

›Generation Tahrir‹

Die ägyptische Revolution von 2011 und 2012 als
generationelle Erfahrung

Dissertation

zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der
Philosophischen Fakultät der
Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

Isabelle Wöhler-von Treskow

aus Lüneburg

Göttingen 2016

1. Gutachterin: Prof. Dr. Irene Schneider

2. Gutachterin: Prof. Dr. Carola Lipp

Tag der mündlichen Prüfung: 12.06.2016

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die eingereichte Dissertation „›Generation Tahrir‹ – Die ägyptische Revolution von 2011 und 2012 als generationelle Erfahrung“ selbständig und ohne unerlaubte Hilfe verfasst habe. Anderer als der von mir angegebenen Hilfsmittel und Schriften habe ich mich nicht bedient. Alle wörtlich oder sinngemäß den Schriften anderer Autorinnen oder Autoren entnommenen Stellen habe ich kenntlich gemacht. Die Abhandlung ist noch nicht veröffentlicht worden und noch nicht Gegenstand eines Promotionsverfahrens gewesen.

Danksagung

Die hier vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Version meiner im Juni 2016 an der Georg-August-Universität Göttingen verteidigten Dissertation. Die Arbeit wurde durch ein dreijähriges Stipendium im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs „Generationengeschichte“ ermöglicht. Für die freundliche Aufnahme in das Graduiertenkolleg möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Dirk Schumann und Herrn Prof. em. Dr. Bernd Weisbrod bedanken. Beide haben das Kolleg mit der letzten Kohorte von Stipendiaten und Stipendiatinnen über die Geschichtswissenschaften hinaus interdisziplinär erweitert. Diese Arbeit wurde durch ein Abschlussstipendium der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften (GSGG) unterstützt.

Ich möchte mich herzlich bei meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Irene Schneider bedanken, die diese Arbeit von Beginn an mit Interesse und Wohlwollen begleitet hat. Ebenso habe ich es dem wissenschaftlichen Enthusiasmus meiner Zweitgutachterin, Frau Prof. Dr. Carola Lipp, zu verdanken, dass ich als Historikerin das Wagnis der Feldforschung auf mich genommen habe.

Dr. Holger Albrecht hatte sich ohne zu zögern bereit erklärt, als externer Betreuer im Rahmen der GSGG mitzuwirken. Ihm, als Experten für das Ägypten der Gegenwart, verdanke ich viele der besten Hinweise und Anregungen für die Anfangsphase der Feldforschung.

Für die immerwährende Bereitschaft theoretische und inhaltliche Fragen zu diskutieren und meine Arbeit zu lesen möchte ich mich bei Dr. David Sittler bedanken.

Mein Dank gilt den Kollegen und Kolleginnen im Graduiertenkolleg. Der Austausch über Fächergrenzen hinweg hat diese Arbeit und meine Sicht auf viele Dinge sehr bereichert.

Zuletzt gebührt der Dank meinem lieben Mann, der mir in der Abschlussphase der Arbeit ermunternd zu Seite gestanden hat.

Hinweise zur Umschrift des Arabischen

Das Forschungsumfeld mit seinen mehrsprachigen post-kolonialen Traditionen in der Schriftsprache machte es notwendig, bei der Umschrift des Arabischen Kompromisse einzugehen.

Die Umschrift des Arabischen erfolgte generell nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Bei Personen, deren arabische Namen in nicht-arabischen Primär- und Sekundärquellen in einer anglisierten Umschrift geschrieben werden, wurde diese aus Gründen der Nachvollziehbarkeit beibehalten. Bei der erstmaligen Nennung wird der Personennamenname daher einmalig in DMG-Umschrift in Klammern wiedergegeben.

Im Text wiederkehrende Straßen- und Ortsnamen wurden eingedeutscht, um den Lesefluss zu erhöhen. Daneben wurden feststehende Begriffe wie z.B. Scharia in der deutschen Form übernommen.

Dialektale Begriffe oder Sätze wurden als „Ägyptisch-Arabisch“ gekennzeichnet und in der dialektalen Form transkribiert, wie zum Beispiel *el-Mīdān* anstatt *al-Maidān* sowie *el-gēš* anstatt *al-ǧaiš*.

Die arabischsprachigen Interviews wurden im Ägyptisch-Arabischen Dialekt in arabischer Schrift transkribiert. Dabei wurde eine Schreibweise gewählt, die nah an der in den Interviews gesprochenen Sprache ist und eine gewisse Freiheit in der Schreibweise gewährt.

Inhalt

I. Einführung und Forschungsaufbau	11
1. Einteilung der „Übergangsphase“	12
1.1 Hintergrundinformationen zur „Übergangsphase“	14
2. Konzeptioneller Aufbau der Arbeit	16
3. Forschungsstand und Forschungsansatz	17
3.1. Deutschsprachige Generationenforschung	17
3.2 „Politische Generationen“ im ägyptischen Forschungskontext	19
3.3 Der „Generationenkonflikt“ in der Muslimbruderschaft	23
3.4 Forschung zu „neuen sozialen Bewegungen“ in Ägypten	26
3.5 Jugendstudien in Ägypten	31
3.6 Forschung zur Mobilisierung im Internet	35
3.7 Zusammenfügung mit Ansätzen aus der „Generationenforschung“	40
3.8 Definition des Begriffs ›Generation Tahrir‹	41
4. Die Feldforschungsaufenthalte zwischen 2011 und 2012	42
4.1 Das Setting in <i>Downtown Kairo/Wuṣṭ al-balad</i>	43
4.2 Der erste Feldforschungsaufenthalt 20.10.2011-19.12.2011	45
4.3 Der zweite Feldforschungsaufenthalt vom 27.02.2012-6.5.2012	47
4.4 Der dritte Aufenthalt vom 4.11.2012-14.12.2012	49
4.5 Zum Abschluss der Feldforschung im Dezember 2012	50
5. Die teilnehmende Beobachtung im Feld	51
5.1 Die Rolle der Forscherin im Feld	51
5.2 Teilnehmende Beobachtung unter den Bedingungen der „Übergangsphase“	54
5.3 Mehrsprachigkeit im Feld und Sprachbarrieren	54
5.4 Das Setting der Interviews	56
5.5 Die Form der Interviews	56
5.6 Das Alter der Interviewten	57
5.7 Der soziale Status der Interviewten	57
5.8 Tabellarische Darstellung der Interviewten	58
6. Zur Quellenlage während der Feldforschung 2011 und 2012	59
6.1 Das Internet in Ägypten	59
6.2 Sekundärquellen während der Feldforschung	61
6.3 Facebook als Quelle	62
6.4 Twitter als Quelle	65
6.5 Blogs als Quelle	67

6.6	Fernsehsender und Tageszeitungen.....	69
6.7	Das webbasierte Journal <i>Jadaliyya Online</i>	70
6.8	Zur Kategorie ›regimetreue Medien‹	71
7.	Zusammenfassung des ersten Kapitels	72
II.	Der <i>Mīdān at-Taḥrīr</i> als Aushandlungsraum der Revolution.....	75
1.	Die Tahrir-Erzählung der „18 Tage“ (25.02.2011-11.02.2011).....	78
III.	Paralleler Aktivismus im Internet und auf der Straße – biografische Verflechtungen	85
1.	Erstes Beispiel: Alaa Abd El Fattah und die Gruppe No Military Trials	92
1.1	Der Blog <i>manalaa.net</i>	94
1.2	Blogeinträge und Briefe aus dem Gefängnis – vorgelebte generationelle Erfahrung	98
1.3	Das „Maspero-Massaker“ aus Sicht eines Bloggers und Aktivisten	100
1.4	Die Arbeit der Gruppe No Military Trials zum „Maspero-Massaker“	102
1.5	Alaas Zeitungsartikel „Es ist vorzuziehen, bei den Märtyrern zu sein“	103
1.6	Alaa Abd El Fattah als „Sprecher“ der ›Generation Tahrir‹.....	107
1.7	Alaa Abd El Fattah im Gefängnis nach der Revolution	112
1.8	Aktivismus unter Vorzeichen nationaler Unglücke im Jahr 2012.....	115
1.9	Alaas Kommentare zur „Revolutionsjugend“	116
2.	Zweites Beispiel: Gigi Ibrahim	121
2.1	Gigi Ibrahim und die internationale Berichterstattung zur Revolution.....	125
2.2	Mona Eltahawys Artikel „Why do they hate us?“ und Gigi Ibrahim's Reaktion.....	130
3.	Zusammenfassung des dritten Kapitels	135
IV.	Sit-ins und räumliche Praktiken der ›Generation Tahrir‹.....	139
1.	Das Ultras Sit-in	139
1.1	Hintergründe für den Beginn des Sit-ins	140
1.2	Die räumliche Dimension des Sit-ins in Downtown Kairo	143
1.3	Eine Beschreibung der Aktionen im Ultras Sit-in.....	145
1.4	Zwischenbilanz	150
2.	Das ‘ <i>Abbāsīya</i> Sit-in	151
2.1	Al-‘ <i>Abbāsīya</i> – ein dichotomer Stadtteil.....	152
2.2	Hintergrund für den Beginn des ‘ <i>Abbāsīya</i> Sit-ins.....	154
2.3	Ablauf der Räumung des Sit-ins aus Sicht der Revolutionäre	157
3.	<i>Al-Ittiḥādīya</i> – der erste Protest gegen Präsident Mursi.....	164
4.	Zusammenfassung des vierten Kapitels	168

V. Die ›Generation Tahrir‹ in ihrer Selbstdarstellung, sozialen und generationellen Abgrenzung.....	170
1. Die Frage nach der sozialen Verortung der Revolutionäre	171
2. Versuch einer Definition von sozialen Schichten und Gesellschaft in Ägypten	173
3. „Middle-Class“ in den Vorstellungen der Interviewten	176
3.1 Subtile Abgrenzung zu der „Upper-Class“	180
4. Blick der Revolutionäre auf „ <i>aš-ša‘b</i> “	182
5. Die Revolutionäre und <i>aš-ša‘b</i> im Kontakt auf der Straße	187
6. Zwischenbilanz	201
7. „Der Staat“ in den Vorstellungen der Revolutionäre	203
8. Das neue „Wir“ – Revolution als generationelle Erfahrung	208
9. Die Eltern-Generation aus der Sicht der ›Generation Tahrir‹	214
10. Zusammenfassung des fünften Kapitels.....	218
VI. Männliche und weibliche Perspektiven der ›Generation Tahrir‹ auf körperliche Gewalt	219
1. Die „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ im November 2011.....	220
1.1 Politischer Hintergrund der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“	221
1.2 Beschreibung der Dynamiken zwischen der Straße und dem Tahrir-Platz	224
1.3 Solidarität mit der ›Generation Tahrir‹	227
1.4 Die Auseinandersetzung der ›Generation Tahrir‹ mit staatlicher Gewalt	228
1.5 Der Jahrestag der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ 2012	241
2. Die „Mutter des Märtyrers“ (<i>umm aš-šahīd</i>)	245
3. Solidarität mit den „Verwundeten der Revolution“ (<i>muṣābīyūn at-taura</i>)	249
4. Zwischenbilanz	254
5. Weibliche Gewalterfahrungen bei Demonstrationen	254
5.1 Lokale Begrifflichkeiten und die Entwicklung des Diskurses	260
5.2 Das Beispiel der <i>sitt al-banāt</i>	267
5.3 Das Videometrial zum Angriff auf <i>sitt al-banāt</i>	268
5.4 Die ›Generation Tahrir‹ in der Auseinandersetzung über die Deutung des Videos.....	269
6. Zusammenfassung des sechsten Kapitels	273
VII. „Wir sind eine Generation“	276
1. Kurzzusammenfassung der Arbeit.....	278
2. Schlussbetrachtung	281
Quellen- und Literaturverzeichnis	284
Monographien und Aufsätze.....	284

Digitale Aufsätze.....	290
Blogeinträge	295
Youtube-Videos	296
Audiodokumente.....	298
Anhang Bilder	299
Anhang Karten.....	303
Anhang Zeitleiste.....	304

I. Einführung und Forschungsaufbau

Am 25. Januar 2011 gingen zehntausende von Menschen in Ägypten auf die Straßen, um am nationalen „Tag der Polizei“ für innenpolitische Reformen zu demonstrieren. Kaum einem der Beteiligten war an diesem Tag bewusst, dass dies der Beginn einer „Revolution“ sein könnte, die Hosni Mubarak (Ḥusnī Mubārak), den seit 1981 regierenden Präsidenten des Landes, zum Rücktritt zwingen könnte. Am 11. Februar 2011 verkündete der neu berufene Vize-Präsident und Chef des Geheimdienstes Omar Suleiman (ʿUmar Sulaimān), nach den heftigen Auseinandersetzungen zwischen Sicherheitskräften und Demonstranten und deren tagelangem Ausharren auf dem Tahrir-Platz in Kairo vor laufenden Kameras, dass Hosni Mubarak zurückgetreten sei und die Massen nun „nach Hause gehen sollten“. Doch gerade ab dann begann die Phase der ägyptischen „Revolution“ von 2011, in der sich in erster Linie Jugendliche mit Demonstrationen und den Mitteln der Straßenpolitik für eine grundlegende Neugestaltung der Politik und der Gesellschaft in Ägypten einsetzten. Diese turbulente, gewalttätige und dennoch innergesellschaftlich und künstlerisch kreative Zeitspanne zwischen 2011 und 2012 soll in dieser Arbeit näher beleuchtet und untersucht werden. Junge Aktivisten und Aktivistinnen¹ und ihre Sichtweisen und Erlebnisse in der sogenannten „Revolution vom 25. Januar“ (*ṭaurat 25 yanāyir*) bilden daher den Kern dieser Arbeit über die ›Generation Tahrir‹. Die Bezeichnung „Revolution“ (*aṭ-ṭaura*) für die Ereignisse in Ägypten ist eine übliche Bezeichnung vor Ort, die von allen gesellschaftlichen und politischen Gruppen während der Feldforschung benutzt wurde. In dieser Arbeit wird die Revolutionsbezeichnung verwendet, welche sich mit der Sichtweise der jugendlichen Aktivisten vom Tahrir-Platz deckt. Demnach werden die „18 Tage“ zwischen dem 25.1.2011 und dem 11.2.2011, welche zum Sturz von Mubarak führten, als ein Abschnitt für sich gesehen, den die meisten Ägypter als „die Revolution“ wahrnahmen. Von anderen Aktivisten wurden die „18 Tage“ als die „erste Welle der Revolution“ beschrieben. Die damit einhergehende Fortführung der „Revolution“ in den Jahren 2011-2012 bis zur Einsetzung von Präsident Mohammed Mursi (Muḥammad Murṣī) und darüber hinaus galt vielen als „Zweite Welle der Revolution“. Die „Revolution“ wurde von vielen Aktivisten daher als „fortlaufend“ (*aṭ-ṭaura al-mustamirra*) angesehen, die so lange nicht abgeschlossen war, wie der „Oberste Rat der Streitkräfte“ (*al-mağlis al-ʿalā li-l-quwwāt al-musallaḥa*, im Folgenden: Militärrat²) hinter den

¹ Im Folgenden wird für eine Gruppe aus männlichen und weiblichen Akteuren der generische Plural verwendet. So schließen „Aktivisten“ die „Aktivistinnen“ und „Revolutionäre“ die „Revolutionärinnen“ generell mit ein. Wenn explizit auf einen Unterschied in Geschlecht und in Wahrnehmung zwischen männlichen und weiblichen Akteuren hingewiesen werden soll, werden entweder der weibliche Plural verwendet oder die Adjektive „männlich“ und „weiblich“ vorangestellt.

² Die englische Bezeichnung lautet: „*Supreme Council of Armed Forces*“, abgekürzt *SCAF*. Im ägyptischen Sprachgebrauch lautet die übliche Kurzform: „*il-maglis*“.

Interimsregierungen faktisch die Regierungsgeschäfte führte. „Die Revolution“ endete im Juni 2012 für viele Ägypter – aber nicht für alle – offiziell mit der Vereidigung von Präsident Mohammed Mursi (Muḥammad Mursī). Somit wird in dieser Arbeit für den gesamten Untersuchungszeitraum, auch über die Vereidigung von Präsident Mursi hinaus, von der „Revolution“ gesprochen, die als eine parallele, gleichzeitige und transformative Protestkultur neben der offiziellen Chronologie der Übergangsphase in Ägypten angesehen wird.

In dieser Arbeit wird basierend auf ethnographischer Feldforschung, die zwischen Mitte Oktober 2011 und Ende Dezember 2012 in Kairo unternommen wurde, in einer „Momentaufnahme“ beispielhaft gezeigt, wie junge Revolutionäre und erfahrene Aktivisten ihren „fortdauernden“ Aktivismus unter den Bedingungen der politischen Übergangsphase in Ägypten ausübten. Die von mir untersuchten Aktivisten gehörten zu denjenigen, die nach dem 11. Februar 2011 nicht der Meinung waren, dass die Revolution beendet sei, und die deshalb auch weiterhin für grundlegende Reformen des Staatsapparates demonstrierten. In den von mir mit ihnen geführten Interviews zeigten sich die vor Ort entfalteten „Mechanismen der Sinnstiftung“ (Ulrike Jureit), die bestimmend für die Aktivisten waren, um ihre eigene Gesellschaft und ihr soziales Umfeld in der politischen Umbruchphase Ägyptens besser zu verstehen. Die für die Aufnahme zu dieser Arbeit grundlegende und vor Ort bestätigte Annahme war, dass die Trägergruppe der „Revolution“ generationell geprägt ist und daher mit einem theoretischen Ansatz aus der Generationenforschung untersucht werden kann.

Ziel der Arbeit ist es, die im Kern jugendliche Trägergemeinschaft der Revolution auf dem Tahrir-Platz durch ihre Selbstbeschreibung und ihre Protestaktionen besser zu verstehen und sie genauer in ihrem sozialen und schichtspezifischen Umfeld der Gesellschaft Ägyptens zu verorten.

1. Einteilung der „Übergangsphase“

Zu Beginn sollen Begrifflichkeiten geklärt werden, die aus der wissenschaftlichen Literatur zu den politischen Systemen des Nahen Ostens übernommen werden. Die Regierungsform unter Hosni Mubaraks Präsidentschaft zwischen den Jahren 1982 und 2011 wird allgemein von Politikwissenschaftlern als „autoritäre Herrschaft“ oder „Autoritäres Regime“ bezeichnet. Die Bezeichnung „autoritäre Herrschaft“ für die Regierungsform unter Mubarak wird daher für diese Arbeit aus der Politikwissenschaft übernommen.³ Holger Albrecht, Experte für Autoritarismusforschung im Nahen Osten, deutete das Regime in seiner ausführlichen Studie zu

³ Zu einer Diskussion des Begriffs selbst und den impliziten Annahmen der Autoritarismusforschung siehe: Christoph Schumann: Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- oder Transitionsparadigmas, in: Holger Albrecht und Thomas Demmelhuber (Hg.): Revolution und Regimewandel in Ägypten, Baden-Baden 2013, S. 19-40, hier S. 20f.

Ägypten als Autoritarismus „neo-patrimonialer“ Ordnung.⁴ Amr Hamzawy und Nathan J. Brown, ebenfalls Kenner der politischen Ordnung in Ägypten, weisen in einer Analyse für die *Carnegie Foundation*⁵ darauf hin, dass politische Teilhabe für die Opposition in Ägypten bis zur Revolution unter bestimmten Bedingungen möglich war. Diese Bedingungen („red lines“) seien aber nicht genau definiert gewesen und mussten daher in einem ständigen Prozess des Ausprobierens und Sich-Anpassens von der Opposition getestet werden.⁶

In Gesprächen mit Aktivisten während der Feldforschung wurde oftmals der populäre Begriff „Diktatur“ für die Regierungsform, oder „Diktator“ für den vormaligen Präsidenten Mubarak gebraucht. Diese Begriffe beschreiben jedoch eine polemische und emotionale Bewertung seiner Regierungszeit durch die Bevölkerung.

