mit ein.

Außen vor bleiben anders gelagerte demokratisierende Praktiken, wie sie etwa Lisa Wedeen in der strikt nach Familien-, Geschlechter- und Konfessionshierarchien organisierten *Qat*-Zirkeln im Jemen aufgedeckt hat.⁴ Wedeen behauptet, dass aus diesen Praktiken erst die Art von Bürger/in oder Subjekt erwächst, das faire und freie Wahlen schließlich einfordert. Die aktuellen Ereignisse scheinen Wedeens Überlegungen Recht zu geben. Gerade der Jemen – in der Standardliteratur bislang durch eine

besonders hohe Korrelation zwischen einer nicht existenten Zivilgesellschaft und einem extrem ausgeprägten Traditionalismus charakterisiert – beweist nun schon über Monate, wie vielseitig und demokratisch seine politische Kultur in Wahrheit ist.

Aus dieser Perspektive scheint der *middle east exceptionalism* in einer Linie mit dem Transitionsparadigma und seinen diversen Überwindungsversuchen zu stehen. Ihr Staats-, Demokratie- und Subjektverständnis ist in weiten Teilen deckungsgleich. Rezeptionsgeschichtlich lässt sich beobachten, wie beide Traditionen bislang Hand in Hand gingen, sich wechselseitig bestärkten und auf diese Weise alle Höhen und Tiefen der bisherigen Demokratiedebatte überstanden. Daher erscheint nicht verwunderlich, dass in der aktuellen Diskussion viele Stimmen zu hören sind, die den *middle east exceptionalism* zugunsten einer Neuauflage des Huntington'schen Credo, einer vierten Demokratisierungswelle, aufgeben. Für die aktuellen Ereignisse waren beide Traditionslinien blind. Eine Möglichkeit, dieser Blindheit zu begegnen, wäre es, den Konnex von Gesellschaft und Regime, Öffentlichkeit und Staat, Liberalismus und demokratischen Wandel aufzulösen und das ihm inhärente Verständnis von Demokratie um demokratische Praktiken und Prozesse zu erweitern.

Ägyptens Pro-Demokratie-Bewegung

Mit Blick auf die Zukunft in Ägypten werden Fragen nach dem Datum von Wahlen, der Beteiligung und dem Organisationsgrad sozialer Gruppen sowie der Rolle des Militärs und religiöser Autoritäten in größerer Offenheit diskutiert. Diese Offenheit ist jedoch in sich selbst begrenzt, gerade weil sie sich in einem Diskurs bewegt, der Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens und Urteilens vorstrukturiert. So verbreiten viele westliche Politikanalytist/inn/en eine funktionale und diskurssteuernde Skepsis dahingehend, ob der Aufstand in Ägypten nun als eine säkulare Forderung nach Demokratie (die unterstützt werden sollte) oder als religiöse Revolution (die zu fürchten und zu verhindern sei) zu kategorisieren ist, oder inwiefern diese Bewegung, wenn nicht unmittelbar zu ihrem Ausbruch, so doch längerfristig und retrospektiv von islamistischen Ein-

flüssen heimgesucht und dominiert werden wird. Schließlich gibt es, passend zu den vorher angesprochenen Interpretationslinien islamischer Gesellschaften, Stimmen, die die Revolution bereits als gescheitert betrachten und das Militär als eigentlichen Machthaber hinter den Kulissen weiter fest im Sattel sitzen sehen. Vor diesen Hintergründen werden schließlich folgende Fragen in Anschlag gebracht: Wem genau nützt ein früher oder später Wahltermin? Wer braucht noch wie viel Zeit und Unterstützung zur eigenen Organisation? Wer kann aus der Revolution bzw. den Aufständen letzten Endes am meisten Kapital schlagen?

Man spürt deutlich, dass hier eine andere politische Sprache gesprochen wird als auf dem *Tabrir*. Während die demokratische Bewegung dort immer mehr Menschen berührte und einlud sich zu beteiligen, herrscht hier eine Sprache der Kategorien und Zuordnungen, der Festlegung, Einteilung, der strategischen Inklusion und Exklusion. Allerorten wird versucht, die Nichtexistenz der von Sadowski beschriebenen Islambilder zu beschwören. Der Islam hat einfach keine Rolle gespielt – so der Grundtenor. Auch nordafrikanische Migrant/inn/en oder Ägypter/inn/en vor Ort sind bemüht, den Aufstand als rein säkulares Ereignis darzustellen, der mit islamischen Strömungen nichts zu tun hat.

