



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Friede aus Angst?

Über die Relevanz von Religion und Politik
für den individuellen und kollektiven
Frieden aus Angst –

mit besonderem Fokus auf
Thomas Hobbes und die
Revolution in Ägypten 2011

Verfasser

Karim Hamad, BA

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Univ.Prof. Dr. Karl Ucakar

Meinen Eltern dankend.

Dem Allgemeinwohl gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

I)	Persönlicher Zugang und Stellungnahme	9
II)	Vorwort	12
III)	Stilistischer und inhaltlicher Aufbau der Arbeit	13
IV)	Wissenschaftlichkeit	15
	a. Forschungsfragen	15
	b. Hypothesen	15
	c. Rahmen	17
	d. Wissenschaftliche Methoden	17
1.	Angst	20
	1.1. Was ist Angst?	20
	1.1.1. Sigmund Freud – Über die Bewusstseins- ebenen und der Entstehung von Ängsten	22
	1.1.2. Kierkegaard – Über die Trennung von Furcht und Angst	23
	1.2. Von individueller zur kollektiven Angst	23
2.	Religion	26
	2.1. Was ist Religion?	26
	2.2. Religionsbegriffe	27
	2.3. Religion und Angst	28
	2.4. Meaning und Belonging	29
	2.5. Über Gott und die Welt	29

3. Thomas Hobbes	31
3.1. Über Thomas Hobbes	32
3.2. Ideengeschichte des Naturzustandes	33
3.3. Politische Theorie des Naturzustandes	35
3.4. <i>Leviathan</i> – Interpretation des Titelkupfers	37
3.5. Souveränitätskritik an Hobbes	41
3.6. Fazit	42
4. Moderne	43
4.1. Was ist die Moderne?	44
4.2. Warum wir Zeit zum Denken brauchen?	45
4.3. Moderne Denk- und Verhaltensweisen	46
4.4. Zustände und Prozesse	47
4.5. Die Moderne ist also gescheitert, doch was folgt nach ihr?	48
4.6. Über die Menschenbilder der Moderne	49
4.6.1. Idealismus	50
4.6.2. Realismus	51
4.7. Zusammenfassung der bisherigen Arbeit	54
5. Ägypten	56
5.1. Methoden	57
5.2. Ablauf der Revolution in Ägypten	57
5.3. Das zusammenhängende Ganze	59
5.3.1. Mubaraks politischer Werdegang	59
5.3.2. Demokratisch-Qualitative Untersuchung	61
5.3.3. Sozio-Ökonomische Aspekte zur Revolution	62
5.4. Über die Angst im ersten Moment der Revolution	63
5.5. Über die Angst vor der Polizei	65
5.6. Über die Angst vor der (Volks-)Armee	65
5.7. Moslemisch-Christliche Einigkeit?	67

5.8.	Über nationale Identität und Religionen	68
5.9.	Das „neue“ Ägypten auf der Suche nach kollektiver Identität?	69
5.10.	Erklärungsbeitrag	70

6. Beantwortung der Forschungsfragen und Verifizierung der Hypothesen 72

6.1.	Beantwortung der Forschungsfragen	72
6.2.	Verifizierung der Hypothesen	74

V) Literaturverzeichnis 79

Anhang

Abstract	85
-----------------------	----

Abstract (engl.)	87
-------------------------------	----

Mitschrift Thomas Hobbes	89
---------------------------------------	----

Curriculum Vitae	93
-------------------------------	----

I) Persönlicher Zugang und Stellungnahme

Ich möchte schon zu Beginn festhalten, dass die vorliegende Arbeit an und für sich als Masterarbeit für mein Studium der Politikwissenschaft gedacht war. Aufgrund des auslaufenden Diplomstudiums der Internationalen Entwicklung, welches mein Zweitstudium ist, habe ich mich den Umständen entsprechend dazu entschlossen die Arbeit doch als Diplomarbeit zu gebrauchen. Da das Studium der Internationalen Entwicklung sich *erstens* bereits öfters mit den Inhalten aus der Politikwissenschaft gedeckt hat und *zweitens*, ohne einen interdisziplinären Zugang nicht auskommen würde, ist die vorliegende Arbeit vor allem für die politikwissenschaftlichen Aspekte der Internationalen Entwicklung interessant.

Im Rahmen meines akademischen Werdegangs habe ich bereits öfters Lehrveranstaltungen, externe Seminare und Vorträge über den sogenannten Arabischen Frühling besucht. Dadurch konnte ich mir ein fundiertes Basiswissen aneignen, sodass ich in der Lage war, mehrere Arbeiten über die Revolution in Ägypten, aus unterschiedlichen Ansätzen heraus zu schreiben. Das Interesse an der Revolution in Ägypten kann völlig legitim mit meinen Wurzeln in Assoziation gebracht werden. Andererseits liegt ein Schwerpunkt meines Studiums in der Internationalen Politik und ihrer Entwicklung begründet. In dieser Hinsicht scheinen die politischen Umbrüche in Ägypten sehr gut im theoretischen und praxisbezogenen Bereich des Studiums zu passen. Dies hat das Doppelstudium für mich stets zu einer interessanten und spannenden Angelegenheit gemacht.

Durch das Studium der Politikwissenschaft konnte ich mich u.a. auf das Spezialisierungsmodul der politischen Theorien- und Ideengeschichte konzentrieren und mich daher adäquat mit Thomas Hobbes beschäftigen. Dies gilt vor allem im Zusammenhang mit Religion und säkulare Politik inklusive Macht, Freiheit und Sicherheit. Die politisch-philosophischen Ansätze von Hobbes prägten sich in mein Gedächtnis sowie Alltagswissen ein und wirkten vor allem in der Anfangsphase meines Studiums intensiv auf mich. Dabei wollte ich die Gelegenheit nutzen, politische Begriffe neu zu überdenken. Die damit einhergehenden Erkenntnisse führten durch Selbstreflexion zu einem persönlichen Entwicklungsprozess. Das gesamte Studium war für mich daher nicht nur eine spannende, sondern vor allem auch eine persönliche Angelegenheit, der ich mit besonders viel Leidenschaft nachgegangen bin.

Im dritten Semester (Wintersemester 2009/ 2010) hatte ich das Glück einen Lektürekurs über Internationale Politik besucht zu haben. Dabei hielt einer der zwei Lehrveranstaltungsleiter einen Vortrag über Thomas Hobbes und meinte schon zuvor, dass es für uns

Studierende nur von Vorteil wäre Notizen dabei zu führen. Meine elektronische Mitschrift wurde vom Vortragenden durchgeschaut. Durch persönliche Absprache darf ich bei wissenschaftlichen Arbeiten von jener Mitschrift zitieren. Diese befindet sich im Anhang (Oberbauer 2010, S. 1 – 3).

Durch jenen Vortrag wurde mir bewusst, dass der moderne Staat *per se* wohl kein Zufall war. Ich erhielt zudem auch die Bestätigung, dass soziale Konstruktion spezifische Wirksamkeit auf menschliches Verhalten hat. Davon ausgehend interessiere ich mich für die noch folgenden Fragen, welche in dieser Arbeit gestellt werden, so etwa: *Wie* wirkt Politik auf das menschliche Bewusstsein, sodass ein Staat sich reproduzieren und die Negierung seiner Existenz mögliche Konsequenzen für die zwischenmenschliche Interaktion in jenem Staat mit sich bringen kann? Der Beantwortung jener Frage liegt nahe, dass es wohl einen *Glauben* an den Staat und der dazugehörigen Politik geben muss. Basiert dieser Glaube aber tatsächlich auf Angst? Da in dieser Hinsicht auch Religionen viel mit Angst zu tun haben, interessierte ich mich für eine Gegenüberstellung beider Glaubenssysteme und dem offensichtlich impliziten Spannungsverhältnis dieser: Wie verhalten sich ein religiöser und politischer Glaube zueinander? Wo spalten sich die Geister?

Ich bin davon persönlich überzeugt, dass beide Glaubenssysteme enormes Potenzial in sich tragen, um einen Frieden dauerhaft stiften zu können. Leider zeigt ein Teil der jüngsten Tendenzen das offensichtlich Gegenteilige: Kriege, örtliche Segregation und die Bereitschaft zum (Selbst-)Mord finden mittlerweile auch durch radikale Interpretationen von heiligen Schriften statt. Bezüglich der (Real-)Politik, im Zeitalter der Globalisierung, dominieren vorwiegend geopolitische Interessen des politisch und wirtschaftlich mächtigeren Akteurs. Diese stiften teilweise nationale als auch globale Ungleichheiten sowie Machtverschiebungen, welche sich letzten Endes in Hierarchien und Abhängigkeiten zeigen können.

Die Theorien von Thomas Hobbes und die Rolle von Religionen zur jeweiligen Überwindung von Ängsten haben mich in vielen Hinsichten zum Nachdenken gebracht. Da ich im Studium viel Wert auf Erkenntnis und Selbstreflexion gelegt habe, musste ich bestimmte Inhalte der vorliegenden Arbeit mit mir in Relation bringen, wodurch sich mir eine Identitätsfrage im Rahmen der noch abzuhandelnden Denkweisen ergab. Die Antwort tendiert übrigens in Richtung der Postmoderne – mehr dazu in Kapitel 4.

Es fällt – nicht nur mir? – schwer daran zu glauben, dass es nur *eine* universale Lösung gibt, welche einem Individuum und Kollektiv auf Erden es ermöglichen kann, in Frieden leben und harmonisch koexistieren zu können. Wie kann der Gordische Knoten eines jeweils

von Religion und Politik determinierten Friedens aus Angst ansatzweise gelöst werden? Da die Lebenszeit der Propheten vorbei ist, hängt die Antwort offensichtlich von uns ab und verbirgt sich womöglich in einem Schlupfloch unseres Gedankenuniversums. Davon ausgehend gilt es für mich die Diplomarbeit verfassen und auf die noch folgenden Inhalte dieser Arbeit mich konzentrieren zu wollen.

II) Vorwort

Im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit ergibt sich mir die Möglichkeit Inhalte, auf die ich mich im Laufe meines akademischen Werdeganges konzentriert habe, kritisch abzuhandeln und deren Ansätze in Verbindung bringen zu wollen. Im Zentrum meines Interesses stehen die Verhältnisse zwischen einem religiösen und politischen *Frieden aus Angst*. Wie können diese ansatzweise erklärt und verstanden werden? Wo liegen ihre Gemeinsamkeiten und worin unterscheiden sie sich?

Die Theorie eines politischen Friedens aus Angst zeigt sich offensichtlich nicht nur im nationalen sondern auch im internationalen Kontext. Dies scheint vor allem dann der Fall zu sein, wenn Nationen im Internationalen Staatensystem als die einzig relevanten Akteure verstanden werden und im Rahmen einer realistischen Politik nach Kooperation streben und auf Konsens basierende Verträge versuchen auszuhandeln. Es wundert daher wenig, dass die Theorien von Hobbes als ein wichtiger und integraler Bestandteil innerhalb der Lehre von den Internationalen Beziehungen betrachtet werden.

Die Revolution in Ägypten deutete ebenfalls auf Spuren eines Friedens aus Angst hin, welche religiös und politisch determiniert waren. Ein weiterer Grund für mein Interesse an beiden Varianten jenes Friedens basiert auf Situationen, in denen ägyptische ChristInnen (KoptInnen) und MuslimInnen in einem angeblich konstruierten Spannungsverhältnis zueinander standen (siehe Kapitel 5.7.).

Der Vollständigkeit halber sei zu ergänzen, dass nicht nur arabische Medien, sondern auch die Mehrheit der DemonstrantInnen am Tahrir-Platz sich bemühten das Bild der Revolution ansatzweise religionsfrei zu halten. Das ägyptische Volk sollte als wesentlicher Akteur der Revolution verstanden und im Zuge dessen nicht von unterschiedlichen religiösen Glaubensrichtungen motiviert werden: Es ging um eine politisch-kollektive Handlung – keine religiöse. Dementsprechend wurde vermutet, dass religiöse Konflikte mit Absicht von (internen oder externen) AkteurInnen oder von unbekanntem InteressensvertreterInnen inszeniert wurden.

Bezüglich der Herstellung einer von Religionen unabhängigen nationalen Identität, ergibt sich eine wichtige Frage: Handelte es sich bei diesem Versuch um die Etablierung eines gemeinsamen politischen Glaubens, welcher die Zukunft des ägyptischen Volkes beeinflussen kann, oder wird?

III) Stilistischer und inhaltlicher Aufbau der Arbeit

Ich habe in meinen bisherigen Arbeiten sehr viel Wert auf einen leserfreundlichen Schreibstil gelegt. Auch wenn ich in meinen wissenschaftlichen Arbeiten eine eher einfache Sprache verwende, neige ich zugleich dazu Inhalte fundiert, adäquat, verständlich und nachvollziehbar festhalten zu wollen. Dies soll in der Diplomarbeit ebenfalls der Fall sein.

Da die Inhalte meiner Diplomarbeit vielschichtig sind, ist eine gut strukturierte Ordnung unumgänglich. Meine Idee ist die Arbeit in vertiefende Blöcke aufzubauen, nämlich: Angst, Religion, Thomas Hobbes (säkulare Politik), (Vor- und Post-)Moderne und die Revolution in Ägypten. Diese bilden die jeweils spezifischen Inhalte zu den dazu gehörigen Kapiteln. Damit der rote Faden durch die Fragmentierung nicht verloren geht, beginnt jedes Hauptkapitel mit einer Einleitung, welche die Inhalte vorheriger Themenblöcke zusammenfasst. Dabei gilt es zu verdeutlichen, welche der vorherigen Aspekte und Ansätze in den jeweiligen Themenblöcken der noch folgenden Hauptkapitel hinein fließen, bzw. mitgedacht werden sollten.

Kapitel 1 geht anfangs auf die Definition von Angst näher ein und hält dabei fest, warum dies ein schwieriges Unternehmen ist. Daher wird u.a. ein Konzept von Sigmund Freud für ein ansatzweise besseres Verständnis für die Entstehung und Erklärung von Ängsten vorgestellt. Auch Kierkegaard wird der Vollständigkeit halber herangezogen, sodass auf die Trennung von Angst und Furcht hingewiesen werden kann. Anschließend wird gezeigt, dass Angst und ihre Überwindung für menschliches Denken und Handeln auf individueller und kollektiver Ebene fundamental prägend sind.

Kapitel 2 versucht sich Religion per Definition anzunähern. Dabei wird darauf hingewiesen, dass es drei unterschiedliche Religionsbegriffe gibt. Hier kann somit auch eine Argumentation ausgearbeitet werden, warum welcher Religionsbegriff für das weitere Vorankommen der Arbeit der jeweils richtige ist. Anschließend wird der Verbindung zwischen Religion und Angst auf individueller und kollektiver Ebene nachgegangen. Zusätzlich wird auf die „politische Funktion“ von Religion hingewiesen, sodass im darauf folgenden Hauptkapitel auf Thomas Hobbes und seiner Idee einer säkularen Politik näher eingegangen werden kann.

Kapitel 3 geht zu Beginn auf das Leben von Thomas Hobbes ein. Durch seine Biografie und dem Inkludieren des historischen Kontextes soll ein besseres Verständnis für ihn und seinen politischen Theorien ermöglicht werden. Hier wird auch die Idee des Naturzustands ideengeschichtlich verfolgt. Abschließend wird das Titelbild von Hobbes' Werk *Leviathan* analysiert, sodass auf die Grundideen seiner Vorstellung über den sogenannten modernen Staat hingewiesen werden kann. Am Ende jenes Kapitels soll klar ersichtlich werden, inwiefern dabei Aspekte der Angst, Religion und Politik eine tragende Rolle spielen.

Kapitel 4 geht in Anlehnung an die Idee eines modernen Staates sowie auf politisch-philosophische Aspekte als auch auf Denkweisen der (Vor- und Post-)Moderne näher ein und berücksichtigt dabei (vor-)moderne Herrschaftsformen. In diesem Block kann aus einer zusätzlichen Perspektive gezeigt werden, warum sich ein jeweils religiös und politisch determinierter „Frieden aus Angst“ schwer verbinden lassen. In diesem Kapitel möchte ich die Frage beantworten, wie eine postmoderne Gesellschaft das Politische und Religiöse *ansatzweise* vereinen könnte? Anschließend werden Menschenbilder schriftlich abgehandelt und darauf hingewiesen, inwiefern auch diese für einen Frieden aus Angst wichtig sind.

Kapitel 5 geht zu Beginn aus (entwicklungs-)soziologischer Sicht auf Um- und Zustände näher ein, welche als wichtige Antriebsfedern für den politischen Umbruch in Ägypten betrachtet werden können. Dabei stehen vor allem traditionelle, politische und ökonomische Aspekte im Vordergrund. Die zeitliche Eingrenzung reicht von vor der Revolution bis zum Ergebnis der ersten Parlamentswahl. Zusätzlich wird auch auf Hobbes' politische Theorie des Naturzustandes auf die Revolution projiziert. Welche Ansätze eines religiösen und politischen „Friedens aus Angst“ können dabei gefunden werden? Inwiefern haben diese dabei (keinen) Einfluss auf kollektive Identität?

IV) Wissenschaftlichkeit

Durch die Komplexität der Themenblöcke ist es wichtig, wissenschaftliche Kriterien für die abzuhandelnden Inhalte und dem adäquaten Voranbringen der Diplomarbeit festzuhalten. Daher möchte ich nun auf diese explizit eingehen. Im Rahmen eines wissenschaftlichen Anspruchs sind nun drei Punkte zu klären, nämlich: Forschungsfrage, Rahmen und die wissenschaftliche Methode.

a.) Forschungsfragen

Konkret lauten die Forschungsfragen:

1. Wie kann ein jeweils auf Religion und Politik basierender Frieden aus Angst im allgemeinen, vormodernen, modernen und postmodernen Zusammenhang *ansatzweise* verstanden werden?
2. Welche Ansätze eines von religiösen und politischen Aspekten determinierten *Friedens aus Angst* gab es zur Zeit der Revolution in Ägypten?

b.) Hypothesen

Die Hypothesen stellen eine Brücke zu den Forschungsfragen dar und sollen verifiziert werden. Dabei gilt es festzuhalten, dass H1 – H4 an der ersten Forschungsfrage angelehnt sind. Die Begründung der ersten zwei Hypothesen stützt auf folgendes Zitat (siehe Seite 21):

„Angst ist neben den Grundbedürfnissen eine mächtige, wenn nicht gar die stärkste Antriebskraft für menschliches Verhalten überhaupt. Sie ist ein archaisches, tief in der tierischen und menschlichen Natur verwurzelt Reaktionsmuster, das im Dienst des Überlebens steht. (...) Auch für das menschliche Zusammenleben ist die Angst ein maßgeblicher Grund: Sie bewirkt, daß die Menschen Gemeinschaften und Staaten bilden, Normen des Zusammenlebens, Machtstrukturen und Waffen erfinden, daß sie wirtschaften, die Natur erforschen, Heilkunde betreiben, die Zukunft planen bis über den Tod hinaus, daß es Religion und Philosophie gibt. Ohne Angst gäbe es keine Kultur.“ (Peseschkian u. Boessmann, 1998, S. 12)

H3 und H4 gründen auf die Erkenntnis, dass Denk- und Verhaltensweisen durch Ängste determiniert werden (Kapitel 1.1.) und der Einfluss der Moderne sich auf einen spezifischen Geisteswandel für „bestimmte neue Arten des Denkens, Fühlens und Handelns“ (Inkeles, 2008, S. 56) beziehen kann.

Die Zusammenhänge zwischen H1 – H4 implizieren ein theoretisches Gerüst, welches auf das Fallbeispiel der Revolution in Ägypten angewendet werden soll. Dabei sind H5 und H6 in Anlehnung an der zweiten Forschungsfrage zu verstehen. Da ich in meiner Arbeit den von Hobbes konzipierten Naturzustand auf die Revolution in Ägypten projizieren möchte, gründet H5 auf eine von Höffe (2010) festgehaltene Kritik. Dieser hielt fest, dass „der Staat kein Ungeheuer bleiben darf, das bloß zu fürchten, das vielmehr auch zu zähmne ist.“ (ebd.: S. 48) Die sechste Hypothese stellt H1 – H5 in einen wichtigen Zusammenhang und zielt darauf ab den Erklärungsbeitrag (Kapitel 5.10.) zu untermauern.

Konkret lauten die Hypothesen:

H1: Das Konzept eines Friedens aus Angst kann unter anderem in religiöser und politischer Hinsicht verstanden werden.

H2: Religion und Politik sind Glaubensmodelle, welche u.a. auf Angst basieren. Dennoch scheinen sie schwer kompatibel zu sein, welches sich auch in der Gegenüberstellung ihrer Herrschaftsmodelle und Denkweisen zeigt.

H3: Die Moderne scheint sich permanent mit der Tradition vergleichen zu müssen, um so ihren Fortschritt legitimieren zu können. Dabei kann definitiv nicht festgehalten werden, ob moderne Entwicklungstendenzen tatsächlich modern sind.

H4: Trotz Definitionsproblemen legitimiert die Postmoderne sich durch das Erkennen und Hinweisen auf offensichtliche Schwächen, Widersprüche und mögliche Konsequenzen der Moderne.

H5: Die Revolution in Ägypten zeigt, dass der politische Friede aus Angst nicht nur auf gesellschaftlich-horizontaler, sondern auch auf politisch-vertikaler Ebene verstanden werden kann.

H6: Angetrieben durch gesellschaftliche Transformationsprozesse sowie der (real-)politischen Umstrukturierung im Land, musste die Bevölkerung Ägyptens Antworten auf Fragen bezüglich ihrer kollektiven Identität finden.

c.) Rahmen

Der Rahmen meiner Diplomarbeit ist als interdisziplinär zu verstehen. Durch eine sinnvolle Kombination aus Psychologie, Anthropologie, Politik- und Geschichtswissenschaft, (politische) Philosophie, (Entwicklungs-)Soziologie und der Internationalen Entwicklung möchte ich versuchen, mich fundiert und adäquat der Thematik anzunähern. Somit hoffe ich mit meiner Diplomarbeit einen wertvollen Beitrag für das Studium der Internationale Entwicklung leisten zu können.

Es sei zu wiederholen, dass das Studium der Internationalen Entwicklung keine in sich geschlossene Studienrichtung darstellt und ohne ihr breit gefächertes Spektrum, welches sich vorwiegend aus einem interdisziplinären Zugang ergibt, kaum auskommen würde. Mit meiner Arbeit hoffe ich daher, nicht nur im Bereich der politikwissenschaftlichen Entwicklungstheorien interessante Impulse in schriftlicher Form weitergeben, sondern auch für ein besseres Verständnis für die Revolution in Ägypten sorgen zu können.

d.) Wissenschaftliche Methoden

Zu den wissenschaftlichen Methoden sei zu erwähnen, dass ich mich vorwiegend der kritischen Inhaltsanalyse bediene. Um dabei wissenschaftlich fundiert vorgehen zu können, soll ein Text von Samuel Salzborn herangezogen werden. Dieser geht umfassend auf die Methoden für das Arbeiten mit politisch-historischen Theorien ein. Dabei wird festgehalten, dass im Bereich der historisch-politischen Theorieanalyse der traditionelle Gegenstand aus Texten besteht, da diese als „Medium ein immenses Erkenntnispotential für die Analyse von Politik und Gesellschaft inkorporier(en).“ (Salzborn, 2012, S. 54)

Da nun Texte genauer unter die Lupe genommen werden, kann von diesen auch zunehmend zitiert und präzise paraphrasiert werden. Dies setzt einen hermeneutischen Zugang voraus, welcher „versucht, Bedeutungen und Sinnhaftigkeit eines Textes auszulegen und damit dessen Verstehen zu ermöglichen.“ (ebd.: S. 55) Die Hermeneutik geht je nach Block und damit einhergehenden Themenkomplexen entweder ins Empirische oder ins Ontologische. Ersterer versucht „gesellschaftliche und politische Totalität aus der subjektiven Lesart heraus“ zu rekonstruieren (ebd.: S. 55). Im Gegensatz dazu suchen ontologische Vertiefungen nach einem „übergeschichtlichen Sinn“, welcher „seinen Niederschlag im

subjektiven Sein (des) Textes entfaltet“ (Salzborn, 2012, S. 55). Aufgrund dessen ist im normativ-ontologischen Zusammenhang eine sensible Herangehensweise unumgänglich. Dies gilt vor allem im Bezug auf (vor- und post-)moderne Denkweisen.

In meiner Arbeit soll in Anlehnung an Thomas Hobbes und die Revolution in Ägypten ein historischer Kontextualismus miteinbezogen werden. Damit kann ein jeweils adäquates und umfassendes Verständnis ermöglicht werden. Hier sei zu erwähnen, dass der historische Kontextualismus darauf abzielt „die Geschichte politischer Theorien aus dem Blickwinkel der Veränderungen zu reflektieren und dabei dem sprachlichen und begrifflichen Wandel einen zentralen Stellenwert“ zu geben (ebd.: S. 60).

Im Zentrum des zu untersuchenden Wandels steht der *Friede aus Angst*, welcher durch Religion und säkulare Politik determiniert werden kann. Im Zusammenhang mit Denkweisen, Herrschafts- und Gesellschaftsformen spielen beide Varianten bis heute eine wichtige Rolle. Es muss explizit darauf hingewiesen werden, dass der historische Kontextualismus bei Hobbes nicht in die Abhandlung der Revolution in Ägypten hineinfließen kann, da eine „hermeneutische Analyse, die versucht, einen sich *wandelnden* Sinn historisch zu rekonstruieren“, einräumen müsste, dass „eine einfache Übertragung auf die Gegenwart unmöglich ist.“ (ebd.: S. 56)

Die Revolution in Ägypten stellt den letzten Teil meiner Diplomarbeit dar. Dabei kann, unabhängig vom historischen Kontextualismus bei Hobbes, eine Anwendung des Naturzustandes *per se* auf die Revolution in Ägypten stattfinden, da jener als ein in sich geschlossenes und fiktives Gedankenexperiment verstanden wird. Bevor der Naturzustand auf die Revolution projiziert wird, sei hier nun auf die „Fallstudie-Methode“ zu verweisen:

„Die Untersuchung ... dient der Beschreibung dieses Einzelfalls mit einer bestimmten Fragestellung, wobei man diesen Fall unter seinen natürlichen Umweltbedingungen studiert und ihn als zusammenhängendes Ganzes begreift. Je nach Fragestellung kann über die Beschreibung hinaus ein Erklärungsbeitrag beabsichtigt sein. Dabei muss ... ein expliziter theoretischer Bezug hergestellt werden“ (Pappi, 2006, S. 94).