Albrecht fasst in seiner Studie die Charakteristika des ägyptischen politischen Systems vor dem Sturz von Mubarak folgendermaßen zusammen:

„Egypt, where a relatively prominent degree of pluralism has materialized, maintains a sophisticated security apparatus consisting of the military, security services, the omnipresent military police, and the private security personnel of powerful elite members. An important part of the bureaucratic apparatus forms the political backbone of repression and control, most importantly the Ministry of Interior and the Ministry of Social Affairs. Accordingly, the Ministry of Information is better referred to as the ‘Ministry of Misinformation’ in that it orchestrates, in cooperation with other state or state-controlled institutions, the confinement of central freedoms and rights through a well-established system of media censorship and intimidation of the people. Most important for the coercive system in Egypt is that the country has been ruled since 1981 through an emergency law and associated security and military courts that restrain the most well-established institutional realm of liberty, that is, the independent judiciary (cf. Singerman 2002).“⁷

Offiziell wurde die Phase nach der Abdankung Präsident Hosni Mubaraks und nach der damit verbundenen Machtübernahme des „Obersten Rates der Streitkräfte“ als „Übergangsphase“ oder „Transitionsphase“ bezeichnet. Kommissarische, vom Militärerrat ernannte Regierungen führten in der Zwischenzeit das Regierungsgeschäft, allerdings immer in Absprache mit Generälen des Militärrats.

⁴ Holger Albrecht: Political Opposition and Authoritarian Rule in Egypt, Dissertation, Eberhard-Karls Universität Tübingen, 2008, online veröffentlicht, https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/47671/pdf/PhD_Dissertation_Albrecht.pdf?sequence=1&isAllowed=y, eingesehen am 16.9.2016, hier S. 20.

⁵ Amr Hamzawy und Nathan J. Brown: The Egyptian Muslim Brotherhood. Islamist Participation in a Closing Political Environment. Carnegie Papers, Nr.19, März 2010. Carnegie Middle East Center.

⁶ Ebd., S. 5.

⁷ Albrecht, Political Opposition and Authoritarian Rule, S. 27f.

Diese Übergangsphase sollte offiziell bis zu der Vereidigung eines neu-gewählten Präsidenten gelten. So wurde direkt nach Mohammed Mursis Vereidigung am 30. Juni 2012 ein erster rhetorischer Schlusstrich unter die Übergangsphase durch den neu gewählten Präsidenten gezogen. 2014 wurde nach der Absetzung von Präsident Mursi von Präsident Abd al-Fattah al-Sisi ('Abd al-Fattāḥ as-Sīsī) erklärt, dass die „Übergangsphase“ nun nach der neuerlichen „Revolution vom 30. Juni 2013“ beendet sei. In der Übergangsphase sollten nach den Aussagen der Interimsregierungen und des Militärrats drei Wegmarken eines demokratischen Übergangs gesetzt werden: Für diese Periode waren sowohl die Parlaments- und Präsidentschaftswahlen als auch die Ausarbeitung einer neuen Verfassung für Ägypten vorgesehen.

1.1 Hintergrundinformationen zur „Übergangsphase“

Die Regierungen der „Übergangsphase“ waren seit der Absetzung Mubaraks mit großen Problemen auf unterschiedlichen Ebenen der Politik, der Wirtschaft und des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalts konfrontiert. Nach dem Zusammenbruch des polizeilichen Sicherheitsapparats und der daraus resultierenden faktischen Abwesenheit von Polizeikräften in vielen Kairiner Vierteln folgte ein rasanter Anstieg der Diebstahls-Kriminalität, die ein Gefühl von genereller Verunsicherung nach sich zog. Der Wegbruch des Tourismus im zweiten Jahr der Revolution wirkte sich verheerend auf die den zweitwichtigsten Sektor der Wirtschaft aus. Im Jahr 2012 lebten bereits viele Kleinhändler im Tourismussektor von ihren Ersparnissen und hofften auf die ihnen fast täglich von den kommissarischen Regierungen versprochene Wiederherstellung von „Sicherheit und Stabilität“. In vielen ländlichen Gebieten brachen die seit langem schwelenden Konflikte zwischen der muslimischen und der christlichen Bevölkerung aus, die oft von Salafisten geschürt worden waren und zu Vertreibungen von koptischen Familien und der Konfiszierung ihres Eigentums führten. Der Staat zeigte sich hier hilflos, da auch auf dem Land der polizeiliche Sicherheitsapparat zusammengebrochen war und weil der politische Gestaltungswille auf Kairo gelegt wurde. Dennoch prägte eine große Zukunfts-Euphorie die Zeit nach dem erzwungenen Rücktritt Mubaraks, die spürbar war, wann immer man sich mit jemandem unterhielt.

Nach Mubaraks Absetzung forderte die Opposition mit Ausnahme der islamistischen Gruppierungen eine neu zu erarbeitende Verfassung. Der Militärrat hatte die bis dato gültige Verfassung von 1971 sofort in Teilen modifiziert und dann in einem Eilreferendum im März 2011 von den ägyptischen Wählern annehmen lassen. Hier traten erste Konflikte mit den Revolutionären auf, als salafistische Gruppen das Gerücht lancierten, säkulare Kräfte wollten den 1980 unter Präsident Sadat eingefügten Artikel 2 der Verfassung abschaffen, der die Prinzipien der Scharia als die Hauptquelle der Gesetzgebung verfügte. Die koptische Kirche mobilisierte daraufhin ihre Wähler zu einer Nichtannahme der Modifikationen, und machte das Referendum zu einer vermeintlichen

Abstimmung über einen säkularen Staat.⁸ Nach Vorstellung der Revolutionäre wiederum sollten in einer künftigen „verfassungsgebenden Versammlung“ alle relevanten Gruppen und Minderheiten der ägyptischen Gesellschaft vertreten sein, um im Verfassungsentwurf eine Kontrolle der präsidentiellen Macht und der Gleichberechtigung aller Teile der Gesellschaft zu garantieren. Die Parteien drängten aus Angst vor einer Festigung der Macht der Militärregierung auf einen von Anfang an sehr ehrgeizigen Zeitplan für die Wahlen. Dazu zählte auch die Organisation der Muslimbruderschaft, deren Ziel es war, erstmalig seit ihrer Gründung 1928 als eine politische Partei zugelassen zu werden und so eine Mehrheit im Parlament zu erlangen. So war es für die nach der Absetzung Mubaraks neu gegründeten Parteien gegenüber den gefestigten Strukturen der bereits etablierten Parteien und der Muslimbruderschaft fast unmöglich, sich innerhalb weniger Monate breitenwirksam für die im Dezember 2011 anberaumten Parlamentswahlen zu formieren. Die Wahlen im Dezember hatten folglich eine Mehrheit für eine Koalition aus der „Freiheits- und Gerechtigkeitspartei“ (*ḥizb al-ḥurrīya wa-l-ʿadāla*) der Muslimbrüder und salafistischen Parteien im Parlament erbracht. Aktivisten, welche sich vor und nach den Wahlen immer wieder auf dem Tahrir-Platz zu Demonstrationen trafen, hegten generell ein tiefes Misstrauen gegenüber der Versicherung des Militärrates, die Macht tatsächlich an einen „zivilen Präsidenten“, d.h. einen nicht zum militärischen Establishment gehörenden Präsidenten, zu übergeben.⁹ Die in einer Stichwahl im Juni 2012 erfolgte Wahl Mohammed Mursis zum neuen Präsidenten Ägyptens zeigte aber auch, dass die Wähler sich nicht auf den Gegenkandidaten des Militärs, Ahmad Shafiq, der dem alten Regime nahestand, einlassen wollten. Mursi hatte auch teilweise Unterstützung aus den pro-demokratischen Aktivistenkreisen erhalten, zum Beispiel von der „Jugendbewegung vom 6. April“, die ihm mit ihrem Mandat eine „faire Chance“ geben und auf keinen Fall den Militärrat und damit das alte Regime unterstützen wollten. Somit führten diese Wahlen zu einer auch vom westlichen Ausland mit – vorsichtigem – Wohlwollen aufgenommenen Regierung einer sich, vor dem Hintergrund zunehmend politisch aktiver salafistischer Strömungen, als moderat islamistisch generierenden Partei in Ägypten.

Dennoch fehlte es während der gesamten Übergangsphase an glaubwürdigen und neutralen Vermittlern, die zwischen den Plänen des Militärrates, denen der pro-demokratischen Opposition und den Plänen der ehrgeizigen Muslimbruderschaft sowie anderen islamistischen Gruppierungen glaubhaft hätten vermitteln können. Die Unterstützung vieler Aktivisten für die Wahl von Mursi kann

⁸ Ivesa Lübben: „Wir sind ein Teil des Volkes“: Zur Rolle und Strategie der Muslimbrüder in der ägyptischen Revolution, in: Holger Albrecht und Thomas Demmelhuber (Hg.): Revolution und Regimewandel in Ägypten. Baden-Badem 2013. S.233-256, hier S. 244. So wurde das Referendum fälschlicherweise zu einer Frage über die islamische Identität des Staates hochstilisiert, was den jungen Revolutionären selbst völlig fern lag und sie auch keine Absichten hatten, den Artikel 2 zu diskutieren, wohlwissend, dass dies ein explosives Potential birgt.

⁹ In Ägypten war die Rede von einem „civil president“, was nicht mit der landläufigen Übersetzung von „civil“ als „säkular“ übersetzt werden sollte, da sich diese Bezeichnung bei Nachfragen immer auf „nicht-militärisch“ bezogen hat.

daher als einer der letzten schwer errungenen Kompromisse der turbulenten Übergangsphase gesehen werden, um den Wahlsieg eines Kandidaten des alten Regimes zu verhindern.

2. Konzeptioneller Aufbau der Arbeit

In der vorliegenden Arbeit werden wegen der Vielfalt der Einzelaspekte zwei parallele Erzählstränge verfolgt: Der erste Erzählstrang hebt verschiedene Aspekte zur ›Generation Tahrir‹ hervor und vertieft sie in den Kapiteln an Beispielen, der zweite Erzählstrang folgt den Ereignissen zeitlich, aber nicht stringent chronologisch. (Für eine schematische Darstellung siehe: Anhang Zeitleiste.)

Den „Auftakt“ zum Hauptteil der Arbeit bildet ein als eigenes Kapitel konzipierter Rückblick auf die zeitlich vor Beginn der Feldforschung liegenden „18 Tage-Aufstand“, welche zur Absetzung von Hosni Mubarak führten. Diese werden unter dem Aspekt eines gemeinschaftlich erfahrenen und vor mir als ›Tahrir-Erlebnis‹ titulierten Ereignisses zusammengefasst. Das darauf folgende dritte Kapitel der Arbeit folgt ausgewählten *online* und *offline* Aktivitäten zweier ägyptischer Blogger und setzt chronologisch in der zweiten Jahreshälfte 2011 mit Bezug auf das so genannte „Maspero-Massaker“ ein. Im vierten Kapitel wird der chronologische Faden wieder aufgenommen, um das im März 2012 etablierte Sit-in für die Opfer des Fußballunglücks von Port Said als Ausgangspunkt für eine Beschreibung eines Sit-ins und seiner Dynamiken im innerstädtischen Raum in Kairo zu machen. Daran schließt sich thematisch die Darstellung eines weiteren Sit-ins vom Mai 2012 an. Das Kapitel schließt mit einem Seitenblick auf das während der Feldforschung zuletzt abgehaltene Sit-in vom Dezember 2012, um einen graduellen Wandel des Protests durch die Verlegung in einen anderen Stadtteil sichtbar zu machen. Im fünften Kapitel wird der thematische Schwerpunkt auf die Vorstellungen von Staat und Gesellschaft unter den Interviewten gelegt. Am Ende des Kapitels wird die Sicht eines koptischen Aktivisten vorgestellt, der unter dem Gesichtspunkt seines Aktivismus die spezielle Problematik der christlichen Minderheit in Bezug auf Teilnahme an öffentlichen Protesten im Land thematisiert. Das sechste Kapitel gibt einem Rückblick auf die Ereignisse in der Muhammad-Mahmud-Straße im November 2011 und stellt dann den als Erinnerungstag begangenen ersten Jahrestag der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ im November 2012 dar. In Zusammenhang mit diesen Ereignissen liegt der thematische Schwerpunkt auf der gewalttätigen Konfrontation der Revolutionäre mit den Sicherheitskräften. Die in dieser Arbeit unternommene „Momentaufnahme“ ausgewählter Aspekte und Ereignisse der Revolution endet zeitlich ein Jahr nach Aufnahme der Feldforschung im Dezember 2012.

3. Forschungsstand und Forschungsansatz

3.1. Deutschsprachige Generationenforschung

In der akademischen Generationenforschung wird weniger auf die genealogischen, als vielmehr auf die historischen und sozialen Aspekte von „Generationen“ eingegangen. Ulrike Jureit hat verschiedene Ansätze, Konzepte und Methoden der Generationenforschung in ihrer Forschungsübersicht zusammengestellt. Sie stellt fest, dass sich die „Aufladung“ des Begriffs mit modernen Fortschrittsvorstellungen mit dem Auftreten der Moderne unter Aufgabe einer zirkularen Zeitvorstellung vollzog.¹⁰ „*Generation*“ dient seither dazu, historischen Wandel in einer lebensgeschichtlichen Zeitspanne kollektiv wahrzunehmen und ihn mit der generativen Erneuerung von Gesellschaften in Zusammenhang zu bringen“, schreibt Jureit.¹¹ Dort, wo sich Gleichgesinnte und Gleichaltrige zusammenfinden und ein neu artikuliertes Gemeinschaftsgefühl oder ein politisches oder künstlerisches Programm entstehe, sei das Potential für eine „Generation“ im modernen Sinn vorhanden. Zudem sei ›Generation‹ immer auch ein „Differenzbegriff“: Ohne die sie umgebenden anderen gesellschaftlichen Gruppen werde sie nicht abgrenzbar.

Dabei wird klar zwischen der Kategorie ›Generation‹ als „Analysekategorie“ des Forschers und der „Selbstbeschreibung“ einer Gruppe oder Gemeinschaft als ›Generation‹ unterschieden.¹² Die feine Ausdifferenzierung dieser beiden Begrifflichkeiten ist im Forschungskontext immer wieder vorzunehmen, weil sich die Analyse *über* und der Repräsentationsanspruch *von* untersuchten Generationen oft kreuzen. „*Generation* [dient] seit geraumer Zeit über Fachgrenzen hinweg als *wissenschaftlicher* Begriff und als *analytische Kategorie*, die unabhängig vom Selbstverständnis der untersuchten sozialen Einheiten *Generation* als Grundbedingung menschlicher Existenz betrachtet.“¹³ Dies heißt also, dass die untersuchte Gruppe sich nicht notwendigerweise als „Generation“ definieren muss, um mit einem Ansatz aus der Generationenforschung Fragen an die Prozesse ihrer Vergemeinschaftung und einen möglicherweise damit einhergehenden kulturellen Wandel zu stellen.

Eine Auseinandersetzung mit der Generationenforschung ist trotz der neuen Tendenzen in der Generationenforschung ohne einen Bezug auf Karl Mannheims klassischen Text *Das Problem der Generationen* von 1928 kaum möglich.¹⁴ Mannheim etablierte erstmals – und im heutigen Forschungsstand meist genauer und deutlicher ausdifferenziert – eine analytische Dreiteilung von

¹⁰ Ulrike Jureit: *Generationenforschung*, Göttingen 2006, S. 3. Jureit bezieht sich hier auf Reinhart Kosellecks Ausführungen zu einer veränderten Zeitwahrnehmung mit Beginn der Moderne, die hier nur angedeutet werden können.

¹¹ Jureit, *Generationenforschung*, S. 3.

¹² Jureit, *Generationenforschung*, S. 9, 127.

¹³ Jureit, *Generationenforschung*, S. 9.

¹⁴ Karl Mannheim: *Das Problem der Generationen*, in: Kurt H. Wolff (Hg.): *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk, Berlin 1964, S. 522-565.

Generationen, die in einer „Generationenlagerung“, einem „Generationenzusammenhang“ und einer „Generationeneinheit“ ihren Ausdruck findet. „Lagerung“, „Zusammenhang“ und „Einheit“: dies sind die Begriffe eines Dreiklangs, dessen implizite zeitgenössische Vorannahmen über eine männliche Trägergruppe im Jugendalter bereits historisch-kritisch hinterfragt worden sind.¹⁵

Mannheim ging davon aus, dass Generationen durch gemeinsame Erfahrungen geprägt werden. Ulrike Jureit differenziert dies mit Bezug auf Reinhart Koselleck dahingehend, dass eine Unterscheidung zwischen den Begriffen „Erfahrung“, „Erlebnis“ und „Eindruck“ vorgenommen werden muss.¹⁶ Sie sieht „Erfahrung“ als eine mentale Verarbeitung eines „unmittelbar gemachten Erlebnisses oder Eindrucks“¹⁷. Die Genese dieser „Erfahrungen“ wird von Mannheim in einem von soziologischen und kulturellem Prägungen formierten Umfeld verortet, über das er gesellschaftliche Entwicklungen ihren Trägern zuordnet. Ausgehend von den drei Kategorien „Generationslagerung“, „Generationszusammenhang“ und „Generationseinheit“ entsteht so ein Modell, das erstmals Akteure und gesellschaftliche Entwicklungen jenseits rein avantgardistischer oder elitärer Trägerschaft zusammendenkt. Bildlich gesprochen geht es um eine immer feinere und genauere Erfassung und Vernetzung von Ideen und Ideenträgern sowie gesellschaftlichem Handeln, deren Ursprung oftmals nicht mehr chronologisch, sondern vielmehr nur zeitgleich erfassbar scheint. Der qualitativen Forschung sollten Mannheims theoretische Überlegungen daher gestatten, ganz „nah“ am sozialen Wandel selbst zu forschen und dabei die verschiedenen Stränge seiner Beobachtungsobjekte immer dichter zusammen zu führen.

Erst in der „Generationseinheit“ entfaltet sich die „konkreteste Ebene“ (Beate Fietze) von Mannheims Ansatz.¹⁸ In der „Generationseinheit“ verbindet sich die Trägergruppe mit dem „Zeitgeist“, so Fietze, und wird – im sprachlichen Sinne – zu einer „Generation“, die „einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels sichtbar werden lässt“.¹⁹ Diese ohne Metaphern kaum zu beschreibende Vorstellung, gleicht dem plattentektonischen Punkt am Zusammentreffen von Trägergruppe und Zeitgeist und kann als der eruptive Ausgangspunkt für das Entstehen einer Generation angesehen werden. Somit wird aus der mannheimschen „Generationseinheit“ in der neueren Literatur eine „Generation“. In diesem Sinne verwende ich auch den Begriff.

¹⁵ Vgl.: Christina Benninghaus: Das Geschlecht der Generationen. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930, in: Ulrike Jureit und Michael Wildt (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, S. 127-158, hier S. 145ff; und Jureit; Generationengeschichte, S. 33.

¹⁶ Jureit; Generationengeschichte, S. 82.

¹⁷ So fasst Ralph Winter Jureits Angaben pointiert zusammen: Ralph Winter: Generation als Strategie. Zwei Autorengruppen im literarischen Feld der 1920er Jahre. Ein deutsch-französischer Vergleich. Göttingen 2012, S. 20. Siehe auch: Jureit, Generationenforschung, S. 13, 80f.

¹⁸ Beate Fietze: Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität, Bielefeld 2009, S. 85.