Die Berufung auf den Islam als Grundlage und zentrale Referenz für eine neue Politik ist von Millionen Demonstranten ausgehebelt worden, und das heißt: Die Besonderheit des arabischen Frühlings besteht darin, dass er spontan ist und auf den Einzug in die Moderne abzielt – auf die Anerkennung des Einzelnen und seinen Status als Bürger und nicht länger als Untertan. Bislang hatte keine der politischen Parteien diesen Einzug in die Moderne so direkt gefordert (vgl. Jelloun, 2011).

Doch was ist passiert? Wie kam es dazu, dass immer mehr Menschen ihren Status als Bürger/innen einforderten? Wird ein säkularer Modernisierungsmechanismus dem gerecht, was wir in Ägypten als Demokratiebewegung erlebt haben? Wurde der Islam ›ausgehebelt‹? Haben die Ägypter/innen auf einmal einen Schalter umgelegt und diejenigen marginalisiert, die zuvor noch den Islam als die Lösung propagierten?

Der Anthropologe Charles Hirschkind, der wie kaum ein anderer die Vorzeichen der Revolution erkannt hatte und schon früh die Besonder-

heit und das Potenzial der Pro-Demokratie-Bewegung in Worte fasste, ist gegenüber solchen Erzählungen skeptisch. Ihm zufolge ist der Erfolg einem neuen Möglichkeitsraum geschuldet, der von einer jungen liberalen, linken *und* islamischen Bloggersphäre eröffnet wurde. Es handelt sich dabei nicht um die viel beschworene Facebook-Revolution, vielmehr haben Menschen über neue Wege zueinander gefunden und auf diese Weise jahrzehntelange Gräben überwunden.

Der öffentliche Möglichkeitsraum der *blogosphere* wurde zum ausschlaggebenden Katalysator zentraler, der ägyptischen Revolution vorangegangener Ereignisse – sei es die breite Mobilisierung zu Arbeiter/innen/streiks wie in der Textilfabrik Mahallas am 6. April 2008⁵, die Pluralisierung der Muslimbrüder einschließlich der Gründung neuer islamischer Parteien seit Ende der 1990er, die Gründung der *Kifaya!*-Bewegung 2004 oder die einschneidenden Veränderungen auf populären Websites wie *Islamonline*.

Im Sinne der von Wedeen vorgeschlagenen Untersuchung demokratischer Praktiken und Prozesse zeigt Hirschkind auf, was sich in diesem Möglichkeitsraum ereignet: Die Binarität Säkularismus – Religion wird abgelöst von einer Anteilnahme an der Welt, einer engagierten Offenheit gegenüber dem, was in der Welt geschieht. Diese neue muslimische Perspektive markiert einen signifikanten Unterschied gegenüber der defensiven Einstellung zu westlichen Medien und Kulturformen, was jedoch nicht bedeute, dass diese neue Generation muslimischer Aktivist/innen einfach westliche Werte übernehme. »Rather, it points to the way secularization is no longer the primary enemy in the way it had been« (Hirschkind, 2006, S. 151). Diese neue Anteilnahme an der Welt setzt nun voraus und formuliert für sich selbst das Ziel eines umfassenden politischen Wandels in Ägypten. Mittel und Wege dieser Involviertheit und ihrer Ziele sind dabei eine Reinterpretation nationaler Identität und Gemeinschaft: Durch den Austausch und Zusammenschluss einer steigenden Anzahl sozialer Gruppen entsteht eine Identifikationsfläche, die ein kollektives nationales Subjekt generiert, das als Mensch Leid erfährt und in seiner Würde verletzt ist. Hirschkind spricht in diesem Zusammenhang von einem gemeinsamen moralischen Standpunkt: dem gemeinsamen

Ziel dem Mubarak-Regime ein Ende zu setzen, gegen die ausgeübte Gewalt aufzubegehren und sich erfolgreich für politische Rechte und demokratische Institutionen einzusetzen. Gerade auch der neuen Generation religiöser Aktivist/innen liegt am Herzen, dass

the goal of creating a flourishing Islamic society must start with the reform of Egypt's stultified authoritarian system, and therefore, with the development of a political discourse capable of responding to the requirements of this task. To be effective today, they argue, such a discourse must be disencumbered from the pedagogical project of ethical reform that has been central to Islamist political thought and practice. The blogosphere [...] contributes to this project, less in terms of the development of a political discourse than as a site wherein political affects are solicited and honed, where the experience of a violated national subject is ob- jectified and cultivated (Hirschkind, 2006, S. 148).