Es sei zu erwähnen, dass diese Arbeit auf spezifischen Ansätzen beruht. Diese sollen aus den Themenkomplexen der Angst, Religion, Thomas Hobbes, (vor- und post-)modernen Herrschafts- und Gesellschaftsformen inklusive ihren Denkweisen gefiltert werden. Dabei geht es nicht nur um die Darstellung einer Divergenz zwischen Religion und Politik, sondern auch einer möglichen Konvergenz. Das theoretische Gerüst, welches aus den Abhandlungen der dazugehörigen Themenblöcke entstehen soll, gilt es in weiterer Folge auf die Revolution in Ägypten anzuwenden. Die Ausarbeitung der Ansätze entspricht daher dem expliziten

theoretischen Bezug und kann somit auch als Theoriekorpus verstanden werden. Bevor spezifische Ansätze des Korpus' entnommen werden können, gilt es die Revolution zuerst als ein aus einzelnen Aspekten zusammenhängendes Ganzes zu begreifen. Davon ausgehend soll dieser Fall auf Ansätze eines jeweils religiösen und politischen „Friedens aus Angst“ untersucht werden. Anschließend soll durch den theoretischen Bezug ein Erklärungsbeitrag ausgearbeitet werden. Dieser soll meine Arbeit abrunden und zu einem Ende bringen.

Abschließend möchte ich der Leserschaft mitteilen, dass im Laufe der abzuhandelnden Themen einige relevante Begriffe fallen und erklärt werden. Davon abgesehen, dass Menschen einen jeweils unterschiedlichen Wissensstand haben, möchte ich bestimmte Begriffe klar konkretisieren, sodass es zu keinen inhaltlichen Missverständnissen kommen und der Sinn der Arbeit besser verstanden werden kann. Aus persönlicher Erfahrung weiß ich wie es frustrieren kann, fachspezifisches Vokabular und somit auch Inhalte eines Textes nicht sinngemäß zu verstehen. Somit sei die Klarstellung von Begriffen auch als Orientierungshilfe zu verstehen. Bezüglich des gewählten Schreibstils möchte ich erneut wiederholen, dass die Sprache bewusst einfach gewählt ist und meines Erachtens nach sich trotzdem im wissenschaftlich korrekten Bereich befindet.

Ich hoffe, dass ich Interesse wecken und am Ende dieser Arbeit mein Wissen erfolgreich teilen konnte. Der Leserschaft darf ich nun beim Durchlesen der kommenden Seiten eine gute Unterhaltung wünschen.

1. Angst

Im Rahmen jeder wissenschaftlichen Arbeit sind Definitionsfragen fundamental wichtig. Wie die kommenden Seiten zeigen werden, handelt es sich bei der Bestimmung zur Begrifflichkeit von Angst jedoch um ein schwieriges Vorhaben. Eher kann nur ein Versuch gewagt werden, jener Begrifflichkeit sich anzunähern ohne dabei Anspruch auf Vollständigkeit, oder eine universelle Gültigkeit zu erheben. Daher scheint es in weiterer Folge auch sinnvoller zu sein, die Definitionsfrage der Angst durch ein Ansatzverständnis zu substituieren.

Das soziale Phänomen einer kollektiven Angst soll nun vom Individuum ausgehend, fundiert thematisiert werden. Anschließend werden auf Zusammenhänge zwischen Angst, Religion und Politik näher eingegangen. Ebenfalls werden den Ansätzen zur Angst nachgegangen, welche Individuen und soziale Gruppen motivieren, einem religiösen oder politischen Glauben nachgehen zu wollen. Zusätzlich gilt es zu inkludieren, inwiefern dabei Aspekte eines *Friedens aus Angst* implizit sind.

1.1. Was ist Angst?

Um im Nachhinein näher auf die Annahme eingehen zu können, dass ein Frieden *auch* aus Angst resultieren kann, scheint es vor allem wichtig zu sein, der Begrifflichkeit von Angst sich bewusst zu werden. Jedoch nehmen Individuen Angst als solches jeweils unterschiedlich wahr. Daher ist es, rein hypothetisch betrachtet, nur dann erst möglich sich der Definition von Angst annähern zu können, wenn Erfahrungen mit Ängsten kollektiviert, wiedergegeben und auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Es sei somit im Vorfeld darauf hinzuweisen, dass *die* Angst wohl zu den meisterforschten und noch zu erforschenden Bereichen im Bezug auf das menschliches Verhalten zählt.

Um das Definitionsproblem verdeutlichen zu können, werden nun selektierte Textstellen herangezogen, welche in ihrer Summe auf das Definitionsproblem der Angst anspielen. Im Übrigen gibt das letzte Zitat auch den Standpunkt und das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit wieder:

„Angst (...). Die allgemeine Konnotation des Wortes A. ist dieselbe wie seines lateinischen Ursprungs *anxietas*, ein Erleben sich verändernder Mischung von Ungewißheit, Erregung und Furcht (...).“ (Lexikon der Psychologie, 1976, S. 103)

„Angst (verwandt mit lt. angustus <eng>) die, Gefühlszustand oder Affekt, der einer unbestimmten Lebensbedrohung entspricht im Unterschied zur objektbezogenen Furcht. (...)“ (Brockhaus Enzyklopädie, 1966. S. 528)

„Angst ist eine angeborene Grundemotion, die sich auf subjektiv erlebte Bedrohung einstellt. Sie geht mit einer Reihe vegetativer Veränderungen einher (erhöhter Puls, erhöhte Reaktionsbereitschaft und –geschwindigkeit, erhöhte Muskelspannung, Schwitzen, Zittern, usw.).“ (Hilgers, 2009, S. 3)

„Angst ist ein fester Bestandteil des menschlichen Erlebens und mithin ein normales Gefühl. Sie erfüllt auch eine Schutzfunktion, da sie eine Reaktion auf eine Gefahrensituation darstellen kann. (...)“ (Granzer, 2001, S. 8)

„Die Angst ist ein seelisches Problem, welches jeder Mensch beinahe jeden Tag bei sich beobachten kann. Trotzdem ist es gar nicht einfach, begrifflich darzustellen, was Angst eigentlich ist.“ (Eicke, 1976, S. 515)

„Angst ist neben den Grundbedürfnissen eine mächtige, wenn nicht gar die stärkste Antriebskraft für menschliches Verhalten überhaupt. Sie ist ein archaisches, tief in der tierischen und menschlichen Natur verwurzeltes Reaktionsmuster, das im Dienst des Überlebens steht. (...) Auch für das menschliche Zusammenleben ist die Angst ein maßgeblicher Grund: Sie bewirkt, daß die Menschen Gemeinschaften und Staaten bilden, Normen des Zusammenlebens, Machtstrukturen und Waffen erfinden, daß sie wirtschaften, die Natur erforschen, Heilkunde betreiben, die Zukunft planen bis über den Tod hinaus, daß es Religion und Philosophie gibt. Ohne Angst gäbe es keine Kultur.“ (Peseschkian u. Boessmann, 1998, S. 12)

Eine der wohl frühesten Thematisierungen von Angst wurde in einem schriftlichen Werk eines arabischen Philosophen namens Ibn Hazm von Cordoba festgehalten. Dieser erkannte bereits im 11. Jahrhundert, dass Angst eine wesentliche Determinante menschlichen Daseins ist und somit in jeder Handlung mit zu interpretieren sei. Ibn Hazm geht davon aus, dass Individuen soziale Lebewesen sein müssen. Das Fundament zur Motivation und Bereitschaft zum Sozialen beruhe darauf, Ängste überwinden zu wollen:

„Ich habe mich bemüht, in den Taten das herauszufinden, was alle Menschen übereinstimmend wichtig finden und wonach alle streben. Ich habe immer nur das gefunden: das Ziel, die Angst abzuschütteln (...). Ich habe erkannt, daß die Menschheit danach in erster Linie strebt und daß nicht ein einziger Mensch irgendetwas tut oder auch nur ein Wort spricht ohne zu hoffen, damit die Angst in seinem Kopf loszuwerden.“ (zitiert nach Spiegelberger, 1980, S. 63).

Das Zitat verdeutlicht, dass das Soziale zur Angstüberwindung funktionalisiert wird. Zwischen den Zeilen lesend, können dabei zwei Relationen herausgefiltert werden. Die erste meint die Beziehung zwischen einzelnen Individuen während die zweite an der sozialen Interaktion zwischen Individuum und einem Kollektiv interessiert ist. Ausgehend von Ibn Hazm's Gedanken kann nun behauptet werden, dass bei ihm tatsächlich erste Impulse zu finden sind, welche die eigentliche Thematik dieser Arbeit darstellt, nämlich ob oder wie ein Frieden aus Angst resultieren kann?

Basierend auf Ibn Hazm's Vorstellungen scheint der Kontakt zu weiteren Individuen ein wichtiger Faktor zu sein, um Ängste vorübergehend umgehen zu können. Parallel zu den obigen Relationen sei es nun auch ratsam, den zu thematisierenden Frieden aus Angst in zwei

Kategorien zu unterteilen. Die erste Kategorie steht für einen persönlichen Frieden und bedarf bis zu einem bestimmten Grad an *intrapersonalen* Zugängen. Die zweite Kategorie meint einen gesellschaftlichen Frieden, bei der ein friedliches Zusammenleben von Individuen anstrebt wird. Die Frage nach einem Frieden aus Angst scheint somit auch eine Frage der Persönlichkeits- und Gesellschaftsentwicklung zu sein.

1.1.1. Sigmund Freud – Über die Bewusstseinssebenen und der Entstehung von Ängsten

Ein Versuch Ängste aufgrund ihrer undefinierbarkeit ansatzweise erklären und kategorisieren zu wollen, stammt von Sigmund Freud. Hier lässt sich eine latente Ähnlichkeit zu Ibn Hazm's Beobachtung wiederfinden. Freud drückte sich bezüglich der Angst folgendermaßen aus: „Angst ist ... die allgemein gangbare Münze, gegen welche alle Affektregungen eingetauscht werden können.“ (Lyon, 2008, S. 33).

Die Aussage von Freud setzt voraus, dass Ängste tief im menschlichen Bewusstsein verankert sind und sich in Affektregungen konvertieren lassen. Laut den Annahmen von Sigmund Freud bestünde das menschliche Bewusstsein aus drei Ebenen: dem *Es*, *Ich* und *Über-Ich*.

Trieb wie Hunger, Aggression oder auch sexuelles Verlangen sind Bestandteile des *Es*. Dieses nimmt für das sofortige Erreichen der Befriedigung wenig Rücksicht auf Moral oder Konsequenzen. Das *Über-Ich* könne auch mit einem Gewissen gleichgestellt werden. Diese Bewusstseinssebene wiegt die normativen, ethisch-moralischen Motive der Ver- und Gebote ab. Das *Ich* entspricht der umweltwahrnehmenden und (nach-)denkenden Persönlichkeit selbst. Das *Ich* vermittele nach Freud zwischen dem *Es*, dem *Über-Ich* und der Realität. Die Funktion des *Ich* zur Vermittlung zwischen dem *Es* und dem *Über-Ich* impliziert, dass das *Ich* die eigentliche Angststätte darstellt. (vgl. Katschnig, 2004, S. 19)

Sigmund Freud vertritt die Annahme, dass die unterschiedlichen Formen der Angst Resultate von Konflikten zwischen jenen Bewusstseinssebenen sind. Dabei kategorisiert Freud zwischen *Realangst* (Spannungsverhältnis zwischen dem *Ich* und der Realität), *neurotischen Angst* (Spannungsverhältnis zwischen dem *Ich* und dem *Es*) und der *moralischen Angst* (Spannungsverhältnis zwischen dem *Ich* und dem *Über-Ich*). (vgl. ebd.: S. 19)

Ein wohl wesentlicher Kritikpunkt an Freuds Theorie zur Erklärung von Ängsten liegt den bereits erwähnten Bewusstseinssebenen, da es für diese zunehmend an empirischen Grundlagen mangelt.

1.1.2. Kierkegaard – Über die Trennung von Furcht und Angst

Ein Aspekt, welcher es zusätzlich erschwert *die* Angst sinngerecht definieren zu können, ist jener der Furcht. Hier wies Kierkegaard auf die Relevanz zur Trennung zwischen Angst und Furcht hin, da diese jeweils unterschiedliche Auswirkungen auf menschliche Reaktionsmuster haben. Zur Komplexität jenes Aspektes sei zu ergänzen, dass Angst und Furcht jedoch stark ineinander verwobene, emotionale Zustände sind und somit schwer auseinander gehalten werden können. Grob betrachtet meint Kierkegaard, dass die Angst eine Reaktion auf unbestimmte, also auch gegenstandlose Ereignisse/Objekte wäre, während die Furcht sich nach einer bestimmten Situation der Bedrohung richtet. (vgl. Katschnig, 2004, S. 10f.)

1.2. Von individueller zur kollektiven Angst

Hobbes' später noch folgende Argumente bezüglich der Flucht aus dem Naturzustand untermauern, dass es eine Art kollektive Angst geben muss. Dadurch, dass bei Hobbes auch die Rede von einer Angst vor- und miteinander ist, sei nun hinzuzufügen, dass seine politische Theorie des Naturzustandes vorerst im gesellschaftlich-horizontalen Sinne zu verstehen ist. Das letzte Kapitel soll am Beispiel der Revolution in Ägypten zeigen, dass ein kollektiver Frieden aus Angst auch auf politisch-vertikaler Ebene stattfinden kann.

Das soziale Phänomen einer kollektiven Angst impliziert, dass Angst nahezu ansteckend wirken kann, oder bestimmte Menschen vor dem gleichen Etwas Angst haben können. Micha Hilgers (2009) geht davon aus, dass die sogenannte Urangst des Menschen in der Todesangst, sowie auch in der Angst vor Endlichkeit und Endgültigkeit liege. Das Verlangen nach Sicherheit, Kontrolle, Bindung und Beherrschung (auch auf die Umwelt bezogen) diene im Idealfall dazu, jene Urangst zu lidern oder zumindest vorübergehend umgehen zu wollen. Dies impliziert, dass Urängste jederzeit wieder ausbrechen können – so etwa durch Krankheiten, Verluste oder anderen Umständen. (vgl. ebd.: S. 6)

Es ergibt sich somit die Frage, wie individuelle und kollektive Urängste durch Religion *oder* Politik, nahezu dauerhaft beseitigt werden können? In Anbetracht des Forschungsinteresses und der bisherig ausgearbeiteten Aspekte zur Angst sei an dieser Stelle auch zu hinterfragen, ob es überhaupt *eine* Antwort auf die Frage kann?

Obligatorische Rituale eines Kollektivs haben laut Hilgers die Eigenschaft, Ängste ansatzweise entziehen zu können. Falls jene Rituale jedoch fehlen sollten, müssten Individuen und dem entsprechend auch Gesellschaften neue Angstüberwältigungsstrategien mit gleicher Wirkung entwickeln. Hier geht Hilgers auf traditionelle Gesellschaften ein und merkt an, dass in jenen Kollektiven, bezüglich jener Rituale, ein besonders wichtiger Bindungsgrad und hoher sozialer Bindungsdruck herrsche. Es steht somit außer Frage, dass Ängste und Strategien zu ihrer Überwindung, wichtige Faktoren für Gesellschaften darstellen und sogar individuelles Verhalten beeinflussen können. (vgl. Hilgers, 2009, S. 9ff.)

Aus derselben Betrachtung heraus geht Micha auch auf moderne Gesellschaften ein und meint, dass jene Kollektive spezifische Institutionen zur Angstüberwältigung entwickelt haben. Gesellschaftliche Konstrukte zur Überwindung von Ängsten seien u.a. der Rechtsstaat, die Polizei, das Militär, die Feuerwehr, etc. Dabei sieht Hilgers eine gewisse Ironie im Militärapparat und seiner gewöhnlichen Tendenz zum Aufrüsten, da dieser somit gleichzeitig zur Quelle der Sicherheit und Angst werden kann. (vgl. ebd.: S. 25) Jenen Ansatz gilt es auch im letzten Kapitel der Diplomarbeit an Hand der Thematisierung von Ängsten am Beispiel der Revolution in Ägypten zu inkludieren. Dabei soll die Frage im Vordergrund stehen, inwiefern Mubaraks politische Konstellation als Quelle von kollektiven Ängsten betrachtet werden kann.

Individuelle Ängste sind verbindbar. Bezüglich der Verschmelzung von individuellen und kollektiven Ängsten meint Micha, dass kollektive Ängste die individuelle Angst überdecken würden. Davon ausgehend konzentriert Micha sich auch auf die Entstehung von Ängsten vor Feinden von Außen. Ein sicherheits-politisches Vorgehen gegen externe Bedrohungen kann auf die zu schützende Gesellschaft und ihren Individuen entlastend wirken. Dies impliziert, dass das Gemeinschaftsgefühl jener Gesellschaft auf Sicherheit aufbaut. Hier sei auf eine relative Homogenität zwischen Frieden und Sicherheit hinzuweisen, da in beiden Fällen das Sehnen nach Angstüberwindung einen gemeinsamen Nenner darstellen kann. Jedoch bleibt eine dauerhafte Erlösung von Ängsten ein Ding der Unmöglichkeit! (vgl. ebd.: S. 40 f.)

Zusammenfassend sollten die bisherigen Seiten gezeigt haben, dass die Angst *per se* aufgrund individueller Wahrnehmung kaum definierbar ist und somit nur auf Ansatzverständnis zurückgegriffen werden kann. Um in dieser Arbeit dennoch mit dem Begriff der Angst arbeiten zu können, liegt es nun nahe die Angst als Sammelbegriff unterschiedlicher Ängste zu verstehen.

2. Religion

Im ersten Kapitel wurde das soziale Phänomen einer kollektiven Angst, vom Individuum ausgehend, fundiert thematisiert. Zusätzlich wurde gezeigt, dass auch durch Subjektivität, eine allgemein gültige Definition von Angst kaum möglich ist. Daher wurde versucht die Angst aus ihren Ansätzen heraus zu verstehen. In Anbetracht des Forschungsinteresses soll nun ausgearbeitet werden, inwiefern Ängste durch Religion ansatzweise (jedoch nur vorübergehend) überwunden werden können, sodass in weiterer Folge ein Frieden resultieren könnte.

2.1. Was ist Religion?

Religion(en) universal gültig definieren zu wollen scheint ein ebenso schwieriges Vorhaben zu sein, wie die Bestimmung der Begrifflichkeit bezüglich der Angst. Die Entwicklungssoziologie unterscheidet nun zwischen Religion und Religiosität:

„Religion wird erst dann wissenschaftlich untersuchbar, wenn sie als eine institutionsbezogene soziale Praxis verstanden wird. Diese wird in der Folge von Religiosität unterschieden, die sich auf die individuelle Glaubenshaltung bezieht. Religion wird in dieser Perspektive als ein soziales Phänomen verstanden, das nicht von der Einzelperson erschaffen und subjektiv konstruiert wird; Religiosität kann jedoch sehr wohl eine subjektive Interpretation sozial vereinbarter religiöser Vorstellung sein“ (Faschingeder, 2010, S. 334).

Der letzte Impuls aus dem Zitat scheint die Annahme von Kapitel 1.1. zu untermauern. Der intrapersonale Frieden aus Angst, welcher hier nun vom religiösen Glauben determiniert wird, scheint in gewisser Hinsicht tatsächlich von der sozialen Natur des Menschen und von seiner Wechselbeziehung zur Gesellschaft abhängig zu sein. Folgende Zitate sollen nun dazu herangezogen werden, um einen Überblick bei diesem Definitionsproblem geben zu können:

Carsten Colpe (1968): Religion sei die Qualifikation einer lebenswichtigen Überzeugung, deren Begründung, Gehalt oder Intention mit den innerhalb unserer Anschauungsformen von Raum [und] Zeit gültigen Vorstellungen und mit dem Denken in den dazu gehörigen Kategorien weder bewiesen noch widerlegt werden kann. (zitiert nach Weinrich, 2011, S. 19)

Niklas Luhmann (ca. 1996): Religion scheint immer dann vorzuliegen, ... wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gerne haben möchte [Luhmann verweist auf Hegel: ‚Religion ist nun eben dies, daß der Mensch den Grund seiner Unselbstständigkeit sucht‘]. Gerade dies kann der Einzelne, da es seinem Selbstbewußtsein widerspricht, nicht durch Selbstreflexion herausfinden. Der Grund dafür muß ihm mitsamt der Problemstellung durch Kommunikation gegeben sein. (zitiert nach Weinrich, 2011, S. 19)

Theo Sundermeier (1999): Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenz-erfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt. (zitiert nach Weinrich, 2011, S. 19)

Das anschließende Teilkapitel geht nun genauer auf Begrifflichkeiten und damit einhergehende Verständnisse für Religion ein. Dabei gilt es Religionsbegriffe zu reflektieren und in weiterer Folge heraus zu finden, auf welchen jener Begriffe die vorliegende Arbeit sich beziehen möchte.

2.2. Religionsbegriffe

Auch Faschingeder (2008) machte in einem seiner Beiträge auf jenes Definitionsproblem aufmerksam und merkte an, dass es drei Religionsbegriffe gibt, welche dabei helfen können, Religion(en) ansatzweise besser zu verstehen. Diese bestünden aus dem substanzialistischen, dem phänomenologischen und dem funktionalistischen Religionsbegriff, welche es nun präzise zu reflektieren gilt. Zusätzlich merkt Faschingeder an, dass das Definitionsproblem durch (immaterielle, außer- bzw. übersinnliche) Transzendenz erschwert wird. (vgl. ebd.: S. 334)

Der *substanzialistische* Religionsbegriff versucht Religion(en) aus Inhalten heraus zu erfassen. Jene Begrifflichkeit sucht nach einem „Bezug zum Heiligen, zum Göttlichen“ und nach „religiöse(n) Aussagen über Welt und Kosmos“ (ebd. S. 332). Eng mit der religiösen Substanz ist der *phänomenologische* Religionsbegriff verbunden. Dieser fragt nach spezifischen Indizien, um Rückschlüsse auf religiöse Grundkonzepte ziehen zu können. Das Interesse für die Form des Phänomens Religion bezieht sich auch auf „Riten, Rituale, (und) heilige Handlungen, die eine gewisse Offenbarung in sich bergen“ (ebd.: S. 333).

Der letzte Religionsbegriff interessiert sich für die Funktion(en) einer Religion. Faschingeder merkt an, dass dieser Begriff von Emile Durkheim geprägt wurde. Durch das Verständniss für jene Begrifflichkeit seien Menschen u.a. in der Lage, Religion(en) als variable, bzw. flüchtige Artefakte zu erkennen: „Im Spannungsfeld von Individuum und gesellschaftlicher Institution wandelt sich Religion als sozialer Begriff, der damit keine statische, überzeitliche Realität beschreiben kann, sondern eine gewisse Dynamik in sich trägt.“ (ebd.: S. 335). Im Interesse jenes Begriffes stünde auch das Schaffen einer heiligen Realität, welche Menschen dabei helfen könne sich zu organisieren und einen Sinn in Alltagserfahrungen zu finden. In weiterer Folge vermittele Religion demnach auch soziale Normen:

„Religion war Recht, war Ordnung der Dinge, damit auch Grundlage gesellschaftlichen Zusammenseins. (...) Aufgrund dieser ordnenden Funktion ist Religion auch geeignet, Prozesse der Nationsbildung zu begleiten und zu strukturieren“ (Faschingeder, 2008, S. 346).

Es sei nun festzuhalten, dass die vorliegende Arbeit sich vorwiegend für den funktionalistischen Religionsbegriff interessiert, da das Forschungsinteresse einen Bezug auf gesellschaftsordnende und –bindende Aspekte von Religion und Politik nehmen möchte.

2.3. Religion und Angst

Einen guten Start, um jenes Thema zu eröffnen, liefert der Soziologe Zygmunt Baumann (2005). Dieser erwähnte in seinem Werk (Verworfenes Leben) einen wichtigen Aspekt der Angst, der in weiterer Folge bezüglich Religion sehr hilfreich erscheint: die sogenannte *kosmische Angst*. Diese entsteht dann, wenn Individuen oder Gruppen sich, durch die unberechenbaren Kräfte des Universums oder Natur, eingeschüchtert und in gewisser Hinsicht existenziell bedroht fühlen. Der eigene Körper kann in jener Relation auch als schwach, weich und zerbrechlich wahrgenommen werden.

Es liegt somit auch nahe, dass das Verständnis für die kosmische Angst eine gute Basis darstellt, um über Religion und Angst diskutieren zu können, da auch hier ein ähnliches Konzept vorherrscht. Das Konzept der meisten Religionen beruht darauf, Ängste durch Strategie(n) und gezielte Projektion(en) überwinden zu wollen. Aus religiöser Sicht kann jedoch behauptet werden, dass Gottes Existenz stellvertretend für den Kosmos stünde, wenn dieser nicht sogar eigentlicher Schöpfer des Universums sei.

Die Tatsache, dass Ängste durch einen religiösen Glauben auf eine Göttlichkeit projiziert werden können, gebe dem Individuum die Möglichkeit, existenzielle Ängste ansatzweise, jedoch nur vorübergehend umgehen zu können. In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, ob Menschen tatsächlich weniger ängstlich oder furchtloser sind, je intensiver (oder öfters) diese in Situationen der Angst an einen Gott glauben (oder denken)? Hier meint Micha, dass Religionen im Allgemeinen eine Idee zur Erlösung vor der Angst bieten. Diese gingen sogar soweit, dass sie eine Möglichkeit zur Überwindung der Todesangst, durch die Vorstellung an ein jenseitiges Leben, vorschlugen (vgl. Hilgers, 2009, S. 10).

2.4. Meaning und Belonging

Gerald Faschingeder (2008) schrieb, dass der funktionalistische Religionsbegriff im Rahmen des religiösen Daseins auch „die Frage nach Sinn, Bedeutung und Identität“ stelle (ebd.: S. 343). Bezüglich der Verwobenheit zwischen Individuum und Gesellschaft sieht die Entwicklungssoziologie hier einen Vorteil darin, zwischen „meaning“ und „belongig“ zu differenzieren.