¹⁹ Fietze, Historische Generationen, S. 89.

Was Mannheim zu Beginn des 20. Jahrhunderts formulierte, um Wandel erfassen zu können, nimmt sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts zunehmend als eine ›Sinnstiftung in Echtzeit‹ aus, die zu gestalten und zu dokumentieren auch das zentrale Bedürfnis der Akteure in der vorliegenden Arbeit ist. Der zeitliche Abstand zwischen „Erlebnis“ und „Erfahrung“ wird dank der digitalen Technik von Internet und mobiler Vernetzung immer kürzer; die „Erfahrung“ formiert sich dadurch stets neu und auch situativ. Die Herausforderung für die Akteure und die Beobachter ist daher, sie umgebende Muster und Kategorien zu erkennen, um den von ihnen mitgetragenen gesellschaftlichen Wandel in ihren Worten formulieren zu können. Dies ist ohne ein historisches Bewußtsein und eine mobilisierende Zukunftserwartung kaum möglich.

Auf der Grundlage von Reinhart Kosellecks Überlegungen zu den geschichtswissenschaftlichen miteinander zusammenhängenden Kategorien „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“²⁰ hat bereits ein Band im Göttinger Graduiertenkolleg ›Generationengeschichte‹ gezeigt, wie sich die Zukunftserwartung von Gemeinschaften und das Reden über diese Erwartung für die Generationenforschung fruchtbar machen lässt.²¹ Dies nehme ich als Anhaltspunkt, um auf „generationelle Aufladungen“ in Aussagen und Praktiken in der von mir untersuchten altersspezifischen Gruppe hinzuweisen. Generationelle, d.h. kollektive und altersspezifische, Aufladungen in den Aussagen über die Erlebnisse auf dem Tahrir und in der Hoffnung auf eine Umgestaltung der Zukunft im Sinne der Akteure sind in der teilnehmenden Beobachtung, in den Interviews und in den Blogbeiträgen von bekannten Bloggern zu finden. Sie stehen in einer Symbiose mit erklärenden Rückblicken, die bei Koselleck zum „Erfahrungsraum“ gehören.

3.2 „Politische Generationen“ im ägyptischen Forschungskontext

Das Jahr 2009 bildete den Auftakt zu einer Reihe von Arbeiten, in denen im ägyptischen akademischen Kontext intensiv über politische Generationen nachgedacht wurde. Für familiäre Generationen und Untersuchungen von arabischen Stammesgenealogien und persönlicher Abstammung nach islamischem Recht gibt es bereits Untersuchungen, aber für den hier vorliegenden Kontext der „politischen Generationen“ wurde bezeichnenderweise auch auf Karl Mannheims Überlegungen zurückgegriffen.

Als Grund hierfür kann geltend gemacht werden, dass sich Mannheims Begriffe soweit abstrahieren lassen, dass sie nicht an einen spezifischen wissenschaftlichen und kulturellen Kontext gebunden sind. Zum weiteren stellen „politische Generationen“ nicht nur ein Phänomen der Moderne in europäischen, sondern auch in kolonialen und post-kolonialen Gesellschaften des Nahen Ostens dar.

²⁰ Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main, 2000.

²¹ Kirsten Gerland, Benjamin Möckel und Daniel Ristau (Hg.): *Generation und Erwartung. Konstruktionen zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Göttingen 2013.

Um dies zu belegen veröffentlichte Aḥmad al-Tuhāmī ‘Abd al-Ḥayy 2009 seine an der Kairo Universität verfasste Dissertation mit den Titel: *Al-ağyāl fi-l-sīyāsa al-miṣrīya*.²² Erstmals beschäftigte er sich intensiv mit einer Gruppe von Intellektuellen, die sich als *ğīl al-wasaṭ* (die mittlere Generation) bezeichneten. Die Bezeichnung geht auf ihre Erfahrungen während und nach den Studentenunruhen der Jahre 1968 und 1972-1973 zurück. Eine der wenigen publizierten Quellen zu dieser Zeit ist der Bericht über die Studentenbewegung von Ahmed Abdalla, die er mit seinen eigenen Erinnerungen belegt.²³ Es handelt sich dabei um eine politische Generation links-sozialistischer Prägung, welche nach der Übernahme der Präsidentschaft von Anwar al-Sadat [Anwar as-Sādāt] 1970 in den Universitäten politisch aktiv war. Ihre Politisierung und prägende Erfahrung hatte diese Generation im Jahr 1967 erfahren, als das Trauma der „Niederlage“ (*al-hazīma*) gegen die israelische Armee die Gesellschaft erfasste.²⁴ Die Krise des arabischen Nationalismus und der sozialistischen Ideen im Nahen Osten nach der Niederlage im arabisch-iraelischen Sechstagekrieg von 1967 führte zu einem Bruch der Intellektuellen mit der Politik Gamal Abdel Nassers [Ĝamāl ‘Abd an-Nāṣir] und bildet den Ausgangspunkt für ihre vielfach vollzogene Hinwendung zu einem intellektuellen Islamismus, der grundsätzlich den Nationalstaat nach westlichem Vorbild in Frage stellte.²⁵

Al-Sadat ließ nach den Studentenprotesten zu Beginn seiner Präsidentschaft nahezu 400 Studenten verhaften und wies hundert Schriftsteller aus der Einheitspartei der *Arabischen Sozialistischen Union* (ASU) aus.²⁶ Der sich stetig vertiefende Bruch mit der ägyptischen Linken, der unter Sadat erfolgte, und der deren Studentenbewegung mit Hilfe der islamistischen Bewegungen für die folgenden Jahrzehnte schwächte, ist in der westlichen Betrachtung Ägyptens bislang noch nicht in seiner ganzen Bedeutung aufgearbeitet worden. Auch Richard Jaquemond stellte in seiner Arbeit über die ägyptischen Historiker und Intellektuellen als *Gewissen einer Nation* fest, dass der spätere konservative und islamistische Einfluss in der ägyptischen Öffentlichkeit und die damit einhergehende Beschäftigung der europäischen und internationalen Islamwissenschaft mit dem Phänomen des Islamismus das Interesse an der „Schriftsteller-Generation der 1960er“ (Jaquemond) verstummen ließ. Die von Jaquemond untersuchten Intellektuellen sind teilweise identisch mit Mitgliedern der politischen Generation des *ğīl al-wasaṭ*. Die Marginalisierung dieser politischen

²² Aḥmad at-Tuhāmī ‘Abd al-Ḥayy: *Al-ağyāl fi-l-sīyāsa al-miṣrīya*. Dirāsa ḥāla li-ğīl as-sab‘īnāt. Kairo 2009.

²³ Ahmed Abdalla: *The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-1973*. London 1985.

²⁴ At-Tuhāmī, *Al-ağyāl fi al-sīyāsa al-miṣrīya*, S. 29f. Um die militärische Niederlage der ägyptischen Armee während des Sechstagekrieges zu verstehen, ist der kompakte militärhistorische Aufsatz von George Gawrych zu empfehlen: George W. Gawrych: *The Egyptian Military Defeat of 1967*, in: *Journal of Contemporary History*, Bd. 26, Nr. 2, 1991, S. 277-305.

²⁵ Jaquemond, *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*, Kairo 2008, S. 91. Und dies nicht nur in Ägypten, sondern auch in anderen Teilen der arabischen Welt. Die ideologische Bedrängnis, in welche die Nationalstaatsidee auch nach dem Jahr der iranischen Revolution und des Aufstands in Mekka von 1979 geriet, zählt zu den bislang wenig erforschten Epochen der Zeitgeschichte des Nahen Ostens.

²⁶ Richard Jaquemond: *Conscience of the Nation*, S. 22.

Strömung durch die staatliche Marginalisierung der Trägergruppe setzte sich in der europäischen Wissenschaft fort, was zur Folge hatte, dass es heute im angelsächsischen Raum zwar eine prominent vertretene marxistisch-geprägte Forschungstradition für die ägyptische Wirtschaft und die Gewerkschaftsbewegung gibt, die Geschichte der Intellektuellen und ihrer Werke unter den autoritären Regimen in Ägypten jedoch lange vernachlässigt wurde.

Diese „mittlere Generation“ war nach Auskunft eines Gesprächspartners zur Zeit der Revolution vom 25. Januar 2011 in die mittleren Verwaltungsebenen zivilgesellschaftlicher Bereiche oder oppositioneller Parteien aufgestiegen.²⁷ Das Ansinnen des *ǧīl al-wasaʿ* war es gewesen, in die oberste Führungsriege aufzusteigen, und eine gewisse Bitterkeit darüber lässt sich bei at-Tuhāmī auch in einigen retrospektiven Bemerkungen seiner Gesprächspartner finden. Seine Ergebnisse bestätigen, was zwei meiner Gesprächspartner in Kairo zur „Generationenrede“ in Ägypten gesagt haben.²⁸ Einer von ihnen gab als zusätzliche Selbstbezeichnung seiner Generation den Begriff *ǧīl al-mazlūm* (die unterdrückte Generation) an, was wiederum einen Rückblick mit einer gewissen bitteren Note zeigt. Dennoch hat man es hier ausdrücklich mit einer Selbstthematization als politische ägyptische Generation zu tun.

Magali Boumaza hat ebenfalls 2009 in dem von ihr lektorierten Band über politische Generationen der *Revue internationale de politique comparée* darauf hingewiesen, dass es ein großes Potential im neuerlichen Nachdenken über dieses Thema in der arabischen Welt gebe.²⁹ In dem Band findet sich daher ein Aufsatz über die oppositionelle *Kifāya*-Bewegung in Ägypten.³⁰ Chaymaa Hassabo führt hier eine neue „Generationenerzählung“ für Ägypten ein.³¹ Sie erwähnt, dass die ägyptische politische Generation *par excellence* diejenige der 1960er bis 1970er Jahre sei und greift damit die oben erwähnte etablierte Generationenerzählung auf.³² Für den Rückgang der Rede von den politischen Generationen für die folgenden Jahrzehnte konstatiert sie:

„Depuis la fin des années 1970, l'Égypte n'a pas connu de contestations aussi importantes que celles des années 1960-1970. L'usage même de la notion de génération

²⁷ Gespräch mit Holger Albrecht am 27.10.2011.

²⁸ Ebd. und Gespräch mit einem Mitglied der Wafd-Partei.

²⁹ Magali Boumaza: Les Générations Politiques au Prisme de la Comparaison. Quelques Propositions Théoriques et Méthodologiques, in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, Bd. 16, Nr. 2, 2009, S. 189-203.

³⁰ *Kifaya* („Genug“) war eine politische Reformbewegung, die sich 2003/2004 formierte und vorrangig eine Bewegung der urbanen Intellektuellen in Kairo war. *Kifaya* war keine „revolutionäre“ Bewegung, da sie keinen gewaltsamen Umsturz der Verhältnisse forderte, sondern von dem – unter Druck von George W. Bushs Nahostaußenpolitik geratenen – Mubarak-Regime die demokratischen Regeln einforderte, welche es nach außen hin immer wieder präsentierte.

³¹ Chaymaa Hassabo: Du Rassemblement à l'Effritement des Jeunes pour le Changement Égyptien. L'expérience de „Générations qui ont vécu et vivent toujours sous la Loi d'Urgence“, in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, Bd. 16, Nr. 2, 2009, S. 241-261.

³² „En Égypte, la notion de génération politique, est essentiellement utilisée pour désigner les étudiants engagés politiquement pendant les années 1960-1970“, Hassabo, Du Rassemblement à l'Effritement, S. 241.

politique est tombé en désuétude par les spécialistes de ce phénomène. Certes, l'engagement politique de la part des jeunes Égyptiens n'a pas pris fin, mais celui-ci s'arrête désormais aux portails des campus universitaires [...]."³³

Der Aktivismus habe demnach nicht vollends geendet, sondern sei auf die unterschiedlichen Universitätsgelände verlagert worden, die in Ägypten zwar auch vom Regime überwacht wurden, aber dennoch hochpolitisiert waren. Um eine Weiterführung der Generationenzählung zu etablieren, hat Hassabo mit acht Mitgliedern von *Kifāya* Interviews geführt und im Anschluss eine generationelle Analyse der dort gemachten Aussagen zu ihrem politischem Aktivismus vor und nach den *Kifāya*-Demonstrationen im Jahr 2005 durchgeführt. Ihr Fokus liegt dabei auf einer Gruppe, die sich in der *Youth for Change*-Initiative im Februar 2005 gebildet hat und als Schnittstelle zwischen *Kifāya* und einer weiteren Gruppe namens *al-Ḥamla* fungierte.³⁴ Fünf der Interviewten sind nach den Demonstrationen verhaftet worden und für bis zu einen Monat im Gefängnis gewesen.³⁵ Dort hätten sie sich weiter politisiert und einen Unterschied zu ihrem Aktivismus und dem der Demonstrierenden festgestellt. Hassabo nennt die Aktivisten daher im Titel ihres Aufsatzes „eine Generation, die immer unter den Notstandsgesetzen gelebt“ hat. Wie man sieht, ist der Aufenthalt in einem Gefängnis in Mubaraks Regime ein zentrales Element in der Verarbeitung der gemeinschaftlichen Erlebnisse. Hassabo deutet bereits an, dass es sich bei dieser erst in Konturen erkennbaren „Generation ohne gemeinsame Ideologie“ um einen potentiellen Akteur in der Zukunft handeln kann.³⁶

Im Juni 2015, kurz vor Abschluss meiner Arbeit, wurde eine Dissertation von Sarah Anne Rennick über Ägyptens revolutionäre soziale Bewegung mit einer Verbindung zur Generationentheorie an der Lund Universität vorgelegt.³⁷ Wie oben erwähnt, stellte bereits der Sonderband von 2009 fest, dass hier ein Forschungspotential liegt und Rennick konzentriert sich unter anderem auch auf die *Youth for Change*-Initiative. Insofern ist das Aufgreifen des Generationenansatzes von mehreren Forschern aus verschiedenen universitären Traditionen ein positives Zeichen für die von Magali Boumaza gewünschte Weiterentwicklung der Forschung.

Rennick führte ihre Feldforschung von Oktober 2012 bis November 2013 durch. Das Erscheinen der Dissertation von Rennick im Juni 2015 war daher zu kurzfristig, um auf alle Aspekte gesondert einzugehen. An dieser Stelle sollen daher generelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Forschungsaufbau erwähnt werden. Rennicks Arbeit ist in der sozialen Bewegungsforschung angelegt

³³ Hassabo, *Du Rassemblement à l'Effritement*, S. 242.

³⁴ Hassabo, *Du Rassemblement à l'Effritement*, S. 246f.

³⁵ „Sur les huit interviewés, cinq (quatre jeunes hommes et une jeune femme) ont été emprisonnés pour une période allant d'un mois et demi à trois mois“, Hassabo, *Du Rassemblement à l'Effritement*, S. 259.

³⁶ Hassabo, *Du rassemblement à l'effritement*, S. 261.

³⁷ Sarah Anne Rennick: *The Practice of Politics and Revolution. Egypt's Revolutionary Youth Social Movement*. Online veröffentlichte Dissertation, Lund Universität, Juni 2015.

und bindet von dort aus einen generationellen Ansatz mit ein, den sie an Mannheims theoretischen Überlegungen orientiert. Rennick stellt in ihrem Forschungsstand dar, dass es bislang ein Desiderat der Forschung war, die soziale Bewegungsforschung mit der praxeologischen Ausformung eines generationellen Handelns zu verbinden. Damit wurde unabhängig voneinander erkannt, dass hier die Möglichkeit für eine interdisziplinäre Verknüpfung mehrerer Ansätze vorliegt, die in logischer Konsequenz das untersuchte Feld ergeben. Konzeptionell abstrahierte Rennick ihre Ergebnisse für eine theoretische Anbindung an die soziale Bewegungsforschung mit einem Schwerpunkt auf Jugendaktivismus, der ihr sehr gut gelungen ist. Grundsätzlich unterscheiden sich der inhaltliche Aufbau und der Fokus der Arbeit von Rennick zu der vorliegenden Arbeit darin, dass „Generation“ von ihr als generische Kategorie angenommen wird und damit zur Erstellung eines in der sozialen Bewegungsforschung verwertbaren theoretischen Modells zum Jugendaktivismus dient. Dies ist im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Arbeit innovativ und sehr gelungen. Generell wird damit eine andere Richtung als in der vorliegenden, auf den Forschungsergebnissen des Graduiertenkollegs *Generationengeschichte* aufbauenden, Arbeit eingeschlagen, die einen Fokus auf Erlebnisse und Erfahrungen sowie kommunikative Aushandlung legt.

Ehe zuletzt eine weitere Form der ›Generationenrede‹ in Ägypten betrachtet werden soll, wird festgehalten, dass die politischen Kreise, aus denen der *ǧīl al-wasaʿ* hervorging, der ehemaligen studentischen Opposition aus den 1970er Jahren zuzurechnen sind. Der *ǧīl al-wasaʿ* befindet sich damit nicht nur metaphorisch in der „Mitte“ zwischen der Gruppe der so genannten *fulūl*, der „Anhänger und Vertreter des alten Regimes“, und der ›Generation Tahrir‹, sie nimmt auch von ihrer Kohortenstruktur eine mittlere Position ein. Es handelt sich bei *ǧīl al-wasaʿ* um Männer und Frauen, welche zur Zeit der Revolution vom 25. Januar 2011 zwischen 50 und 60 Jahre alt waren und damit theoretisch noch ein Aufstieg in die obersten Versorgungsposten in verschiedenen Institutionen vor ihnen gestanden hätte.³⁸ Zum Beginn meiner Feldforschung konnte ich spontan ein Interview mit einem Mitglied der mittleren Generation führen, das angesichts des Aufstands der Jugendlichen mit einer gewissen Wehmut auf die verpassten Chancen seiner Generation zurück blickte. Das Mitglied der Wafd-Partei antwortete dann auf die Frage, was er den jungen Menschen raten würde: „*aṣ-ṣabr*“ (Geduld).

3.3 Der „Generationenkonflikt“ in der Muslimbruderschaft

Die ägyptische Forschung hat ebenfalls den interessanten Versuch unternommen, innerideologische Unterschiede von Mitgliedern der Muslimbruderschaft generationell zu deuten. Dies ist bislang in

³⁸ Gespräch mit Holger Albrecht am 27.10.2011, der erwähnte, dass in Ägypten viele hohe Ämter unter Mubarak mit Männern im Alter zwischen 70 und 80 Jahren besetzt waren. Die staatliche Rente würde oft nicht ausreichen, um ihren gewohnten Lebensstil aufrecht zu erhalten, so dass viele Funktionäre bis zuletzt im Amt bleiben. Dies ist nur ein kleiner Hinweis auf einen anderen Generationenkonflikt.

einigen Aufsätzen geschehen und diente dazu, die Organisation jenseits der populären Vorstellung einer allein auf dem Gehorsam der Gesamtheit der Mitglieder gegenüber dem Führungsbüro („*as-sama‘a wa at-tā‘a*“)³⁹ näher zu beleuchten. Sowohl der oben erwähnte at-Tuhāmī als auch der Politikwissenschaftler Khalil al-Anani haben eine solche Unterteilung der Muslimbruderschaft in verschiedene Generationen vorgenommen.⁴⁰ Dieser ideologische Schnitt durch die Mitgliederbasis ist interessant genug, um hier als direktes Zitat wiedergegeben zu werden. Dabei gleichen sich at-Tuhāmīs und al-Ananis Aufstellung bis auf die Bezeichnungen der Generationen selbst. Beide wählten eine vier Generationen-Darstellung. Nach al-Ananis Zusammenfassung, die ich hier wegen der Griffigkeit der Beschreibung vorziehe und im Ganzen zitiere, handelt es sich um folgende vier Generationen:

1. „Die alte Garde“ (Engl.: “The old guard”) ist zum Zeitpunkt der Veröffentlichung 60-80 Jahre alt. Dazu schreibt Anani: “The first generation is sometimes known as the “Old Guard” or the veteran generation because they lived through the Nasserist suppression of the Brotherhood during the 1950s and 60s. [...] Their primary objective is the movement’s survival and the institutional preservation of the Brotherhood as a cohesive organization, and this makes them intellectually rigid and closed. Partly as a consequence of their historical experiences, this generation tends to put more weight on underground missionary work and other forms of ideological outreach rather than on political action.”⁴¹
2. „Die Pragmatisten“ (Engl.: “The pragmatists”) befinden sich in der Alterskohorte der Fünzigjährigen. “These are members who came of age during the Brotherhood’s return to the political arena in the 1970s after President Anwar al-Sadat released many Brothers from prison and pursued a more conciliatory policy toward the movement. It was during the 1970s, too, that the Brotherhood rejected violence within Egypt and parted ways with the jihadist groups that began emerging in the 1970s and 80s.”⁴²
3. „Die Neo-Traditionalisten“ (Engl.: “The neo-traditionalists”) befinden sich in der Alterskohorte der Vierzigjährigen. “These members came of age during the Brotherhood’s

³⁹ Zu Deutsch: „Das Hören und das Gehorchen“. Diese Formel wurde oft als Außenbeschreibung für die innere Struktur der Muslimbruderschaft verwendet. Bereits in klassischen islamischen Werken ist die Formel bekannt und bezeichnet eine streng hierarchische Herrschaftsauffassung.