Dieses gemeinsame Projekt der Erneuerung Ägyptens bringt die unterschiedlichsten sozialen Gruppen zusammen, es verbindet. Darüber hinaus vermag es Dynamiken anzustoßen, die enorme Veränderungen freisetzen. So ist der während der Proteste so häufig zu hörende Slogan »Ägypten für alle Ägypter« in seiner Geburtsstunde unter anderem von einer wichtigen Stimme der neuen Generation der Muslimbrüder, Ibrahim Hodeibi, eingeführt worden. Hodeibi schlug vor, den Slogan »Islam ist die Lösung« durch den religiös-neutralen Aufruf »Ägypten für alle Ägypter« zu ersetzen. Handelt es sich hierbei um Formen der (strategischen) Säkularisierung? Hirschkind warnt an dieser Stelle, den Slogan *at face value*, nach seinem augenscheinlichen Wert zu beurteilen.

I would caution [...] against a too hasty assumption that the abandonment of religious references [...] can be taken as a symptom of the secularization of political life in Egypt. Rather, and as many of the bloggers I spoke with in Cairo insisted to me, what is marked by this shift is a recognition of the necessity of creating a language of political agency capable of encompassing the hetero-

generity of commitments – religious and otherwise – that characterize Egyptian society (Hirschkind, 2006, S. 144).

Doch was ist das Besondere dieses neuen politischen Diskurses, welches Subjekt und welche Subjektivität erzeugt er? Einerseits berührt er die Menschen unmittelbar durch teilweise visuell dokumentierte Gewaltakte des Staates gegenüber seinen Bürger/innen. Videos von brutalen polizeilichen Übergriffen werden über das Netz verbreitet; hat ein Journalist der konventionellen Medien eine solche Szene gefilmt, reicht er sie beispielsweise an eine Bloggerin weiter, deren Seite er schließlich als Referenz angeben kann, um staatlicher Repression zu entgehen. Auf Grundlage dieser ›Beweise‹ wurden bereits Jahre vor der Revolution Polizisten in Gerichtsverfahren verurteilt (wobei religiöse Anwälte liberal-säkulare Klienten vertraten und umgekehrt). Der eigene Blog wird zum individuellen Zeugnis kollektiven Leidens und bietet mannigfache Möglichkeiten individueller Orientierung: Beispielsweise wiesen religiöse Blogger Hirschkind darauf hin, dass sie sich zwar nicht im realen Leben mit Homosexuellen zeigen würden, jedoch im virtuellen Raum durchaus kooperierten. Hat die Diskussion zu heiklen Themen wie sexuelle Belästigung oder Diskriminierung religiöser Minderheiten ein gewisses Momentum erreicht, sehen sich Islamist/innen ebenso dazu aufgefordert an der Diskussion teilzunehmen und partizipieren aktiv im Netz. Der Stil der Argumentation innerhalb der Blogosphäre entspricht dabei einer Sprache individueller Selbstreflexion und kritischen Engagements; nicht willkommen sind dagegen Denunziation und Dogmatismus. Dieser Stil ist besonders eklatant auf den persönlichen Profildseiten, auf welchen eine Online-Persönlichkeit erstellt wird, die gängige Stereotype des politischen Diskurses meidet oder offen kritisiert. Nach Hirschkinds Beobachtung führen diese persönlichen Selbstbeschreibungen, angereichert durch diverse Musik- und Filmtipps oder Hinweise auf andere Blogs und Aktionen, nun gerade nicht dazu, die individuelle Einzigartigkeit zu unterstreichen, sondern verbreiten vielmehr ein Gespür dafür, ein/e ganz gewöhnliche/r Ägypter/in zu sein. Selbst wenn ich mich als Mitglied der Muslimbrüder zu

erkennen gebe, bin ich nicht vorrangig ein Muslimbruder, sondern ein/Ägypter/in, eine/r unter Gleichen und primär ein menschliches Wesen.