Das *Meaning* stellt Fragen, welche das Individuum anbelangen (Wo komme ich her? Wohin werde ich gehen? etc.). Hier soll festgehalten werden, dass die Angst dabei implizit ist, da die Frage „Wo werde ich hingehen?“ sehr wohl sich mit Todes- und Verlustängsten beschäftigt! (vgl. ebd.: S. 344f) Das *Meaning* impliziert somit existentielle Ängste eines Individuums, welche vorerst im Rahmen seiner Religiosität einen Zufluchtsort finden kann.

Das *Belonging* beschäftigt sich mit einem Kollektiv, welches aus Individuen, die sich jeweils mit der *Meaning*-Frage beschäftigt haben, hervortritt. Die wesentliche Frage, welche im *Belongig* gestellt wird, ist, welcher bestimmten Gruppe ein Individuum sich zugehörig fühlt? (vgl. ebd.: S. 344f)

Hier wird also sichtbar, dass beide, *Belongig* und *Meaning* wichtige Existenz- und Identitätsfragen stellen. Die Frage könne in beiden Fällen, durch einen (individuellen sowie auch kollektivem) Glauben an einen Gott flächendeckend beantwortet werden.

2.5. Über Gott und die Welt

Es kann festgehalten werden, dass Religionen vor der Etablierung der Moderne, Einfluss auf Nationsgründung, Recht und Ordnung ausüben konnten. Dies führte dazu, dass Religion als eine wichtige Basis für ein friedliches Zusammensein angesehen werden konnte (vgl. ebd.: S. 346).

Jedoch muss explizit erwähnt werden, dass nicht jede Religion Argumente zur Nationsgründung liefert und somit der oben erwähnte Aspekt religions-spezifisch zu verstehen ist. Hier sei hinzuzufügen, dass jene „Interpretation der Religion mit der Autonomisierung des Politischen vom Religiösen“ unter Druck geraten ist (ebd.: S. 347). Im angehenden modernen Europa hatte dies zur Folge, dass Religion(en) und soziale Kohärenz mehr und mehr auseinander klafften. Gerald Faschingeder schreibt dazu, dass:

„(...) Nach der Trennung von Staat und Kirche ... ein neues System von Glauben und Riten die Rolle (übernimmt), die Gesellschaft zusammenzuhalten und ihre Werte zu sakralisieren. Eine Art Frömmigkeit gegenüber der sozialen Ordnung findet ihren Ausdruck in nationalen Feiern, öffentlichen Eiden auf die Verfassung, Fahnen und Hoheitszeichen“ (vgl. Willaime, 1995, S. 77 – S. 347, zitiert nach Faschingeder, 2008, S. 347).

Jenes Zitat liefert einen optimalen Impuls, um im nächsten Kapitel näher auf Hobbes und seiner Idee eines modernen Staates eingehen zu können. Dabei soll nach einem Ansatz gesucht werden, welcher auf einen begrifflichen Wandel einen jeweils auf Religion und Politik determinierten Friedens aus Angst hinweist. Um die Übersicht nicht zu verlieren, soll das kommende Kapitel mit einer präzisen Zusammenfassung der bisherigen Inhalte beginnen.

3. Thomas Hobbes

Im ersten Kapitel wurden hauptsächlich Themengebiete der Angst bearbeitet. Dabei wurde u.a. eine Definition dieser zu finden versucht. Angst und Religion wurden jeweils als Begriffe verstanden, die es schwer zu definieren gilt. Daher wurde nach Ansätzen gefragt, aus denen heraus auch eine Verbindung hergestellt werden konnte.

Anschließend galt es zu verdeutlichen, dass Religion und Politik Möglichkeiten zur Angstüberwindung implizieren. Dabei sind intra- und interpersonale Zugänge fundamental prägend um beiden Varianten eines Friedens aus Angst ansatzweise nachgehen zu können. Zusätzlich wurde festgehalten, dass die vorliegende Arbeit sich primär für den funktionalistischen Religionsbegriff interessiert (siehe Kapitel 2.2.).

In Anbetracht der Methodik sei in diesem Hauptkapitel festzuhalten, dass „politische Theorien immer politische und soziale Konflikte von Gesellschaften eingeschrieben“ sind, welche „den soziokulturellen und historischen Kontext ihrer Formulierung geprägt haben.“ (Salzborn, 2012, S. 51) Dabei sei zu ergänzen, dass ein „Zusammenspiel aus einer individuell-biografischen *und* einer sozialhistorischen Dimension“ wichtig für ein adäquates Verständnis politischer Theorien sind (ebd.: S. 52).

Die sozialhistorische Dimension impliziert einen Kontextualismus, welcher um einen „historischen Ansatz“ bemüht ist und „die Geschichte politischer Theorien aus dem Blickwinkel der Veränderungen und Diskontinuitäten zu reflektieren und dabei dem ... begrifflichen Wandel einen zentralen Stellenwert“ beimisst (ebd.: S. 60).

An Hand von Thomas Hobbes' Biografie, dem historischen Kontext zu seiner Lebenszeit und einer ideengeschichtlichen Reflexion seiner politischen Theorie des Naturzustandes, gilt die Beabsichtigung, diese auf Ansätze eines begrifflichen Wandels zu untersuchen, welcher auf einen jeweils religiös und politisch zu verstehenden Frieden aus Angst basiert.

Zusätzlich soll in Anlehnung am methodischen Teil (siehe Kapitel IV) wiederholt werden, dass die kommenden Seiten in diesem Kapitel auf einem hermeneutischen Ansatz basieren, welcher „versucht, Bedeutungen und Sinnhaftigkeit eines Textes auszulegen und damit dessen Verstehen zu ermöglichen“ (ebd.: S. 55). Weiteres gilt es die Hermeneutik aus einem empirischen Blick zu betrachten, da in den kommenden Seiten dieses Kapitels versucht wird „gesellschaftliche und politische Totalität aus der subjektiven Lesart“ heraus zu rekonstruieren (ebd.: S. 55).

3.1. Über Thomas Hobbes

Der Brite Thomas Hobbes (1588 – 1679) wurde in Malmesbury geboren, war Sohn eines Landpfarrers und starb in Hardwick Hall, Derbyshire. Ausgehend von seinen Schriften kann Thomas Hobbes als einflussreicher Vertreter der Vertrags und Staatstheorie und als Pionier der Moderne gezählt werden (vgl. Höffe, 2010, S. 2).

Hobbes' Philosophie scheint vor allem durch den Krieg gegen Spanien (1588, 1654 – 1659), Holland (1642 – 1654) sowie vom Bürgerkrieg im England des 17. Jahrhunderts geprägt worden zu sein. Als die spanische Flotte Armada in britische Gewässer eindrang, erschrak sich die mit Thomas Hobbes in der Schwangerschaft befindende Mutter derart, dass dieser als Frühgeburt auf die Welt kam. (vgl. Rembold, 2007, S. 81f.) Durch die Umstände, welche zu seiner Geburt führten, meinte Hobbes, dass seine Mutter eigentlich Zwillinge auf die Welt gebracht habe: „Ihn selbst und die Angst.“ (ebd.: S. 90)

Thomas Hobbes erhielt durch die Obhut seines Onkels die Möglichkeit, Elementar- und Privatschule besuchen zu können. Zusätzlich genoss dieser den Unterricht der klassischen Sprachen (Altgriechisch und Latein) und konnte sogar im höherem Alter seine englischsprachigen Werke eigenständig übersetzen. Im Alter von 15 Jahren begann er mit seinem Studium an der Universität von Oxford, welche vom puritanischen Geist geprägt war. Hobbes schien sich vor allem für die Logik und Physik zu interessieren und wählte jene Zweige zu seinen Studienschwerpunkten. (vgl. Höffe, 2010, S. 225)

Durch das Studium erhielt Thomas Hobbes Eindrücke aus der sogenannte Scholastik, welche in den Lehren des Aristoteles' eine ihr als adäquat erscheinende Fortführung sah. Diese kritisiert der junge Student jedoch vehement und fällt somit negativ an der Universität und bei den Professoren von Oxford auf. Nach dem Abschluss des Baccalaureus Artium Studiums entschied sich Hobbes für eine berufliche Karriere als Privaterzieher und wurde als Tutor im „Dienst der Adelsfamilie Cavendish (eingestellt), der er sein Leben lang verbunden bleibt.“ (ebd.: S. 225)

In Anbetracht der damaligen Zeit hatte Hobbes enormes Glück, da er als Privaterzieher bei Studien- und Kontinentalreisen mitfahren durfte. Dieser hatte somit die Gelegenheit bedeutende Intellektuelle und Philosophen seiner Zeit kennenlernen zu können und hegte auch Briefkontakt mit ihnen – darunter Galileo Galilei und Hobbes' Kontrahenten René Descartes. (vgl. Rembold, 2007, S. 89)

1629 traf Hobbes per Zufall auf die Werke von Euklid von Alexandria, einem zwischen 360 und 280 v. Chr. lebenden griechischen Mathematiker. Diesem stand Hobbes mit Faszination gegenüber. Der Grund dafür scheint wohl an der mathematischen Methode Euklids zu liegen. Das Studieren seiner Werke war offensichtlich für den zukünftigen Karriereweg von Hobbes wichtig, da dieser sich „nun wieder mit Interesse philosophischen Problemen zuwendet und bereits einige Jahre später seine ersten Werke veröffentlicht.“ (Rembold, 2007, S. 89) Nachdem sein Werk *Elements of Law Natural and Politic* (Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen) veröffentlicht wurde, musste Hobbes 1640 nach Paris ins Exil. Dort verfasste er *De Cive* (Vom Bürger) und *Leviathan*. (vgl. ebd.: S. 89)

Hobbes wurde öfters für das negative Menschenbild kritisiert, welches er in seinen Schriften hinterlässt. Zusätzlich seien einige Aspekte als zeitgemäß zu verstehen und erscheinen aus heutiger Sicht teilweise überholt (vgl. Höffe, 2010, S 12f). Nichtsdestotrotz werden sich die noch kommenden Seiten mit der Theorie des Naturzustands auseinandersetzen, vor allem im Bezug auf moderner Staatstheorie im Zusammenhang mit einem jeweils von Religion und Politik abhängigen Frieden aus Angst.

Es liegt nun im Interesse der vorliegenden Arbeit auf den *Leviathan* näher einzugehen, da dieser für das moderne Verständnis zur Konzipierung eines Staates wichtig ist. Zusätzlich sollen durch die Inklusion einer ideengeschichtliche Reflexion und dem historischen Kontext zur Zeit von Hobbes aufgedeckt werden, inwiefern die politische Theorie des Naturzustandes ansatzweise einen begrifflichen Wandel jener Friedensformen impliziert. Mit welcher Einstellung verfolgte Hobbes die Idee einer der Religion gegenüber säkularen Ordnung?

3.2. Ideengeschichte des Naturzustandes

Die Ideengeschichte des Naturzustandes reicht bis in die Zeit von Aristoteles zurück. Dieser gilt in der Wissenschaft als *Erfinder* der Biologie, Logik und Physik. Daher hatten seine physischen Prinzipien und der daraus ableitbaren Gedankenfolgen nahezu universelle Ansprüche. Ihm zufolge wird die sogenannte *Physis* unterteilt zwischen dem sich in Bewegung befindenden und dem „in sich selbst den Ursprung von Bewegung und Stillstand“ habenden (Oberbauer, 2010, S. 2). Ein sich in Bewegung befindender Staat wäre demnach mit einer möglichen Veränderung der Staats- oder Regierungsform erklärbar. (vgl. ebd.: S. 1f)

Die zweite Kategorie der Physis geht von einer fundamental wichtigen Frage aus, nämlich: *Warum etwas ist?* Wenn es für ein Ding keinen anderen Grund *zu sein* gibt, außer *sich selbst*, so ist es *ein* Ding. Mit anderen Worten: Wenn *ein* Baum betrachtet und die Frage gestellt wird, warum *der Baum ist*, so muss festgestellt werden, dass der Baum bis auf *einer* Tatsache wohl keinen weiteren Grund für die Rechtfertigung seiner Existenz braucht, nämlich: *wegen ihm selbst!* Diese Annahme gilt laut Aristoteles für jedes unmittelbare Ding, also für den einzelnen Baum selbst, aber nicht für die Summe alle Bäume. (vgl. Oberbauer, 2010, S.2)

Ein von selbst seiendes Ding wird nach Aristoteles als Bestandteil der Natur betrachtet. Ihm gegenüber stehen nun konstruierte Dinge, welche Teil der Technik sind. Natur und Technik stehen im Gegensatz zueinander: „was natürlich ist, ist nicht technisch und umgekehrt.“ (ebd.: S.2) Das Politische ist für Aristoteles Teil der Natur. Er nahm an, dass „der Staat zu den von der Natur bestehenden Dingen gehört und der Mensch von Natur ein staatliches Lebewesen ist“ (Aristoteles, 1995, S. 4).

In Europa sah die mittelalterlich-christliche Wissenschaft der Scholastik eine ihr als adäquat erscheinende Fortführung in den Lehren von Aristoteles. An dieser Stelle ergibt sich ein wichtiger Ansatz, welcher für einen begrifflichen Wandel eines jeweils auf Religion und Politik basierenden Friedens aus Angst prägend war. Die Frage – *Warum etwas ist?* – wurde mit *einer* Antwort beantwortet: wegen *Gott*. Dieser wurde somit zum universalen Grund für die Existenz einer jeden Sache. (vgl. Oberbauer, 2010, S. 2)

Aristoteles wurde für diesen Denkansatz zum wohl wichtigsten „christliche(n) Philosoph(en) überhaupt“ (ebd.: S.2). Hier sei der Vollständigkeit halber angemerkt, dass dies mit hoher Wahrscheinlichkeit **nicht** die Beabsichtigung von ihm war. Aristoteles (384 – 322 v. Chr.) müsste eher an andere Götter geglaubt haben! Im Übrigen war Aristoteles Atheist.

Nicht nur die mittelalterlich-christliche Antwort auf Aristoteles’ Fragen veranlassten Hobbes sich kritisch zu äußern. Dieser nahm an, dass religiöse Streitfragen auch ein wesentlicher Grund für die Revolution in England waren:

„Und wenn nicht in England in weiten Kreisen die Meinung um sich gegriffen hätte, daß die oberste Gewalt geteilt werden müsse zwischen dem König und dem Ober- und Unterhaus, so hätte es keine Spaltung des Volkes gegeben und folglich auch keinen Bürgerkrieg: zuerst zwischen den Gegnern in politischen Fragen und dann zwischen denen, die um die Religionsfreiheit stritten.“ (Hobbes, 1969, S. 144).

Als Anhänger des Königs kritisierte Hobbes die Funktionalisierung von Religion als politische „Waffe“ (Oberbauer, 2010, 3). Daher nimmt sein Werk *Leviathan* auch an manchen Stellen eine religionskritische Haltung ein. Um aufgrund seiner kritischen Haltung keinen

persönlichen Schaden zu ziehen, geschweige denn mit dem eigenen Leben zu bezahlen, konnte Hobbes die Religion des Christentums nicht direkt kritisieren. Hobbes kritisierte daher Aristoteles statt Jesus! Dabei spezifizierte Hobbes die Frage – *Warum etwas ist?* – auf: *Warum ist der Staat?* Nach Hobbes ist ein Staat ungleich der Idee von Aristoteles zu verstehen. Staaten existieren somit *nicht* von Natur aus und sind daher auch *nicht* Teil der Physis. (vgl. Oberbauer, 2010, S. 2f.)

Durch die Kritik an Aristoteles und dem Christentum zu seiner Zeit, versuchte Hobbes die Ansicht durchzusetzen, dass der Staat weder ein natürliches noch ein religiöses Phänomen sei. Ein Staat wird bei ihm rein technisch konstruiert, sodass dieser auch Rahmenbedingungen für religiöse Verbindlichkeiten in der Öffentlichkeit schaffen könne. Desweiteres beschreibt Hobbes den Staat als eine Art künstlichen Gott, welcher für Menschen vorausplant und organisiert, da diese im Naturzustand kaum in der Lage dazu wären. (vgl. ebd.: S. 3)

3.3. Politische Theorie des Naturzustandes

Thomas Hobbes musste 1640 nach Paris ins Exil. Dort verfasste er u.a. das Buch Leviathan. Dabei beinhaltet das 13. Kapitel den Naturzustand, welcher als politische Theorie und *fiktives Gedankenexperiment* zu verstehen ist. Insgesamt geht er davon aus, dass der Staat ein Konstrukt von Menschen sei, welche Freiheit für Sicherheit aufgeben würden. Um aus dem Naturzustand entkommen zu können, werden die genauen Regelungen für ein friedliches Zusammenleben schriftlich in einem so genannten Gesellschaftsvertrag festgehalten. (vgl. Höffe, 2010, S. 48 - 53)

Um den Naturzustand ansatzweise nachvollziehen zu können, sollte von folgender Frage ausgegangen werden: *Was würde passieren, wenn es plötzlich keine Strukturen durch gesellschaftliche Organisation mehr geben würde?* Gesellschaftsordnende und -bindende Strukturen durch eine Funktionalisierung von Religion und Politik würden in solch einer Situation ausfallen. Es gäbe somit weder Gesetze, Normen noch eine zivile Ordnung. (vgl. Oberbauer, 2010, S.2) Hobbes geht davon aus, dass in solch einer Situation „Krieg herrscht, solange die Menschen miteinander leben ohne eine oberste Gewalt, die in der Lage ist, die Ordnung zu bewahren.“ (Hobbes, 1969, S. 99)

Ein Leben ohne Gesetze impliziert für jeden Menschen ein Leben in natürlicher Freiheit. Jene natürliche Freiheit bildet den Ausgangspunkt für das Naturrecht im Sinne von Hobbes: „Unter dem Naturrecht, (...) , versteht man die Freiheit jedes Menschen, seine Kräfte

nach seinem eigenen Ermessen zu gebrauchen, um für seine Selbsterhaltung, d.h. für die Sicherung seines Lebens zu sorgen – und folglich auch die Freiheit, alles zu tun, was ihn seinem Urteil und seinen Überlegungen zufolge dieses Ziel am besten erreichen läßt.“ (Hobbes, 1969, S. 102)

In weiterer Folge geht Hobbes davon aus, dass ein Leben in Freiheit Menschen mehr schaden als helfen würde, sodass diese durch folgende Leidenschaften sich zur Vergesellschaftung entschließen: „Der Furcht einerseits in Verbindung mit egoistischem Machtstreben andererseits“ (Rembold, 2007, S. 101). Der Vergesellschaftung geht somit voraus, dass ohne sozialen Anschluss Angst, bzw. Furcht voreinander herrschen würde. Dabei stünden Menschen in einem „permanenten Konkurrenzkampf um Mitbewerbung, Verteidigung und Ruhm“ (ebd.: S. 102) zueinander und sind daher von Natur aus asozial: „Das Leben der Menschen: einsam, arm, kümmerlich, roh und kurz.“ (Hobbes, 1969, S. 99)

Hobbes' Menschenbild steht somit ungleich jenem von Aristoteles gegenüber. Dabei nimmt Hobbes ergänzend an, dass „der Mensch nicht von Natur aus schlecht veranlagt sei, jedoch die verstärkte Neigung zu den Begierden sowie mangelnde Vernunft oft zu negativen Handlungen führt.“ (ebd.: S. 101)

Um das Gefühl der Sicherheit zu empfinden sind Menschen im Naturzustand nun in der Lage, ohne rechtliche Konsequenzen handeln zu können: „Wenn ein jeder gegen jeden Krieg führt, so kann auch nichts als unerlaubt gelten. (...) Wo es keine Herrschaft gibt, gibt es auch kein Gesetz. Wo es kein Gesetz gibt, kann es auch kein Unrecht geben. List und Gewalt sind die einzigen Tugenden.“ (ebd.: S. 101).

An dieser Stelle muss festgehalten werden, dass Sicherheit – ähnlich wie Glück oder Angst – ein Gefühl ist, welches unter gegebenen Umständen in einem bestimmten Moment empfunden werden kann. Eine wichtige Frage lautet daher, wie und wodurch Menschen sich auch in Zukunft nahezu dauerhaft sicher fühlen können? Hier meint ein hobbesscher Ansatz, dass die „pessimistische Einstellung gegenüber sich selbst und anderen Individuen“, „den Wunsch nach Schutz und Sicherheit in einer Gesellschaft wachsen“ lässt (Rembold, 2007, S. 103). Um ein friedliches und sicheres Zusammenleben ermöglichen zu können, muss ein Staat erschaffen werden, welcher Regeln für die gesamte Bevölkerung aufstellt: „Zur Einschränkung dieser kriegerischen Verhältnisse und gleichzeitiger Aufhebung des Naturzustandes bedarf es der Notwendigkeit einer restriktiven Macht und künstlichen Ordnung“ (ebd.: S. 103)

Ein weiterer Punkt meint, dass Hobbes sich nicht nur auf die Angst vor der physischen Gewalt bezieht. Dieser ergänzt, dass Menschen auch Angst vor dem Altern, dem Erkranken oder der Armut haben können. Hobbes liefert somit nicht nur die theoretischen Denkansätze eines Sicherheitsstaates, sondern auch für einen Sozialstaat (vgl. Oberbauer, 2010, S. 2). Es ergibt sich somit die Frage, inwiefern jene Ängste mit der kosmischen Angst gleichgestellt werden können, welche bereits im Kapitel 2.3. angesprochen wurde? Kann ein Staat gegenüber einer Angst vor dem Überirdischen mithalten?

Zusätzlich muss festgehalten werden, dass Menschen im Naturzustand einem permanenten Informationsdefizit unterlegen sind (vgl. ebd.: S. 2). Die Vermutung dafür könnte in der begrenzten Lebenszeit des Menschen liegen, um die Welt als Gesamtes zu erfassen. Der Mensch habe demnach keine reale Chance die Welt als Ganzes verstehen zu können. Kann somit in weiterer Folge angenommen werden, dass Unwissenheit und Verwirrung bis zu einem bestimmten Grad tatsächlich Angst erzeugen können?

Ein anderer Erklärungsansatz für das permanente Informationsdefizit könnte unter anderem die kaum beantwortbare Frage nach dem Sinn des Lebens sein – also existenzielle Fragen, welche Lücken im menschlichen Bewusstsein hinterlassen und situativ mit Angst gefüllt werden können? An dieser Stelle könnte auch mit den Fragen nach Meaning und Belonging (Kapitel 2.4.) angeschlossen werden: Nicht zu wissen woher Menschen kommen oder gehen werden, um gegebenenfalls sozialen Anschluss zu finden, könnte in gewisser Hinsicht spezifische Formen der Angst erzeugen. Dies gilt besonders im Hinblick auf den Ausgangspunkt im ersten Kapitel, bei dem festgehalten wurde, dass die Angst in jeder (zwischen-) menschlichen Handlung mit zu interpretieren sei.

Der Ausgangspunkt des Naturzustandes scheint die obige Annahme zu untermauern. Um zumindest einer Angst voreinander entgegenwirken zu können, erklären Menschen sich schließlich bereit, einen Gesellschaftsvertrag abzuschließen zu wollen, um in weiterer Folge einen Staat zu erschaffen, dem es sich freiwillig zu unterwerfen gilt. (vgl. Höffe, 2010, S. 54)

3.4. *Leviathan* – Interpretation des Titelkupfers

In diesem Teilkapitel wird durch interpretative Ansätze an Hand des Titelkupfers des Leviathans versucht, Hobbes' Ideen zur Konzipierung eines modernen Staates knapp und präzise zu schildern. Vordergründig sind dabei Aspekte der Macht und *Ansätze* eines jeweils religiös und politisch zu verstehenden Friedens aus Angst. Das Titelbild verdeutlicht dabei



Abbildung 1: *Leviathan* – Titelpuffer

auf simpler Ebene die von Hobbes erwünschte Wirkung seines politisch-philosophischen Werkes. Welcher Künstler sich hinter dem Titelpuffer verbirgt, ist bis dato unbekannt. (vgl. Höffe, 2010, S. 48ff.)

Der als ein künstlicher Mensch zu verstehende Leviathan erscheint größer und stärker als der natürliche. Bei genauerer Betrachtung wird erkennbar, dass sein Oberkörper aus Menschen besteht. Der Zusammenhalt der einzelnen Menschen wird durch den bereits erwähnten Gesellschaftsvertrag ermöglicht. Der monsterähnliche König vereint dabei alle BürgerInnen, welche in ihrer Summe den Körper des Leviathans bilden. Zusätzlich wird der Souverän durch den Kopf des Leviathans als die höchste aller irdischen Instanzen personifizierbar. Dabei habe ein souveräner Herrscher auf die Einhaltung der im Vertrag implizierten Freiheitseinschränkungen im Sinne von gesellschaftlichen Regeln zu achten. (vgl. Höffe, 2010, S. 48 – 53)

Wichtig ist, dass Hobbes den Leviathan nicht nur als übernatürlichen Menschen, sondern auch als künstlichen und sterblichen Gott beschreibt. Der sterbliche Gott ist dem unsterblichen Gott gegenüber untergeordnet. Der Souverän stünde unter Gottes Gnaden und ist nur ihm gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet (vgl. Hobbes, 1969, S. 259):

„Wenn sich Menschen so zu einer Person vereinigen, bilden sie einen Staat, (...). Dies ist die Geburt des Großen Leviathan, oder vielmehr (um ehrerbietiger zu sprechen) des sterblichen Gottes, dem allein wir unter dem ewigen Gott Schutz und Frieden verdanken. (...) Und er, der diese Person trägt, wird Souverän genannt.“ (ebd.: S. 137)

Der oben im Titelpuffer angeführte Spruch *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* stammt ebenfalls aus dem Buch Hiob und bedeutet übersetzt: Keine Macht auf Erden ist ihr (jener Macht) vergleichbar (vgl. Höffe, 2010, S. 51). Aus der Übersetzung wird deutlich, dass eine souveräne Macht auf das Diesseits limitiert ist: „Der Souverän ist nur allem Irdischen, aber nicht schlechthin aller Macht überlegen; er hat vielmehr noch eine überirdische Macht über sich.“ (ebd.: S. 54) Nichtsdestotrotz sei der Gedanke einer unvergleichbaren Macht auf Erden im politischen Zusammenhang stets kritisch zu hinterfragen, da diese unter Umständen gefährlich werden kann!