⁴⁰ At-Tuhāmī, *Al-ağyāl fi al-siyāsa al-miṣriya*, S. 85-89. Khalil al-Anani: *The Young Brotherhood in Search of a New Path*, in: *Current Trends in Islamist Ideology*, Bd. 9, 2009, S. 96-110. Beide Texte sind 2009 erschienen. At-Tuhāmīs Arbeit zitiert zusätzlich Quellen von 2005 für seine generationelle Einteilung. Aufgrund der Ähnlichkeiten in der „Vier-Generationen Einteilung“ bei beiden Autoren ist anzunehmen, dass at-Tuhāmīs Überlegungen ausschlaggebend für Ananis Text waren. Dennoch ist Ananis Einteilung im Rahmen besser verständlich, da sie kürzer und prägnanter ist.

⁴¹ Al-Anani, *Young Brotherhood*, S. 98f.

⁴² Al-Anani, *Young Brotherhood*, S. 99. In dieser „Generation“ befinden alle 2013 verhafteten oder geflohenen Mitglieder der Organisation, welche die Leitung der „Freiheits- und Gerechtigkeitspartei“ innehatten, wie Essam al-Erian, Saad al-Katatni, Khayrat al-Shater und Mohammad Mursi.

clash with the Mubarak regime in the 1990s and the military trials of Brotherhood leaders in 1995. For this generation, these experiences helped to reinforce the movement's secretive and closed culture and desire to remain underground. Generally in their 40s, this cohort has pledged their allegiances to the organization's older shaykhs, they tend to favor underground work and ideological outreach, and they do not put great stock in political action, which is seen as ineffective and undesirable."⁴³

4. „Die Jugend“ (Engl.: „The Youth“) in der Muslimbruderschaft ist 2009 zwischen 20-30 Jahren alt. „The fourth generational group, the youth, are in their 20s and early 30s, and most of them—particularly members from urban areas like Cairo, Alexandria, and Mansoura—are much more intellectually curious and open than the elder Brothers. This is partly due to the fact that this younger generation has not undergone the rigorous ideological indoctrination and organizational grooming that former generations of Brothers underwent, and also because the Brotherhood has tended to become more involved in political action than religious outreach over the last decade.“⁴⁴

Die ägyptische Öffentlichkeit und damit auch at-Tuhāmī und al-Anani wurde erstmals auf einen Generationenkonflikt innerhalb der nach außen hin verschlossenen Organisation durch die Internetaktivitäten der jungen Mitglieder aufmerksam. Die Muslimbruderschaft sah sich im 20. Jahrhundert als die mitgliederstärkste islamistische Oppositionsgruppe immer wieder den Repressalien des Regimes ausgesetzt. Die Organisation ist in einem langen Prozess nach ihrer Gründung 1928 zu einem Teil der ägyptischen Zivilgesellschaft⁴⁵ geworden, der nach 2013 systematisch zerschlagen wurde, als die Organisation von den neuen Machthabern als terroristische Organisation eingestuft und verboten wurde. Ihr Ableger, die 2013 verbotene „Freiheits- und Gerechtigkeitspartei“, wurde erst nach der Revolution 2011 gegründet und als Partei zugelassen. Die Mitglieder der Muslimbruderschaft konnten unter Mubaraks Regierung nur politische Allianzen mit anderen offiziell anerkannten Oppositionsparteien wie der „Arbeiter-Partei“ oder der „Wafd-Partei“ eingehen, oder sich bei Wahlen als „parteilose“ Kandidaten aufstellen lassen. Zuletzt hatten sie mit

⁴³ Al-Anani, *Young Brotherhood*, S. 99. Es ist aufgrund der schwierigen Quellenlage an dieser Stelle nicht möglich, festzustellen, ob diese „Genration“ ebenfalls zu der großen Gruppe der Verhafteten gehört. Sollte dem so sein, wäre die gesamte potentielle neue Führungsriege der Muslimbruderschaft nicht mehr aktiv.

⁴⁴ Khalil al-Anani, *Young Brotherhood*, S. 99f.

⁴⁵ Für eine Bestandsaufnahme der Diskussion zum Begriff der Zivilgesellschaft siehe Holger Albrecht: *Zivilgesellschaft und der Vordere Orient. Das Prinzip Hoffnung und die Grenzen eines sozialwissenschaftlichen Konzepts*, in: Joachim Betz (Hg.): *Neues Jahrbuch Dritte Welt 2005*. Wiesbaden 2005, S.118-143. Für die innerarabische Diskussion siehe Amr Hamzaway (Hg.): *Civil Society in the Middle East*. Nahoststudien 4. Berlin 2003. Hier wird besonders deutlich, dass linke arabische Intellektuelle wie Aziz al-Azmeh in der Diskussion um eine Zivilgesellschaft den neo-konservativen Versuch sehen, das Ende der arabischen Sozialstaaten zu „romantisieren“.

einer thematisch pragmatischen Neuausrichtung und einer inhaltlichen Öffnung breitere Zustimmung erfahren.

Den öffentlichen Kontext für ein Erkennen der unterschiedlichen Positionen innerhalb der Muslimbruderschaft schuf die prodemokratisch gesinnte Blogger-Bewegung in Ägypten, zu der auch junge Anhänger der Muslimbruderschaft gehörten. Aufgrund von Kritik aus der *Kifāya*-Bewegung gegenüber der Bruderschaft und einem inneren Reformprozess kam es im Jahr 2007 zu der Formulierung eines zunächst internen und später an die Öffentlichkeit kommunizierten Positionspapiers.⁴⁶ Anhand dieses Positionspapiers entfaltete sich eine interessante Kontroverse, die einen Generationenkonflikt innerhalb der Muslimbruderschaft offenkundig werden ließ, in dem junge Mitglieder, darunter auch Blogger, aus einer liberaleren Position heraus die Verfasser des Papiers kritisierten.

Die zentralen Punkte des Papiers waren die Ausformulierung des so genannten „islamischen Referenzrahmens“ (*al-marğa' al-islamīya*; auch: *islamic frame of reference*), welcher die Identität des Staates beschreiben sollte, die von einer zukünftigen politischen Partei der Bruderschaft verwirklicht werden sollte. Zwei Positionen stießen dabei auf starke Kritik bei den jungen Mitgliedern: Die Muslimbruderschaft schlug vor, einen Rat aus Religionsgelehrten zu bilden, welcher die nationale Gesetzgebung auf ihre Schariavereinbarkeit überprüfen sollte. Dies wurde von der Opposition etwas dramatisch als einen möglichen Schritt in eine Theokratie nach iranischem Vorbild aufgefasst und abgelehnt, nachdem sich die Blogger dazu geäußert hatten. Ein weiterer Vorschlag war, Frauen und Kopten nicht für das höchste Staatsamt zu nominieren. Auch hier kam es zu einer breiten Kritik aus den Reihen der Blogger und der säkularen Opposition, so dass die Muslimbrüder diese Position später auf dem Papier revidierten.⁴⁷

Das Hauptanliegen dieser Diskussion über die Einstellungen der Muslimbruderschaft war dann auch, diskriminierende Überzeugungen aufzubrechen, die in der Mehrheitsbevölkerung für selbstverständlich und islamisch legitimiert gehalten wurden. Dies ist der jungen Generation in der Muslimbruderschaft zumindest theoretisch gelungen und sie machten damit einen bedeutenden Schritt auf eine gemeinsame Diskussionsgrundlage mit der säkularen Opposition zu.

3.4 Forschung zu „neuen sozialen Bewegungen“ in Ägypten

Seit Mitte der 1990er Jahre wurden ernsthafte Versuche unternommen, Forschungen zu neuen sozialen Bewegungen in den Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas in den breiten Kontext der

⁴⁶ Hamzway/Brown, *Muslim Brotherhood*, S. 9f., und eine Einordnung der Positionen bei Ivesa Lübben: *Die Muslimbruderschaft und der Widerstand gegen eine dynastische Erbfolge in Ägypten*, Giga Focus, Nr. 5, 2009, 8 Seiten, http://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_nahost_0905.pdf, eingesehen am 20.8.2015.

⁴⁷ Lübben, *Die Muslimbruderschaft und der Widerstand*, S. 3.

sozialen Bewegungsforschung (*Social Movement Theory*) zu integrieren. Die Forschung zu neuen sozialen Bewegungen in autoritären Staaten bildet mittlerweile eine Subkategorie in der sozialen Bewegungsforschung. Dies ist insofern bemerkenswert, als in den 1990er Jahren und noch in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts unter dem Blickwinkel der Demokratisierungs- oder Transitionstheorie gerade diese Länder eine für die Politikwissenschaft oft nicht erklärbare Ausnahme der seit 1989 erfolgten Demokratisierungswelle darstellten.⁴⁸ Von diesem eher kulturalistisch geprägten „Sonderwegparadigma“ für die Länder des Nahen Ostens hat sich die Forschung mittlerweile gelöst, indem sie die arabischen Länder unter den ihnen eigenen Bedingungen post-kolonialer Strukturen und lokaler Entwicklungsgeschichte betrachtet.⁴⁹

Neue Sammelbände mit Aufsätzen über die oppositionelle Bewegung in Ägypten sind erst ein Hinweis auf die Richtung, in welche Studien zu „*contentious politics*“ (Sidney Tarrow/Charles Tilly) und sozialen Bewegungen in autoritären Staaten und in teil-demokratischen Übergangsregimen gehen können.

Joel Beinin und Frederic Vairel haben in ihrem Sammelband zu sozialen Bewegungen im Nahen Osten und Nordafrika wertvolle Erweiterungen der klassischen Theorien von Charles Tilly und Sidney Tarrow aufgezeigt.⁵⁰ Dabei hat sich herausgestellt, dass die jeweilige Nationalgeschichte und die institutionalisierte Form des Staates den wichtigsten Referenzrahmen bilden, der überhaupt erst ein stringentes Bild von einer Bewegung vermitteln kann. Eine der Aussagen aus dem Sammelband der beiden Autoren ist demnach, dass traditionelle Repertoires aus dem westlichen Kontext zwar vorhanden sind, aber nicht immer ausgeschöpft werden können, da es sich um Bewegungen handelt, die unter der Situation eines repressiven Staates agieren und daher in andere Formen des Protests ausweichen müssen. Marie Duboc hat dies wegweisend in einem Aufsatz mit einem biografischen und generationellen Ansatz herausgearbeitet.⁵¹ Unter den Bedingungen eines autoritären und repressiven Staates können aus der Bewegungsforschung entnommene Kategorien wie „*fatigue and demobilization*“⁵² andere Formen annehmen. Die scheinbare Demobilisierung der Aktivisten wurde

⁴⁸ Albrecht und Demmelhuber fassen diese Auffassung zu Beginn ihres Aufsatzes gut zusammen und beschreiben dann fünf verschiedene Methoden arabischer autoritärer Regime, mit denen sie sich Macht und Legitimität sichern und so eine „Anpassungsleistung“ (*adaption*) vollbringen. Holger Albrecht und Oliver Schlumberger: „Waiting for Godot“: Regime Change Without Democratization in the Middle East, in: *International Political Science Review*, 2004, Bd. 25, Nr. 4, S. 371-392.

⁴⁹ So Christoph Schumann in seinem Aufsatz über den Umbruch in Ägypten. Christoph Schumann: *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas*, in: Holger Albrecht und Thomas Demmelhuber (Hg.): *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Baden-Baden 2013, S. 19-40, hier S. 23ff.

⁵⁰ Joel Beinin; Frederic Vairel: Introduction. *The Middle East and North Africa. Beyond Classical Social Movement Theory*, in: Joel Beinin und Frederic Vairel (Hg.): *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford 2011, S. 1-23, hier S. 2.

⁵¹ Marie Duboc: *Egyptian Leftist Intellectuals' Activism from the Margins*, in: Beinin/Vairel, *Social Movements*, S. 61-79.

⁵² Beinin/Vairel, Introduction, S. 17.

für die Gruppe ägyptischer linker Intellektueller untersucht, welche sich nach der Unterdrückung der Studentenproteste in den 1970er Jahren niemals ganz aus der Politik und der Regimekritik zurückgezogen hatten, sondern mit politischer Autorschaft eine Möglichkeit fanden, diese Kritik subtiler zu kanalisieren. Damit widerspricht Duboc der bisherigen Auffassung, dass sich die Oppositionsbewegung gegen Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts zunehmend aufgelöst habe. Ihr Argument hat sie mit dem Generationenansatz aufgebaut und in qualitativen Interviews herausgefunden, dass persönliche Erfahrungen im Leben von Individuen weiter wirken und auch Phasen der „Demobilisierung“ keine Abkehr von den persönlichen Idealen beinhalten müssen.⁵³ Duboc deutet nur an, wie linke, säkular eingestellte Intellektuelle in den 1990er Jahren in die Fronten des zunehmenden Antagonismus zwischen Staat und den Islamisten geraten sind.⁵⁴

Eine Art Rückzugsraum für säkular eingestellte Intellektuelle bildeten daher schon Mitte der 1980er Jahre Nichtregierungsorganisationen, die mit internationaler Unterstützung einen Aufbau der Zivilgesellschaft in Ägypten leisten sollten. Joe Stork zeigt, dass sich im NGO-Bereich Merkmale der stark in Kairo zentralisierten ägyptischen Gesellschaft zeigen, die von persönlichen Beziehungen geprägt ist.⁵⁵ Für die Menschenrechts-NGOs ergibt sich aus einem interessanten Vergleich verschiedener Länder der Nahost-Region, dass in Ägypten die meisten ihrer Gründungen auf eine kleine Gruppe dem Marxismus nahestehender Intellektueller zurückgehen, die zunächst gemeinsam die ersten NGOs und später Abspaltungen dieser Gruppen gegründet haben. Wird die ägyptische Zivilgesellschaft diskutiert, sollte auch die Elitenbildung und Reproduktion der Eliten innerhalb von Familien (Generativität) mit in die Betrachtung aufgenommen werden. Hier zeigt sich, dass es sich bei NGOs mit einer politischen Agenda oft um familiale/elitäre Netzwerke handelt, die im ersten Jahrzehnt der 2000er Jahre relativ spät tragfähige Kontakte zu den sogenannten klassischen Bewegungen wie der ägyptischen Arbeiterbewegung aufbauten.⁵⁶

Rabab El-Mahdi und Philip Marfleet haben 2009 den Sammelband „*Egypt – Moment of change*“ vorgelegt, in dem sie kurz vor dem Ausbruch der Revolution die aktuellen Phänomene einer in Bewegung geratenen Gesellschaft darstellen.⁵⁷ Das Verdienst der Herausgeber ist es, auf die *longue*

⁵³ Duboc, *Intellectuals' Activism*, S. 73.

⁵⁴ Ebd., S. 71. Als Beispiele für die zunehmende Radikalisierung sind der Mord an dem säkularen Intellektuellen Farag Foda im Jahr 1992 und der Anschlag auf den Literaturnobelpreisträger Naguib Mahfouz im Jahr 1994 zu nennen. Dass es sich um eine zunehmende gewalttätige Diskriminierung jeglicher abweichender Meinung zu der herrschenden dogmatischen Meinung handelte, zeigt auch der Fall des Koranwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid, der nach 1995 ins niederländische Exil ging. Vgl dazu: Samia Mehrez: *Egypt's Culture Wars. Politics and Practice*. Kairo 2010. S. 17f.

⁵⁵ Joe Stork: *Three decades of Human Rights Activism in the Middle East and North Africa. An Ambiguous Balance Sheet*, in: Bein/Vairel, *Social Movements*, S. 83-106. Diese Beobachtung macht der Autor mehrfach im Text.

⁵⁶ Joel Bein: *A worker's social movement on the margin of the global neoliberal order, Egypt 2004-2009*, in: Bein/Vairel: *Social Movements*, S. 181-202, hier S. 184f.

⁵⁷ Rabab El-Mahdi und Philip Marfleet (Hg.): *Egypt: Moment of Change*. Kairo 2009.

durée historischer Kontinuitäten zu verweisen, welche ihren Ursprung in den sozialen Reformen unter Gamal Abd el-Nasser hatten.⁵⁸ Dasselbe gilt auch für die pro-demokratische Oppositionsbewegung *Kifāya*, deren Entstehen im Jahre 2004 al-Mahdi mit Hilfe der sozialen Bewegungstheorie als ein Wiederaufleben der linken Opposition aus den 1970er Jahren beschreibt. Neu ist die in der *Kifāya*-Bewegung erfolgte Allianz mit den Muslimbrüdern, welche damit die seit der Revolution der Freien Offiziere von 1952 eingetretene Spaltung zwischen Muslimbrüdern und säkularen Kräften in der Gesellschaft kurzzeitig überwand.⁵⁹ Damit wird deutlich, dass auch die Revolution von 2011 aus Elementen einer vor sechs Jahrzehnten etablierten und kontinuierlichen Oppositionsbewegung zum Regime gespeist wurde.

Die Internetvernetzung als zentrales Mittel der Mobilisierung und Organisation spielt in dem genannten Band von 2009 noch keine Rolle. Es kann aber vermutet werden, dass die Bewegungen sich dieses Mediums in Bezug auf E-Mails bedienten, dies jedoch noch keinen Ausdruck in der Forschung fand. In vielerlei Hinsicht ist El-Mahdis und Marfleets Sammelband bemerkenswert, da sie mit der Themensetzung genau an den Schnittstellen ansetzt, welche in der Revolution an die mediale Öffentlichkeit getreten sind. Insbesondere wird hier die Polarität zwischen dem Staat auf der einen Seite und der Gesellschaft, Erbpachtbauern, Industriearbeitern und der urbanen Mittelschicht auf der anderen Seite verdeutlicht, so dass nach der Lektüre die Frage gestellt werden kann, welche gesellschaftliche Gruppe 2009 nicht in Dissens zum ägyptischen Regime unter Mubarak stand. Wie der Staat unter der Präsidentschaft Hosni Mubaraks dennoch funktionierten konnte und gegenseitige Abhängigkeiten zwischen Regierenden und Regierten schuf, zeigt ein Blick auf die Arbeiten der kritischen Stadtsoziologie.