In diesem Sinne spricht der bekannte Blogger und Muslimbruder 'Abd al-Mun'im Mahmud gegenüber Hirschkind davon, wie diese Form der Selbst(re-)präsentation dazu beigetragen hat, die Muslimbrüder zu ›humanisieren‹, wie der Austausch über Sinnliches Menschen zusammengeführt hat und ihr gemeinsames Menschsein betont, ja wie die Menschlichkeit selbst wesentliches Element dieser Blogosphäre wurde. Mahmuds eigene Website heißt Ana Ikhwan, »Ich bin die Bruderschaft« – ein Titel, der interessanterweise wie folgt gelesen werden kann: »Ich bin die Bruderschaft« und ebenso »bin ich einfach nur wie Du«. *Islamonline*, als ein weiteres Beispiel, entschied sich bereits vor einigen Jahren, Stellung zu beziehen zu weltweit diskutierten Themen und ein offenes Forum für muslimische, homosexuelle Aktivist/innen abzuhalten. Kein anderes ägyptisches Medium – egal ob säkular oder religiös – hätte zu dieser Zeit eine solche Aktion unterstützt.

Dieser neue Möglichkeitsraum stiftet Handlungsperspektiven und Praktiken, die sich deutlich unterscheiden von der ansonsten hinlänglich bekannten Oppositionsrhetorik. Hier ist Demokratie am Werk, die kreative soziale Lösungen anbietet und über liberale Modernisierungslogiken hinweghilft.

Al-Qaida

Al-Qaida fungiert innerhalb der zeitgenössischen, liberalen Denktradition als zentraler, politischer Kontrahent, der aktiv gegen Modernisierung und Säkularisierung zu Felde zieht. Dem entsprechend verläuft die heutige Frontlinie zwischen der modernen Welt und dem islamistischen Fundamentalismus, die im Sinne des *clash of civilizations* die Entgegensetzung von Kapitalismus und Kommunismus des Kalten Krieges ablöst. Unter anderem hat sich Talal Asad eingehend mit dieser Argumentation befasst und eine doppelte Schlussfolgerung gezogen: Sowohl das westlich-liberale, kulturessenzialistische Verständnis von Terrorismus und Fundamentalismus als auch das Selbstverständnis transnationaler Terrororganisati-

onen wie Al-Qaida sind nicht einer Konfrontation zweier völlig ungleicher Gegner geschuldet, sondern Ergebnis der gewaltvollen, (markt)liberalen Durchdringung globaler Lebensweisen. Hierin verkörpert der *clash of civilizations* vor allem ein populär wirksames Drama, innerhalb dessen sich Akteure mit einer antithetischen Entwicklungslogik formieren, sich elementar bedrohen und diese Bedrohung als primär handlungsleitend deuten. Dieses Drama stellt jedoch nicht einfach nur ein imaginiertes Narrativ dar, vielmehr erfüllt es eine spezifische Funktion und zieht bestimmte Effekte nach sich. Einerseits wird die historische Verschränktheit von christlicher und muslimischer Lebensweise, die unter anderem plurale Rechts- und Glaubenspraktiken innerhalb beider monotheistischer Traditionen ausprägte, zugunsten einer einfachen Opposition verdrängt. Gemäß spezifischer kultureller, ideologischer und religiöser Merkmale werden bestimmte Länder besetzt, bestimmte Völker kolonialisiert und bestimmte Lebensweisen verfolgt, die der eigenen Gemeinschaft ansonsten zur Bedrohung werden könnten. Andererseits handelt es sich beim *clash of civilizations* nicht schlicht um ein Scheingefecht – im Gegenteil: der Kampf ist vollkommen real, fußen doch sowohl die signifikant hohe Anzahl von Selbstmordattentaten, als auch die Interventionspolitik des Westens auf dieser Narration.