Besonders interessant erscheint in weiterer Folge ein mögliches Spannungsverhältnis zwischen nationalem Interesse, welche höchstwahrscheinlich vom König definiert wurden und der Frage nach dem Allgemeinwohl seiner Untertanen, welche sich ihm nun durch den Gesellschaftsvertrag zu unterwerfen haben. Da auch ein König als natürlicher Mensch zählt und somit von Natur aus Leidenschaften in sich trägt, bestünde bei ihm die Gefahr des politischen Missbrauches. Folge dessen kann behauptet werden, dass eine Durchsetzung von partikularen Interessen als „latente Gewalt“ zu betrachten sei und diese „bei günstiger Gelegenheit ... allzu rasch in akute Gewalt umschlägt“ (ebd.: S. 158).

Die hobbessche Konzipierung eines politischen Friedens aus Angst kann daher nur durch einen am Allgemeinwohl interessierten und dementsprechend handelnden Souverän dauerhaft stabil wirken. Jedoch geht Hobbes auf einen wichtigen Aspekt nicht ein, nämlich, dass „der Staat kein Ungeheuer bleiben darf, das bloß zu fürchten, das vielmehr auch zu zähmen ist.“ (Höffe, 2010, S. 48)

Die Krone des staatlichen Leviathans symbolisiere die weltliche Souveränität, welche der König inne habe. Auffällig erscheinen die Herrschersymbole, welche der König jeweils auf der linken und rechten Hand trägt. Diese implizieren eine besondere Konstellation zwischen Religion und Politik und stehen in direkter Verbindung mit den dazugehörigen Symbolen in der unteren Hälfte des Titelpuffers. Das Schwert zur rechten Hand des Königs symbolisiere die Macht über Leben und Tod. Das Bischofsstab zur linken Hand legitimiert das letzte Wort bei religiösen Streitfragen zu haben. Dabei ist wichtig, dass der König nicht über religiöse Wahrheiten entscheidet, jedoch die Macht über religiöse Verbindlichkeiten in der Öffentlichkeit hat. Da der rechten Hand in allgemeiner Hinsicht mehr Gewicht zugeschrieben wird, kann davon ausgegangen werden, dass die weltliche Entscheidungsaufgabe vor der geistlichen Vorrang habe. (vgl. ebd.: S. 50 – 53) Dieser hobbessche Ansatz impliziert nun auch einen *signifikanten Wandel* der Begrifflichkeit eines Friedens aus Angst, welche durch Religion und Politik determiniert wird.

Die untere Hälfte des Titelpuffers gibt nicht nur den gesamten Titel des Werkes wieder, sondern inkludiert dabei auch politische und religiöse Symbole, über deren Bereiche ein souveräner Herrscher nun zur Macht befugt sei:

„Unter dem weltlichen Arm (Schwert) sieht man eine Burg, eine Krone, eine Kanone, dann Gewehre, Lanzen und Fahnen, zuunterst eine Schlacht. (...) Unter dem anderen, geistlichen Arm befinden sich ... ausschließlich Insignien irdischer Macht ... die die weltliche Seite der Geistlichkeit symbolisieren: eine Kirche, ein Bischofshut (Mitra), Bannenstrahlen, zugespitzte (scholastische) Distinktionen und ein Konzil“ (ebd.: S. 52).

Die hobbessche politische Konstellation eines modernen Staates läuft darauf hinaus, dass der König zu seiner Zeit als absoluter Herrscher legitimiert werden sollte und somit die Macht über politische und religiöse Verbindlichkeiten in der öffentlichen Sphäre besitzt. Dabei gilt es die säkular-politische Dimension von der religiösen zu trennen und dem Politischen mehr Gewicht bei zu messen. Erneut sei dabei in Erinnerung zu rufen, dass jene politische Ordnung in Relation zum historischen Kontext verstanden werden muss. Durch den Leviathan hoffte Thomas Hobbes u.a. auf die Überwindung des Bürgerkrieges, da das „Ziel jeder Staatsgründung (...) Friede und Schutz (ist)“ (Hobbes, 1969, S. 141)

Zusätzlich bevorzugte Hobbes aufgrund seiner politischen Einstellung, persönlichen Erfahrungen und Lebensgeschichte eine Regulation von religiösen Einflüssen im Rahmen der Herrschaftsführung, sodass Religion nicht mehr als politische Waffe funktionalisiert werden konnte.

3.5. Souveränitätskritik an Hobbes

Der begriffliche Wandel eines jeweils auf Religion und Politik basierenden Friedens aus Angst impliziert bei Hobbes – ähnlich auch bei Bodin zur Zeit der Hugenottenkriege im Frankreich des 16. Jahrhunderts – dass sein Verständnis für Souveränität sich „auf die Handlungsmächtigkeit der Regierungsgewalt“ bezieht (Weyand, 2010, S. 15).

Unter einem anderem historischen Kontext zu verstehenden Ausgangspunkt verfolgte Bodin „die Vorstellung einer absoluten, unteilbaren und unbefristeten weltlichen Souveränität“ (ebd.: S. 15), welche eine säkulare Ordnung im Rahmen einer nationalen Politik voraussetzt. Bei Hobbes und Bodin kann angenommen werden, dass der begriffliche Wandel eines jeweils auf Religion und Politik determinierten Frieden aus Angst „die Grundlage des Wandels einer vormodernen zu einer modernen Form von Herrschaft“ (ebd.: S. 15) beabsichtigt. In beiden Fällen kann kritisiert werden, dass Souveränität eigentlich von zwei Verständnissen ausgeht, Hobbes und Bodin sich jedoch nur auf einen konzentriert haben. Hier meint das erste Verständnis die Beziehung zwischen Herrscher und Untertan, wobei hier dem Herrscher „die absolute, ungeteilte und zeitlich unbegrenzte Macht, Gesetze zu erlassen, ohne ihnen selbst zu unterstehen“ (ebd.: S. 14) zugeschrieben wird.

Das zweite Verständnis von Souveränität bezieht sich auf die Untertanen, also dem „Volk als letzte legitime Instanz und eigentlichen Träger staatlicher Gewalt“ (ebd.: S. 16). Aus diesem theoretischem Verständnis wird deutlich, dass sich das Volk selbst zu regieren habe. Dies setzt die Fähigkeit zur Entwicklung eigener Regeln für das (Zusammen-)Leben und Handeln voraus, welche ein souveränes Volk haben muss. Da das Volk sich selbst überlassen ist, hat es die Aufgabe das Einhalten der selbst verfassten Regeln zu überwachen und das Verstoßen jener Regeln zu bestrafen. Vom Staatsvolk ginge daher die Staatsgewalt aus, sodass Rechtsprechung als Artikulation des Volkes verstanden werden kann. Das Volk sei, auch durch das selbst organisierte Zusammenleben, politisch. (vgl. ebd.: S. 17)

In Anlehnung an Hobbes sei daher zu ergänzen, dass Menschen in Anbetracht des zweiten Souveränitätsbegriffs keinen Leviathan als Repräsentant des Gesellschaftsvertrages brächten. Aus dieser Betrachtung könne auch die hobbessche Konzipierung eines Friedens aus Angst zur Gunsten einer säkularen Ordnung kritisiert werden.

3.6. Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Thomas Hobbes einen besonderen Ansatz eines jeweils auf Religion und Politik basierenden Friedens aus Angst lieferte und einen begrifflichen Wandel dieser zu konzipieren versuchte. Die Ansätze des begrifflichen Wandels können jedoch nur unter Anbetracht des historischen Kontextes, als auch unter Berücksichtigung Hobbes' Lebensgeschichte fundiert und adäquat verstanden werden. Dazu gehören u.a. die Beeinflussung seiner politischen Philosophie durch Kriege; seiner persönlichen Denkweise gegenüber den aristotelischen und scholastischen Lehren; die Überwindung der Konfessionskriege in England des 17. Jahrhunderts, bei der Religion zur politischen Waffe funktionalisiert wurde; und die Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung zu Gunsten des Königs.

Thomas Hobbes lieferte Ansätze zur Bevorzugung des politischen Friedens aus Angst, da die religiöse Variante zu seiner Zeit funktionalisiert wurde und einem allgemeinen Frieden destruktiv gegenüberstand. In Anlehnung an seinem politischem Interesse kann vermutet werden, dass der Bürgerkrieg wahrscheinlich nur durch seine im Leviathan festgehaltene politische Konstellation zu überwinden gewesen sei. Dabei wird die repräsentative Rolle des Königs durch das Abschließen des Vertrags, welcher ein Jeder mit jedem eingeht, ermöglicht. Daraus resultierend bilden Individuen den Körper des staatlichen Leviathans und können somit als ein sozial kohärentes Kollektiv angesehen werden.

Unter Berücksichtigung des historischen Kontextes muss angemerkt werden, dass eine einfache Projizierung der hobbesschen Konzipierung eines modernen Staates auf die Gegenwart nahezu unmöglich ist. Zusätzlich muss festgehalten werden, dass Hobbes' Werk wenig Wirkung auf die politische Situation seiner Zeit hatte. Interessanterweise muss erwähnt werden, dass Hobbes durch seine politischen Ideen als Pionier der Moderne angesehen wird. Was genau die Moderne ist und inwiefern die Moderne (nicht) mit Religion in Verbindung gebracht werden kann, soll nun Thema des nächsten Kapitels sein.

4. Moderne

Thomas Hobbes wird als früher und wichtiger Vertreter der Moderne betrachtet. Doch was meint dieser Begriff genau und warum ist es in dieser Arbeit wichtig, näheres über diesen Begriff zu erfahren? Wo bleibt dabei ein Frieden aus Angst und was hat Moderne mit Religion zu tun?

In Anlehnung an den ersten zwei Forschungsfragen sei nun darauf hinzuweisen, dass die kommenden Seiten in diesem Kapitel auf die Beantwortung jener ausgerichtet sind. Im Rahmen des Forschungsinteresses der vorliegenden Arbeit soll gegen Ende des Kapitels eine präzise Zusammenfassung dazu dienen, bisherig abgehandelte Aspekte in Verbindung zu bringen. Für die Leserschaft entsteht dabei der Vorteil einer fundierten Übersicht auf den Theoriekorpus.

Im Rahmen des ersten Kapitels wurde festgehalten, dass Angst eine fundamental prägende Determinante menschlichen Verhaltens ist und in jeder (zwischen)menschlichen Handlung mit interpretiert werden kann. Zusätzlich wurde darauf hingewiesen, dass die Frage nach einem Frieden aus Angst auch eine Frage der Persönlichkeits- und Gesellschaftsentwicklung ist. Der Frieden aus Angst konnte somit in zwei Kategorien unterteilt werden. Die erste Kategorie meint den persönlichen Frieden und braucht somit einen *intrapersonalen* Zugang. Die zweite interessiert sich für den gesellschaftlichen Frieden, bei der eine friedliche Koexistenz zwischen Individuen angestrebt wird.

Da die kommenden Seiten sich mit Texten auseinandersetzen werden, ist auch hier ein hermeneutischer Zugang unumgänglich. Hier sei zu ergänzen, dass die hermeneutische Analyse vorwiegend ontologisch orientiert ist, da nun ein „übergeschichtliche(r) Sinn“ im Vordergrund steht, welcher „seinen Niederschlag (jedoch) im subjektiven Sein (des) Textes entfaltet“ (Salzborn, 2012, S. 55). Die kommenden Seiten implizieren auch Spuren einer gewissen Normativität, sodass eine sensible Herangehensweise nicht ausgeschlossen werden darf.

4.1. Was ist die Moderne?

Ähnlich dem Definitionsproblem der Angst scheint es auch bei der Begrifflichkeit zur Moderne Defizite zu geben, sodass auch hier vertiefende Diskurse durch das Ausbleiben einer allgemein gültigen Definition der Moderne erschwert, oder sogar als unvollständig angesehen werden können (vgl. Inkeles, 2008, S. 56). Berechtigt stellt sich dabei die Frage, inwiefern es einen Sinn ergibt über einen jeweils auf Religion und Politik basierenden Frieden aus Angst zu schreiben obwohl grundlegende Aspekte auf das Subjektive beruhen?

Bezüglich der Definitionsfrage kann angemerkt werden, dass ein Definitions-mangel durch bereits vorhandenes Wissen substituiert werden kann – mit anderen Worten: wenn definitiv nicht klar ist was etwas ist, kann es von Vorteil sein zu fragen, welches Wissen über dieses Etwas bereits vorhanden ist! Eine mögliche Antwort auf die Sinnfrage wäre, dass es trotz Subjektivität sehr wohl einen gemeinsamen Nenner geben kann. Bezogen auf die Moderne könne es somit trotz subjektiven Betrachtungsweisen eine relative Übereinstimmung geben. Die kommenden Seiten haben daher das Ziel eine politisch-philosophisch assoziierbare Basis zur Moderne zu schaffen. Je nach Interesse oder Wissenschaftszweig kann diese Basis erweitert, beziehungsweise modifiziert werden.

Es darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Entwicklung der Modernen ein sehr lang andauernder Prozess war und sich *auch* durch technologische Fortschritte und Innovationen (z.B.: Industrielle Revolution) definieren kann. Interessant erscheint auch, dass die moderne Literatur der politischen Philosophie teilweise auf den von Hobbes' konzipierten Naturzustand aufbaut. Hier sei als Beispiel John Locke zu erwähnen, welcher sich in einer seiner Schriften (Zwei Abhandlungen über die Regierung) auf rechtsphilosophische Aspekte im Naturzustand ausging und von diesen auf die Dringlichkeit eines Staates verweisen konnte, welcher das private Recht eines Bürgers zu gewährleisten habe (vgl. Locke, 1998, S. 349 – 353).

Der Leserschaft soll es nach dem Durchlesen der kommenden Seiten möglich sein zu erkennen, wie komplex und vielschichtig der Gedanke der Moderne sein kann. Zusätzlich soll dabei auf das angespannte Verhältnis zwischen Moderne und Tradition hingewiesen werden. Hier ist wichtig ist, dass Tradition auch vormoderne Herrschaftsformen impliziert, bei der *eine* Religion über dem Politischen stand. Parallel dazu kann die Moderne jene Herrschaftsformen miteinbeziehen, bei der die säkulare Politik eines Herrschers keine religiöse Funktion übernehmen, bzw. mitwirken darf.

Ergänzend sollen auch auf die Postmoderne und ihren Besonderheiten eingegangen werden. Anschließend werden auch die Menschenbilder zur Moderne genauer unter die Lupe genommen und darauf hingewiesen, inwiefern auch diese für das Verständnis eines allgemein zu verstehenden Friedens aus Angst sind. In Anbetracht dessen werden auch mögliche Auswirkungen der Menschenbilder auf die Internationale Politik(-wissenschaft) geschildert.

4.2. Warum wir Zeit zum Denken brauchen?

Es sollte bereits am Anfang festgehalten werden, dass es ein Ding der Unmöglichkeit ist, das Traditionelle, Moderne als auch Postmoderne universal gültig zu definieren. Unabhängig dessen gibt es auch zu viele weitere Faktoren, welche im Zuge der Begrifflichkeiten mit-einzubeziehen sind, so etwa u.a. Kulturspezifikation und –relativismus.

In der Politikwissenschaft steht die Moderne für Transformationsprozesse, welche sich im Allgemeinen an alle Dimensionen menschlichen (Zusammen-)Lebens richtet. Dabei scheint stets eine gewisse Abneigung (Dichotomie) gegenüber traditionellem Denken und Wissen implizit zu sein. Der Einfluss der Moderne kann sich auch auf ein Individuum und einem spezifischen Geisteswandel für „bestimmte neue Arten des Denkens, Fühlens und Handelns“ (Inkeles, 2008, S. 56) beziehen: „(...) der Übergang von traditionellen zu modernen menschlichen Eigenschaften (bedeutet) auch, dass eine über Jahrzehnte, manchmal auch Jahrhunderte Art zu denken und zu fühlen abgelegt werden muss. Dies wird häufig als Aufgeben aller Grundsätze betrachtet.“ (ebd.: S. 54ff.) Doch ist es immer von Vorteil eine bewährte Art zu denken und zu fühlen aufzugeben? Aspekte wie Werte, Normen, individuelles und kollektives Bewusstsein, Erziehung, Prinzipien (etc.) können nun im Bereich des Denkens eingeräumt werden. Aspekte wie Technologie sowie auch Humankapital fallen im Bereich des Wissens hinein. Denkweisen und Wissen können traditionell (= vormodern) oder auch modern orientiert sein. Beides erfordert Zeit und Raum. Diese werden in den Sozialwissenschaften als zwei zentrale Rahmenbedingungen menschlicher Existenz angesehen (vgl. Kolland, 2010, S. 24). Im Rahmen dieser Teilkapitels muss der Raum vorerst ausgeklammert, da in Anlehnung am Forschungsinteresse die Staatsfläche Ägyptens diesen darstellen soll. Viel wichtiger ist es nun die Zeit genauer unter die Lupe zu nehmen.

Da die Zeitenfolge, wie im nächsten Teilkapitel näher gezeigt wird, im Zusammenhang mit (Post-)Moderne und Tradition als wichtig erscheint, müssen die Verhältnisse zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt werden. Wichtig ist es hier zu erwähnen, dass diese zeitlichen Eingrenzungen keine Ansprüche auf Vollständigkeit erheben, jedoch offensichtlich wichtige Ausgangs- und Verbindungspunkte sind, um Moderne und Tradition gegenüberstellen zu können. Warum Moderne mit Tradition verglichen werden muss, liegt darin, dass die folgenden Gegenüberstellungen als fundamental für das moderne Verständnis erscheinen.

4.3. Moderne Denk- und Verhaltensweisen

Obwohl *die* Zeit als solches nicht definiert werden kann, ist es der Menschheit im Laufe der Zeit möglich geworden sie einteilen und sogar mit ihr rechnen zu können. Unabhängig von ihrer undefinierbarkeit scheint es dennoch allgemein gültige Verhältnisse zu geben; die Rede ist von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wie diese zueinander stehen scheint bereits aus dem Alltagsverständnis heraus wiedergegeben werden zu können: Vergangenheit und Gegenwart haben einen wichtigen gemeinsamen Nenner, nämlich, dass beide als etwas fix Passiertes wahrgenommen werden können. Jedoch scheint die Zukunft erst auf den gemeinsamen Nenner zu kommen, sobald sie durch das *Voranschreiten* der Zeit zur Gegenwart und in weiterer Folge Teil der Vergangenheit wird. Die Moderne scheint in diesem Zusammenhang eigene Denkweisen entwickelt zu haben, durch welche sie zunehmend versucht sich selbst zu legitimieren.

Dabei ist vor allem der Selbstvergleich mit der Tradition wichtig, sodass Rückschlüsse auf das moderne Selbst gewonnen werden können. Das moderne Zeitverständnis meint nun (erstens) *das Gegenwärtige im Gegensatz zum Vorherigen*, (zweitens) *das Neue im Gegensatz zum Alten* und (drittens) *das Vorübergehende im Gegensatz zum Ewigen*, permanent vergleichen und abwägen zu müssen. Werden jene Punkte moderner Grundeinstellungen mit traditionellen Aspekten kontrastiert, so fällt auf, dass sich Moderne und Tradition – aus moderner Sicht – wohl kaum verbinden lassen. Daraus entsteht eine Dichotomie, welche durch die Moderne forciert wird. Zusätzlich entsteht aus jener Unverbindlichkeit die Konsequenz, dass die Moderne sich als etwas Neues betrachtet, während die Tradition in Anbetracht jener Relation immer älter wird. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass Prozesse und Neuheiten unter dem Deckmantel der Moderne auch als vorübergehend gelten können. Dies liegt daran, dass die Moderne ständiger Entwicklung (Transformationsprozesse)

unterliegt. Im Vergleich dazu, bleiben traditionelle Ideen auch in Zukunft meistens unverändert, zumindest solange nicht vergessen oder adoptiert wird. Was die Moderne letzten Endes als modern definiert, scheint vom qualitativen Verhältnis zwischen Alt und Neu abhängig zu sein. (vgl. Nohlen, 1988, S. 395)

Zusammenhängend mit dem zeitlichen Verständnis ergeben sich drei Herangehensweisen bezüglich der Moderne gegenüber der Tradition. Wird die Moderne als etwas Neues verstanden, welches zugleich qualitativ besser als die Tradition eingestuft wird, so müsste *dem jeweils Neuen vor dem bisherigen Alten der Vorzug gegeben werden*. Das Neue kann in dieser Folge als Fortsetzung des Alten verstanden werden. Dies bedeutet, dass *das Neue auch als Fortschritt über das Alte hinaus aufzufassen* sei. Der letzte Punkt soll verdeutlichen, wie radikal die Moderne sich gegenüber der Tradition verhält da *gegen alles Alte, das Neue als Anfang überhaupt von Grund auf zu begreifen* ist. (vgl. ebd.: S. 395)

4.4. Zustände und Prozesse

In Anlehnung an den oben erwähnten Aspekten ergibt sich ein weiterer Punkt. Allgemein betrachtet definiert sich die Moderne „durch die Benennung einer Zukunft als scheinbare Projektion einer Gegenwart, die scharf von der Vergangenheit unterschieden wird.“ (Cooper, o.J., S. 140) Diese Sichtweise auf die Moderne scheint nicht nur mit den bisherigen Betrachtungen übereinzustimmen, sondern gibt auch die Herangehensweise moderner Effektivität wieder. Bezüglich moderner Effizienz scheint die Moderne eine Antwort in (vorübergehenden) Prozessen gefunden zu haben. Das Vorübergehende im Gegensatz zum Ewigen scheint diese Prozesse weitestgehend zu legitimieren (vgl. Nohlen, 1988, S. 395).

Das Voranschreiten einer etablierten Moderne, als ein sich zu entwickelnder Prozess, wird unter dem Begriff der *Modernisierung* festgehalten. Zusätzlich kann Modernisierung implizieren, dass die Gegenwart (noch) nicht adäquat modernisiert wurde. Es gilt somit einen durch Prozess orientierten Idealzustand erreichen zu wollen. Im Übrigen: Wer kann Anspruch zur Behauptung erheben, was tatsächlich, bzw. *definitiv* (nicht) modern ist – vor allem im Bezug auf Gesellschaften und Nationen?

Frederick Cooper, ein bedeutender Afrikahistoriker, scheint in seiner Globalisierungsanalyse auf die Modernisierungstheorie zurückzugreifen, da er in beidem Fällen eine kritische Haltung einnimmt und darauf hinweist:

„Die zentrale Überlegung der Modernisierungstheorie besagte, dass zentrale Dimensionen der Gesellschaft zusammen variieren und dass die so konstituierten Komplexe eine Bewegung von der Tradition hin zur Moderne bewirkten ... Die Mängel der Modernisierungstheorie liegen parallel zu denen der Globalisierung“ (ebd.: S. 140)

Bewusst betrachtet Cooper die Moderne, Modernisierung als auch ihre Theorie als gescheitert und fügt an, dass die impliziten Mängel parallel zur Globalisierungstheorie stehen. Zusätzlich meint er, dass das Scheitern der Modernisierungstheorie erhellend für Wissenschaftler sein solle (vgl. ebd.: S. 140).

4.5. Die Moderne ist also gescheitert – doch was folgt nach ihr?

Nach dem bisherigen politisch-philosophischen assoziierbaren Diskurs soll die Moderne nun aus der Sicht zweier Profile verglichen werden. Bisher wurde gezeigt, dass die Moderne im Sinne von Modernisierung auch als ein Prozess zu verstehen ist, welcher in seinem Fortschritt über modernitätsspezifische Tendenzen aufweist. Aus politikwissenschaftlicher Sicht ist die Moderne ein zentraler Begriff, welcher als wichtige Determinante innerhalb vieler Denkströme und Prozesse zu finden ist. Zu den wichtigsten Punkten der Moderne gehören: Rationalisierung (*durch kritisch-intellektuelle Reflexion, Verwissenschaftlichung, etc.*), Universalisierung (*für alle Menschen gleichermaßen gültige ethnische Normen und Menschenrechte, etc.*), Individualisierung (*im Sinne des Liberalismus, welcher eine zentrale Ideologie in der Moderne ist*), aktive Veränderung der Weltanschauung (*von Tradition in Richtung modernes Denken*) sowie auch soziale Mobilisierung mit dem Ergebnis der Wohlfahrtssteigerung der einzelnen Nationen und der Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen und –standards der Menschen. (vgl. Nohlen, 1988, S. 395 f.)

Voraussetzung für jene Aspekte „ist die Entwicklung des Nationalstaats und des mit ihm verbundenen Apparats aus staatlicher Bürokratie, politischen Parteien und Kampagnen, Militär und paramilitärischen Einheiten und Ähnlichem mehr.“ (Inkeles, 2008, S. 67) In Anlehnung an Thomas Hobbes sei in Erinnerung zu rufen, dass die Idee eines souveränen Staates aus einer modern denkenden politischen Philosophie stammt. In weiterer Folge führt die Moderne zur Konsequenz, dass ein Staat auch über Legalisierung, Formalisierung, Bürokratisierung und Professionalisierung, Grundrechte sowie auch Potentiale reformerischer und revolutionärer Art verfügen muss (vgl. Nohlen, 1988, S. 395 f.).

Das zweite Profil kann als sogenannte *Postmoderne* verstanden werden. Dabei werden bisherige Erfahrungen, Widersprüche und das (radikal anti-traditionelle) Zerstörungspotential aus der Moderne gesammelt und kritisch in Frage gestellt. Somit kann auch angenommen werden, dass die Postmoderne nicht nur einen offenen Raum, sondern auch Lösungsvorschläge bieten kann, welche Bezug auf Konsequenzen nimmt, die sich aus der Problematik der Modernen ergeben – vor allem innerhalb der ökologischen als auch moralisch-politischen Dimension. (vgl. ebd.: S. 396)

Da Lösungsansätze zur Überwindung einer offensichtlich gescheiterten Moderne neue Denkweisen mit sich bringen, kann die Postmoderne auch als eine Art moderne(re) Moderne verstanden werden. Ein weiterer Punkt meint, dass die Moderne im Sinne von technisch-ökonomischen Fortschritten auch Risiken mit sich bringt, welche eine Gesellschaft maßgeblich beeinflussen können (Beispiel: Risikogesellschaften). Jenseits traditioneller und sozialer Differenzierung bringt die Moderne in einem stark signifikanten Stil auch Klassen, Nationen (etc.) mit sich. Die Postmoderne kann hier gegenüber der Moderne auch repressiv wirken, da die Postmoderne eine Art Kompromiss zwischen Tradition und Moderne herzustellen versucht. (vgl. ebd.: S. 396)

4.6. Über die Menschenbilder der Moderne

Thomas Hobbes ging davon aus, dass Menschen im Naturzustand Angst voreinander haben, während Individuen, auch im Rahmen liberaler Denkweisen, als vernünftig betrachtet werden und somit Fortschritte erfahren können. Es ergibt sich somit ein stark widersprüchliches Menschenbild, da Menschen offensichtlich als gut und/oder nicht-gut angesehen werden. Daher wird nun von jenen Bildern ausgehend auch folgende Frage gestellt, welche auch mit Religion und Politik in Verbindung gebracht werden kann: Ist das (Nicht-)Gute im Menschen tatsächlich von systematischer Angstüberwindung abhängig?