Diane Singerman, Professorin an der *American University in Cairo* (AUC), hat in zwei Bänden Aufsätze und Überlegungen zusammengeführt, welche sich in erster Linie mit dem urbanen und sozialen Raum in Kairo beschäftigen und der Kulturgeographie und Stadtsoziologie zuzurechnen sind. Singerman selbst bezeichnet „*Cairo Cosmopolitan*“ und „*Cairo Contested*“ als eine Bündelung von Arbeiten aus der *New Cairo School of Urban Studies*, einer Forschergruppe, die hauptsächlich aus dem Umfeld der *American University in Cairo* stammt. Das Buch hat einen starken kapitalismuskritischen Ansatz, der auf die neoliberale Politik unter Präsident Mubarak und die Auswirkungen der internationalen Wirtschaftspolitik in Ägypten eingeht. Erst in der Verbindung verschiedener Einzelstudien ergibt sich ein dichtes Bild eines Staates, der gegen seine Bürger regiert,

⁵⁸ Besonders im Fall der Landpächterproteste, welche durch eine Rücknahme der nasseristischen Reformen seit 1992 wiederum in eine Abhängigkeit der großen Landbesitzer und steigender Pachtpreise geraten sind. Ray Bush: *The Land and the People*, in: El-Mahdi/Marfleet, *Moment of Change*, S. 51-68, hier S. 58.

⁵⁹ Rabab El-Mahdi: *The democracy movement: Cycles of protest*, in: El-Mahdi/Marfleet, *Moment of change*, S. 87-103, hier S. 88, und auch: Benjamin Rey: *Entre Nouvelles Formes de Mobilisations et Gestion Étatique: L'opposition Égyptienne 2004*, in: Florian Kohstall et al. (Hg.): *L'Égypte dans l'Année 2004*, CEDEJ, Kairo 2005.

aber fundamental darauf angewiesen ist, dass sich diese selbst organisieren und sich Freiräume zum ökonomischen Überleben in der informellen Wirtschaft schaffen.

David Sims gibt mit seiner monografischen Überblicksdarstellung zu Kairo aus dem Jahr 2010, „Understanding Cairo“, einen Einblick in die tatsächlichen Lebens- und Wohnverhältnisse von Millionen von Menschen, die in den sogenannten *ašwā'iyāt*, den „informellen urbanen Vierteln“ (Sims), leben.⁶⁰ W. Judson Dorman unternahm in seiner Dissertation eine Analyse mittlerer Verwaltungsbehörden in Kairo, deren Aufgabe die Herstellung von Infrastruktur in informellen urbanen Vierteln ist. In seiner Schlussbetrachtung geht Dorman darauf ein, dass diese Behörden Teile ihrer Aufgaben absichtlich „vernachlässigen“ und daher eine Selbstermächtigung der solcherart Marginalisierten, wie sie vor Ort stattfindet, nicht per se eine Herausforderung an die Machtstrukturen des Staates darstellt. Sowohl Sims als auch Dorman kritisieren vor dem Hintergrund der strukturellen „*politics of neglect*“ eine Tendenz bei Forschern die damit einhergehende infrastrukturelle Abwesenheit des Staates positiv zu deuten. Die Schonungslosigkeit der beiden Analysen wirkt umso drastischer, wenn sie zusätzlich vor dem Hintergrund einer lokal in Ägypten generierten Stadt-Nostalgie gelesen wird, welche zu Beginn der 2000er Jahre als Gegenbild zu einer überfüllten Millionenstadt Kairo am Rande des Ausnahmezustands entworfen wurde.⁶¹ In diesem nostalgischen Rückblick auf die „Belle Epoque am Nil“ erscheinen die Bewohner der informellen Viertel nur am Rande und werden meist als unerwünschte Binnenmigranten wahrgenommen.

Asef Bayat hat sich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit den urbanen Marginalisierten („*disenfranchised*“, „*urban poor*“) in Ägypten, bzw. Kairo beschäftigt. Seine Überlegungen zu einem *framing* neuer Bewegungen gelten derzeit als Hauptreferenz wenn es darum geht, den sozialen Wandel in Ägypten und im Weiteren der islamischen Welt zu beschreiben.⁶² Bayat forschte jahrelang in Ägypten und war von 2003-2010 Leiter des *International Institute for the Study of Islam in the Modern World* (ISIM) in Leiden, welches sich maßgeblich mit der Erforschung von Trends unter muslimischen Jugendlichen in der islamischen Welt und der westlichen Diaspora beschäftigte. Von

⁶⁰ Die ägyptischen *ašwā'iyāt* sind meist symmetrisch angelegte Viertel mit einer eigenen Ökonomie und Infrastruktur. Die Bezeichnung „Slum“ ist nicht korrekt, weil das Bild, was damit assoziiert wird, nicht dem der *ašwā'īya* entspricht. Dennoch sind die Verhältnisse für die Bewohner gesundheitlich sehr belastend, vor allem die Luft- und Umweltverschmutzung. Die derzeit beste Analyse der informellen Viertel findet sich bei David Sims: *Understanding Cairo. The Logic of a City out of Control*. Kairo, 2010. Eine kurze Etymologie und Erklärung des Begriffs findet sich auf der Webseite des CEDEJ unter der Rubrik „‘Ashwa’iyya“: <http://www.cedeg.org/spip.php?article641&lang=fr>, eingesehen am 12.11.2015.

⁶¹ Mona Abaza: *Critical Commentary. Cairo's Downtown Imagined. Dubaisation or Nostalgia?* in: *Urban Studies*, Bd. 48, Nr. 6, Mai 2011. Und siehe auch die Werke von Samir Raafat, der sich der Selbstinszenierung einer einstmaligen kosmopolitischen Elite in Zamalek widmete.

⁶² Asef Bayat: *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. Kairo 2009.

daher erklärt sich sein zusätzlicher Fokus auf Jugend und Jugendprotest. Zusammen mit Linda Herrera bezog er auch neue Medien wie Facebook und Twitter in Überlegungen mit ein.⁶³

In seinen Publikationen rekurriert Bayat ebenfalls auf die historischen Vorbedingungen staatlicher Wirtschafts- und Bildungspolitik. Seine Vorstellung von „*nonmovements*“ entwickelte er für die Beobachtung des Alltagsverhaltens von Jugendlichen, Frauen und städtischen Marginalisierten unter dem Eindruck von Feldforschung im Iran und Ägypten. Für ihn ist die Straße das eigentliche Medium, um Unzufriedenheit zu äußern. „*Here, conflict originates from the active use of public space by subjects who, in the modern states, are allowed to use it only passively through walking, driving, watching – or in other ways that the state dictates.*“⁶⁴ Die unübersehbare geschäftige Präsenz von Menschen auf der Straße ist für Bayat ein Phänomen der neoliberalen Stadt im Globalen Süden, in der der Einzelne seine gewerblichen Aktivitäten zum ökonomischen Überleben in den öffentlichen Raum verlegen muss.⁶⁵ Ein „*nonmovement*“ bilden nach Bayat „die kollektiven Aktionen von nicht kollektiven Akteuren“.⁶⁶ Stark von den stadtsoziologischen Ideen Henri Lefebvres geprägt, ohne diesen jedoch explizit zu nennen, beschreibt er die täglichen Überlebenspraktiken im urbanen Raum als „*quiet encroaching of the ordinary*“.⁶⁷ Die Akteure werden seiner Meinung nach von der Notwendigkeit getrieben. Ihre Handlungen sind nach Bayat daher keine bewusst politischen Akte, dennoch werden sie durch die Strukturen des autoritären Staates als „*contentious politics*“ aufgefasst.⁶⁸

3.5 Jugendstudien in Ägypten

Vor der Revolution von 2011 wurde wenig über „Jugend“ und „Jugendlichkeit“ (bei Bayat „*youthfulness*“) in Ägypten und anderen arabisch-islamischen Ländern geforscht, dennoch ergibt sich aus einem Blick in die einschlägige Literatur, dass in diesem Forschungsfeld neue Kategorien erstellt und Differenzierungen erreicht wurden. Dies ist insbesondere auch den Forschungen des bereits erwähnten Asef Bayat und der Sozial- und Kulturanthropologin Linda Herrera zu verdanken. Die bisherigen Erkenntnisse finden sich in Sammelbänden wieder. Das Hauptaugenmerk liegt seit einigen Jahren auf der veränderten Lebenswirklichkeit in den Gesellschaften des Nahen Ostens und den damit verbundenen Implikationen von der Phase der Jugend als distinktem Zustand, der biografisch konnotiert ist und der gleichzeitig eine schwierige Zeit des Übergangs in das Erwachsenen- und Erwerbstätigenleben bedeutet. Die ökonomische Unsicherheit ist ein wiederkehrender Faktor aller

⁶³ Linda Herrera: Egypt's Revolution 2.0. The Facebook Factor, in: Bassam Haddad et al. (Hg.): The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order? London 2012, S. 91-97.

⁶⁴ Bayat, Life as Politics, S. 11.

⁶⁵ Ebd., S. 12.

⁶⁶ Ebd., S. 14.

⁶⁷ Ebd., S. 56.

⁶⁸ Ebd., S. 58f.

Untersuchungen, welcher sich aus der Einsicht speist, dass die Jugendkohorten in diesen Gesellschaften nur schwer in den Arbeitsmarkt integriert werden können.⁶⁹

Besondere Aufmerksamkeit haben in Ägypten zwei Phänomene erhalten, die sich gegenseitig bedingen: ein Krisendiskurs über die Schul- und Universitätsbildung und die mit dem verspäteten Eintritt in den Arbeitsmarkt für Universitätsabgänger verbundene so genannte „verspätete Heirat“. Jugend ist somit in gesellschaftspolitischer Sicht eine Zwischenphase, die durch ökonomische Zwänge nicht mehr in der traditionellen Weise in das Erwachsenenalter übergeht. Dieses spiegelt die Literatur: „*The young are caught in a poignant and unsettling predicament: the undermining of traditional vectors of stability and loyalty (family and state) as opposed to the modern alternative sources of education, employment, security, public opinion that have proved unable to fill the void.*“⁷⁰ Da es nach wie vor in den arabisch-islamischen Gesellschaften so ist, dass ein junger Mensch erst nominell das Erwachsenenalter erreicht, wenn er oder sie heiratet, bedeutet dies, dass die verspätete oder womöglich gar nicht stattfindende Heirat diese Menschen in einer Art „Zwischenzustand“ über das 30. Lebensjahr hinaus hält, der gesellschaftlich weder gewollt noch anerkannt ist.⁷¹ Der damit verbundene Krisendiskurs schöpfte sich aus einer starken Unzufriedenheit mit dem Staat als immer noch wahrgenommenem Garant eines ökonomischen Aufstiegs. Wie Samuli Schielke herausgearbeitet hat, ist der Referenzrahmen der Jugendlichen der Aufstieg in eine Mittelschicht, die nicht mehr nur durch nationale Vorstellungen geprägt ist, sondern der Utopie einer *global middle class* zuzurechnen ist.⁷² Diese Vorstellungen werden in Ägypten auf dem Lande wie in der Stadt auch medial vermittelt.

Asef Bayat wendet sich gegen die Sicht, der Jugend per se eine Trägerfunktion eines bestimmten Veränderungs- oder Gestaltungswillens zuzuschreiben. Bayats Aufsatz *Reclaiming Youthfulness* schlägt einen Mittelweg ein und verweist: “[Youth] can be subservient agents to repressive state authority or serve as radical agents in bringing about transformative change“.⁷³ Jugendlichkeit allein mache ein Kollektiv nicht zu Anhängern bestimmter Ideologien. Hier bezieht sich Bayat auf die Jugendbewegungsforschung, indem er Walter Laqueur und Herbert Marcuse zitiert. Wenn er auch feststellt, dass es keinen essentiellen Zusammenhang zwischen Jugend und revolutionärer politischer Einstellung gibt, so geht er nicht weiter als zu sagen, dass sich eine Jugendbewegung nicht per se in

⁶⁹ Vgl. hierzu: Yousef Courbage: The Demographic Youth Bulge and Social Rupture, in: Samir Khalaf und Roseanne Saad Khalaf (Hg.): Arab Youth, Social Mobilization in times of risk. Saqi Press, London, 2011. S. 79-88, hier S. 81f.

⁷⁰ Khalaf/Saad Khalaf, Arab Youth, S. 9.

⁷¹ Diane Singerman: The Negotiation of Waithood: The political economy of delayed marriage in Egypt, in: Khalaf/Saad Khalaf, Arab Youth, S. 47-67, hier S. 75.

⁷² Samuli Schielke: Living in the Future Tense. Aspiring for World and Class in Provincial Egypt, in: Rachel Heiman et al. (Hg.): The Global Middle Classes: Theorizing Through Ethnography. Santa Fe 2012, S. 31-56.

⁷³ Samir Khalaf und Roseanne Saad Khalaf: Introduction. On the Marginalization and Mobilization of Arab Youth, in: Khalaf/Saad Khalaf, Arab Youth, S. 7-32, hier S. 11.

Opposition zu einem autoritärem Staat befindet, „*unless they think and act politically*“.⁷⁴ Wie er „das Politische“ definiert, führt Bayat nicht weiter aus und wendet den Blick zu der Aussage, dass Jugendbewegungen in erster Linie das „Einfordern von Jugendlichkeit“ („*reclaiming youthfulness*“) im Sinne eines Habitus verkörpern.⁷⁵ Jugendlichkeit ist demnach für ihn nicht kohortengebunden, sondern performativ und ein emotionaler Zustand. Sie kann ein generationelles Phänomen sein, das aber auch ansprechend auf Menschen verschiedenen Alters wirkt. Die von Bayat und Herrera entwickelten Kategorien sind „Spaß, Vergemeinschaftung und Konsum“.⁷⁶ Diese Formen der Vergemeinschaftung werden sowohl von staatlichen als auch religiösen Autoritäten mit Misstrauen gesehen, da in einer jugendlichen Non-Konformität eine Herausforderung für eine autoritäre und patriarchalisch geprägte Gesellschaft liegt. Pascal Menoret hat in seiner Studie über männliche *car drifters* in Saudi-Arabien auf altersspezifische Formen der sozialen Vergemeinschaftung vor dem Hintergrund städteplanerischer Gestaltung verwiesen (die Jugendlichen treffen sich nachts auf leeren Highways rund um die Hauptstadt Riad) und das Austesten von Grenzen vor dem Hintergrund einer stark polizeilich kontrollierten Gesellschaft beschrieben.⁷⁷ Dabei hat er aufgezeigt, dass die Religion als Referenzrahmen eine große Rolle spielt und auch von den Jugendlichen trotz ihres „devianten Verhaltens“ mitreflektiert wird. „Langeweile“ als eine Umschreibung für den emotionalen Zustand junger Menschen auf dem Lande in Ägypten sowie ihre Träume von einem besseren Leben in der Migration hat Samuli Schielke untersucht, und dies in den Kontext des Versuchs gestellt, den ökonomischen Aufstieg in eine Mittelschicht zu schaffen, zu der man sich intellektuell bereits zugehörig fühlt.⁷⁸ Schielke hat auch gezeigt, dass es hier einen starken Genderaspekt gibt. Junge Frauen auf dem Lande haben einen ganz anderen Tagesablauf als junge Männer und sie übernehmen häusliche Aufgaben, die sie so weit beschäftigen, dass man ihre Erfahrungen unter ganz anderen Gesichtspunkten betrachten müsste.

Für die urbane Kairiner Jugend gilt, dass die Grenzen des Erlaubten und des Verbotenen sich nicht so sehr durch offensichtlichen staatlichen Eingriff markieren lassen, da es im Gegensatz zum Iran und Saudi-Arabien keine auf den Straßen patrouillierende Moralpolizei gibt. Jedoch waren dem Austesten von jugendlichen Interaktionsräumen auch hier sehr enge Grenzen gesetzt, was der gut

⁷⁴ Asef Bayat: *Reclaiming Youthfulness*, in: Khalaf/Saad Khalaf, *Arab Youth*, S. 49. Der Aufsatz wurde erstmals abgedruckt in: *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist turn*. Stanford 2007.

⁷⁵ Bayat, *Reclaiming Youthfulness*, in: Khalaf/Saad Khalaf: *Arab Youth*, S. 9.

⁷⁶ Linda Herrera und Asef Bayat (Hg.): *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*. Oxford 2010.

⁷⁷ Pascal Menoret: *Development, Planning and Urban Unrest in Saudi Arabia*, in: *The Muslim World*, 2011, Bd. 101, Nr. 2, S. 269-285.

⁷⁸ Samuli Schielke: *Boredom and Despair in Rural Egypt*, in: *Contemporary Islam*, 2008, Bd. 2, S. 251-270; und auch: Ders.: *Living in the Future Tense. Aspiring for World and Class in Provincial Egypt*, in: Heiman (Hg.): *The Global Middle Classes*, S. 31-56. Siehe auch Schielkes Videoprojekt „*Messages from Paradise*“, in dem er Bewohner eines Dorfes via Skype mit ägyptischen Migranten in Wien in Verbindung setzte: <http://www.youtube.com/watch?v=WljE1HsiPo>, veröffentlicht am 29.10.2008, eingesehen am 2.10.2015.

dokumentierte Fall der ägyptischen Hardrockfans zeigt, die Ende der neunziger Jahre als „Satanisten“ bezeichnet und wegen ihrer Partys in einer verlassenen Villa in Heliopolis medienwirksam verhaftet wurden.⁷⁹ Das Unverständnis der staatlichen Autoritäten für nicht gesellschaftskonforme Freizeitbeschäftigungen und der von ihnen beeinflussten halbstaatlichen Presse wurde besonders offensichtlich, da es mit einer gezielten anti-westlichen *moral panic* einherging.

Eine andere Gruppe Jugendlicher, die sich in Ägypten selbst organisiert hat, die meist jungen männlichen Fußball-*Ultras* (so die Eigenbezeichnung) ist seit der Revolution stark in das Interesse der Presse und der Forschung gerückt⁸⁰, da die *Ultras* zusammen mit den Muslimbrüdern eine tragende Rolle im Zurückdrängen der Sicherheitskräfte während der „18 Tage“ gespielt haben.⁸¹ Vor der Revolution in der arabischsprachigen Sportpresse mehr oder weniger als gewaltbereite Fans aus der Unterschicht umschrieben, sind sie nach der Revolution durch ihren Enthusiasmus und ihren Kampfgeist zu einem vielbeachteten Phänomen geworden.⁸² In der ersten ägyptischen Publikation über die *Ultras*, geschrieben von einem Ultra selbst⁸³, wird die eigene kulturelle Identität in diesem Diskurs bewußt gegen den europäischen „Hooliganismus“ abgesetzt. So ist auch mittlerweile bekannt, dass das Ultra-Phänomen zwar schichtübergreifend funktioniert, aber fast ausschließlich für die männliche Jugend gilt.

Im Zusammenhang mit dem Interesse an den *Ultras* stellt sich die Frage, wie es mit Studien zu jungen Frauen und Mädchen aussieht. Es fehlen bislang Untersuchungen zur weiblichen jugendlichen Identität, die wahrscheinlich erst mit der Veröffentlichung neuer Arbeiten aus dem Kontext des gesellschaftlichen Umbruchs ab 2011 erscheinen werden.⁸⁴ Der Konsum als Aspekt von Teilhabe an einer neuen urbanen Mittelschicht gehört zu einem weiteren Thema, das Eingang in die

⁷⁹ Bayat, Reclaiming Youthfulness, in: Khalaf/Saad Khalaf, Arab Youth, S. 47-67, hier S. 61. Vgl. zur „*moral panic*“ die einschlägige Studie von Samia Mehrez: Egypt's Culture Wars. Politics and Practice. Kairo 2010.