Asads Vorschlag, diese Opposition weniger als Gegensatz der Kulturen und vielmehr als elementaren Teil der rechtsstaatlich und marktliberal verfassten Welt zu verstehen, besticht in vielerlei Hinsicht. Asad ersetzt den *clash* diametraler Entitäten durch das Modell unterschiedlicher Kräfte innerhalb eines einzigen Feldes. Damit ermöglicht er eine wichtige Perspektivenverschiebung von den Inhalten auf die Form der Auseinandersetzung und fragt: Was ist die Substanz dieses Feldes, das die Kräfte erst erzeugt; was ist das Grundgerüst, auf das unterschiedliche Kräfte einwirken und mit ihren jeweiligen Ideologien ausfüllen; was sind die Strukturelemente der unterschiedlichen Inhalte?

Gemeinsam ist der Rhetorik Al-Qaidas und der Rhetorik westlicher Regierungen eine politische Teleologie, wonach Ereignisse als Zeichen innerhalb einer bestimmten gesellschaftspolitischen Entwicklung interpretiert und aufgewertet werden. Zwar verhalten sich die konkreten Ent-

wicklungen innerhalb der liberalen und der radikal islamischen Ideologie *inhaltlich* diametral, also in exakt entgegengesetzten Richtungen, ihre Teloï, Verlaufslogiken und Verifikationsmethoden sind jedoch identisch. Während die liberale Modernisierungstheorie von einer zunehmenden sozialen Befreiung von Ideologie und Traditionalismus ausgeht und die Religion zu einem privaten Gebrauchsgut reduziert, spricht der Islamismus von einem Sieg der Religion über den Individualismus und verbindet damit – genau wie der Westen mit seiner Erzählung – eine soziale Befreiung von Unfreiheit, Armut und Besatzung. Religion und Säkularismus als die zwei antithetischen Teloï fungieren für beide Theorien auch zeitlich entgegengesetzt; Anfang und Ende sind exakt spiegelbildlich.

Die Entwicklung im Sinne der jeweiligen Logik verläuft in beiden Fällen in mehr oder weniger gewaltvollen Etappen. Gehandelt wird trotz *und* aufgrund des Determinismus, die der jeweiligen Teleologie inhärent ist: Koalitionen mit andersgearteten Ideologien werden vorübergehend geschlossen (Islamisten gehen Bündnisse mit Nationalisten ein und Liberalisten vertrauen auf autoritäre Regime und gewaltbereite Milizen), es kommt sowohl zu abgestuften Variationen von Interventionen (transnationale Kolonisations-, Subventions- und Rentenstrukturen) als auch zu klaren Bekenntnissen zur Gewalt (Krieg gegen den Irak, die Taliban, die Hamas, den ›Terror‹ im Allgemeinen; Aufrufe zu weltweiten Anschlägen). Geschehnisse wie der 11. September oder die Demokratisierungswelle Osteuropas werden zu geschichtlichen Wendepunkten aufgewertet und im Sinne der jeweiligen Teleologie interpretiert; sie gelten als Symptome und ›kleine Siege‹, die der jeweils natürlichen Entwicklung das Wort reden.

Doch wieso muss gekämpft werden, wenn das Ergebnis längst feststeht und eine prädestinierende Logik am Werk ist? Genau hierin zeigt sich die schon bei Max Weber herausgearbeitete Widersprüchlichkeit der Teleologie: Die *Wissenden* erkennen für sich eine Wahrheit an, deren Anspruch zwar allumfassend ist, deren Existenz jedoch aktiv unter Beweis gestellt werden muss. Der Erfolg auf Erden gilt als Zeichen der wahren Erkenntnis; je stärker eine Seite sich für diesen natürlichen Erfolg einsetzt, desto fundamentalistischer wird sie.