Die Beantwortung der obigen Frage scheint der Wissenschaft ihre Grenzen vor Augen zu halten. Um in dieser Arbeit dennoch eine Antwort geben zu können, scheint es von Vorteil zu sein, Religion und Politik vorerst auszuschließen, sodass das Allgemeine und Existenzielle in dem Vordergrund geschoben werden kann. Dabei scheint die Politikwissenschaft Ansätze gefunden zu haben, welche es nun zu reflektieren und kritisch zu hinterfragen gilt. Hier sei zu ergänzen, dass die folgenden Menschenbilder Teil der Lehre der Internationalen Politik-

wissenschaft sind und als zwei (von insgesamt vier) Paradigmen in jenem Wissenschaftszweig gezählt werden. Gemeinsam haben sie, dass die jeweilige Ausgangssituation ein anarchischer Zustand ist, welcher zu recht mit Hobbes' Naturzustand in Assoziation gebracht werden kann. (vgl. Menzel, 2001, S. 21)

4.6.1. Idealismus

Der Idealismus geht laut Theorie von einem positiven Menschenbild aus und meint daher, dass Individuen und Kollektive prinzipiell gut seien. Menschen sind im Idealismus vernunftbegabt und –betont. In weiterer Folge kann davon ausgegangen werden, dass Menschen zugänglich und einsichtig gegenüber rationalen und vernünftigen Argumenten seien. Durch diese Betrachtungsweise können zwei Annahmen gestellt werden: Die erste meint, dass unter der Betonung des menschlichen Verstandes und seiner Vernunft, keine Grenzen innerhalb der Selbstentfaltung gelegt sind und ein Mensch somit im *Idealfall* konstante Erfahrungen und Lernfortschritte innerhalb seiner Lebensdauer erfahren könne. Die Befürwortung des Fortschritts oder sogar selbst ein Teil des Prozesses zu sein, können als idealistische Einstellung eingestuft werden. Die zweite Annahme geht einen Schritt weiter stellt eine fiktive Situation eines Konfliktes dar, bei der mindestens zwei Akteure einander gegenüber stehen. Diese sind im Idealismus, durch ihr positives Wesen in der Lage, einen vernünftigen Kompromiss aus jenem Konflikt zu gewinnen, sodass jede Streitpartei, angeführt durch einen Konsens bezüglich einer Resolution, einen kollektiven Frieden erfahren können. Bezüglich des Entkommens aus der anarchischen Ausgangssituation setzt der Idealismus somit unter anderem auf Aufklärung, Bildung und Vernunft. Angetrieben durch diese (Grund-)Einstellung sollten die Prinzipien des Idealismus daher zu einer längerfristig friedlichen Welt führen. (vgl. Menzel, 2011, S.21)

Da der Idealismus auch als Einstellung betrachtet werden kann, muss gegebenenfalls davon ausgegangen werden, dass das Gute; durch Lernfähigkeit, Wissen und Offenheit; das Gefühl der persönlichen Sicherheit determinieren könne. Kann also allein durch den *Glauben* an das Gute das potentielle Nicht-Gute überwunden werden, besonders wenn es zu einem Konflikt im (Selbst-)Bewusstsein oder in der real-politischen Welt kommen sollte?

Das Bild eines von Grund auf guten Menschen bringt also Folgefragen mit sich, welche in bestimmten Kontexten wenig zufriedenstellende Antworten implizieren. Sollte der Mensch und seine dazugehörige Art der Politik, realistischer denken und handeln? Mit anderen Worten: Ab wann sollten Menschen und die von ihnen praktizierte Politik, aufhören gut zu sein und gegebenenfalls nicht-gut denken oder handeln?

Jenseits der oben angeführten Kritik sei zu erwähnen, dass der Idealismus im Zusammenhang mit Internationaler Politik eine politische Ordnung bevorzugt, welche friedlich und gewaltlos ist. Obwohl die Idee des Idealismus auch in antiken Schriften zu finden ist (Platons „Politeia“), wurde jenes Menschenbild erneut aufgegriffen und in die sogenannte Idealistische Schule integriert (vgl. Nohlen, 1988, S. 257). Diese Schule ist eine ...

„(...) der frühen Erklärungsansätze in der Lehre von Internationalen Beziehungen nach dem I. Weltkrieg. Sie stellte dem klassischen Modell des konkurrenzhaften Staatensystems die Vorstellung einer Völkergemeinschaft gegenüber, die auf der Kooperation und dem Zusammenschluß vernunftgemäß handelnder, über gemeinsame Interessen verfügender, die Verwirklichung ethischer Normen verfolgender Staatsfrauen und -männer beruht“ (ebd.: S. 257 f.).

Der Weltfrieden könne daher durch die Etablierung von Demokratien, der Gründung und Zusammenarbeit von Internationalen Organisationen hergestellt werden. Diese haben Rücksicht in ihrer Funktion und Tätigkeit Rücksicht auf kollektive Sicherheit zu nehmen. Zusätzlich sei zu erwähnen, dass das Ziel der Idealistischen Schule darin liegt, internationale Beziehungen in ein kooperatives System zu integrieren. Dabei sollen Staaten die Möglichkeit haben ihre vernünftigen Interessen, welche der gesamten Menschheit dienen sollen, zu verfolgen (vgl. ebd.: S. 258).

4.6.2. Realismus

Der Realismus geht in seinem Ursprungsgedanken davon aus, dass Individuen und Kollektive sich gegenteilig vom Idealismus verhalten. Demzufolge sind diese nicht nur gut, sondern auch nicht-gut. Innerhalb des Realismus' kann daher nur limitiert auf Vernunft und Einsicht gesetzt werden, da hier Menschen *nur* bis zu einem gewissen Grad zugänglich für rationale und vernünftige Argumente sind. Desweiteres geht der Realismus davon aus, dass Menschen von Trieben determiniert sind. (vgl. Menzel, 2001, S.22) Im realistischen Zusammenhang kann daher auch mit Naturwissenschaft argumentiert werden.

Um der Leserschaft die Konsequenzen des Realismus näher zu bringen, müssen die im letzten Teilkapitel erwähnten Annahmen erneut aufgeschlagen und nun mit realistischen Aspekten in Verbindung gebracht werden: Die erste Annahme ging davon aus, dass Verstand und Vernunft (Lern-)Prozesse mit sich bringen können. Im Realismus gelten diese jedoch als den Umständen entsprechenden Fähigkeiten. Dem realistischen Menschenbild von Natur aus Grenzen gesetzt. Inwiefern der Realismus doch Fortschritte zulässt, scheint von der jeweiligen intra- und interpersonalen Wechselbeziehung, sowie von der subjektiven Gewichtung zwischen gut und nicht-gut abhängig zu sein. Dies gilt für den einzelnen Menschen und seinem Umgang mit anderen Individuen sowie auch für Nationen und ihren internationalen Beziehungen. Diese gedanklichen Annäherungen können auch auf die zweite Annahme projiziert werden. Verglichen zum Idealismus, bei dem Konflikte durch Kompromisse (*Win-Win-Situation*) gelöst werden, sieht der Realismus hier existenzielle Probleme, da Kompromisse auch als Einschränkung der (individuellen, kollektiven sowie auch nationalen) Interessen interpretiert werden können. Es wird somit zunehmend erschwert einen Konsens bezüglich der Resolution eines Konfliktes zu finden. In Konfliktsituationen ist es daher realistischer das Selbsthilfeprinzip zu verfolgen (vgl. Menzel, 2001, S.22).

Unter Beachtung einer anarchischen Ausgangssituation setzt der Realismus weniger auf Vernunft und Rationalität, um Individuen sowie auch dem Kollektiv das Gefühl der Sicherheit zu geben. Um dem Moment der Unsicherheit im nationalen Sinne zu entkommen, lieferte Thomas Hobbes mit seinem Werk *Leviathan* wichtige theoretische Ansätze. Werden diese genauer unter die Lupe genommen, kann davon ausgegangen werden, dass zwar ein gesellschaftlich-horizontaler Frieden stattfinden kann. Dabei erscheinen vertikale Macht- und Hierarchiestrukturen eine unausweichliche Konsequenz für einen horizontalen Frieden (aus Angst) zu sein. Dies soll auch im letzten Kapitel dieser Arbeit, am Beispiel der Revolution in Ägypten 2011, gezeigt werden. Unabhängig dessen kann der Realismus auch Macht und Stärke implizieren, um ein gewisses Maß an Sicherheit aufrecht zu erhalten. (vgl. Nohlen, 2010, S. 882 ff.)

Die einzig realistische Antwort auf das Sicherheitsgefühl wäre das „Selbsthilfeprinzip“ (Menzel, 2001, S. 22). Wird erneut von einer anarchischen Situation, jedoch im Rahmen der Internationalen Politik ausgegangen, so erscheint es naheliegend, dass Staaten ebenfalls Angst beziehungsweise Misstrauen gegenüber anderen Nationen haben können. Ein Gefühl der Sicherheit kann daher durch militärisches Aufrüsten entstehen. Es muss aber nicht unbedingt zu bewaffneten Konflikten kommen, da das Aufrüsten auch nur zur Einschüchterung dienen kann. Dennoch setzt das Aufrüsten voraus, dass der Friede hier als Situation des *Nicht-*

Krieges verstanden werden soll. Rüstet ein Staat auf, kann nun realistisch davon ausgegangen werden, dass andere Staaten (aus Angst) ebenfalls aufrüsten werden. Es würde in weiterer Folge ein Wettbewerb des Aufrüstens entstehen. Jener Wettbewerb wird in der politikwissenschaftlichen Fachsprache *Sicherheitsdilemma* genannt. Der Realismus meint, dass ein ins Rollen gebrachtes Sicherheitsdilemma schwer zu überwinden sei. Dennoch lässt hier folgende Annahme realistische Lösungsvorschläge zu: das Sicherheitsdilemma könnte erst dann gelöst werden, sobald es ein souveräner Staat schafft, die Spitze der Hegemonie, also die „Dominanz ... im internationalen System“ (ebd.: S. 22) zu erreichen. Dieser Ansatz ist jedoch kritisch zu hinterfragen, denn es können auch andere Staaten aufrüsten und/oder ein Bündnis miteinander eingehen, um einen aktuellen Hegemon zu stürzen. Ein Hegemon im internationalen System muss somit unbesiegbar sein, oder zumindest als unbesiegbar erscheinen, um das Sicherheitsdilemma innerhalb einer politisch-realistischen Weltordnung aufzulösen (vgl.: ebd. 22).

An dieser Stelle sei auf den in lateinischer Schrift verfassten Spruch hinzuweisen, welcher im Titelkupfer des Leviathans enthalten ist. Hobbes schreibt dem Souverän eine unvergleichliche Macht zu, wobei diese unter Umständen zur akuten Gewalt tendieren könne. Ähnlich verhält sich auch das internationale Staatensystem bezüglich der Hegemonie. Der Hegemon im politisch-internationalen System darf mit keinem anderen Staat in Konkurrenz geraten, da seine unvergleichliche Macht in Gefährdung geraten könnte.

Desweiteres sei anzugeben, dass eine realistische Politik weniger Wert auf Moral oder Anstand legen könnte, da vorwiegend nationale Interessen im Vordergrund stehen können. An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass nationale Interessen von einer Nation selbst definiert werden. Es kann daher behauptet werden, dass sich ein Staat durch seine Interessen, Macht und Stärke selbst reproduzieren und als oberste politische Instanz über den Köpfen seiner Staatsbürger stehen könnte. Dem folgt auch die Idee der Realistischen Schule, bei der Staaten als die einzig relevanten Akteure im internationalen System verstanden werden. Dadurch kann eine am nationalen Interesse stattfindende Außenpolitik ermöglicht werden, welche sich zunehmend an Machterweiterung und Machterhalt orientiert. Dies verdeutlicht ein weiteres Mal, dass eine zu realistisch ausgelegte Politik kaum Raum für universale sittliche Normen zulässt (vgl. Nohlen, 1988, S. 536).

4.7. Zusammenfassung der bisherigen Arbeit

An dieser Stelle lässt sich konkretisieren, dass die Problematik eines Friedens aus Angst bereits bei der Definition von Angst beginnt. Da es keine allgemein gültige Definition der Angst gibt, scheint es von Vorteil zu sein, auf ein Ansatzverständnis zurück zu greifen. Dies galt im Übrigen auch im Bezug auf Religion, (Vor- und Post-)Moderne.

Im zweiten Kapitel wurde festhalten, dass das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit primär am funktionalistischen Religionsbegriff interessiert ist. Dabei wurde darauf hingewiesen, dass Religion kein statisches, sondern ein sich im Laufe der Zeit dynamisch wirkendes Artefakt sei, zusätzlich sogar Einfluss auf soziale Kohärenz (durch Werte, Normen, Gesetze, etc.) und politische Ordnung ausüben konnte.

Einen besonderen Ansatz für einen begrifflichen Wandel eines jeweils auf Religion und Politik determinierten Frieden aus Angst, konnte in einem politisch-philosophischen Werk von Thomas Hobbes (Leviathan) festgestellt werden. Dieser Wandel kann jedoch nicht auf die Gegenwart projiziert werden, da es bei Hobbes u.a. einen historischen Kontext mit zu denken gilt.

Nichtsdestotrotz kann Hobbes als ein wichtiger Pionier der Moderne gezählt werden. Die Moderne meint im Allgemeinen gesellschaftliche Transformationsprozesse und scheint dabei auch eigene Denk- und Herangehensweisen entwickelt zu haben, welche in weiterer Folge auch Einfluss auf einen Frieden aus Angst haben kann. Dies wurde mit dem Geisteswandel untermauert, welche einen modernen Menschen vom eher traditionell orientierten Individuum unterscheidet. Warum Tradition und Moderne; damit auch Denkweisen im Bezug einen Frieden aus Angst, welche sich jeweils an Religion oder (säkulare) Politik orientiert; einander schwer verbinden lassen, liegt an einer Dichotomie, welche vorwiegend durch die Moderne forciert wird.

Die abzuhandelnden Menschenbilder der Moderne hatten vorwiegend das Ziel Rückschlüsse auf einen allgemeinen Frieden aus Angst zielen zu können, da diese auch unabhängig von einer sozialen Kohärenz durch die Funktionalisierung von Religion und Politik betrachtet werden können.

Zusammenfassend kann behauptet nun werden, dass der Realismus und/oder eine realistische Politik, tatsächlich mit Ängsten in Wechselbeziehung stehen können. Verglichen mit den Annahmen von Thomas Hobbes, scheint die Lehre aus den Internationalen Beziehungen ebenfalls Argumente zu liefern, welche mit Angst(-überwindungs-)strategien arbeiten. Der Realismus als Ist-Zustand kann jedoch keine dauerhafte Alternative bezüglich eines

Friedens (aus Angst) sein. Es stellt sich somit erneut die Frage, ob Menschen Religion beziehungsweise Politik brauchen, um einen am Idealismus orientierten Frieden aufrecht erhalten zu können? Religiöse Spiritualität oder (politische) Bildung scheinen beide intrapersonale Fortschritte zu fordern und zu fördern. Die Frage, welche Strategie nun die bessere sei, ist als eine subjektive zu betrachten, da Sozialisierung, Erfahrung und Persönlichkeit(-sentwicklung) miteinbezogen werden müssen.

Im fünften Kapiteln werden die wesentlichen Aspekte und Konzepte, welche zuvor in dieser Arbeit erwähnt wurden, auf das Fallbeispiel der Revolution in Ägypten angewendet. Dabei sei vorwiegend auf Angst, Religion und (Real-)Politik der Fokus zu legen. Es wird dabei nach Situationen, Ansätzen und Ansichten gesucht, bei der die Angst eine tragende Rolle oder Funktion hatte. Inwiefern diese Angst mit Religion oder Politik (erfolgreich?) überwunden wurde, soll hervorgehoben werden. Zusätzlich soll die Wiedergabe der Zu- und Umstände vor der Revolution zeigen, welchen Grad an politischen Realismus sich die Bevölkerung Ägyptens stellen musste. Es könnte somit auch darauf hingewiesen werden, dass Aspekte der Moderne, welche bereits in Frage gestellt wurden, weiterhin legitim zu kritisieren sind.

5. Ägypten

Da Ägypten ein religiöser und politischer Vorreiter im arabischen Raum ist, könnten Transformationsprozesse in Ägypten auch Veränderungen mit nachhaltigen Konsequenzen für weitere Staaten jenes Raumes bedeuten. Aktuelle Tendenzen und Prognosen können bis dato schwer gestellt werden, besonders im Hinblick auf die nationale Entwicklung Ägyptens und ihrem Einfluss auf dem Nahen Osten. Es ist auch gut vorstellbar, dass das Verlangen nach politischer Stabilität, Sicherheit und Freiheit weiterhin zunehmen wird. (vgl. Bayoumi, 2011, S.2)

Ein Impuls, welcher nicht nur das hohe Potential der einheimischen Unzufriedenheit Ägyptens zum Ausdruck brachte, kam aus Tunesien. Dort schüttete ein junger Gemüsehändler namens Tarek al-Tayeb Mohamed Bouazizi sich mit Benzin zu und verbrannte sich anschließend selbst. Es kann vermutet werden, dass persönliche Verzweiflung hinter jener Tat steckte. Aufgrund der Kausalität zwischen diesem Vorfall und dem Arabischen Frühling, kann davon ausgegangen werden, dass jenes Motiv zur Selbstvernichtung auch die kollektive Verzweiflung vieler Menschen im arabischen Raum widerspiegelte. (vgl. El Sharnoubi, 2011, URL)

Primäres Ziel der Revolutionen, welche unter dem Begriff des Arabischen Frühlings zusammengefasst werden, war das Vertreiben amtierender Herrscher. In diesem Zusammenhang ist nun mit dem Slogan der Revolution in Ägypten fortzusetzen, da dieser meint, dass das Volk eine Veränderung der politischen Ordnung wolle, welche vorwiegend durch amtierende Staatsoberhäupter etabliert wurde. Interessant ist die Tatsache, dass Ex-Präsident Husni Mubarak nicht das einzige Staatsoberhaupt im arabischen Raum war, welcher im Laufe des Arabischen Frühlings den Slogan *aš-šaʿb yurīd isqāṭ an-nizām* zu hören bekam.

Wesentliche AnhängerInnen der Revolution in Ägypten waren zumeist Jugendliche. Seitens der demonstrierenden Öffentlichkeit wurde die Schuld, für die präkeren Lebensumstände der mehrheitlich unzufriedenen Zivilbevölkerung, der politischen Ordnung im Land gegeben. Zusätzliche Anliegen waren der Wunsch nach Demokratie, Bekämpfung weitreichender Korruption und Armut. (vgl. Rothermel, 2012, URL).

5.1. Methoden

Es gilt darauf hinzuweisen, dass Inhalte der vorliegenden Diplomarbeit vorwiegend auf spezifischen Ansätzen beruhen. Diese wurden aus den Themenkomplexen der Angst, Religion, Thomas Hobbes, (vor- und post-)modernen Herrschafts- und Gesellschaftsformen inklusive ihren Denkweisen gefiltert und in Verbindung gebracht. Die schriftlich festgehaltene Zusammenfassung (siehe Kapitel 4.5) soll als theoretisches Gerüst für die Revolution in Ägypten dienen. In Anlehnung an der methodischen Festlegung zur *Fallbeispiel-Methode* sei folgendes Zitat in Erinnerung zu rufen:

„Die Untersuchung ... dient der Beschreibung dieses Einzelfalls mit einer bestimmten Fragestellung, wobei man diesen Fall unter seinen natürlichen Umweltbedingungen studiert und ihn als zusammenhängendes Ganzes begreift. Je nach Fragestellung kann über die Beschreibung hinaus ein Erklärungsbeitrag beabsichtigt sein. Dabei muss ... ein expliziter theoretischer Bezug hergestellt werden“ (Pappi, 2006, S. 94).

Durch das Inkludieren des theoretischen Bezugs wird ein Erklärungsbeitrag auszuarbeiten versucht, welcher das inhaltliche Ende der vorliegenden Arbeit darstellen soll. Zuvor gilt es die Revolution, aus einzelnen Aspekten heraus, als ein zusammenhängendes Ganzes zu begreifen. Desweiteres werden nach Situationen gesucht, deren Ansätze mit einem „Frieden aus Angst“ in Verbindung gebracht werden können. Explizit sei auch die zu untersuchende Zeitspanne festzulegen, welche mit Mubaraks politischen Werdegang beginnt und bis zum Ergebnis der ersten Parlamentswahl reicht.

Die kommenden Seiten setzen einen hermeneutischen Zugang voraus, welcher „versucht, Bedeutungen und Sinnhaftigkeit eines Textes auszulegen und damit dessen Verstehen zu ermöglichen.“ (Salzborn, 2012, S. 55) Dieser ist empirisch orientiert, da es „gesellschaftliche und politische Totalität aus der subjektiven Lesart heraus“ zu rekonstruieren gilt (ebd.: S. 55).

5.2. Ablauf der Revolution in Ägypten

Am 25.1.2011 kam es in Kairo zu einer Versammlung von DemonstrantInnen am so genannten Tahrir-Platz (auf Deutsch: Platz der Freiheit). Dieser ist ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt und das Viertel des europäisch-politischen Zentrums in Ägypten:

„Der Tahrir-Platz liegt etwa 500 Meter nördlich des Regierungssitzes, des Innenministeriums und der US-amerikanischen Botschaft, das ägyptische Nationalmuseum (...), Villen aus dem 19. Jahrhundert, Opernhaus und das Botschaftsviertel (...). An diesem zentralen Platz treffen sich mehrere Hauptverkehrsstraßen. Darüber hinaus befinden sich eine der größten Bahnstationen Kairo und der zentrale Busbahnhof der Metropole auf dem Tahrir-Platz.“ (Fröhlich, 2009, URL)

Es kann festgehalten werden, dass eine hohe Symbolkraft hinter den strategisch wichtigen Orten und Plätze steckte, welche von DemonstrantInnen für die Revolution genutzt wurden. Zusätzlich begann die Revolution in Ägypten auch an einem Tag mit besonderer Aussagekraft. Dabei wurde der „Tag der Polizei“ am 25. Jänner als Geburtsstunde der Revolution genutzt, um auf die zunehmende Polizeiwillkür aufmerksam zu machen. Kurz nachdem die protestierende Menschenmenge am Tahrir-Platz sich versammelte, standen diese nun dem Polizeiapparat gegenüber. An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass Ägyptens Polizeiapparat unter Mubaraks Anweisungen stand zum ausgedehnten Machtapparat umfunktionalisiert wurde. Zu Beginn der Revolution griff die Polizei nicht in das Geschehen ein. Jedoch kam es am 28. Januar zu schwerwiegenden Auseinandersetzungen. Hier sei zu erwähnen, dass DemonstrantInnen bereits zuvor dementsprechende Sicherheitsvorkehrungen (Gasmasken, etc.) organisiert hatten. (vgl. Beller, 2011, URL)

Nach den ersten Unruhen übernahm der Militärapparat eine deeskalierende Rolle. Im Vergleich zur Polizeipräsenz und dem plötzlichen Aufkommen von staatlich organisierten Schlägertruppen, kam es zwischen DemonstrantInnen und dem Militärapparat vorerst zu einem Schulterchluss. Dies hatte zur Folge, dass tägliche Themenmärsche organisiert wurden und die Revolution weiter voranschreiten konnte.

Am 01. Februar wurde der sofortige Rücktritt Mubaraks gefordert. Dieser gab daraufhin bekannt, dass er sich als Garant für Stabilität und Sicherheit betrachten würde und vor habe, mit Hilfe umfassender demokratischer Reformen, weiterhin regieren zu wollen. Als die Sicherheitskräfte allmählich begonnen hatten sich zurückzuziehen, kam es am 02. und 03. Februar zu gewaltsamen Konfrontationen zwischen DemonstrantInnen und organisierten Schlägertruppen. Dabei wurde deutlich, dass Mubarak offensichtlich kaum genug AnhängerInnen und Chancen hatte, eine Wiederwahl gewinnen zu können.

Unabhängig von Mubaraks geforderten Rücktritt gab es seitens der Bevölkerung zwei weitere Anliegen: *erstens* solle eine undemokratische Amtsübergabe an Mubaraks ältesten Sohn vermieden werden. *Zweitens* solle der politische Ausnahmezustand in Ägypten aufgehoben werden, welcher dem Präsidenten, seit dem Yom-Kippur-Krieg, als nahezu selbstverständliches Regierungsinstrument zur Verfügung stand. (vgl. Büchs, 2012, S. 2)

Den wohl größten Erfolg der Revolution stellte der Rücktritt Mubaraks dar, welcher am 11. Februar 2011 durch Ex-Vize-Präsident Omar Suleiman öffentlich bekannt gegeben wurde. Das über 30 Jahre lang herrschende Mubarak-Regime fand seit eher Ende.

5.3. Das zusammenhängende Ganze

Prinzipiell scheint das große Ganze einer Revolution schwer erkennbar zu sein, da es viele unterschiedliche, bzw. miteinander verbundene Einflüsse gibt. Die vorliegende Arbeit kann bei diesem Vorhaben somit keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sollte der Leserschaft in Anbetracht des Forschungsinteresses jedoch ein *ansatzweise* besseres Verständnis über die Revolution in Ägypten ermöglichen.

In diesem Kapitel soll nun in Anlehnung an der Fallbeispiel-Methode versucht werden, jene Ansätze zu untersuchen, welche in ihrer Summe zu genug Motivation geführt haben, um eine Revolution starten zu wollen. Da die Revolution vorwiegend sich gegen Mubarak gerichtet hatte, wird bei der Zusammensetzung des Ganzen auch bei ihm begonnen. Dabei scheint es angemessen zu sein, Mubaraks politischen Werdegang und seine etablierte politische Ordnung unter die Lupe zu nehmen.