⁸⁰ Vgl. zu den „*Ultras*“ Robbert Wolterings unveröffentlichten Vortrag auf der Konferenz „The Egyptian revolution – one year on“. Robert Woltering: Movements and Mobilisation. Unusual Suspects: "Ultra's" as Political Actors in the Revolution. <http://podcasts.ox.ac.uk/series/egyptian-revolution-one-year>, eingesehen am 6.4.2013.

⁸¹ Ivesa Lübben: „Wir sind ein Teil des Volkes“: Zur Rolle und Strategie der Muslimbrüder in der ägyptischen Revolution, in: Holger Albrecht und Thomas Demmelhuber (Hg.): Revolution und Regimewandel in Ägypten. Baden-Baden 2013. S.233-256, hier S. 236.

⁸² So zum Beispiel bei Carl Rommel: Troublesome Thugs or Respectable Rebels? Class, Martyrdom and Cairo's Revolutionary *Ultras*, in: Meta-Journal, Band 6, 2016, <http://dx.doi.org/10.17192/meta.2016.6.3788>. Und in Rommels demnächst erscheinender Dissertation: Revolution, Play and Feeling. Assembling Emotionality, National Subjectivity and Football in Cairo, 1990-2013. PhD Thesis, SOAS, University of London.

⁸³ Muḥammad Ġamāl Bašīr: Kitāb al-'*Ultras*, Kairo 2011. Ġamāl Bašīr hat einen Blog unter seinem Fußball-*Iaqab* „Gemyhood“, ausgesprochen „Jimmyhood“. Seine guten Kontakte zu den *Ultras* waren bei der Buchvorstellung 2011 offensichtlich, wobei nicht ganz klar ist, wie weit er selbst noch in der Bewegung involviert ist.

⁸⁴ In einem Überblick über die Feminismusstudien in der arabischen Welt vor den Revolutionen werden weibliche Jugendliche nicht gesondert behandelt, wie ein Review von fünf Monographien zeigt, den Anastasia Valassopoulos vorgenommen hat, siehe: Anastasia Valassopoulos: Arab Feminisms, in: Feminist Theory, 2010, Bd. 11, Nr. 2, S. 205-213.

Jugendstudien gefunden hat, ebenso wie Mode, der Besuch von Einkaufs-Malls als Freizeitgestaltung und der Besitz eines Laptops oder Smartphones.⁸⁵

Neben den detailreichen Sammelbänden sind wenige Monographien über Jugendliche im Nahen Osten erschienen. Diese Lücke wird voraussichtlich in den kommenden Jahren von einer Reihe ethnografischer Untersuchungen gefüllt werden, die 2011 und in den darauffolgenden Jahren durchgeführt wurden.⁸⁶

„*Being young and Muslim*“, wie Herrera und Bayat ihren Sammelband nannten, ist demnach je nach Kontext unterschiedlich, wie auch die verschiedenen „Revolutionen“ und Aufstände in den arabischen Ländern gezeigt haben. Diskursiv wirkungsvoll und inklusiv über Konfessions- und Altersgrenzen hinweg wurde das „Jungsein“ erst durch die Mediennutzung auf dem Tahrir-Platz. Noch zwei Jahre nach der Revolution in Ägypten spielten Facebook und Twitter eine zentrale Rolle in den Medienpraktiken der Aktivisten. Diese beiden sozialen Mediendienste hatten 2011 bald die Attraktivität von Blogs abgelöst. An ihnen lässt sich eine fortschreitende Beschleunigung der Ereignisse und Ereignisketten vor Ort ablesen, wie weiter unten über die Quellen ausgeführt wird. Diese Medien haben gemeinschaftsstiftende Potentiale, da sie einen Zusammenschluss jenseits der traditionellen Formen politischer Meinungsäußerung wie in Parteien, Gewerkschaften oder Vereinen ermöglichen.

3.6 Forschung zur Mobilisierung im Internet

Nach dem Sturz von Präsident Mubarak wurde in der internationalen Presse von der „Facebook Revolution“ in Tunesien und Ägypten gesprochen. Durch eine Überbetonung des „Facebook-Faktors“ durch internationale Nachrichtenmedien ergab sich bereits im Sommer 2011 eine vehemente rhetorische Zurückweisung des Einflusses von Facebook durch die Aktivisten und die argumentative Reduzierung der Plattform auf ein „rein technisches Hilfsmittel“ für die Revolutionäre auf dem Tahrir-Platz. Die sozialen Medien haben dennoch neben ihren reziproken Kommunikationsmöglichkeiten auch Funktionen als Beschleuniger. Ebenso bilden sie ein virtuelles Archiv des Geschehens und müssen deshalb in eine Analyse der Ereignisse von 2011 und 2012 grundlegend mit einbezogen werden.

Qualitative Studien zu Weblogs/Blogs, Facebook und Twitter (in der englischen Fachsprache ICTs; *Information Communication Technologies*) geben in ihrer Bruchstückhaftigkeit bislang keinen tieferen

⁸⁵ Mark Allen Peterson: *Connected in Cairo. Growing up Cosmopolitan in the Modern Middle East*. Kairo 2011. Und auch ein Unterkapitel bei Mona Abaza: *The Changing Consumer Cultures in Modern Egypt*. Kairo 2006, S. 238ff.

⁸⁶ Die Bandbreite der Dissertationsprojekte, die zeitgleich zu meiner Feldforschung in Ägypten unternommen wurden und einen Bezug zur Revolution hatten, umspannte die Themen Tourismus, Fußball, Frauen und Jugendliche in der Revolution.

Einblick in diese Mediennutzung als mögliche neue „Kultur- und Körpertechnik“⁸⁷ und die damit verbundenen Implikationen der Änderung des menschlichen Kommunikationsverhaltens. In der „Digitalen Anthropologie“⁸⁸ werden Überlegungen dazu gebündelt. Eine Verknüpfung digitaler Anthropologie mit einer Metaebene, die über die Aussage des „Schrumpfens von Raum und Zeit“ durch ICTs hinausgeht, scheint aber noch auszustehen. Eine Recherche im Bereich der Makrosoziologie und Philosophie deutet darauf hin, dass es ebenso schwierig zu sein scheint, eine Antwort auf die Verknüpfung des virtuellen und des geografischen Raumes zu finden. Dies mag mit der immer noch klassischen Fokussierung im Sinne von Habermas auf den öffentlichen Raum, die Agora und das Kaffeehaus als Ausgangspunkt einer modernen Öffentlichkeit zusammenhängen.⁸⁹ Einen möglichen Ansatzpunkt im klassischen Sinne hatte Robert Hassan geliefert.⁹⁰ Hassan führt aus, dass liberale Demokratien einen „langsameren Rhythmus“ haben als „neoliberale Informationsgesellschaften“, in welchen der politische Prozess immer mehr an Geschwindigkeit zunehme. Seine Überlegungen weisen aber ein essentialistisches Verständnis des demokratischen Prozesses auf, das schließlich zu Irritationen führt, wenn er angibt, dass neoliberal geprägte Konsum-Gesellschaften heute gar kein Verständnis mehr für die „sozialen Inhalte“ sozialer Bewegungen aufbringen könnten. Hassans Fazit ist, dass die Moderne so schnell hinter sich gelassen werde, dass für ein Begreifen der neuen Zeit keine Zeit mehr vorhanden sei. So verlockend ein solches Deutungsangebot im ersten Moment sein kann, so wenig hilfreich ist es, die Moderne global für beendet zu erklären und keinen weiteren Vorschlag für eine theoretische Gegenwartsanalyse zu machen.

Analytisch weiterführend sind trotz des gerade gemachten Einwands gegen eine ausweglos gedachte Beschleunigungs- und Fortschrittstheorie der Moderne noch immer Reinhart Kosellecks Gedanken zur „Semantik geschichtlicher Zeiten“.⁹¹ Seit der Französischen Revolution wird von der

⁸⁷ Erhart Schüttpelz: Die medienanthropologische Kehre der Kulturtechniken, in: Lorenz Engell et al. (Hg.): Kulturgeschichte als Mediengeschichte (oder vice versa)?, Weimar 2006. S. 87-110.

⁸⁸ Vgl. dazu den sehr guten Sammelband von Heather A. Horst und Daniel Miller (Hg.): Digital Anthropology, London 2012.

⁸⁹ Möglicherweise sind weiterführende Ansätze in den Überlegungen von Hans Joas zu einer globalen Zivilgesellschaft vorhanden, wobei er genau wie Jürgen Habermas nicht auf die neuen sozialen Medien eingeht. Es scheint nicht einfach zu sein, die sich verändernden Elemente der Moderne in Worte zu fassen. Auch ist das Verständnis des öffentlichen Raumes und seiner medialen Debatten seit Jürgen Habermas' Überlegungen nicht wirklich weiterführend überdacht worden. Kritik an Habermas gibt es z.B. bei Chantal Mouffe, die allerdings eine klar erkennbare demokratische Opposition für einen Erhalt des Politischen für notwendig hält und das Konzept einer Weltgesellschaft daher in Abfrage stellt.

⁹⁰ Robert Hassan: „Not Ready for Democracy“. Social Networking and the Power of the People. The Revolts of 2011 in a Temporalized Context. Arab Media and Society, Bd. 15, Frühjahr 2012.

<http://www.arabmediasociety.com/?article=788>, eingesehen am 18.03.2013. Seine teilweise guten Überlegung führt er auf einigen Seiten aus, bis er in eine ahistorische Analyse der arabischen Gesellschaften gerät, die einem vollkommen essentialistischen Verständnis sowohl von Demokratie als auch von Lernprozessen und Gesellschaft verhaftet ist.

⁹¹ Koselleck, Vergangene Zukunft, vgl. S. 6.

Zukunft erwartet, dass sie „besser“ als die Vergangenheit werden solle. Diese lineare und auch utopische Zeitvorstellung, die in der Aufklärung ihren Ausgang nahm, gehört mittlerweile zum klassischen Repertoire jeder Revolution. Ohne einen solchen „Erwartungshorizont“ würden die Menschen allein aus ihrem „Erfahrungsraum“ heraus nicht den Weg gehen, die alte Ordnung in Frage zu stellen. Bei der ägyptischen Revolution von 2011 orientierte sich ihr Referenzrahmen nicht mehr an den oben erwähnten Mustern wie z.B. dem Panarabismus oder der vielbeschworenen „islamischen Renaissance“ (*mašrūʿ an-nahḍa*, oder *nahḍat miṣr*)⁹² mit der die Muslimbruderschaft in den Wahlen angetreten war und ihr zu einer rein begrifflichen Wiederauferstehung verholfen hatte), sondern an einer globalen Forderung nach Demokratie und Menschenrechten, Bekämpfung der Korruption und nach einer Reform der Polizei.

Der Blick soll nun auf die vorhandenen Arbeiten zur Praxeologie des Internets in der arabischen Welt gelenkt werden. Die Forschung zur Internetnutzung durch Muslime nahm Ende der 2000er Jahre ihren Ausgang und ist bis jetzt überschaubar geblieben. Eine historische Medienforschung fand bislang nicht statt, da das Hauptaugenmerk in den vergangenen zehn Jahren auf der Mediennutzung durch radikale und terroristische muslimische Gruppen gelegen hatte. Dadurch besteht nach wie vor eine Forschungslücke zwischen den Arbeiten über die Einführung der Printmedien und dem Aufstieg der gesellschaftlichen Mittelschicht der *Effendiya* im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowie Nutzung neuer sozialer Medien durch junge Blogger und medienaffine Jugendliche im 21. Jahrhundert. So beklagt es zumindest der Medienhistoriker Walter Armbrust, der ein Experte auf diesem Gebiet der ägyptischen Geschichte ist.⁹³ Seine Überlegungen und teilweise auch Lila Abu Lughods Untersuchungen zu Ägypten führen das Forschungsfeld an.⁹⁴ Das Spezialgebiet beider ist das Fernsehen, was als Massenmedium am weitesten zum *nation-building* in diesem Land beigetragen hat, wenn man Abu Lughods Argumentation folgt, die mit ihren Arbeiten an der Schnittstelle zwischen Kommunikationswissenschaften und Politikwissenschaften liegt. Bei Armbrust findet sich der Hinweis, dass 2007 bereits eine lebhafte internationale Debatte in Gang war, ob und wie Blogs zu einer Demokratisierung in den Gesellschaften des Nahen Osten beitragen können.⁹⁵ Hier

⁹² Einige Punkte des Programms werden bei Ivesa Lübben besprochen, so die Überwindung der Rentenökonomie, Schaffung einer Marktwirtschaft, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenkontrolle. Ivesa Lübben: „Wir sind ein Teil des Volkes“: Zur Rolle und Strategie der Muslimbrüder in der ägyptischen Revolution, in: Holger Albrecht und Thomas Demmelhuber (Hg.): Revolution und Regimewandel in Ägypten. Baden-Badem 2013. S.233-256, hier S. 253f.

⁹³ Walter Armbrust: The Formation of National Culture in Egypt in the Interwar Period. Cultural Trajectories, in: History Compass, 2009, Bd. 7, Nr. 1, S. 155-180, hier S. 162.

⁹⁴ Lila Abu-Lughod: Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt. Chicago 2005; und Walter Armbrust: Mass Culture and Modernism in Egypt. Cambridge 1996.

⁹⁵ Walter Armbrust: New Media and Old Agendas: The Internet in the Middle East and Middle Eastern Studies, in: International Journal of Middle East Studies, 2007, Bd. 39, S. 531-533. Hier kritisiert Armbrust in der Medienwissenschaft die Beschäftigung mit Medien die als „neu“ bezeichnet werden und daher eine überproportionale Aufmerksamkeit erhalten. 2007 beobachtete er, dass Blogs das Phänomen al-Jazeera

wird deutlich, dass in der US-amerikanischen Politikwissenschaft ein großes Interesse an den neuen Medien vorhanden war, das spätestens nach der „grünen Revolution“ im Iran 2009 seinen ersten Niederschlag in der populären Sachliteratur fand.⁹⁶

Nicht zu vergessen ist, dass das Internet sowohl für islamistische als auch terroristische Gruppen eine große Rolle spielte und spielt. In einigen empirischen Studien konnte belegt werden, dass es bereits sehr früh eine Vielzahl an islamischen und islamistischen Seiten gibt, in denen Mission betrieben wird und Fragen zum Islam beantwortet werden. Eine Erforschung der Nutzung von digitalen Medien nach dem „arabischen Frühling“ steht noch am Anfang. Nicht nur die jungen Anhänger der Muslimbruderschaft⁹⁷ begannen zu bloggen, generell kann gesagt werden, dass es seit dem Ende der neunziger Jahre und in dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends breite Versuche gab, den islamischen Standpunkt im Internet zu verbreiten.⁹⁸ Sogar Wael Ghonim, einer der Administratoren der wichtigen Facebookseite *We are all Khaled Said*, beschreibt in seiner Autobiographie *Revolution 2.0*, wie er Ende der 1990er Jahre eine Webseite für eine islamische Wohltätigkeitsorganisation aufbaute und in den USA vermarkten wollte. Ebenso lernte er später seine amerikanische Frau über eine islamische Chat-Seite kennen.⁹⁹ Die Medialisierung des Islam hat es ermöglicht, weite Felder zu eröffnen, die auf verschiedene Art und Weise genutzt wurden. Dazu gehört auch zum Beispiel der Aufstieg des Fernsehpredigers Amr Khaled, der einige Jahre bei

ablösten und stellte fest, dass die politische Aufladung der Inhalte in der Medienwissenschaft im Nahen und Mittleren Osten oft den Blick auf die kulturelle Adaption der Medien verstellt, S. 533.

⁹⁶ Stellvertretend für die im Westen geführte Diskussion um den Einfluss neuer Medien auf Protestbewegungen: Evgeny Morozov: *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*. New York 2011. Morozov, ein ehemaliger Internet-Aktivist aus Weißrussland, wendet sich in seinem Buch dezidiert gegen eine „Cyber-Utopie“. Sein Hauptargument ist, dass die iranischen Geheimdienste während der Proteste von 2008 sowohl das Internet kontrollierten als auch die Konten der Twitter-Nutzer hackten und die Daten nutzten, um Aktivisten zu identifizieren.

⁹⁷ Bekannte Blogs von Anhängern der Muslimbrüder vor der Revolution von 2011 werden von Sarah Jurkiewicz (basierend auf der Untersuchung von B. Etling) als folgende aufgelistet:

<http://ana-ikhwan.blogspot.de/> [letzter Eintrag vom 27.9.2011]

<http://ikhwanoyouth.blogspot.de/> [letzter Eintrag vom 15.5.2012]

<http://al-ghareeb.blogspot.de/> [letzter Eintrag vom 22.2.2011]

<http://mohamza80.blogspot.de/> [letzter Eintrag 28.3.2009]

<http://ihoudaiby.blogspot.de/> [letzter Eintrag 12.5.2009]

⁹⁸ Vgl. die Untersuchungen von Mathias Brückner und Johanna Pink (Hg.): *Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive*. Würzburg 2009; und auch: Florian Harms: *Cyberda'wa. Islamische Mission im Internet. Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von da'wa-Sites im World Wide Web*. Dissertation, Freiburg im Breisgau 2006; und: Albrecht Hofheinz: *Das Internet und sein Beitrag zum Wertewandel arabischer Gesellschaften*, in: Siegrid Faath (Hg.): *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost*. Mitteilungen des DOI, 72, Hamburg 2004, S. 449-472; und: Carola Richter: *Media Strategies of the Major Social Movement in Egypt. The Muslim Brother's Website *ikhwanonline.com**, in: Nadja-Christina Schneider und Bettina Gräf (Hg.): *Social Dynamics 2.0. Researching Change in Times of Media Convergence. Case Studies from the Middle East and Asia*. Berlin 2011, S. 85-105.

⁹⁹ Wael Ghonim: *Revolution 2.0. Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern*. Berlin 2012. Wer sich mit dem Aufbau der ersten islamischen Webseiten und Internetangebote auch seit Beginn der 2000er Jahre für deutschsprachige Muslime auskennt, der weiss, wie typisch diese beiden Anmerkungen sind und wie klein die Community zu diesem Zeitpunkt noch war.

muslimischen Jugendlichen eine bedeutende Rolle spielte und durch seine Auftritte in mehreren Satellitensendern und die Verbreitung seiner Predigten auf Kassetten zu einem transnationalen Phänomen wurde. Amr Khaled sprach besonders die Jugend an, die er als Träger einer arabischen *nahḍa* sah.¹⁰⁰ Seine Kernbotschaft war, dass der Islam mit einem modernen Lebensstil zu vereinen sei. Damit stand er für eine Richtung, die die Dichotomie von Moderne und Islam aufzulösen versuchte.

Johanna Pink legte 2009 einen Sammelband vor, der eine deutschsprachige Bestandsaufnahme zur „muslimischen Internetnutzung“ bildet. Am Titel erkennt man bereits die Fusion einer religiös konnotierten Kategorie mit Medienanalyse. Einige der im Sammelband vorgestellten Aufsätze sind aus empirisch geprägten Dissertationen zu diesen Themen hervorgegangen.¹⁰¹ Bis 2011 spielten islamische Internetseiten in der deutschen Forschung nur eine Rolle für die Erforschung islamistischer Netzwerke oder muslimisch-religiöser Selbstorganisation.¹⁰² Politisches Bloggen säkularer Oppositioneller wird daher am Rande in den Analysen zur politischen Situation, vorwiegend in Ägypten bis 2011 erwähnt und noch mit einem Fragezeichen versehen.¹⁰³ Es war also durchaus in den letzten Jahren vor der Revolution klar, dass es sich bei dem Internet auch um ein Instrument der „*contentious politics*“ handelte.¹⁰⁴

In der sozialen Bewegungsforschung hat sich eine eigene Chronologie etabliert, die Nutzung sozialer Medien in den Bewegungen zu beschreiben. Die Mobilisierung gegen das Treffen der Welthandelsorganisation 1999 in Seattle stand am Anfang einer erfolgreichen Mediennutzung von sozialen Bewegungen. 500.000 Aktivisten vernetzten sich damals weltweit via Mails, Mobilfunk, Chat und alternativen Medien und haben so ihre Aktionen koordiniert.¹⁰⁵ In jüngsten Publikationen über ihre Aktionen weisen die Aktivisten eine große Professionalisierung und relativ transparente Kommunikationsstrategie aus, indem sie über ihre Protest-Praktiken berichten. Der Fokus liegt

¹⁰⁰ Aaron Rock: Amr Khaled. From Da‘wa to Political and Religious Leadership, in: British Journal of Middle Eastern Studies, 2010, Bd. 37, Nr. 1, S. 15-37, hier S. 29, 31.