Der arabische Frühling liefert nun einen Moment des Bruchs, der die Ideologien ins Dunkel tappen lässt und gleichzeitig ihre Widersprüchlichkeit aufzeigt. Sowohl der vom Westen unterstellte Mangel einer Zivilgesellschaft im arabischen Raum, als auch die von Al-Qaida propagierte sich ausbreitende Dominanz der Religion (und der damit verbundenen Ablehnung demokratischer Werte) werden als kontrafaktische Annahmen entzaubert. An die Stelle des entwicklungslogischen Gegenpols der Ideologien tritt so ein Moment der Stille, eine Perplexität im Angesicht des Scheiterns sowohl der eigenen Erklärungsmodelle als auch derer des politischen Gegners. Die tatsächliche Ereignishaftigkeit und Originalität des Aufbruchs in der arabischen Welt kann von ihnen nicht gegriffen werden. Der arabische Frühling zeigt so einerseits die Brüchigkeit und Fehlerhaftigkeit der einzelnen Teleologien auf. Andererseits verschließt er sich jedoch auch dem Verweis auf die jeweils andere Teleologie, auf die Antithese, und lässt erahnen, dass uns der dialektische Blick durch die säkulare und religiöse Brille in die Irre leitet.

Schluss

Hirschkinds Analysen begründen, warum Mitglieder der Muslimbrüder – vielleicht zögerlicher und später, jedoch in großer Zahl – an vorderster Front in Ägypten mit demonstriert und ihr Leben riskiert haben. Anders als häufig zu hören ist ihr Verhalten nicht vorrangig als strategisch und mit Blick auf eine zukünftige Machtbeteiligung zu werten, sondern als demokratische Partizipation – eine Einschätzung, die viele nicht religiöse Aktivist/innen teilen.

Um die Pro-Demokratie-Bewegung in Ägypten besser zu verstehen, müssen zahlreiche Selbstverständlichkeiten hinterfragt werden. Ägyptens Revolution ist weder einfach ›unideologisch‹ noch dem reinen Fluss der Ereignisse geschuldet, weder an einem transhistorisch eingetretenen Punkt sich selbst überwindender Traditionalität angekommen, noch ein rein säkulares Phänomen, das von der westlichen Welt zu feiern und von Al-Qaida zu fürchten ist (oder andersherum). Beide teleologische Betrachtungen – die liberale Modernisierungstheorie, sowie die Islamisie-

rungstheorie Al-Qaidas – gehen an der Spezifik der Bewegung vorbei. Sie sind blind gegenüber den Ereignissen auf dem *Tabrir*. Wer sich innerhalb dieser Teleologien aufhält oder sich von ihren gegenseitig entworfenen Feindbildern leiten lässt, verkennt die Tiefendimension dieses politischen Wandels und wird der Forderung so vieler Ägypter/innen, ein menschliches, würdevolles Leben zu führen, nicht gerecht.

Ägypten ist, wie Slavoj Žižek im Interview mit Tareq Ramadan zu Recht betont, nicht schlicht irgendein Land, in dem ein diktatorisches Regime gestürzt wurde. Ägypten ist *universell* (Ramadan & Žižek, 2011)⁶. Es geht uns alle an. Es berührt uns als Menschen. Dies nun nicht, weil es bestimmte, uns vertraute Werte verkörpert oder weil seine Anliegen säkular im Sinne der Menschenrechte sind. Es berührt uns, weil es die dehumanisierende Perspektive auf den arabischen *homo islamicus* zerschlägt und den humanisierenden Blick auf den Ägypter, die Ägypterin wirft – als Menschen, die mir gleichen und die mit mir eine Welt bewohnen. Entstanden aus dem Geist eines demokratischen Humanismus, erzeugt der arabische Frühling plurale Gruppen, die zusammen eine neue Sprache sprechen und eine Identifikationsgrundlage schaffen, die weit über das Land hinausreicht.

Ägypten geht uns alle an, weil es uns in unserem modernen Menschsein mit seinen spezifischen Sensibilitäten und Problemen (be)trifft. Es trifft uns in seiner Besonderheit auf unmittelbar menschlicher Ebene.

► Anmerkungen

- 1 Die Da'wa ist eine breite Bewegung innerhalb des Islam, Menschen zu den Ursprüngen des islamischen Glaubens zurück zu bringen, die Umma zu restaurieren (vgl. Hirschkind, 2001, S. 6f.)
- 2 Die *Kifaya!*-Bewegung entstand im Jahr 2004 als breites Bündnis aus linken, säkularen, sowie religiösen Bevölkerungsgruppen in Ägypten. Hauptforderung war die Änderung der Verfassung hin zu einer Direktwahl des Präsidenten (vgl. Hirschkind, 2011).
- 3 Die Umayyaden waren ein Familienklan der Quraisch aus Mekka, zu denen auch der Prophet Mohammed gehörte. Sie herrschten von 661 bis 750 n. Chr. von

Damaskus über das islamische Imperium und begründeten damit die erste dynastische Herrscherfolge im Kalifat.