Anschließend soll auf die Verschmelzung zwischen Ökonomie und der öffentlichen Gesellschaft Ägyptens nachgegangen werden. Eine (entwicklungs-)soziologische Herangehensweise ist daher unumgänglich. Auf Grund der Tatsache, dass wirtschaftliche und politische Faktoren miteinbezogen werden müssen, sei von der europäischen Variante der Soziologie Gebrauch zu machen, da die amerikanische diese ausschließt (vgl. Dahrendorf, 1968, S. 120 - 129).

5.3.1. Mubaraks politischer Werdegang

Ex-Präsident Muhammad Husni Mubarak regierte zwischen 1981 und 2011 die Arabische Republik Ägypten. Dieser galt zunehmend als autokratischer Herrscher und legte sein Amt im Laufe der Revolution ab. Anschließend fand sich dieser in mehreren Prozessen gegen ihn wieder und wurde dabei zu lebenslanger Haft verurteilt.

Mubarak absolvierte die nationale Militärschule und wurde 1972 zum Oberbefehlshaber der nationalen Streitkräfte. Dabei kämpfte er als Generalleutnant gegen Israel im Yom-Kippur-Krieg. Anschließend wurde Mubarak vom damaligen Präsidenten Anwar as-Sadat zum Vize-Präsidenten ernannt. Dadurch konnte Mubarak auch an den Friedensgesprächen mit Israel teilnehmen. Anwar as-Sadat erhielt in diesem Zusammenhang den Friedensnobelpreis, starb jedoch durch ein Attentat im Jahr 1981. Mubarak übernahm daraufhin ohne Wahlen das Amt des Präsidenten.

Mubarak legte 1982 das Amt des Ministerpräsidenten nieder. Durch seinen Einfluss auf die NDP (National Demokratische Partei, welche von Sadat gegründet wurde), konnte er seinen Weg als Staatspräsident und Oberbefehlshaber der ägyptischen Streitkräfte nachgehen. Durch klientelistische Strukturen stärkte dieser seinen Einfluss auf die nationalen Streitkräfte, obwohl jene seitens der zivilen Bevölkerung als Ausdruck nationaler Identität, Unabhängigkeit und Stabilität angesehen wurden. Es kann vermutet werden, dass jene politische Konstellation unter Mubaraks Führung, ihm den Vorteil einer nahezu ungeteilten Macht verschaffte.

In seiner Tätigkeit als Präsident galt es für Mubarak außen- und innenpolitische Hürden zu überwinden. *Außenpolitisch* konnte dieser erreichen, dass Ägypten wieder in die Gemeinschaft der arabischen Nationen aufgenommen wurde, da jenes Land nach dem Friedensvertrag mit Israel politisch exkludiert wurde (vgl. The People-Lexicon, 2013, URL). Für die Regierung der USA wurde Mubaraks zum wohl wichtigsten Ansprechpartner zur Aufrechterhaltung von Frieden und Stabilität im Nahen Osten. Dafür erhielt die Regierung Ägyptens auch dementsprechend hohe Fördergelder seitens der US-Regierung, welche hauptsächlich für das Militär und der ökonomischen Entwicklung des Landes gedacht waren (vgl. RIA Novosty, 2012, URL).

Innenpolitisch sei anzumerken, dass Mubarak die Förderung von Demokratie und Pluralismus stets als oberstes Ziel seiner Politik betrachtete. Diese werden im kommenden Teilkapitel auch kurz angeschnitten. Nichtsdestotrotz versuchte Mubarak eine Art Gleichgewicht zwischen sozialen Gruppen und religiös-politischen Ideologien herzustellen. In Anbetracht der Revolution sei darauf hinzuweisen, dass dieses Vorhaben kritisch zu hinterfragen sei. Ging es ihm doch um die Mäßigung von religiös-politischen Gegenbewegungen?

Im Jahr 2005 kam es in Ägypten zur letzten Präsidentschaftswahl unter Mubaraks Führung, bei der erstmals mehrere Kandidaten zur Auswahl standen. Dies wurde durch eine Verfassungsergänzung ermöglicht. Jedoch sei hier anzumerken, dass geschätzte 23 Prozent der Wahlberechtigten von ihrer Stimme Gebrauch machten. Mubarak gewann jene Wahl mit 88 Prozent und konnte somit, scheinbar demokratisch legitim, seiner fünften Amtsperiode als Präsident nachgehen. Hier sei zu fragen, ob jene bescheidene Wahlquote in Verbindung mit einem mangelnden Vertrauen in die Politik der ägyptischen Regierung gebracht werden kann? (vgl. The People-Lexicon, 2013, URL)

Parallel zum Ergebnis jener Präsidentschaftswahl hatten mehrere Medien auf Wahlmanipulation spekuliert, ohne einen tatsächlichen Beweis dafür vorlegen zu können. Mit den politischen Spannungen in Tunesien, stieg auch in Ägypten der innenpolitische Druck im

Dezember 2010 und erreichte im Jänner 2011 einen sogenannten *Point of no Return*, bei der Mubarak sich in einer Revolution gegen ihn wiederfand. Dieser ließ bereits am elften Tag seinen Rücktritt öffentlich bekannt geben.

5.3.2. Demokratisch-Qualitative Untersuchung

In diesem Teilkapitel soll nun die Qualität der Demokratie ägyptischer Politik unter Mubaraks Führung angeschnitten werden. Um dabei den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu sprengen, sollen auf zwei Aspekte eingegangen werden, welche mit der Revolution in Verbindung stehen. Diese bestehen aus: Übergabe des Amtes eines Präsidenten und dem sogenannten Pluralismus.

Bezüglich der Ansprüche einer demokratischen Qualität sei festzuhalten, dass jede Verfassung eines demokratischen Staates die Dauer der maximalen Amtszeiten des Präsidenten in sich zu tragen hat. Verfassungen dienen auch der Regelung einer möglichen Nachfolgerschaft. Die Tatsache, dass Mubarak seinem ältesten Sohn die Führung der ägyptischen Regierung übergeben wollte, könne zurecht mit der politischen Ordnung einer Monarchie (Erbherrschaft) als mit Demokratie in Assoziation gebracht werden.

Ein weiterer Aspekt von demokratischer Qualität ist der sogenannte Pluralismus. Das Mubarak-Regime stand hauptsächlich der Moslembroderschaft gegenüber, welche die Opposition im Parlament darstellte. Akteure aus jener Partei hatten nur dann eine Chance im Parlament aufgenommen zu werden, wenn sie sich ihrer Partei gegenüber als unabhängige Mitglieder verstanden. Um die Opposition in Schach zu halten, setzte Mubarak eine Art eingeschränkten Pluralismus durch. Die Moslembroderschaft hatte somit kaum politische Sprachrohre. Daher verlor diese auch an realpolitischem Gewicht. (vgl. Amar, 2011, S. 2 ff.)

An der Spitze des politischen Machtzentrums schaffte Mubarak es einen festen Platz sich zu verschaffen. Zusätzlich muss festgehalten werden, dass parlamentarische Mitglieder der NDP nicht *nur* politische Akteure waren: „More than a political party in its classical term, the NDP is a conglomeration of individuals with different political tendencies, mainly composed of former bureaucrats and representatives of the economic elite.“ (Günay, 2011, S. 3) Aus dem Zitat kann explizit entnommen werden, dass Ressourcen und Wohlstand zu einem hohen Maß ungleich verteilt waren – offensichtlich bei der Politik Ägyptens beginnend. Dabei stellten Parlamentsmitglieder nicht nur die politische, sondern auch die ökonomische Elite des Landes dar.

5.3.3. Sozio-Ökonomische Aspekte zur Revolution

Schon nach wenigen Tagen des Aufenthaltes in Ägyptens Hauptstadt Kairo konnte beobachtet werden, dass die Reich-Arm-Schere sehr weit auseinander klafft. Politiker des Mubarak-Regimes waren meistens jene, die Privilegien nutzen und somit auch überdurchschnittlich ökonomisches Kapital akkumulieren konnten.

Vom IMF erhaltene Kredite wurden zwar zum Teil an das Volk verteilt, jedoch nur für bestimmte Zwecke *und* im Rahmen von Kleinunternehmen. In diesem Zusammenhang schildert Paul Amar, außerordentlicher Professor für globale Studien an der Universität von Kalifornien (Santa Barbara), sehr direkt die politischen Schattenseiten innerhalb der mikro-ökonomischen Sphäre. Dabei wurden KreditnehmerInnen, im Falle einer ausbleibenden Rückzahlung, mit der Brutalität der Polizeibeamten konfrontiert wurden, welche wiederum Mubaraks direkten Anweisungen unterlagen. (vgl. Amar, 2011, S. 9f.) Dies untermauert, dass das Mubarak-Regime auch mit einem Polizei-Regime gleichgesetzt werden konnte. Eine berechnete Frage ist daher, ob jene Rückzahlungsunfähigkeit im (in)direkten Zusammenhang mit der kaum transparenten Politik und dem korrupten Verhalten der PolitikerInnen unter dem Mubarak-Regime in Verbindung gebracht werden kann?

Das ökonomische Einkommen, welches für die tägliche Reproduktion von dringender Bedeutung ist, impliziert im Allgemeinen auch *Möglichkeiten*, welche das Privatleben sowie auch das Leben in der Öffentlichkeit mitbestimmen können. Die Situation, von der nun ausgegangen wird, ist jene, dass die durchschnittliche Arbeiterklasse in Ägypten etwa 400 LE (circa 50 Euro) im Monat verdiente (vgl. Conny, 2010, URL). Dem sei zu ergänzen, dass die Weltbank ein Reproduktionsbudget von 1-2 US-Dollar (PPP) pro Tag als Armut betrachtet (vgl. Haughton & Khandker, 2009, S. 181f.). Zusätzlich ist der ägyptische Pfund eine eher instabile Währung und hat in Relation zum US-Dollar und Euro in den letzten Jahren öfters an Wert abgenommen. Obwohl Ägypten für westliche Touristen eher billiger erscheint, sei zu erwähnen, dass ein Großteil der Arbeitenden mit jenem Einkommen schwer die Kosten, welche für einen Haushalt notwendig sind, decken konnte. Die finanzielle Abhängigkeit sowie auch die Notwendigkeit des ökonomischen Zusammenhalts innerhalb einer Familie, scheinen dementsprechend hoch zu sein.

Ein wichtiger Aspekt, welcher mit der Ökonomie in Ägypten Hand in Hand geht, ist jener der (Familien-)Tradition. Dies gilt besonders aus der Sicht der Jugendlichen, welche demografisch betrachtet die dichteste Bevölkerungsschicht in Ägypten darstellen (vgl. CIA

Factbook, 2013, URL). Dadurch, dass die Revolution in Ägypten eine Revolution war, welche zum Großteil von jüngeren Menschen getragen wurde, wird nun versucht aus der Sicht jener Gruppe zu schreiben. Im letzten Fragment dieses Teilkapitels werden nun die oben erwähnten Möglichkeiten, welche Privatheit und Öffentlichkeit beeinflussen, kurz dargestellt und mit der Rolle der Familie und Traditionen in Verbindung gebracht

Ein wesentlicher Faktor der (öffentlichen) Unzufriedenheit waren die schwierigen Bedingungen bezüglich der Eheschließungen jener Generation. Dies kann aus westlicher Sicht einigermaßen fremd erscheinen. Um diesen Aspekt der Leserschaft dennoch näher zu bringen und somit für ein besseres Verständnis bezüglich der Lage der ägyptischen Jugend zu hoffen, soll nun folgendermaßen angesetzt werden: um den Lebensunterhalt beziehungsweise die soziale Position aufrecht erhalten oder erhöhen zu können, entscheiden viele Jugendliche in Ägypten sich für eine akademische Fortbildung. Jedoch sei die (informelle) Arbeitslosenrate unter AkademikerInnen zwischen 50- 80% zu schätzen. Dadurch wird auch die Möglichkeit eine Lebenspartnerin zu finden zusätzlich erschwert, vor allem da traditionelle Werte innerhalb der Öffentlichkeit eine hohe Beachtung finden, welche auch mit Familienkreisen eng verbunden sein können.

Vereinbarte Bedingungen bezüglich Hochzeiten fallen in Ägypten unter dem Begriff *itifāq*. Dabei wird bestimmt, welche Bereiche des geplanten Haushaltes vom Bräutigam oder von der Braut finanziert werden, bzw. von den Eltern jenes Paares. Erst nach dem Erfüllen dieser Bedingungen und weiteren Vereinbarungen, erhalten die meisten potentiellen Ehepaare den elterlichen Segen bezüglich der nun zu planenden Hochzeit. Durch das geringe Durchschnittseinkommen ist es keine Seltenheit, dass Familien jahrelang Geld sparen, um ihren Nachkommen eine Eheschließung (mit-)ermöglichen zu können. Hier sollt es nachvollziehbar erscheinen, dass traditionell orientierte Familienwerte in ägyptischen Kreisen ein relativ hoher sein muss, da Existenz und Reproduktion ohne familiären Zusammenhalt kaum anders möglich wären.

5.4. Über die Angst im ersten Moment der Revolution

Es kann in Anbetracht der Revolution davon ausgegangen werden, dass ein enormes Ausmaß an privater und öffentlicher Unzufriedenheit, Teil der Grundstimmung innerhalb vieler Gesellschaftsschichten war. Die bereits erwähnten Aspekte, welche zum Teil auch durch die Realpolitik des Mubarak-Regimes aufgestellt wurden, sollten verdeutlicht haben,

dass es im Rahmen der täglichen Reproduktion zu schwer überwindbaren Hürden gekommen ist. In Anbetracht des theoretischen Teils der vorliegenden Arbeit steht es kaum außer Frage, dass diese Hürden zu einer wichtigen Quelle von existentiellen Ängsten wurden.

Dadurch, dass die bereits geschilderten Probleme der betroffenen Jugend am Tahrir-Platz offensichtlich keine marginalen Einzelfälle waren, kann vermutet werden, dass die daraus entstandenen Ängste kollektiviert und gezielt auf die Regierung Ägyptens projiziert wurden. Hier wird nun ersichtlich, dass die Regierung Ägyptens die Idee eines hobbeschen Leviathans offensichtlich verfehlt hat. Anstatt Ängste nach hobbeschen Verständnis aufzunehmen, kollektiven Frieden zu ermöglichen und Sicherheit zu gewährleisten, wurde der Regierungsapparat durch regressive Politik selbst zur Quelle von Ängsten. Wie müssen die Individuen des Kollektivs sich in den ersten Momenten der Revolution gefühlt haben?

Wie bereits in Kapitel 1.2. dargestellt wurde, sind individuelle Ängste kollektivierbar. Werden diese gebündelt, entstünde die Eigenschaft, dass kollektive Ängste jene eines Individuums überdecken können (vgl. Hilgers, 2009, S. 49). Das gemeinsame Vorgehen gegen dasselbe Feindbild, welches vorwiegend Mubarak darstellte, kann hier in Anbetracht der Revolution kaum als Ausdruck psychischer Störungen jenes Kollektivs betrachtet werden (siehe Kapitel 1.2.). Jedoch kann vermutet werden, dass einzelne Momente der Revolution entlastend auf das Kollektiv und ihren Individuen wirkte – so wahrscheinlich auch der Rücktritt Mubaraks, inklusive seiner lebenslangen Inhaftierung. In weiterer Folge impliziert die Revolution in Ägypten auch, dass das Gemeinschaftsgefühl der protestierenden Menschenmenge am Tahrir-Platz auch auf einen Frieden aus Angst aufgebaut wurde. Erneut sei hier auf die relative Homogenität zwischen Sicherheit und Frieden hinzuweisen, da beide das Resultat von Angstüberwindung darstellen.

Unter Berücksichtigung der ersten zwei Kapiteln kann angenommen werden, dass jenes in der Revolution sich befindende Kollektiv, einen Gruppen internen Frieden, bzw. Sicherheit verspürt haben müsste. Dabei kann angenommen werden, dass jenes friedliche Momentum aus Ängsten heraus entstand. Da das erste Kapitel davon ausgeht, dass Ängste nie ganz überwunden werden können, müsste dieser Ansatz auch auf die Revolution zutreffen. An dieser Stelle sei nun die letzte Forschungsfrage in Erinnerung zu rufen: Welche Ansätze eines von religiösen und politischen Aspekten determinierten *Friedens aus Angst* gab es zur Zeit der Revolution in Ägypten?

5.5. Über die Angst vor der Polizei

Die vorherigen Kapitel sollten klargestellt haben, dass das Mubarak-Regime ein im Wesentlichen gut durchdachtes System war. Dabei konnten auch Machtpositionen für längere Zeit aufrecht erhalten werden. Die Revolution und ihre post-revolutionäre Phase implizieren jeweils beide, dass die Projizierungen der kollektiven Ängste sich verschoben haben müssen. Es kann davon ausgegangen werden, dass vor der Revolution, bezüglich Mubaraks „unantastbarer“ Politik, Ängste geherrscht haben müssen. Durch die politische Nähe zu Mubarak erhielt *auch* der Polizeiapparat einen autoritären Charakter.

Hilgers (2009) meint, dass moderne Gesellschaften spezifische Institutionen zur Angstüberwindung entwickeln würden (vgl. ebd.: 25). Dazu gehören etwa der Rechtsstaat, die Polizei, das Militär, die Rettung, etc. Hilgers sieht eine Ironie im Aufrüstungsprozess eines Militärapparats, da diese somit als Sicherheits- und Angstquelle angesehen werden können (siehe Kapitel 1.2.). Nichtsdestotrotz verfügen auch Polizeibeamte über Schusswaffen. Daher kann jene Annahme von Hilgers auch auf die Polizei angewendet werden. Durch den autoritären Charakter, welche der Polizeiapparat in Ägypten hatte, scheint hier Hilgers Annahme einen bestimmten Wahrheitsanspruch zu geben. Zusätzlich scheint Mubaraks Entscheidung, nämlich die Polizei auf den Tahrir-Platz zu stationieren, tatsächlich auf Hilgers obige Annahme zuzutreffen.

In einem Interview mit dem Nachrichtensender Al-Jazeera kritisierte Menschenrechtsaktivistin Heba Morayef den autoritären Charakter der Polizei in Ägypten. Dem fügte sie hinzu, dass die aktuelle Sicherheitspolitik und –tendenz sich verschlimmert habe. Die Polizei stelle ihr zufolge keine Institution dar, welche ein Gefühl von Sicherheit vermittele. Dieses Defizit galt bereits vor der Revolution und ließe bis dato zu Wünschen übrig. Ihrer Meinung nach, sei das Spannungsverhältnis zwischen Polizei und Bevölkerung sogar schlimmer geworden, welches zu noch mehr Niederschlagungen von DemonstratInnen geführt habe. (vgl. Morayef, 2011, URL)

5.6. Über die Angst vor der (Volks-)Armee

Ein weiterer Punkt, welchen es zu diskutieren gilt, ist das Militär Ägyptens. Ursprünglich sei diese als Volksarmee konzipiert. Daher hat das Militär einen hohen Identitätswert und ein bestimmtes politisches Vertrauen innerhalb der zivilen Bevölkerung. Da das Militär, in

Anlehnung an Hilgers, Ausdruck bestimmter Ängste sein kann, sollte eine Volksarmee daher nicht als direkte Quelle neuer gesellschaftlicher Ängste betrachtet werden. Dies wurde ersichtlich als Mubarak dem Polizeiapparat den Auftrag gab, sich vorerst zurück zu ziehen und die Verantwortung zur Regelung der Revolution der Armee überließ. Das Militär sah sich in dieser Konstellation nicht entschlossen gegen das Volk agieren zu wollen und betrachtete sich anfangs sogar als eine Art Verbündeter der Revolution. Dadurch konnte die Spannung am Tahrir-Platz auch entschärft werden.

Nun sei auf die Schattenseite des Militärs einzugehen. Wie wurde das Militär doch zum Auslöser kollektiver Ängste? Hossam, ägyptischer Journalist und Aktivist, vertritt die Meinung, dass das Militär eine äußerst zwiespältig Angelegenheit darstelle. Dabei sei zwischen Generälen, welche von Mubarak für politisch wichtige Posten eingestellt wurden und jungen Offizieren, welche in der Revolution einen bestimmten Wiedererkennungswert finden würden, zu differenzieren. Letztere seien laut Hossam tatsächlich als Verbündete der Revolution zu betrachten und nicht – wie ersterer – als Feinde. Da die Volksarmee Ägyptens auch als Teil der Staatsmaschinerie verstanden werden muss und somit durch das Mubarak-Regime politisch und finanziell mitprofitieren konnte, kann behauptet werden, dass *auch* das Militär Schuld an der Verarmung des Volkes trägt. (vgl. Jadaliyya.: S. 2)

Das Militär trägt, auch bezüglich des politischen Rücktrittes von Mubarak, eine wichtige Rolle. Mit dem Auflösen des Mubarak-Regimes bekam das Militär die Funktion einer Übergangsregierung. An dieser Position angelangt, konnte die militärische Übergangsregierung nun ihren politischen und ökonomischen Interessen nachgehen. Innerhalb der zivilen Bevölkerung drückte sich die daraus entstandene Unzufriedenheit in weiteren Demonstrationen aus, worauf das Militär mit einer Etablierung von repressiven Maßnahmen (Sperrstunden etc.) und der Umsetzung von willkürlicher Gewalt (zB.: Mospéro-Massaker) reagierte.

In Anbetracht der obig festgehaltenen Entwicklung, kann von einer asymmetrischen Verschiebung der politischen Machtstrukturen und der zivilen Angstprojizierung gesprochen werden. Dabei wurde die Volksarmee Ägyptens zu einer volksfernen Institution und konnte dadurch Ängste in der öffentlichen Sphäre erzeugen, bzw. durch repressive Politik auch reproduzieren. Im Zusammenhang mit dem Mubaraks Regime, dem Polizei- und Militärapparat kann behauptet werden, dass ein auf Politik basierender Frieden aus Angst offensichtlich kaum stattgefunden hat. Dabei wurde auch die Idee eines hobbeschen Leviathans weitestgehend verfehlt. Das Konzept, Freiheit für Sicherheit aufzugeben und somit einen kollektiven Frieden aus Angst in politischer Hinsicht zu ermöglichen, wurde seitens Regierung mangelhaft umgesetzt.

5.7. Moslemisch-Christliche Einigkeit?

In Anbetracht des Forschungsinteresses scheinen Spuren einer sozialen Kohärenz zwischen MuslimInnen und ChristInnen (so genannte KoptInnen) relevant zu sein. Welche Ansätze eines auf Religion basierenden Friedens aus Angst gab es dabei zur Zeit der Revolution?

Ausschreitungen und Konflikte zwischen MuslimInnen und KoptInnen wurden während der Revolution unter dem Begriff *fitna ṭā'fiyya* zusammengefasst. Dabei wurde davon ausgegangen, dass private Akteure für das Aufrechterhalten eigener Interessen zwischen beiden Religionsgruppen Konflikte zu provozieren versuchten. Dies sorgte zwar für kurzfristige Ausschreitungen, konnte jedoch durch die Dynamik der Revolution und den gemeinsamen Zielen beider Religionsgruppen kaum über nachhaltige Wirkung aufweisen.

Nichtsdestotrotz impliziert der Begriff *fitna ṭā'fiyya*, dass ein gewisses Potential an latenter Missbilligung und Reizbarkeit bezüglich religiöser Streitfragen vorhanden gewesen sein könnte. Spuren von inter-religiösen Streit- und Identitätsfragen wurden in Ägypten auch bereits vor der Revolution ersichtlich. Wenige Tage vor der Revolution, nämlich zum Neujahr 2011, „a devastating terrorist bombing at a Coptic church in Egypt killed 21 people and injured 79 others.“ (Jilani, 2011, URL) Jener Anschlag konnte tatsächlich Wirkung auf die Relation zwischen dem nationalen und inter-religiösen Bewusstsein erzielen:

„Religious tensions immediately rose in the country, and angry Cops stormed streets, battled with police, and even vandalized a nearby mosque. The riots and heightened tensions between the Muslims and Coptic communities was likely what the terrorists wanted – to divide the Egyptian community and create sectarian strife between different religious groups.“ (ebd.: URL).

Jedoch muss angemerkt werden, dass jener Versuch nur von kurzer Dauer anhielt. Eher kann festgehalten werden, dass eine Solidarisierungswelle aus jenem Anschlag resultierte, welcher für einen auf Religion basierenden Frieden aus Angst interessant erscheint. Hier versammelten tausende von MuslimInnen sich zum koptischen Weihnachtstag „offering their bodies as human shields against any acts of terrorists.“ (Cole, 2011, URL). Diese Art von Solidarität scheint auch für weitere Momente der Revolution wichtig gewesen zu sein. Dabei erhielten KoptInnen während der Gebetszeiten Schutz von MuslimInnen und umgekehrt: „Some Muslims have been guarding Coptic churches while Christians pray, and on Friday, Christians were guarding the mosques while Muslims prayed.“ (Daily Mail, 2011, URL) Im Vergleich zu einem offensichtlich gescheiterten politischen Frieden aus Angst, kann festgehalten werden, dass Ansätze einer religiösen Variante des kollektiven Friedens auf Divergenzen und Konvergenzen hinweisen.

5.8. Über nationale Identität und Religionen

Einige der bisherigen Hauptkapitel sind zunehmend auf Religion eingegangen. Dabei stand in auch ihre gesellschaftsordnendes und -bindendes Funktion im Vordergrund. Somit ist es auch im Interesse dieser Arbeit herausfinden zu wollen, ob es in Ägypten zu einer nationalen Identität kommen kann, bei der Religion (k)eine fundamentale Determinante darstellt? Prinzipiell können beides der Fall sein, jedoch müsste (*realistisch* betrachtet) eine Art Unterdrückung oder (*idealistisch* gesehen) eine Akzeptanz gegenüber Andersgläubigen innerhalb der ägyptischen Gesellschaft stattfinden.

An dieser Stelle sei ergänzend zu erwähnen, dass u.a. auch ägyptische Medien das Thema des nationalen Bewusstseins zu einer öffentlichen Angelegenheit machten. Dabei wurde propagiert, dass Religionen zu keiner Entfremdung untereinander führen dürfe. Ägypten hatte hier die Möglichkeit, als einen geografisch abgegrenzten Raum verstanden zu werden, welchen MuslimInnen und KoptInnen politisch loyal gegenüber zu stehen hatten.