¹⁰¹ So auch die von Florian Harms zur *Cyberda‘wa*, siehe Fußnote 86. Harms geht in einem Kapitel zwar auf säkulare Webseiten ein, die jedoch religionskritisch ausgerichtet sind und daher im Kontext dieser Arbeit nicht im Fokus stehen.

¹⁰² Mit dem Beginn des Krieges in Syrien hat auch das Interesse für die Nutzung des Internets durch muslimische Jugendliche in Europa rasant zugenommen und löst die bis dato relativ übersichtliche Forschung ab.

¹⁰³ Pink: Ägyptische Blogs als Medien zivilgesellschaftlicher Aktivität?, S. 49-74.

¹⁰⁴ Hierbei darf nicht vergessen werden, dass einige der von mir untersuchten Blogs mit dem renommierten *Best of Online Activism Awards (Bobs)* der Deutschen Welle ausgezeichnet wurden. Der Preis geht jährlich an Internetseiten und Blogs, die sich für Meinungsfreiheit und offene Diskurse im Internet einsetzen. Die „Bobs“ werden seit 2004 in 14 Sprachen vergeben. <http://thebobs.com/deutsch/>

¹⁰⁵ Victoria Carty: *Wired and Mobilizing. Social Movements, New Technology, and Electoral Politics*. London 2011. S. 2.

allerdings auf dem Vorgehen der Sicherheitskräfte gegen die Demonstranten.¹⁰⁶ Aber erst die *Occupy-Wall Street*-Bewegung stellte eine strategische und ideelle Verbindung zwischen der arabischen Welt und westlichen Globalisierungskritikern her, indem sie sich mit den ägyptischen Aktivisten vernetzte.¹⁰⁷

Die wissenschaftliche Verbindung zu den Protesten in der arabischen Welt wird von dem Online-Journal *Arab Media and Society* (vormals *TBS-Journal*) vorgenommen. Hier sind die bis 2011 einschlägigen Aufsätze zur Bloggerszene in den arabischen Ländern veröffentlicht worden. Zusammengenommen ergeben sie eine gute ethnografische, und mittlerweile historische Beschreibung der Bloggerszene, und unternehmen gleichzeitig ein sinnvolles *framing* der Szene.¹⁰⁸ In der bisherigen Forschung sind einzelne Blogger und ihre Blogs jedoch nicht biografisch untersucht worden, obwohl sogar innerhalb der internationalen Szene einzelne Blogger-Biografien gut bekannt sind.

3.7 Zusammenfügung mit Ansätzen aus der „Generationenforschung“

Ehe die Verbindung der drei Forschungsstränge zur Generationenforschung aufgezeigt wird, möchte ich sie noch einmal zusammenfassen. In den Jugendstudien die Jugendphase als eine distinkte Phase, die der schulischen und teilweise auch universitären Ausbildung gewidmet ist, etabliert. Sowohl durch die Erwartungen der Erwachsenen als auch durch die Jugendlichen selbst wird diese Phase als eine Übergangsphase betrachtet, wie Singerman feststellte. Asef Bayat führte aus, dass es sich bei *re-claiming youthfulness* um einen scheinbar unpolitischen Prozess von Gruppen von Jugendlichen handelt, die ihr gemeinsames Lebensgefühl ausleben wollen. Hier steht die Gruppe im Vordergrund, die sich gegen eine Erwachsenenwelt abgrenzt, indem sie sich eigene (Frei)-Räume und Bewegungsräume schafft. Dies geschieht unter dem ständigen Misstrauen der zuständigen Aufsichtspersonen oder des Staates, die gelebte Jugendlichkeit sehr wohl politisch auffassen, wie

¹⁰⁶ Tom Malleson und David Wachsmuth (Hg.): *Whose streets? The Toronto G 20 and the challenges of summit protest*. Toronto 2011. Der Großteil der Berichte über den vierten G20-Gipfel im März 2010 in Toronto befasst sich mit der Erfahrung von Techniken der *riot control* durch die Polizei, die für solche großen Protestkämpfe angewendet werden. Hier ließ sich für das Jahr 2011 der aktuelle Stand von Polizeikoordination und -vorgehen in demokratischen Staaten während Zusammenstößen bei Großereignissen nachvollziehen.

¹⁰⁷ Erkennbar am Besuch von Asmaa Mahfouz, einem ehemaligen Mitglied von 6. April, bei „Occupy Wall Street“ 2011, bei dem sie Grüße vom Tahrir-Platz bestellte und eine ägyptische Fahne als Geschenk überbrachte.

¹⁰⁸ Für einen Überblick über die von mir eingesehenen Titel des Journals: Aaron Reese: *Framing April 6. Discursive Dominance in the Egyptian Print Media*, in: *Arab Media and Society*, Frühjahr 2009; David Faris: *Revolutions without Revolutionaries? Network Theory, Facebook and the Egyptian Blogosphere*, in: *Arab Media and Society*, September 2008; Pete Ajemian: *The Islamist Opposition Online in Egypt and Jordan*, in: *Arab Media and Society*, Januar 2008; Sharon Otterman: *Publicizing the Private. Egyptian Women Bloggers Speak Out*, in: *Arab Media and Society*, Februar 2007; Rania al Malky: *Bloggng for reform*, in: *Arab Media and Society*, Februar 2008; Courtney Radsch: *Core to Commonplace. The Evolution of the Egyptian Blogosphere*, in: *Arab Media and Society*, September 2008. Das Online Journal wird von Lawrence Pintak mitherausgegeben und ist eine Kooperation zwischen dem „Adham Center for Electronic Journalism“ an der American University of Cairo und dem „Middle East Center“ in Oxford.

unter anderem die Stigmatisierung der ägyptischen Ultras-Fußballfans vor der Revolution aufzeigte. Auf dem Lande in Ägypten, wie Samuli Schielke gezeigt hat, sind die Formen von Jugendlichkeit anders ausgeprägt. Hier bildet das nach Geschlechtern getrennte Verweilen an einem Ort den zentralen Punkt der Vergemeinschaftung. Wie deutlich wurde, sind in dieser Form von Jugendstudien bewusst nach islamischen Regeln lebende Jugendliche unterrepräsentiert.

Die Forschungseinblicke in soziale Bewegungen in Ägypten bis zum Ausbruch der Revolution 2011 haben das große Verdienst, die gesellschaftlichen und politischen Bereiche erkannt und benannt zu haben, in denen sich der Protest gegen den Staat artikuliert hat, der in der Revolution zum Ausbruch kam. Auf dem Tahrir-Platz finden sich daher unter den Akteuren Anknüpfungspunkte an viele dieser verschiedenen sozialen Bewegungen. So wurde mit einer Durchsicht der Forschung auch klar, dass die Oppositionsbewegung in Ägypten auf lange Traditionslinien verweisen kann. Diese politische Opposition wurde, wie die Forschung festgestellt hat, in den Jahren 2000 (zweite palästinensische Intifada) und 2003 (dritter Irak-Krieg) in Form einer Selbstermächtigung auf dem Tahrir-Platz wieder belebt. Mit Hilfe der Literatur kann zudem festgestellt werden, dass es dank der Arbeit von Menschenrechtsorganisationen und NGOs vor der Revolution ein starkes Bewusstsein für Missstände gab, das sich seit 2008 vermehrt Bahn gebrochen hat, vor 2011 aber nicht in einer gemeinsamen Bewegung zum Ausdruck kam. Die intellektuellen und vor allem personellen Verknüpfungen von NGOs und sozialen Bewegungen werden für die Periode bereits angedeutet und treten dann in der Feldforschung offensichtlich zu Tage. Die meisten in der Literatur untersuchten sozialen Bewegungen richten ihre Reformansprüche an den Staat, dieser bildet somit den Hauptadressaten für ihre Forderungen.

Die Darstellung der aktiven Gestaltung des Internets durch die ägyptischen Blogger findet sich bei den Autoren, welche sich mit deliberativen Tendenzen des Internets beschäftigen. Durch die ersten online erschienenen Medienjournale, wie das TBS-Journal, und durch erste medienpraxeologische Untersuchungen aus dem deutschen Forschungskontext ist es möglich, einen Überblick über die in den Anfangsjahren noch übersichtliche Bloggercommunity in der arabischen Welt zu erhalten. Der Forschungsstand hat gezeigt, dass Untersuchungen zur politischen Bloggerbewegung in Ägypten in einem Bezug zur Forschung über globalisierungskritische Aktivisten stehen und von dort Mobilisierungsstrategien und Vernetzung über das Netz ausgetestet wurden. Dies ist der Forschungsstrang, der ebenfalls einen Anknüpfungspunkt für die Generationenforschung bietet.

3.8 Definition des Begriffs ›Generation Tahrir‹

Nachdem oben ausgeführt wurde, dass in der Generationenforschung grundsätzlich zwischen den zwei Kategorien von Analyse und Selbstthematization unterschieden wird, wurde in einem zweiten Schritt auf die Verwendung der Bezeichnung „Generation der Siebziger“ oder „*ǧīl al-wasaʿat*“ als

einflussreiche „politische Generation“ in Ägypten verwiesen. Der Forschungsstand hat gezeigt, dass die Generationenforschung im vorliegenden Fall an der Schnittstelle von Jugendstudien, sozialer Bewegungsforschung und den Studien zur Bloggerbewegung in Ägypten sinnvoll ansetzen kann.

Für diese Gemeinschaft, die auch über ein Sample aus verschiedenen Personen abgebildet wird, habe ich den Begriff ›Generation Tahrir‹ gewählt. Damit ist noch nicht festgestellt, dass sich die von mir ausgemachte Gemeinschaft selbst als „Generation“ bezeichnet. Es ist jedoch möglich, dass sie sich wie eine Generation selbstthematisiert. In Bezug darauf schreibt Ulrike Jureit: „Selbstthematizierung meint in diesem Zusammenhang zum einen, dass sich jemand in Beziehung zu sich selbst setzt, diese Selbstbetrachtung reflektiert und sich zugleich einem Kollektiv zugehörig fühlt, das er für sein eigenes Selbstverständnis als relevant ansieht und durch das er sich mit anderen, die er als gleich oder zumindest ähnlich erachtet, verbunden glaubt.“¹⁰⁹

Die von mir als ›Generation Tahrir‹ bezeichnete Gruppe von ägyptischen Aktivisten, Demonstranten und Sympathisanten setzt sich hauptsächlich aus Jugendlichen zusammen, welche während und nach dem 25. Januar 2011 in Kairo – zumeist auf dem Tahrir-Platz – demonstriert haben. Im allgemeinen Sprachgebrauch in Ägypten wurden diese Jugendlichen als *šabāb at-taura* (Revolutionsjugendliche) bezeichnet. Dieser Begriff ist vor Ort nicht wertungsfrei, wie später ausgeführt wird.¹¹⁰ *Šabāb at-taura* ist ein bereits altersmäßig konnotierter Kollektivbegriff für „Revolutionäre“ (*at-tā'ir*; Pl. *at-tuwwār*) und Aktivisten (*an-nāšit*; Pl. *an-nuṣatā'*) für die untersuchte Gruppe. Der Unterschied liegt in der Nuancierung: *šabāb* bezieht sich in erster Linie auf das Alter und damit die Jugendphase der Akteure, wohingegen der analytische Begriff ›Generation Tahrir‹ einen Schwerpunkt auf die Erfahrungskategorie der Akteure legt.

4. Die Feldforschungsaufenthalte zwischen 2011 und 2012

Die vorliegende Arbeit basiert auf drei Feldforschungsaufenthalten, die im Oktober-Dezember 2011, im Februar-Mai 2012 und November-Dezember 2012 in Kairo unternommen wurden. Dabei habe ich im Rahmen teilnehmender Beobachtung im räumlichen Umfeld des Tahrir-Platzes junge Aktivisten und Aktivistinnen während ausgewählter Aktivitäten begleitet. Mit einigen von ihnen führte ich narrative Interviews über das gerade Erlebte und die initiale Phase ihres Aktivwerdens in der Revolution. Ein dritter Aspekt der Forschung bestand in dem Beobachten der revolutionären Praktiken in dieser Zeit. Im Folgenden soll der Aufbau der Studie im Detail erklärt werden.

¹⁰⁹ Jureit, Generationenforschung, S. 9.

¹¹⁰ Vgl. Kapitel V, S. 169f.

4.1 Das Setting in *Downtown Kairo/Wuṣṭ al-balad*

Als erstes soll ein kurzer Überblick über den physikalischen und sozialen Raum geschaffen werden, in dessen Umfeld die teilnehmende Beobachtung und eine Vielzahl der Interviews stattfanden. Der Raum *Downtown* wird im 4. Hauptkapitel in dieser Arbeit noch einmal gesondert betrachtet.

Der Dreh- und Angelpunkt für die Aktivist*innen und jungen Menschen war während der Revolution das kulturell und politisch bedeutsame Viertel *Wuṣṭ al-balad/Downtown*.¹¹¹ Die regelmäßige Wiederholung der Praktiken von Cafébesuchen, Sit-in-Besuchen und Teilnahmen an Demonstrationen war sowohl Bestandteil des Alltags der jungen Menschen als auch ihre revolutionäre Praxis. Dies ist kein Widerspruch, da schon Henri Lefebvre die Verbindung aus „Alltag“ und „revolutionären Praktiken“ zusammengedacht hat. Die Cafés in den Hinterstraßen des Stadtteils waren somit die Refugien der Revolutionäre – die Rückzugsmöglichkeit während der Straßenschlachten, der Treffpunkt zum Diskutieren während der Sit-ins und Demonstrationen und der Platz, um Kontakte zu pflegen und die internationalen Journalisten und Besucher in die Revolution einzuführen.

Downtown Kairo tritt in dieser Arbeit daher in doppelter Hinsicht auf. Zum einen als der „sozial produzierte Raum“, in dem die Interviews geführt wurden und in dem die Vergemeinschaftung der Aktivist*innen stattfand. Und zum anderen als der historische Raum. *Downtown* Kairo ist ein historischer Stadtteil, der um 1900 in einem ägyptisierenden Kolonialstil erbaut worden war und traditionell ein Amalgam aus verschiedenen Wirtschafts- und Kulturbereichen der modernen Stadt ist.¹¹² So befinden sich in *Downtown* viele Bankhäuser, die Börse und die wichtigen internationalen Hotels in unmittelbarer Reichweite zueinander. Neben Einkaufsstraßen für Bekleidung gibt es hier ebenso die Literatencafés, in denen sich ägyptische Intellektuelle trafen und treffen.¹¹³ Die Seitenstraßen von *Wuṣṭ al-balad* sind mit Kleingewerbe und Werkstätten, oftmals für Autos, versehen. Einfache Schnellrestaurants versorgen die Menschen mit Gerichten wie *Kuṣārī* und *Fūl*.¹¹⁴ Auf dem Tahrir-Platz

¹¹¹ *Downtown* und die dialektale Bezeichnung *Wuṣṭ al-balad* (eigentlich: *Wasat al-balad*) werden vor Ort synonym verwendet.

¹¹² Für eine erste Übersicht über die Viertel, welche in der Regierungszeit des Khediven Ismail gebaut wurden empfiehlt sich das grundlegende Werk von André Raymond: *Cairo. City of History*, Kairo 2001, S. 310ff. Für einen opulenten Bildband, der im Titel die allegorische Verbindung zu Paris aufgreift siehe: Cynthia Myntti: *Paris Along the Nile. Architecture in Cairo from the Belle Epoque*, Kairo 2003.

¹¹³ Jacquemond, *Conscience of the Nation*, S. 176f. Jacquemond beschreibt die Bedeutung *Downtowns* für die Literatenszene der 1950er und 1960er Jahre und verdeutlicht dies mit einer Karte des Innenstadtviertels auf der die Kultureinrichtungen und Cafés eingetragen sind. Siehe auch zu *Downtown* als Konsum- und Freizeitraum: Mona Abaza: *The Changing Consumer Cultures of Modern Egypt. Cairo's Urban Reshaping*, Kairo 2006, S. 170-172 und: Walter Armbrust: *When the Lights go down in Cairo. Cinema as Global Crossroads and Space of Playful Resistance*, in: Diane Singerman und Paul Amar (Hg.): *Cairo Cosmopolitan*, Kairo 2007, S. 415-445, hier S. 419.

¹¹⁴ Beide gelten als kostengünstige und einfache Gerichte, die man auf der Straße kaufen kann. *Kuṣārī* ist ein Nudel-Reis-Gericht mit einer Art Tomatensoße. *Fūl* ist der Name für gekochte und zu Brei verrührte Favabohnen, die mit Knoblauch und Olivenöl gegessen werden.

und den Nebenstraßen dominiert das zentrale Verwaltungsgebäude, die *Mugamma*. Eine Anzahl von Ministerien befindet sich in der Nähe des Platzes, sodass *Wuṣṭ al-balad* zu den geschäftigsten Bereichen der Stadt gehört, in dem sich ein beachtlicher Teil des administrativen, intellektuellen und teilweise auch des wirtschaftlichen Lebens der Metropole abspielt. *Downtown* Kairo ist das „gefühlte“ Zentrum Kairos, der Millionenstadt, so wie das historische Herz Kairos die Altstadt rund um den *Ḥān al-Ḥalīlī* und die beiden Moscheen *al-Ḥussayn* und *as-Saiyida Zaynab* im „alt-islamischen“ Teil der Stadt ist. Die Bedeutung von *Downtown* setzt sich aus mehreren historischen Schichten zusammen, die stets mit der Gegenwart korrespondieren.

Von zentraler Bedeutung für die jungen Menschen ist ein Straßencafé-Komplex in *Downtown*, der sich in der Nähe des *mīdān Tal'at Ḥarb* über mehrere Hinterstraßen erstreckt. Zum einen gibt es Cafés in einer Fußgängerzone hinter der Börse (*al-burṣa*), in denen ungefähr hundert Menschen auf einfachen Plastikstühlen und an bunten Plastiktischen Platz finden und spontan zu Demonstrationen mobilisiert werden können, wie es von mir während der Feldforschung beobachtet wurde. Serviert werden in den Cafés in erster Linie Tee, Kaffee und Softdrinks in Dosen, dazu Schischa (Wasserpfeife) und einfache Sandwiches. Alkohol gibt es nicht zu kaufen.¹¹⁵ Ab ungefähr zehn Uhr abends gehört dieses Viertel der Jugend, die hier zu hunderten ihre Abende verbrachte. Es war üblich, in den Cafés junge Männer und junge Frauen zu sehen¹¹⁶, wobei nach meinen Beobachtungen die weiblichen Besucherinnen in den Straßencafés in der Minderzahl waren. Abendliche Freizeit im öffentlichen Raum ist immer noch ein mehrheitlich männlich dominierter Aspekt des urbanen Lebens.