- 4 Qat ist eine Alltagsdroge im Jemen. Es handelt sich um die Blätter des Abessinischen Strauches, die einzeln im Mund gekaut werden. Die Blätter sind amphetaminhaltig. Besonders im Jemen kommt das öffentliche Leben zur Mittagszeit häufig zum Erliegen, da sich die Menschen zusammen setzen, um Qat zu kauen.
- 5 In Mahalla al-Kubra befindet sich die größte Textilfabrik im Nahen Osten. Sie wurde 1949 von Talaat Harb gegründet und beschäftigt ca. 25.000 Arbeiter/innen. Mahalla ist deshalb so bedeutend, weil die Belegschaft in ganz Ägypten den Ruf hat politisch aktiv zu sein. Erfolge in Mahalla haben Signalwirkung auf andere Bereiche des ägyptischen Lebens. Im Zusammenhang mit dem Streik am 6. April 2008 hat sich auch die *شباب 6 ابريل*, die Jugendbewegung des 6. April, gegründet, die während der Revolution 2011 eine entscheidende Rolle spielte.
- 6 Die Transkription des Interview findet sich unter: <http://stanfordleft.wordpress.com/2011/02/07/ramadan-zizek-al-jazeera-english-riz-khan-interview-transcript/>

► Literatur

Asad, Talal (2001). *Thinking about secularism and law in egypt*. Leiden: International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM).

Carothers, Thomas (2002). The end of the transition paradigm. *Journal of Democracy*, 13 (1), 5-21. doi:10.1353/jod.2002.0003

Crone, Patricia (1980). *Slaves on horses : The evolution of the islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirschkind, Charles (2001). Civic virtue and religious reason: An islamic counterpublic. *Cultural Anthropology*, 16 (1), 3-34.

Hirschkind, Charles (2006). *Cultures of history: The ethical soundscape: Casette sermons and islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Hirschkind, Charles (2011). *From the blogosphere to the street: The role of social media in the egyptian uprising* [jadaliyya]. Online-Publikation: http://www.jadaliyya.com/pages/index/599/from-the-blogosphere-to-the-street_the-role-of-social-media-in-the-egyptian-uprising (Stand 01.10.2011).

Huntington, Samuel P. (1984). Will more countries become democratic? *Political Science Quarterly*, 99 (2), 193-218. doi:10.2307/2150402

Huntington, Samuel P. (1993). The clash of civilization? *Foreign Affairs*, 72 (3), 22-49.

- Huntington, Samuel P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Jelloun, Ben (2011, April 9). Revolte ohne Islamisten. *Zeit online*, Online-Publikation: <http://www.zeit.de/2011/15/Ben-Jelloun> (Stand 1.10.2011).
- Kalyvas, Stathis N. (1998). Democracy and religious politics. *Comparative Political Studies*, 31 (3), 292. doi:10.1177/0010414098031003002
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of piety: The islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Diplomatic Cable, Embassy Cairo (2009). NDP insider: Military will ensure transfer of power. Online-Publikation: <http://www.cablegatesearch.net/cable.php?id=09CAIRO1468> (Stand: 1.10.2011).
- Ramadan, Tariq & Žižek, Slavoj (2011). *Egypt: Tariq Ramadan & Slavoj Zizek* [Al Jazeera]. Online-Publikation: <http://english.aljazeera.net/programmes/rizkhan/2011/02/2011238843342531.html> (Stand: 1.10.2011).
- Sadowski, Yahya (1993). The new orientalism and the democracy debate. *Middle East Report*, 183, 14-21+40.
- Waterbury, John (1994). Democracy without democrats?: The potential for political liberalization in the middle east. In Ghassan Salame (Ed.), *Democracy without democrats?: The renewal of politics in the muslim world* (pp. 23-47). London: I. B. Tauris.
- Wedeen, Lisa (2008). *Chicago studies in practices of meaning: Peripheral visions: Publics, power, and performance in yemen*. Chicago: University of Chicago Press.