Schon vor dem offiziellen Ausgang der Parlamentswahlen (Ende Jänner 2012) lag die Vermutung nahe, dass die Moslebruderschaft wohl die relative Mehrheit der Wahlstimmen erhalten würden. Zusätzlich konnten auch die sogenannten Salafisten mehr an politischem Gewicht zunehmen (vgl. Al-Jazeera, 2011). Liegt dies an der Wiedererkennung bezüglich Religion in ihrer Funktion, Normen und Wertvorstellungen zu schaffen? Inwiefern dies, aus der Sicht der muslimischen Mehrheit, gegenüber den Nicht-MuslimInnen als politisch unkorrekt oder widersprüchlich verstanden werden sollte, schien in Anbetracht der damalig vorhandenen Legitimität der Moslebruderschaft schwer diskutierbar gewesen zu sein. Ein zusätzliches Problem liegt womöglich auch darin, dass (zu) viele Parteien sich in den Monaten nach der Revolution gebildet hatten und somit nur wenig Klarheit über jene neu aufgetretenen Parteien und ihren Wahlprogrammen herrschte.

Ein weiterer Punkt, welcher bei der Interpretation des Wahlergebnisses miteinbezogen werden muss, sind in Ägypten lebende AnalphabetInnen. Diese waren zunehmend kaum in der Lage repräsentative *Symbole* (wie in Österreich jede Partei mit Farben assoziiert wird) sinngemäß deuten zu können. Zusätzlich entstand der Eindruck, dass die Wahl zur Stimmvergabe von einer Mischung aus Intuition, Wiedererkennung, Vertrauen und Hoffnung determiniert wurde. Dass dabei vorwiegend muslimische Parteien profitieren, brachte vielleicht für einige Außenstehende Verwunderung, für Einheimische Erwartungen und für nicht-muslimische ÄgypterInnen ein gewisses Grad an Skepsis mit sich.

5.9. Das „neue“ Ägypten auf der Suche nach kollektiver Identität?

Im Allgemeinen stehen politische Philosophen kritisch gegenüber Nationen und Nationalismen, da es diesbezüglich an rationalen Begründungen fehlen würde (vgl. Miller, 1998, S. 657). Thomas Hobbes' Idee, Freiheit für Sicherheit aufzugeben, kann als ein möglicher Grund verstanden werden. Jedoch stellt die Frage nach nationaler Identität das eigentliche Problem dieser Angelegenheit dar. Können Ängste tatsächlich zur kollektiven Identität führen?

In Anlehnung am Fallbeispiel der Revolution in Ägypten, lässt die Frage sich nun folgendermaßen modellieren: Was macht Ägypten und das ägyptische Volk aus, um sich nach innen und nach außen als Nation oder als dazugehörige BürgerInnen zu fühlen? Staatsflaggen, Hymnen und weitere Symbole würden zwar ein nationales Bewusstsein erzeugen – doch wer erhebt Anspruch darauf, jene Symbole auf das nationale Bewusstsein eines Kollektivs projizieren zu können und seitens der Zivilbevölkerung auf Zustimmung bezüglich jener Symbole anzutreffen? Eine gemeinsame Sprache scheint gegebenenfalls ein Argument für kollektive Identität zu sein. In Ägypten wird vorwiegend Arabisch gesprochen, wobei es innerhalb jenes Raumes etliche Dialekte gibt. Daher erscheint die Sprache auch kein fundiertes Argument für nationales Bewusstsein zu sein. Was ist also die Ressource für nationale Einheiten im politischen Kontext? Tatsächlich Angst? David Miller meint nun folgendes zu jener Frage:

„A nation exists when it's members recognize one another as belonging to the same community and as bearing special obligations to one another, but this is by virtue of characteristics that they believe they share: typically, a common history, attachment to a geographical place and a public culture that differentiates them from their neighbours.“ (Miller, 1998, S.658)

In Anbetracht des Zitats muss kritisch hinterfragt werden, wie ein Individuum in der Lage sein kann, den restlichen Teil der Bevölkerung zu kennen? Findet dieses Zitat eher in kleineren Gruppen Anwendung? Um das Dilemma einer nationalen Identität eines Individuums und Kollektivs besser verdeutlichen zu können, soll das oben angeführte Zitat nun auf Ägypten angewendet werden. Eine gemeinsame Geschichte wäre wohl die gemeinsame politische Geschichte unter der Führung von Husni Mubarak und das enorme Defizit an Zugängen zu Ressourcen – kurz: das gemeinsame Leid welches zur Angst, Unzufriedenheit, Frustration und letzten Endes zur Revolution führte. Dennoch sei festzuhalten, dass nicht das gesamte Volk an der Revolution involviert war.

Da Revolutionen zumeist Veränderungen mit sich bringen wollen, muss auch gefragt werden, in welche Richtung das „neue“ Ägypten sich entwickeln wird und wodurch die Zivilbevölkerung auch in Zukunft sich kollektiv identifizieren kann. Die Frage nach nationaler Identität bezüglich der in Ägypten lebenden Menschen, sei vor allem aufgrund der aktuellen Tendenzen bis dato weiterhin legitim zu stellen.

Fest steht, dass es vor, während und nach der Revolution eine Art substituiertes nationales Bewusstsein gegeben haben musste. Worauf genau dieses Bewusstsein stützt oder sich zu definieren versucht, bleibt genauso wie die Angst ein Phänomen kollektiver und subjektiver Wahrnehmung, bzw. Vorstellung. Das gemeinsame Ziel der einheimischen ÄgypterInnen lässt wohl darauf hindeuten, dass der nationale Frieden durch neue (moderne?) Werte wiederhergestellt werden könnte. Auf Grund der Umstände, welche vor der Revolution geherrscht haben, sei legitim anzunehmen, dass hier das Konzept eines hobbeschen Friedens aus Angst (voreinander) wenig Resonanz findet. Eher kann vermutet werden, dass der Frieden sowie die kollektive Zufriedenheit dann erst eintreten könnte, wenn die zukünftige Politik Ägyptens keine Ängste verbreitet, oder repressive Maßnahmen etabliert. Aus der gesellschaftlichen Horizontalen heraus, welches nun das Kollektiv an DemonstrantInnen der Revolution in Ägypten darstellt, ist das Konzept von Thomas Hobbes ebenfalls wenig passend. Eine politisch vertikale Anwendung scheint zutreffender zu sein.

5.10. Erklärungsbeitrag

Im Zusammenhang mit der Fallbeispiel-Methode wurden die Umstände, welche zur Revolution geführt haben, versucht als ein zusammenhängendes Ganzes zu begreifen. Hier standen auch Mubaraks politischer Werdegang, seine repressive Politik und die Konstellation seines Regimes im Vordergrund. Dabei wurde deutlich, dass auch diese eine enorme Wirkung auf Ressourcen- und Wohlstandverteilungen hatten. Zusätzlich wurde auf die Situation von Jugendlichen eingegangen. Hier wurde festgehalten, dass vorwiegend sozio-ökonomische Aspekte eine wichtige Determinante und genug Motivation zur Revolution darstellen. Desweiteres wurde der Ablauf der Revolution geschildert, sodass auch die spezifischen Auswirkungen, welche durch Polizei und Volksarmee entstanden, klar hervorgebracht werden konnten. Dabei wurde festgehalten, dass der Polizeiapparat unter Mubaraks Führung stand und somit als Quelle von Ängsten betrachtet werden konnte. Das Militär hat auf Grund seiner

Konzipierung als Volksarmee eine Sonderstellung. Dieser kann teilweise eine verbündete Institution zur Revolution darstellen, andererseits sei das Militär als Teil der Staatsmaschinerie auch mit Vorsicht zu betrachten. Fest steht, dass Polizei und Militär eine Quelle von kollektiven Ängsten darstellten und ein kollektiver Frieden als vorübergehende Sicherheit wahrgenommen werden sollte.

Dass ein kollektiver Frieden aus Angst stattgefunden hat, welcher auf Religion basiert, kann schwer behauptet werden, da jeweilige Ansätze auf Konvergenzen und Divergenzen hinweisen. Einerseits wurde ein Auseinanderklaffen festgestellt. Hier sei auf das Ergebnis der ersten Parlamentswahl im Zuge der Revolution hinzuweisen, bei der die Moslembroderschaft und die sogenannte Nour-Partei die Mehrheit der Stimmen erhielten. Andererseits kann auch auf ein Zusammentreffen von inter-religiösen Wirkungen in der öffentlichen Sphäre die Rede sein. Dabei sei vor allem auf die solidarische Welle hinzuweisen, bei der MuslimInnen KoptInnen während des Gebetes beschützen und umgekehrt.

Die Projizierung des Naturzustandes auf die Revolution konnte zeigen, dass eine horizontale Anwendung mangelhaft ist. Im Laufe der Revolution müsste das am Tahrir-Platz sich befindende Kollektiv an DemonstrantInnen einen allgemeinen Frieden aus Angst verspürt haben. In Anlehnung am theoretischen Teil kann behauptet werden, dass die kollektive Angst, welche auf das Mubarak-Regime projiziert wurde zu einer vorübergehenden Erlösung von Ängsten geführt habe und somit die individuelle Angst von DemonstrantInnen überdeckte. Eine politisch-vertikale Anwendung des Leviathans, welche die Beziehung zwischen einem souveränen Herrscher und seinen Untertanen meint, bestätigt weitestgehend die Vermutung, welche durch eine kritische Betrachtung hinter Hobbes' Idee eines Souveräns steckt. Dabei sei darauf hinzuweisen, dass eine absolute Macht unter Umständen zur akuten Bedrohung oder zur dementsprechenden Gewalt übergreifen kann. Dies war, unabhängig vom historischen Kontext zur Zeit von Hobbes, in Ägypten auch der Fall.

Das eigentliche Problem, welches sich durch die Projizierung des Naturzustandes ergibt, stellt die Frage nach nationaler Identität. Worauf Ägyptens kollektive Identität und nationales Bewusstsein aufbauen wird, kann jedoch auf Grund der aktuellen Situation bis dato schwer festgelegt werden. Hier wiesen spezifische Ansätze, in Anbetracht der zu untersuchenden Zeitspanne, auch hier auf Konvergenz und Divergenz hin.

6. Beantwortung der Forschungsfragen und Verifizierung der Hypothesen

In diesem Kapitel soll nun die gesamte Arbeit kurz und präzise zusammengefasst werden. Dabei gilt es die Forschungsfragen in Anlehnung an den bisherigen Kapiteln resümierend zu beantworten und in weiterer Folge die Hypothesen zu verifizieren.

6.1. Beantwortung der Forschungsfragen

1. Wie kann ein jeweils auf Religion und Politik basierender Frieden aus Angst im allgemeinen, vormodernen, modernen und postmodernen Zusammenhang *ansatzweise* verstanden werden?

Das erste Kapitel konnte zeigen, dass die Problematik für das allgemeine Verständnis eines Friedens aus Angst bereits bei der Definition von Angst beginnt. Hier wurde festgehalten, dass es auch auf Grund von subjektiver Wahrnehmung bis dato keine *allgemein* gültige Definition von Angst gibt. Das Verständnis aus einem Ansatz heraus scheint daher eine gute Möglichkeit zu sein, um mit dem Begriff der Angst arbeiten zu können. Dabei wurde vorgeschlagen, Angst als Sammelbegriff unterschiedlichster Ängste zu verstehen.

In Anlehnung am funktionalistischen Religionsbegriff wurde gezeigt, dass Religion auch als ein dynamisch wirkendes Artefakt verstanden werden kann und Einfluss auf politische Ordnung und soziale Kohärenz (durch Werte, Normen, Gesetze, etc.) ausüben konnte. Aus dieser Betrachtung heraus ergibt sich ein Ansatz für das vormoderne Verständnis eines auf Religion basierenden Friedens aus Angst.

Thomas Hobbes' Werk *Leviathan* impliziert den Gedanken eines systematischen Wandels von vormoderne in Richtung moderner Herrschaftsführung. Dabei sei festzuhalten, dass der damit einhergehende begriffliche Wandel eines jeweils auf Religion und Politik basierenden Friedens aus Angst nur unter Anbetracht des historischen Kontexts fundiert und adäquat verstanden werden kann. Nichtsdestotrotz kann Hobbes als ein wichtiger Pionier der Moderne gezählt werden. Die Moderne meint nicht nur flächendeckende Transformationsprozesse einer Gesellschaft, sondern impliziert auch einen persönlichen Geisteswandel, welcher Auswirk-

ungen auf Denk- und Herangehensweisen und der subjektiven Einstellung eines jeweils auf Religion und Politik basierenden Friedens aus Angst hat.

Werden säkulare Herrschaftsformen und moderne Denkweisen mit jeweils vormodernen Herrschaftsformen und traditionellen Denkweisen kontrastiert, so fällt auf, dass diese sich seitens modernen Einflusses kaum verbinden lassen. Daher impliziert der Gedanke der Postmoderne einen Kompromiss, sodass jene Dichotomie ansatzweise überbrückt werden kann.

Die abzuhandelnden Menschenbilder hatten zum Ziel, Erkenntnisse über einen allgemeinen Frieden aus Angst gewinnen zu wollen, da diese auch unabhängig von einer sozialen Kohärenz durch die Funktionalisierung von Religion und Politik betrachtet werden können. Ironischerweise wurde anschließend die Frage aufgestellt, ob Menschen doch eine Religion beziehungsweise Politik brauchen, um einen Frieden (aus Angst) aufrecht erhalten zu können? Religiösität, rationale Vernunft, (politische) Bildung, etc. scheinen beides, intra- und interpersonale Fortschritte zu fordern und zu fördern. Die Frage, welche Strategie die bessere ist, um einen Frieden aus Angst erlangen zu können ist somit eine Frage der Persönlichkeits- und Gesellschaftsentwicklung.

2. Welche Ansätze eines von religiösen und politischen Aspekten determinierten *Friedens aus Angst* gab es zur Zeit der Revolution in Ägypten?

Das Fallbeispiel der Revolution in Ägypten konnte zeigen, dass ein politischer Frieden aus Angst vorwiegend instabil war, bzw. bis dato ist. Dabei wurde die Wirkung des Mubarak-Regimes, des Polizeiapparates als auch jene des Militärs auf die zivile Bevölkerung Ägyptens verfolgt. In Anlehnung an Thomas Hobbes und seiner Idee zur Konzipierung eines Staates sei nun festzuhalten, dass Ex-Präsident Husni Mubarak den hobbesschen Leviathan zum Teil gerecht wurde. Die Kritik an Hobbes, nämlich, dass eine unvergleichbare Macht unter Umständen zur akuten Gewalt neigen kann, scheint mit dem Mubarak-Regime sich zu decken. Die Verfehlung offenbart sich in Mubaraks repressiver Politik. Diese sollte laut hobbesschem Verständnis Ängste aufnehmen und einen kollektiven Frieden in weiterer Folge ermöglichen. Ein offensichtlich wichtiges Instrument stellte der Polizeiapparat dar, welche den Anweisungen von Mubarak unterlag. Während der Revolution stellten diese keine Institution für Sicherheit dar, sondern wurden als Quelle von Ängsten angesehen. Die ägyptische Volksarmee impliziert eine Sonderstellung, wurden diese teilweise als Feinde und

Verbündete der Revolution betrachtet. Nichtsdestotrotz kann legitim behauptet werden, dass auch diese zur Quelle von Ängsten wurden. Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass ein politischer Frieden aus Angst während der Revolution ansatzweise kaum stattgefunden hat.

An dieser Stelle kann vermutet werden, dass ein religiöser Frieden aus Angst zum Teil stattgefunden hat. Dabei wurde auf die Solidaritätswelle zwischen MuslimInnen und KoptInnen hingewiesen, welche während der Gebetszeiten einander beschützen. Diese Handlung kann sehr wohl als einen kollektiven Frieden aus Angst verstanden werden. Jedoch muss festgehalten werden, dass diese Konvergenz durch die erste Parlamentswahl im Zuge der Revolution eine Divergenz erfuhr. Dies wurde mit dem zunehmenden Erfolg von muslimisch geprägten politischen Parteien ersichtlich. Dabei stellte sich vor allem die Frage nach der kollektiven Identität und dem nationalen Bewusstsein. Unabhängig dessen kann dennoch angenommen werden, dass spezifische Ansätze darauf hinweisen, dass der kollektive Frieden während der Revolution eher auf Religion(en) basierte als auf Politik.

6.2. Verifizierung der Hypothesen

H1: Das Konzept eines Friedens aus Angst kann unter anderem in religiöser und politischer Hinsicht verstanden werden.

A1: Im ersten Kapitel sollte klar hervorgegangen sein, dass es schwer ist die Angst als solches allgemein gültig zu definieren – daher wurde nach Ansätzen der Angst gefragt. Die Schwierigkeit jener begrifflichen Festlegung setzt voraus, dass nicht nur die Angst, sondern auch jene Form eines auf Religion oder Politik basierenden Friedens stark vom Alltagswissen und –bewusstsein, sowie auch von persönlichen Erfahrungen mit Ängsten abhängig ist.

Es sei anzumerken, dass Religion und Politik gezielte Angstüberwältigungsstrategien implizieren und dadurch in weiterer Folge gesellschaftsordnende und -bindende Funktionen inkludieren können. Durch Religion und Politik können Individuen und Kollektive eine Möglichkeit erhalten, Ängste (vorübergehend) umgehen zu können. ***Hypothese verifiziert***

H2: Religion und Politik sind Glaubensmodelle, welche u.a. auf Angst basieren. Dennoch scheinen sie schwer kompatibel zu sein, welches sich auch in der Gegenüberstellung ihrer Herrschaftsmodelle und Denkweisen zeigt.

A2: Kapitel 1 konnte u.a. zeigen, dass Individuen diverse Formen von Angst empfinden und wahrnehmen können. Daher wurde vorgeschlagen, die Angst in dieser Arbeit als Sammelbegriff von Ängsten zu verstehen. Obwohl die Psychologie offensichtlich noch keine universal gültige Definition von Angst kennt, gibt es Konzepte um Ängste ansatzweise verstehen zu können. Zusätzliche Erklärungsversuche, wie etwa jener der kosmischen Angst, scheinen hilfreich zu sein, um ein besseres Verständnis für Ängste zu erhalten, welche auch mit Religion oder Politik verbunden werden können.

Religion und Politik scheinen zur Überwindung von Ängsten wichtig zu sein und implizieren dabei spezifische Strategien bezüglich einer situativ abhängigen Erlösung von Angst. An dieser Stelle entsteht auch die Annahme, dass beide schwer zu verbinden sind. Die politisch-philosophischen Aspekte über Tradition und Moderne konnten eine forcierte Dichotomie seitens der Moderne und ihren Denkweisen aufweisen. Da die Vormoderne (Tradition) auch religiöse Herrschaftsformen impliziert und die Moderne von einer vorwiegend säkularen Politik ausgeht, erscheint das rational erklärbares Spannungsverhältnis hier wohl am deutlichsten. ***Hypothese verifiziert***

H3: Die Moderne scheint sich permanent mit der Tradition vergleichen zu müssen, um so ihren Fortschritt legitimieren zu können. Dabei kann definitiv nicht festgehalten werden, ob moderne Entwicklungstendenzen tatsächlich modern sind.

A3: Die nahezu starre Tradition steht einer Modernen gegenüber, welche sich permanent mit ihr zu vergleichen hat, sodass diese Rückschlüsse über sich gewinnen kann. Jene Informationen werden von der Moderne verarbeitet und (nur) in vorübergehende Prozesse umgesetzt. Jedoch kann auch hier eine allgemein gültige Definition der Modernen nicht festgehalten werden. Es ergibt sich daher die Frage, in welche Richtung eine Moderne sich entwickelt und ob diese dabei tatsächlich „modern“ ist?

Das Gegenwärtige im Gegensatz zum Vorherigen, das Neue im Gegensatz zum Alten und das Vorübergehende im Gegensatz zum Ewigen permanent vergleichen zu müssen, scheint eine wichtige Eigenschaft der Modernen zu sein. Dadurch wird es zunehmend

erschwert Tradition und Modernen in Verbindung bringen zu können. Hier wird deutlich, dass die Moderne sich von der Tradition abgrenzen muss. Das qualitative Verhältnis zwischen Alt und Neu kann somit auch im Vordergrund gerückt werden. Hier wird jedoch seitens der Moderne nicht auf die Qualität oder auf mögliche Vorteile des Alten eingegangen. Das Alte wird abgewertet um das Neue legitimieren zu können. Dem jeweils Neuen vor dem bisherigen Alten den Vorzug zu geben; das Neue auch als Fortschritt über das Alte hinaus aufzufassen; das Neue, gegen alles Alte, als Anfang überhaupt von Grund auf zu begreifen; scheinen nicht nur die Denkweise der Modernen wiederzugeben, sondern deuten auch das Zerstörungspotential und Risiken dieser hin. ***Hypothese verifiziert***

H4: Trotz Definitionsproblemen legitimiert die Postmoderne sich durch das Erkennen und Hinweisen auf offensichtliche Schwächen, Widersprüche und mögliche Konsequenzen der Moderne.

A4: Es wirkt, als ob die Moderne nicht ohne den Vergleich mit der Tradition auskommen könnte. Das Verständnis für Tradition scheint wichtig zu sein, um in weiterer Folge bestimmte Aspekte der Moderne nachvollziehen zu können. Für das adäquate Verständnis einer Post-Moderne scheint es von Vorteil zu sein, fundiertes Wissen über Tradition und Moderne als Voraussetzung zu verstehen.

Da unklare Begrifflichkeiten und Definitionsmängel als wesentliche Probleme der Moderne wiedergegeben wurden – die Moderne aber dennoch ein zerstörerisches Potential gegenüber der Tradition besitzt, ohne dass sie dabei auf die Frage eingeht, ob es tatsächlich von Vorteil ist, traditionelle Formen zu degradieren oder aufzugeben – muss die Postmoderne sich als kritischen Gegenpol zur Moderne verstehen. Dabei versucht diese nachhaltige Konsequenzen der Moderne vorherzusehen und gegebenenfalls effektiv zu verhindern. Die Vielfalt der Postmoderne zeigt sich darin, dass sie von autoritären Regimen, religiösen Fanatismus bis hin zur Einschränkung von Freiheit reichen kann. ***Hypothese verifiziert***

H5: Die Revolution in Ägypten zeigt, dass der politische Friede aus Angst nicht nur auf gesellschaftlich-horizontaler, sondern auch auf politisch-vertikaler Ebene verstanden werden kann.

A5: Würde das Konzept von Thomas Hobbes auf die Wechselbeziehung zwischen Bevölkerung und Politik ausgerichtet werden, so könnte folgendes vermutet werden: das sich in der Revolution befindende Volk müsste so gesehen keine Angst *voreinander* mehr gehabt haben. Kollektive Ängste wurden vor der Revolution zunehmend auf die Politik projiziert. Durch politische Regressionsmaßnahmen konnte die Politik zum Auslöser von Ängsten werden. Hier kann festgehalten werden, dass der Polizeiapparat auch als Angstquelle zu betrachten war. Dieser war vor der Revolution ein wichtiges Instrument, welches Ex-Präsident Mubarak verwendete, um durch Brutalität Kontrolle und seine politische Position sichern zu können. Die Revolution brach daher die Konstellation der vorherrschenden Angstverhältnisse und löste sie mit dem Niedergang des Mubarak-Regimes auf.

In Anbetracht des theoretischen Teils der vorliegenden Diplomarbeit kann angenommen werden, dass ein Volksmilitär keine existenzielle Gefahr für die Bevölkerung darstelle und somit kein Objekt der Angst sei. Dennoch kam es zu neuen Quellen der Angst, da das Militär als Übergangsregierung begann seinen politischen Interessen nachzugehen. Entstanden ist die Angst vor dem Militär wohl, als diese auf DemonstrantInnen eingeschlagen haben und durch ihr Ausmaß an Brutalität tödliche Folgen mit sich gebracht haben. Der Aspekt, dass eine unvergleichbare Macht auf vertikaler Ebene sehr wohl unter Umständen zur akuten und bedrohlichen Gewalt neigt, scheint ein legitimer Kritikpunkt an Thomas Hobbes' Leviathan inklusive seinem konzipierten Naturzustand zu sein, welche durch die politische Führung des Mubarak-Regime untermauert werden kann. *Hypothese verifiziert*

H6: Angetrieben durch gesellschaftliche Transformationsprozesse sowie der (real-)politischen Umstrukturierung im Land, musste die Bevölkerung Ägyptens Antworten auf Fragen bezüglich ihrer kollektiven Identität finden.

A6: Während der Revolution kam es zu signifikanten Verschiebungen im Bereich von kollektiven Ängsten. Ausgehend von der Projizierung des Naturzustandes auf die Revolution in Ägypten wurde ersichtlich, dass ein „neues“ Ägypten nach einem „neuen“ Bewusstsein des dazugehörigen Kollektivs verlangt. Spezifische Ansätze, welche in der vorliegenden Arbeit wiedergegeben wurden, weisen auf Konvergenzen und Divergenzen bezüglich einer national-kollektiven Identität hin. Hier sei auf das Ergebnis der ersten Parlamentswahl nach dem Untergang des Mubarak-Regimes hinzuweisen. Dabei erlangte die Moslembroderschaft die meisten WählerInnenstimmen. Dies scheint in Anbetracht der Ansätze eines religiösen

Friedens aus Angst schwer nachvollziehbar zu sein, da die Revolution per se keine religiös motivierte Bewegung war.

Nichtsdestotrotz sei abschließend festzuhalten, dass unter Berücksichtigung der politisch-philosophischen Aspekte einer modernen Denkweise davon auszugehen ist, dass ein Großteil der in Ägypten lebenden Bevölkerung offensichtlich einen postmodernen Friedensbegriff braucht, sodass Kompromisse zwischen vormoderne und moderne Fragen in der öffentlichen Sphäre gefunden werden können. In Anbetracht der damit einhergehenden politisch-philosophischen Aspekte sei dabei auch ein geistiger Entwicklungsprozess zu inkludieren. Auf Grund der Aktualität jenes Themas muss *bis dato* noch abgewartet werden, inwiefern ein postmoderner Friedensbegriff, auf individueller und kollektiver Ebene, sich etablieren wird. ***Hypothese verifiziert***

V) Literaturverzeichnis

Es sei zu erwähnen, dass die Literatur, welche für das letzte Kapitel (Ägypten) verwendet wurde, einen eigenen Literaturbereich eingeräumt bekommt, sodass eine bessere Übersicht entstehen kann. Jene Referenzen fallen somit unter « Weblinks – Ägypten » und sind weiter unten angegeben.

a. Primäre Literatur

Faschingeder, Gerald (2010): Religion in der globalen Gesellschaft in: Kolland, Franz; Dannecker, Petra; Gächter, August; Suter, Christian (Hg.) (2010): Soziologie der globalen Gesellschaft. Eine Einführung. Mandelbaum Verlag, Wien

Hobbes, Thomas (1969) [1651]: Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates. Übersetzung aus dem Englischen von: Dorothee Tidow. Leck/Schleswig. Rohwohlt

Hilgers, Micha (2009): Kollektive Ängste. Erscheinungsformen der Angst in einer sich verändernden Gesellschaft und ihre Verwandlung in Ressentiments. Praxis Aachen, Roonstraße 13a, 52070 Aachen (Power Point Präsentation), URL: http://www.akademiehofgeismar.de/downloads/09051_kollektive_aengste_vortrag_hilgers.pdf (letzter Zugriff: 15.01.2014)

Höffe, Otfried (2010): Thomas Hobbes. Verlag C.H.Beck. München

Inkeles, Alex (2008): Die Modernisierung des Menschen. In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald; Sievers Wiebke (Hg.) (2008): Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development. Wien: Mandelbaum Verlag

Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Kolland, Franz (2010): Grundlagen einer Soziologie der Globalisierung. In: Kolland, Franz; Dannecker, Petra; Gächter, August; Suter, Christian (Hg.) (2010): Soziologie der globalen Gesellschaft. Eine Einführung. Mandelbaum Verlag, Wien

Menzel, Ulrich (2001): Zwischen Idealismus und Realismus. Die Lehre von den Internationalen Beziehungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag

Rembold Sandra (2007): Das Bild des Menschen als Grundlage der Ordnung: die Beiträge von Platon, Aristoteles, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill, Walter Eucken und Friedrich August von Hayek. Köln. Berlin: dissertation.de

Salzborn, Samuel (2012): Methoden der Arbeit mit historisch-politischen Theorien. In: Kreisky, Eva; Löffler, Marion; Spitaler, Georg (Hg.) (2012): Theoriearbeit in der Politikwissenschaft, Wien 2012

Spielberger, Charles (1980): Streß und Angst. Risiko unserer Zeit. Weinheim. Basel. Zitiert nach: Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Weinrich, Michael (2011): Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Weyand, Jan (2010): Souveränität und Legitimation. Ein Essay über das Verschwinden des Politischen in der Kritischen Theorie. UNRAST-Verlag (D)

b. Sekundäre Literatur

Aristoteles (1995) [o.J.]: Politik. Philosophische Schriften. Band 4. Übersetzung von Eugen Rolfes. Felix Meiner Verlag. Hamburg.

Bauman, Zygmunt (2005): Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Modernen, 1. Auflage 2005, Hamburger Edition HIS, Hamburg

Cooper, Frederick (2007): Was nützt der Begriff der Globalisierung? Aus der Perspektive eines Afrika-Historikers. In: Conrad, Sebastian; Eckert, Andreas; Freitag Ulrike (Hg.) (2007): Globalgeschichte: Theorien, Ansätze, Themen. Campus Verlag. Frankfurt/Main.

Dahrendorf, Ralf (1968): Die angewandte Aufklärung. Frankfurt am Main und hamburg. Fischer Bücherei, S. 120 - 129

Locke, John (1998). Zwei Abhandlungen über die Regierung. Suhrkamp, Frankfurt/a.M. S. 278-281 [englische Version: Locke, John (1997). Two Treatises of Government. Cambridge UP, Cambridge. S. 349-353]

Lyon, Gert (2008): Angst und andere Affekte aus psychoanalytischer Sicht.
<http://www.gert-lyon.at/downloads/angstaffekte10.nov.08.pdf>
(Zugriffsdatum: 19.11.2013)

Oberbauer, Maximilian (2010): Mitschrift von Hamad Karim. durchgeschaut von Oberbauer. Wien

Pappi, Franz Urban (2006): Theorien, Methoden und Forschungsprozesse. In: Münkler, Herfried (Hg.): Politikwissenschaft. Ein Grundkurs. 2. Ausgabe. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Hamburg

c. Tertiäre Literatur

Brockhaus Enzyklopädie (1966): Band 1, 6, 8. sowie online (2002): Zitiert nach: Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Eicke, Dieter (1976): Angst. Konzepte der Freudschen psychoanalytischen richtung. In: Eicke, Dieter (Hg.): Die Psychologie des XX. Jahrhd., Band II: Freud und die Folgen (1). Zürich. Zitiert nach: Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Granzer, Dietlinde (2001): Schlaflose Nächte. In: Grundschule 6, S. 8 – 13. Zitiert nach: Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Lexikon der Psychologie (1976): Band 1. AAM bis Dystrophie. Freiburg im Breisgau. Zitiert nach: Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Miller, David (1998): Nation and Nationalism. In: Edward **Craig** (1998)(Hg.): Encyclopedia of Philosophy. Routledge. London, S. 657 – 662

Nohlen Dieter; Rainer-Olaf Schultze; Suzanne S. Schüttemeyer (1998): Lexikon der Politik. Politische Begriffe. Band 7. Verlag C.H. Beck, München 1998

Nohlen, Dieter; Schultze, Rainer-Olaf (2010): Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe. Band 2 N-Z. 4., aktualisierte und ergänzende Auflage. Verlag C.H. Beck, München 2002

Peseschkian, Nossrat; Boessmann, Udo (1998): Angst und Depression im Alltag. Eine Anleitung zu Selbsthilfe und positive Psychotherapie. Frankfurt am Main. Zitiert nach: Katschnig, Tamara (2004): Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie in Österreich. Band 17 der Reihe Schule-Wissenschaft-Politik. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

d. Weblinks – Ägypten

Al-Jazeera (2011): Polls open in Egypt's second wave of voting. Egyptians in Giza and eight other provinces go to polls in second stage of parliamentary elections, 14.12.2011, URL: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/12/20111214638574816.html> (Letzter Zugriff: 11.11.2013)

Amar, Paul (2011): Why Egypt's Progressives Win. 08.02.2013, URL: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/586/why-egypts-progressives-win> (Letzter Zugriff: 03.12.2013)

Beller, Kai; Makus, Kai (2011): Mubarak klammert sich an die Macht. In: Financial Times Deutschland, Gruner+ JAHR Verlag, Hamburg (D), URL: <http://archive.is/msgF> (letzter Zugriff: 14.01.2014)

Büchs, Anette (2012): Wahlsieg der Islamisten in Ägypten – Der Aufstieg der Muslimbrüder und Salafisten. In: GIGA focus, German institute of Global and Area Studies, No.1, Hamburg (D), URL: http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/28877/ssoar-2012-buchs-wahlsieg_der_islamisten_in_agypten.pdf?sequence=1 (Letzter Zugriff: 15.11.2013)

CIA Factbook, 2013: Egypt. People and Society. URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html> (Letzter Zugriff: 13.12.2013)

Cole, Juan (2011): Egyptian Muslims Throng in thousands to Protect Christians. URL: <http://www.juancole.com/2011/01/egyptian-muslims-throng-in-thousands-to-protect-christians.html> (Letzter Zugriff: 14.01.2014)

Conny, v.d. V.-S. (2010): Erhöhung der Mindestlohngrenze. URL: http://mein-aegypten.de/tl/_Mindestl.oc.hne.htm (Letzter Zugriff: 12.12.2013)

Daily Mail (2011): Images of solidarity as Christians join hands to protect Muslims as they pray during Cairo protests. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1353330/Egypt-protests-Christians-join-hands-protect-Muslims-pray-Cairo-protests.html> (Letzter Zugriff: 12.12.2013)

El-Rashidi, Yasmine (2011): Egypt's Muslims attend Coptic Christmas mass, serving as "human shields". Muslims turned up in droves for the Coptic Christmas mass Thursday night, offering their bodies, and lives, as "shields" to Egypt's threatened Christian community. 07.01.2011. URL: <http://english.ahram.org.eg/News/3365.aspx> (Letzter Zugriff: 01.12.2013)

El Sharnoubi, Osman (2011): 'Martyr' Muhammad Bouazizi's Birthday remembered on Twitter. Twitter users show the immense impact of Tunisia's Muhammad Bouazizi on Arab uprisings. 29.03.2011. URL: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/2/8/8869/World/Region/Martyr-Muhammad-Bouazizis-Birthday-remembered-on-Tw.aspx> (Letzter Zugriff: 12.12.2013)

Günay, Cengiz (2011): Mubaraks Egypt: Bad Paternalis, and the Army's Interest in Managed Transition. In: Open Democracy – Free Thinking for the World, 03.02.2011, URL: <http://www.opendemocracy.net/cengiz-g%C3%BCnay/mubaraks-egypt-bad-paternalism-and-armys-interest-in-managed-transition> (Letzter Zugriff: 31.11.2013)

Haughton, Jonathan & Khandker, Shahidur R. (2009): Handbook on Poverty and Inequality. The World Bank, Washington DC, URL: http://siteresources.worldbank.org/INTPA/Resources/429966-1259774805724/Poverty_Inequality_Handbook_FrontMatter.pdf (Letzter Zugriff: 01.12.2013)

Jilani, Zaid (2011): Muslim "Human Shield" Defends Coptic Christians From Terrorism. 09.01.2011. URL: <http://inchatatime.blogspot.co.at/2011/01/muslim-human-shield-defends-coptic.html> (Letzter Zugriff: 12.12.2013)

Fröhlich, Stefan (2011): Tahrir-Platz in Kairo – Platz der Befreiung. In: suite101, suite101.com-MediaInc, Vancouver (CAN), URL: <http://suite101.de/article/tahrir-platz-in-kairo--platz-der-befreiung-a100581> (Letzter Zugriff: 17.12.2013)

Jadaliyya (2011): A Portrait of a Revolutionary. English Translation of Interview with Hossam El-Hamalawy on the Role of Labor/Unions in the Egyptian Revolution. URL: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/1387/english-translation-of-interview-with-hossam-el-ha> (Letzter Zugriff: 31.11.2013)

Morayef, Heba (2011): Interview mit Al-Jazeera. In: Inside Stories. Egypt: Honeymoon over? Will Egyptians be able to see the ideals of their revolution become reality before their country slides into chaos?, 22.11.2011, URL: <http://www.aljazeera.com/programmes/insidestory/2011/11/201111228212634481.html> (Letzter Zugriff: 31.11.2013)

RIA Novosty (2012): Neue Miliärhilfe: USA akzeptieren Islamisierung Ägyptens - „Kommersant“, Moskau (RU), URL: <http://de.ria.ru/world/20120326/263165117.html> (Letzter Zugriff: 15.12.2013)

Rothermel, Ann-Kathrin (2012): Wem gehört Ägypten? Das Jahr danach. In: Magdeburger Nachrichten, m@gic Verlag, Magdeburg (D), 23.01.2012, URL: <http://www.magdeburger-nachrichten.de/international/politik-international/wem-gehoert-aegypten/39363/> (Letzter Zugriff: 03.06.2013)

Spiegel Online (2011): Revolte in Ägypten: Mubarak klammert sich an die Macht. URL: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/revolte-in-aegypten-mubarak-klammert-sich-an-die-macht-a-742355.html> (Letzter Zugriff: 11.12.2013)

The People-Lexicon (2013): Husni Mubarak, rasscass Medien Content Verlag, Baden-Baden (D), URL: http://www.whoswho.de/templ/te_bio.php?RID=1&PID=3128 (Letzter Zugriff: 15.11.2013)

e. Abbildungen

Abbildung 1, S. 12: Stollberg-Rillinger, Barbara (2003): <http://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/recht/naturrecht-alt/quellen/hobbes.htm> (Zugriffsdatum: 3. 11. 2012)

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit für das IDS der Internationalen Entwicklung interessiert sich für die Revolution in Ägypten. Diese fand am 25. Jänner 2011 statt und befindet sich bis dato in einer post-revolutionären Phase. Die Revolution wird u.a. auch mit entwicklungstheoretischen Ansätzen in Verbindung gebracht. In diesem Zusammenhang lautet eine Forschungsfrage: Welche Ansätze eines von religiösen und politischen Aspekten determinierten Friedens aus Angst gab es zur Zeit der Revolution in Ägypten?

Für das adäquate Voranbringen und jene Forschungsfrage wissenschaftlich fundiert beantworten und zu können, wird Gebrauch von der sogenannten Fallstudie-Methode gemacht. Es werden somit einzelne Bereiche der Revolution in Ägypten analysiert und summiert, sodass das zusammenhängende Ganze ansatzweise verstanden werden kann. Anschließend kann die Revolution an Hand der Fragestellung untersucht und in weiterer Folge auch ein interpretativer Ansatz ausgearbeitet werden. Dabei wird auf einen Erklärungsbeitrag hingearbeitet, welcher die vorliegende Diplomarbeit abrunden und zu einem Ende bringen soll. Dadurch hoffe ich einen wertvollen Beitrag für das IDS der Internationalen Entwicklung leisten zu können.

In Anlehnung an der Fallbeispiel-Methode gilt es einen expliziten theoretischen Bezug zur Fallstudie der Revolution in Ägypten herzustellen. Daher ist eine weitere Forschungsfrage unumgänglich. Diese steht im Zusammenhang zur bereits obigen Frage und lautet konkret: Welche Ansätze eines religiösen beziehungsweise politischen Friedens aus Angst gibt es im allgemeinen, vormodernen, modernen und post-modernen Zusammenhang?

Um jene Frage sinngemäß und fundiert beantworten zu können, werden u.a. auch der Naturzustand von Thomas Hobbes auf Ansätze eines jeweils auf Religion und Politik determinierten Friedens aus Angst untersucht. Zusätzlich sei festzuhalten, dass der Rahmen der vorliegenden Arbeit als interdisziplinär zu verstehen ist, da auch Spuren aus der Psychologie, Anthropologie, Politik- und Geisteswissenschaft, Philosophie und (Entwicklungs-)Soziologie und der Internationalen Entwicklung enthalten sind.

Im Anhang (siehe Seite 89 – 91) befindet sich eine Mitschrift, welche ich Rahmen eines Vortrages geführt habe. Diese wurde vom Vortragenden persönlich überarbeitet. Durch persönliche Absprache bin ich dazu berechtigt davon zitieren zu dürfen.

Abstract (engl.)

Keywords: peace, conflict, fear, religion, politics, Thomas Hobbes, Leviathan, natural condition, tradition, modernity, post-modernity, Idealism, Realism, Revolution, Egypt, Tahrir-Square, Muslims, Copts

This diploma-thesis will focus on the variety of peace as a result from fears, regarding religion and politics for both, individuals and collectives. In addition, a specific focus will be based on the analysis of the figure of Thomas Hobbes and the Revolution in Egypt, which started in Cairo on 2011 and haven't come to political stability until now.

Chapter one will start with the definition of fear and will explain why it is almost impossible to define this specific emotion. Moreover, this chapter will underline the important influence of fears concerning individual and collective actions. The analysis will then underline the right link between the concepts of fear and peace and their relation in order to acquire the assumption, as a natural conclusion of the Chapter, that in this specific case fear will be intended as a collective perception.

Chapter two will define religion and its connection with fears. I will, then, focus on the three meanings of religion: substance, phenomenon and function. After arguing why the diploma-thesis is interested in the function of religion, special efforts will be made regarding the questions of meaning and belonging of individuals and collectives.

Chapter three will focus on Thomas Hobbes and his Leviathan, including his biography, the historic content and a brief reflection of the development of his political thoughts beginning with Aristotle. Aspects of Leviathan will be criticized after reflecting the theory on natural conditions and its link to the creation of a sovereign nation.

Chapter four will contain philosophical aspects of pre-modern and modern way of ruling and thinking. This Chapter will end by including post-modern aspects and a summary of the theoretical corpus.

Chapter 5 will analyse specific circumstances, which took place during the revolution in Egypt in order to explore varieties of peace and the possibility to connect them with the concepts of politics and religion. Which one was more stable and could guide Egypt to collective peace?

Attached is an transcript about a lecture concerning Thomas Hobbes (p. 89 – 91), which was corrected by the lecturer himselfe. Through personal arrangement I am allowed to use this transcript for scientific thesis and quotations.

Anhang

Mitschrift der Einheit am Samstag 16. Jänner 2010-01-17

Karim Hamad

durchgesehen von: Dr. Maximilian Oberbauer

January 17, 2010

Der Naturzustand ist einer der wichtigsten Begriffe für die internationale Politik. Nahezu jeder Text, der sich mit der Internationalen Politik auseinandersetzt, beinhaltet den Naturzustand. Das hat eine ganze Reihe von Gründen:

- Dieser ist ein wesentliches politikwissenschaftliches Konzept.
- Dieser ist im Zuge des Versuchs Politik als eine Wissenschaft zu betreiben entstanden.
- Dieser ist besonders Eingängig und leicht merkbar.

Dies hat zur Folge, dass jede/r davon redet, aber die wenigsten wissen worum es geht. (D.h. eine ganze Reihe von Autoren, haben, wie Ihren Arbeiten anzumerken ist, dies schlicht nicht gelesen.)

Thomas Hobbes; Leviathan; chap XIII OF THE NATURAL CONDITION OF MANKIND AS CONCERNING THEIR FELICITY AND MISERY

Vorgeschichte Wenn man nun 2500 Jahre vor unserer Zeit geht (Vorsicht: nicht 2500 v. Chr.!) kommt man zu jene Epoche der alten Griechen. Diese lassen sich in ihren wissenschaftlichen Ambitionen in zwei Kategorien unterteilen:

1. Die Babylonisch-Ägyptischen (ungefähr das heutige Jordanien): Diese waren sehr bekannt für die Astronomische Schule, welche auch Geometriker inkludierte. Diese war eine einheitliche Gruppe. Voraussetzung waren hervorragende mathematische Fähigkeiten.
2. Die Philosophen der alten Griechen, welche in den Stadtstaaten lebten. Platon – der unter beiden Kategorien einzustufen ist – schrieb ein Buch mit dem Titel *Politeia*, aus welchem sich die Politikwissenschaft ableiten lässt. Sein Schüler war Aristoteles.

Aristoteles: Dieser gilt als Erfinder der Biologie und der *Logik*. Seine Lehre der Physik galt für sehr lange Zeit als DIE Physik. Aristoteles beschäftigte sich mit der Frage, was eigentlich die *Physis* sei. Diese wollte er in folgende Prinzipien gliedern:

der physis nach (oder von der physis) ist was in Bewegung ist. Bewegung hier in einem sehr umfangreichen Sinn verstanden; das heute passende Worte wäre Veränderung. So ist etwa ein Staat in bewegung, wenn sich seine Staatform verändert. Erst Descartes schränkte physikalische bewegung auf Ortsveränderung ein.

Die gegestände der Mathematik sind nach Aristoteles nicht in Bewegung.

Physis hat in sich selbst den Ursprung von Bewegung und Stillstand.

Aristoteles' primäre Überlegung lässt sich vereinfacht anhand eines Baumes erklären. Frage: Warum ist der Baum? Antwort: Es gibt für den Baum keinen Grund ein Baum zu sein, außer ihm selbst!

Damit meint Aristoteles das unmittelbare Ding; nicht jeder, oder alle Bäume, sondern genau dieser einzelne Baum, den man anfassen kann, der ist sein eigener Grund.

Ein Gegenstand der *von selbst* (ebd. Wien, 2010) ist, ist daher Bestandteil der Natur. Ein Gegenstand der konstruiert ist (Tisch, PC, etc.), ist Bestandteil der Technik.

Natur und Technik sind Gesetzbegriffe, was natürlich ist, ist nicht technisch und umgekehrt.¹

Das Christentum sah in Aristoteles Frage *Warum ist etwas?* eine fundamentale Antwort, nämlich Gott. Dieser ist in allen enthalten. Wesentlich ist zu verstehen, das so aus Aristoteles der wesentlichste christliche Philosoph überhaupt war. Einfach, da sich Aristoteles für das Christum eignete, nicht weil Aristoteles selbst ein Christ gewesen wäre, oder sein Philosophie irgendwelche christliche Absichten gehabt hätte.

Galileo wollte die bereits erwähnte altgriechische Astronomie-Physiker-Kombination erweitern, in dem er Experimente praktizierte – Aristoteles' Denkweise zu Folge war das unvorstellbar! Dann bekam Galileo Besuch von Hobbes; Hobbes war ein bekannte von Galilei, und hat seine Werke gelesen.

Hobbes: Hobbes musste durch den Bürgerkrieg in England ins Exil nach Paris. Dort schrieb er das Buch *Leviathan*, in welchem er versucht die Politik in eine wissenschaftliche Form zu bringen. Das 13.Kapitel hat den Titel *on the nature state...* und thematisiert den Naturzustand. Dies wird durch folgende Frage angetastet: Angenommen es gibt keine gesellschaftliche Organisation – Was dann? In einer solchen gesellschaft gibt es keine effektiven Regeln, und daher nichts woran man sich halten kann; in dieser Situation sind Menschen seit Beginn ihrer Existenz durch ewige Angst und permanenten Informationsdefizit geprägt und daher unsicher. Um dies zu vermeiden gibt es die Motivation der Schaffung eines Staates.

Wichtig: In den meisten powi Texten findet sich die Idee, dass die menschen Angst vor der Gewalttätigkeit anderer haben. Das ist nicht unrichtig, aber nicht alles; Menschen können nach Hobbes auch Angst vor Alter und Krankheit und Verarmung haben. Hobbes liefert nicht nu Argumente für einen Sicherheitsstaat sondern auch für einen Sozialstaat!!!

Hobbes wusste, dass der eigentliche Grund für die Revolution in England die Religion war; da er ein Anhänger des Königs war fand er dass dies nicht gut war,

¹Man vergleiche dies mit heutigem Verständnis; es gibt heute kaum etwas was mehr Physik beinhaltet als ein Computer, oder ein anderes technisches Gerät; an der Uni Wien können Sie technische Physik studieren; das ist Nach Aristoteles das größte Unding überhaupt

	realität (1) Mann sein	realität (2) Frau sein
existenz (1) jetzt sein	z.B. Roman Pfefferle	z.B. Angela Merkel
existenz (2) gewesen sein	z.B. Julius Caesar	z.B. Cleopatra

Table 1: Bsp. für den Unterschied Existenz/Realität

und erkannte dass Religion als eine Politische Waffe benutzt werden konnte. Sein Leviathan ist daher sehr stark gegen Religionen gerichtet. Dennoch, war für Hobbes folgende Frage für sein Weiterleben wichtig: Wie führe ich einen Kampf gegen das Christentum (im besonderen und die Religion im Allgemeinen) ohne dass ich die negativen sozialen Konsequenzen hierfür fürchten muss. Er suchte sich daher die beste Alternative aus: er kritisierte den Philosophen Aristoteles anstatt Jesus!

Dies führte zu folgender Beantwortung der Frage, was überhaupt ein Staat sei!? Ihm zufolge sei ein Staat ein *großer Automat*, ein *künstlicher Gott* (*artificial god*), denn dieser habe eine Vorrangplanung. Der Naturzustand beschreibt hier, was wäre, wenn es nun keinen Staat mehr gibt!?

Wesentlich in der römischen Justiz ist der Unterschied zwischen *res* — die Sache und *causa* — die Angelegenheit, der Verlauf. Aus der *res* grammatikalisch ableiten lässt sich die *realitas*, *die Sachhaftigkeit einer Sache* (ebd. Wien, 2010), sprich: was einer Sinneswahrnehmung entspricht.

Dem gegenüber stand die Existenz der Sachen. Hobbes war auch davon nicht überzeugt, weil diese Feststellung aus der katholischen Kirche kam. Er meinte daher, alles was real ist, seien Dinge (Hobbes'scher Körper). Es reicht seiner Meinung nach schon aus, Eigenschaften aufzuzählen um etwas als real gelten zu lassen (Chemie: Eigenschaften wie Farbe, Konsistenz, etc.). Heute meint man mit Realität die Wirklichkeit. Beispiel: Mann und Frau sind beide Realitäten, aber haben einen anderen Sinn!

Wichtig ist beim Realismus, dass Hobbes hier die Technik und die Physik (siehe zuvor) gegenüberstellt. Er war auch einer modernen Auffassung seiner Zeitgenossen, da zum Beispiel Galileos Gedanken auf Aristoteles beruhten. Hobbes stellte sich in diesem Zusammenhang die Frage, wie man einen Staat errichten kann? Seine Antwort: durch Technik – durch ein Konstrukt, welches von Menschen errichtet ist (siehe zuvor: Tisch, PC etc. sind vom Menschen erschaffen etc.). Zusätzlich stellte Hobbes dadurch fest, dass es bedrohlich für die Zivilisation ist, den Anspruch auf Freiheit für alle (ebd. Wien, 2010) zu haben. Dadurch, dass alle in Freiheit leben würden, hätte niemand mehr Rechte (sprich: Eigentum etc.). Jeder würde gegen jeden sein. Deshalb gibt es Regeln in der Gesellschaft. Wer macht diese? Der Staat

Curriculum Vitae

Name

Karim HAMAD

Akademischer Grad:

Bachelor of Arts (BA)



Ausbildung:

WS 2011/ 12

Masterstudium Politikwissenschaft

Juli 2011

Bachelor of Arts
Politikwissenschaft

WS 2008/ 09

Politikwissenschaft (BA)
Internationale Entwicklung (IDS)
(Universität Wien)

Besondere Kenntnisse:

Englisch (in Wort und Schrift perfekt)
Arabisch (in Wort und Schrift perfekt)
Französisch (zur Verständigung ausreichend)

PC Grundkenntnisse
(MS Office: Word, Excel, Power Point, Internet)

Ich versichere, die vorliegende Arbeit selbständig verfasst zu haben. Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt. Alle von mir für direkte und indirekte Zitate benutzten Quellen sind nach den Regeln des wissenschaftlichen Zitierens angegeben. Mir ist bekannt, dass beim Verstoß gegen diese Regeln eine positive Beurteilung der Arbeit nicht möglich ist. Ich habe die Arbeit bzw. Teile davon weder im In- noch im Ausland zur Begutachtung als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Mir ist bekannt, dass die in der vorliegenden Arbeit Verwendung gefundenen Abbildung der Zustimmung zur Benützung durch die Rechteinhaberin bedurft hätten. Aufgrund des zur Erstellung der Arbeit vorgegebenen begrenzten zeitlichen Rahmens war mir jedoch eine Einholung dieser Rechte nicht möglich. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Wien, am 16.01.2014