Generell war die Feldforschung während der Aufenthalte in den Jahren 2011 und 2012 von zwei Tendenzen geprägt. Zum einen gab es für Jugendliche auf dem Tahrir-Platz die Möglichkeit, sich in verschiedener Weise neu auszudrücken und mit Sprache, Musik, Kunst und unterschiedlichen politischen Meinungen zu experimentieren.¹¹⁷ Besonders die Musik¹¹⁸ und die Graffiti-Kunst¹¹⁹ erlebte im *Downtown* Areal eine Blüte. So fand in der Nähe das neugegründete monatlich stattfindende Festival *Al-fann mīdān* (Die Kunst ist ein Platz) auf dem *Mīdān 'Abdīn* und die Projekte einzelner Gruppen, sei es spontanes Straßentheater oder das Rezitieren von Gedichten auf die

¹¹⁵ Alkoholische Getränke wie ägyptisches Bier oder Wein werden in staatlich lizenzierten Läden verkauft. In *Downtown* gibt es wenige Cafés neben den Restaurants und Hotels, in denen auch Bier ausgeschenkt wird. Straßencafés gehören nicht dazu, da Alkoholkonsum auf der Straße verpönt ist.

¹¹⁶ Mona Abaza weist bereits 2006 darauf hin, dass es üblich geworden sei, Frauen in Cafés Schischa rauchen zu sehen. Abaza, *The Changing Consumer Cultures*, S. 170.

¹¹⁷ Vgl. dazu: Ursula Lindsey: „Art in Egypt's Revolutionary Square“, in: MERIP, *Interventions*, Januar 2012. <http://www.merip.org/mero/interventions/art-egypts-revolutionary-square>, eingesehen am 17.9.2014. Lindsey gibt einen guten Überblick über die Kunst- und Musik-Szene zu Beginn des Jahres 2012 und die ersten Versuche, Erinnerungen an den Aufstand in Buchform zu präsentieren.

¹¹⁸ Eine kurze und prägnante Einführung in die Musik in der Revolution gibt Ted Swedenburg: *Egypt's Music of Protest. From Sayyid Darwish to DJ Haha*, MERIP Vol. 42, Nr. 265, Winter 2012, www.merip.org/mer/mer265/egypts-music-protest, eingesehen am 19.9.2014.

¹¹⁹ Ein seit Juni 2011 existierender Blog ist der Graffiti-Kunst in Kairo gewidmet: <http://suzeeinthecity.wordpress.com/>, eingesehen am 19.9.2014.

Revolution oder Musikkonzerte auf dem Tahrir. Als begünstigend für die Kreativität der Einzelnen erwiesen sich die Abwesenheit von Polizisten im öffentlichen Raum und das damit verbundene Gefühl, sich außerhalb sichtbarer staatlicher Kontrolle zu befinden.¹²⁰

4.2 Der erste Feldforschungsaufenthalt 20.10.2011-19.12.2011

Der erste Feldforschungsaufenthalt zwischen dem 20.10.2011 und dem 19.12.2011 diente einer explorativen Erfassung des Forschungsfeldes. Dabei bin ich parallel vom konkreten Raum des Tahrir-Platzes in Kairo und dem damit verbundenen sozial hergestellten Raum der Aktivisten und Aktivistinnen ausgegangen. Das Forschungsfeld setzt sich aus dem *Downtown*-Areal um den Tahrir-Platz und den dort agierenden Personen und Personengruppen zusammen.

Von Deutschland aus war es zunächst über die internationale Berichterstattung möglich herauszufinden, welche Aktivisten vor Ort einen Zugang zur internationalen Presse hatten. Sie hatten in der Presse bereits eine Funktion als „Gesichter der Revolution“ übernommen. Ich reiste mit der Absicht nach Kairo, diese Personen zuerst zu kontaktieren. Schon nach ein paar Tagen stellte sich heraus, dass diese bekannten Aktivisten im Oktober 2011 schwer zugänglich waren. Obwohl die E-Mail-Adressen und Telefonnummern einfach zu bekommen waren, blieb es schwierig, einen persönlichen Kontakt herzustellen, da die bekannten Aktivisten ständig beschäftigt waren und wahrscheinlich hunderte Interview-Anfragen erhielten. Die Bereitschaft, zum Beispiel auf einer Demonstration im Laufen ein Statement abzugeben, wäre gegeben gewesen; so ein Statement hätte sich aber nicht von denjenigen für die Reuters- oder Al-Jazeera-TV-Korrespondenten unterschieden. Somit fasste ich den Entschluss, Aktivisten zu interviewen, die keine Verpflichtungen gegenüber der Presse hatten und nicht im Rampenlicht der lokalen Aufmerksamkeit standen. Es war meine Absicht, einen Aktivisten oder Aktivistin öfter als einmal zu treffen, um so die Praktiken im revolutionären Raum in verschiedenen Gruppen deuten zu können.

So betrat ich das Feld im Oktober 2011 zunächst ohne vorherige Kontakte zu Aktivisten. Jedoch hatte sich sehr schnell ergeben, dass die *Tahrirlounge* im Goethe-Institut in Kairo, welches zentral am Tahrir Platz liegt, eine naheliegende erste Anlaufstelle wurde, um einen ersten Zugang zur gesamten Thematik zu erhalten. Die *Tahrirlounge* hatte sich in kurzer Zeit zu einem Treffpunkt für an der Revolution interessierte Ägypter aller Altersstufen entwickelt, die an den Abendveranstaltungen zu Demokratie und gesellschaftlichem Wandel teilnahmen. Das Programm wurde von dem ägyptischen

¹²⁰ Hier kann nur auf die von mir Erlebten und Beobachtete Abwesenheit der vor der Revolution üblichen uniformierten Polizisten oder von Militärpersonal verwiesen werden und die gefühlte Abwesenheit ziviler Informanten, die meist durch einen bestimmten Kleidungsstil und das Verweilen und Beobachten an Straßenkreuzungen rund um den Tahrir und in den Straßen auffielen. Im Gegensatz zu anderen in den Straßen verweilenden meist männlichen Personen, die erkennbar dort lebten und einer Beschäftigung nachgingen oder als *bawwāb* (Türwächter und Hausmeister) vor einem der Gebäude saßen, oder denjenigen, die einen informellen Job wie Parkplatzwächter hatten und für Trinkgeld arbeiteten.

Team erstellt, was im Jahr 2011 noch unabhängig vom Goethe-Institut agieren konnte.¹²¹ Dabei erwies es sich als vorteilhaft, dass das Gelände des Instituts einen geschützten halb-öffentlichen Raum darstellte, der die Möglichkeit hergab, auch prominentere Gäste einzuladen und längere Diskussionsrunden unter freiem Himmel in einer akustisch angenehmen Atmosphäre zu führen. Ich hatte Kontakte von Personen aus dem kulturellen Leben erhalten. Es stellte sich dann heraus, dass meisten dieser Personen außerhalb Kairos lebten und es bereits bei einer Terminfindung schwierig wurde, eine verbindliche Zusage von ihnen zu erhalten. Auch konnte ich diese Personen in den ersten Wochen weder politisch noch altersmäßig in dem Feld verorten, das ich untersuchen wollte. So entstand die Überlegung, mich allein auf Kairo und den Tahrir-Platz zu konzentrieren.

Der Zugang zum Feld wird meist über eine „Schlüsselperson“¹²² gegeben und je nach Etablierung des Forschers in seinem Feld erschließen sich daraus neue Perspektiven. Nach den ersten vier Wochen lernte ich über weitere Kontakte zwei „Schlüsselpersonen“ kennen. Beide hatten einen ägyptischen kulturellen Hintergrund und waren zweiprachig, so dass sie eine Art doppelte Mittlerposition, sowohl in der Gesellschaft als auch mir gegenüber, einnahmen. Sie gehörten zur akademisch-gebildeten urbanen Mittelschicht und gaben mir die Möglichkeit, über die aktuellen politischen Entwicklungen zu sprechen und sich über auf Facebook oder Twitter gelesene Nachrichten auszutauschen.

Zu Beginn meines Aufenthalts hatte ich mich meist nachmittags oder am frühen Abend mit Besuchern der *Tahrirlounge* auf dem Tahrir-Platz verabredet, um diese dann kurz zu treffen. Auf diese Art und Weise lernte ich zwar spontan viele Personen kennen, konnte jedoch nur oberflächliche Gespräche führen. Während der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße im November bemerkte ich, dass es gleichzeitig Vor- und Nachteile mit sich brachte. So hatte ich mich einmal während einer ruhigen Phase der Zusammenstöße abends mit einer jungen Frau verabredet, die Medikamente zu einem Feldhospital auf dem Tahrir bringen wollte. Sie bat mich, auf dem Platz nur Arabisch mit ihr zu sprechen, damit niemand hören könne, dass ich Ausländerin sei und wollte nach 20 Minuten wieder gehen. Ihre Verunsicherung über mögliche aggressive oder ablehnende Verhaltensweisen Ausländern gegenüber hatte in diesem Moment auch zu meiner Verunsicherung beigetragen. Durch das bessere Kennenlernen von Aktivisten, wurde es im Verlauf der Feldforschung möglich, dieses Verhalten in die politische Situation einzuordnen und später damit umzugehen.

¹²¹ Im Laufe des Jahres 2012 wurde die *Tahrirlounge* in das Goethe-Institut eingegliedert. Seitdem konzentriert sich die *Tahrirlounge* auf Bildungsarbeit im kulturellen Bereich.

¹²² Vgl. dazu: Florian von Dobeneck und Sabine Zinn-Thomas: Statusunterschiede im Forschungsprozess, in: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling, Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*, Bern 2014, S. 86–100, hier S. 89.

Die Aktivisten wurden von mir über das sogenannte „Schneeballsystem“ der ethnografischen Forschung ausfindig gemacht.¹²³ Hierbei handelt es sich nach Birgitta Schmidt-Lauber um ein „Weiterreichen“ des Forschers in den eigenen Netzwerken der Aktivisten. Das „Schneeballsystem“ lässt Rückschlüsse auf interne Strukturen und Präferenzen der Interviewten zu. Es kann durch ein „theoretisches Sampling“ erweitert werden, in dem versucht wird, über die Präferenzen der Gruppe hinauszugehen und eine „Kontrolle und Reflexion“ einzuführen, bei der „bei der neue Gesprächspartner_innen nicht nach dem Zufallsprinzip, sondern aufgrund des Erkenntnisinteresses des Forschenden ausgesucht werden“.¹²⁴ Dies wurde erreicht, indem ich im zweiten Feldforschungsaufenthalt bewusst Interviewpartner ausgewählt habe, welche die Kerngruppe der Forschung ergänzten, die aber auch über das „Schneeballsystem“ erreicht wurden. Die Kriterien dafür werden weiter unten in der Zusammenfassung über das Sample dargelegt.

Das erste Treffen zusammen mit einer der beiden „Schlüsselpersonen“ und mit einer Gruppe aus drei männlichen Aktivisten fand in einem Café in *Downtown* Kairo kurz nach den Zusammenstößen in der Muhammad-Mahmud-Straße statt. Diese Gruppe aus Aktivisten, die ich später öfter treffen konnte, bestand aus einem losen Freundeskreis von drei Studenten, die während meiner Feldforschung in Kairo studierten. Diese drei Studenten waren wiederum mit verschiedenen anderen Aktivisten und NGO-Mitarbeitern befreundet. Das verbindende Element dieser Studenten-Gruppe war ihre akademische Auseinandersetzung mit der Revolution.

4.3 Der zweite Feldforschungsaufenthalt vom 27.02.2012-6.5.2012

Während des zweiten Aufenthalts lernte ich die Mitglieder einer lokalen Untergruppe der „Jugendbewegung vom 6. April“ (*ḥarakat šabāb sitta abril*, im Folgenden als „6. April“ bezeichnet) kennen. In der Folgezeit verfestigte sich der Austausch mit den Jugendlichen aus der Gruppe, so dass ich mit ihnen auf mehrere Demonstrationen gegangen bin. Diese Gruppe aus Mitgliedern des „6. April“ bestand aus sechs bis acht Jugendlichen und jungen Männern, die sich in zwei Alterskohorten einteilten: eine Gruppe, die Anfang zwanzig Jahre alt war und eine etwas ältere Gruppe, deren Mitglieder Ende zwanzig waren; außerdem einigen jungen Frauen Anfang zwanzig. Sie trafen sich mehrmals in der Woche abends in einem Stamm-Café in der Innenstadt von Kairo, wo sie über die Revolution diskutierten und ihrer Hauptfreizeitgestaltung nachgingen – ihre sozialen Kontakte in *Downtown* zu pflegen. Hier war es für meine Stellung innerhalb in der Gruppe wichtiger, mich auf die teilnehmende Beobachtung und das Feldtagebuch zu stützen, um die soziale Interaktion, die sich

¹²³ Brigitta Schmidt-Lauber: Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung, in: Silke Göttisch und Albrecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie, Berlin 2007, S. 219-248, hier S. 231.

¹²⁴ Dobeneck und Zinn-Thomas: Statusunterschiede im Forschungsprozess, S. 90.

eingespielt hatte, nicht durch ein Diktiergerät zu beeinträchtigen. Daher gibt es aus dieser Gruppe nur ein aufgezeichnetes Interview, das ich an einem Abend in einem Café aufgenommen habe.

Die teilnehmende Beobachtung konnte durch Besuche mit anderen Aktivisten auf zwei Sit-ins (*al-i'tiṣām*) ausgeweitet werden, die während meines Aufenthaltes im Frühjahr 2012 stattfanden: der erste Sit-in der Ultras-Fußballfans fand vor der Volkskammer des Parlaments (*maǧlis aš-ša'b*) statt, um Druck für eine genaue Untersuchung und einen Gerichtsprozess wegen der tödlichen Ereignisse im Fußball-Stadium in Port Said zu mobilisieren. Im Februar 2012 war es während eines Auswärtsspiels des Kairiner *al-Ahlī* Clubs in Port Said zu gewaltsamen Auseinandersetzungen und einer Massenpanik im Stadium gekommen, bei denen 74, meist junge Fußballfans, starben. Das zweite Sit-in fand vor dem Verteidigungsministerium in *ʿAbbāsīya* im Mai 2012 statt, in dessen Folge es zu Zusammenstößen kam, bei denen mehrere Demonstranten starben.

Über den Kontakt zu jungen Kopten konnte ich den Blickwinkel für diese Arbeit erweitern. Durch ihre Einblicke und Hinweise gehörten die Sorgen der christlichen Minderheit in Ägypten auch zum Alltagsgespräch untereinander. Mit dem oben beschriebenen „Schneeballsystem“ ergab sich damit eine Struktur des Samples, die durch interne Zusammenhänge bestimmt wird. Für eine wünschenswerte Breite und eine Widerspiegelung gesellschaftlicher Verhältnisse wurde daher als Gegenschnitt versucht, das Sample während des zweiten und dritten Feldforschungsaufenthalts zusätzlich mit Vertretern vorher festgelegter sozialer Gruppen zu erweitern. Ich führte deshalb ein Interview mit einem jungen Anhänger der Muslimbruderschaft und einem jungen Anhänger einer salafistischen Partei, die beide mit der Revolution auf dem Tahrir-Platz verbunden waren. Gleichzeitig wurde die für die ›Generation Tahrir‹ und die ägyptische Revolution von 2011 zentrale Aushandlung männlicher und weiblicher Erfahrungen in der Revolution in der Fragestellung des dritten Feldforschungsaufenthalts berücksichtigt.

Auch offizielle und von der Wissenschaft reproduzierte Kategorien sind nicht statisch. Sie stellen unter anderem auch den Standpunkt des Staates und seiner kulturellen und politischen Institutionen dar, die auf einer Festlegung der dominanten diskursiven Gruppen beruhen, welche ihren Einfluss auf die öffentliche Debatte nehmen können und dürfen. Der vertikale Schnitt im Sample nimmt seinen Ausgang bei der diskursiv „dominantesten“ Gruppe der männlichen, sunnitischen Muslime. Davon werden verschiedene andere Gruppen „abgeleitet“: sunnitische Musliminnen, Kopten und Koptinnen, Islamisten und Islamistinnen. Diese Kategorien sind wissenschaftlich gut zu bearbeiten, zeichnen aber auch urbane Strukturen und Diskurse nach, in denen wiederum nicht-urbane Gruppen ausgeschlossen werden. Zu nennen sind hier die Gruppen der Beduinen und der Nubier, deren

historische Marginalisierung seit der Staatsgründung nicht verringert wurde.¹²⁵ Während der Forschungsaufenthalte und bei der Auswertung der Daten zeigte sich, dass jedoch die Bandbreite der Meinungen und die Verhandlung über mögliche neu zu akzeptierende Positionen gerade die von mir untersuchte Zeit kennzeichnet. In den individuellen Beiträgen der Interviewten kommt dies immer wieder zum Vorschein.

Meine vor der Abreise nach Ägypten gefasste Absicht, Blogger zu treffen, deren Blogs ich vor der Feldforschung gelesen hatte, ist trotz vieler Versuche nicht zustande gekommen. Ich beziehe mich hier auf Mahmoud Salem (Maḥmūd Sālim) mit seinem Blog www.sandmonkey.org und Alaa Abd El Fattah (‘Alā’ ‘Abd al-Fattāḥ) mit seinem Blog www.manalaa.net. So war es zwar möglich, Alaa Abd El Fattah immer wieder bei Demonstrationen und Zusammenkünften zu sehen und auch anzusprechen, aber ein Treffen in einem für ein längeres Interview günstigen Rahmen war unter den Bedingungen vor Ort nicht möglich.

4.4 Der dritte Aufenthalt vom 4.11.2012-14.12.2012

Der dritte und letzte Aufenthalt diente dazu, die Feldforschung abzuschließen und Interviews mit NGO-Mitarbeiterinnen zu führen, welche sich mit dem Thema der sexuellen Belästigung von Frauen in der Revolution beschäftigten. Es hatte seit meinem letzten Aufenthalt immer mehr Berichte über die fehlende Sicherheit für Frauen auf Demonstrationen gegeben, die sich zu einem großen Problem auf dem Tahrir-Platz entwickelt hatte. Aus diesem Grund beschloss ich, den dritten Feldforschungsaufenthalt für eine intensive Recherche zu dem Thema der sexuellen Belästigung und der sexuellen Übergriffe gegen Demonstrantinnen zu nutzen. Aus einem deutsch-ägyptischen Workshop in Deutschland hatten sich neue Kontakte zu Deutschen und Ägyptern ergeben, über welche ich junge Aktivistinnen für Frauenrechte in Kairo kennenlernte.

In der teilnehmenden Beobachtung kristallisierte sich Ende 2012 heraus, dass sich mittlerweile eine eigene Art von „Erinnerungskultur“ unter den Revolutionären etabliert hatte. Den Abschluss meiner Feldforschung bildete somit der Jahrestag der Zusammenstöße in der Muhammed-Mahmoud-Straße, der von unterschiedlichen Gruppen begangen wurde und in Zusammenstößen mit den Sicherheitskräften endete. Eine neuerliche Auseinandersetzung mit körperlicher Gewalt gegenüber männlichen und weiblichen Demonstranten wurde so zu dem Thema, welches den dritten Aufenthalt bestimmte. In dieser Zeit habe ich außer für einmalige Interviews mit NGO-Mitarbeiterinnen keine neuen Aktivistinnen in mein Sample aufgenommen und versucht, die bestehenden Kontakte aufrecht zu erhalten.

¹²⁵ Das ägyptische Militär führte 2012 und in den darauffolgenden Jahren so genannte „Anti-Terrorismus Kampagnen“ auf dem Sinai durch.

4.5 Zum Abschluss der Feldforschung im Dezember 2012

Meine Feldforschung wurde im Dezember 2012 nach dem dritten Feldforschungsaufenthalt abgeschlossen. Zu diesem Zeitpunkt begannen sich Wiederholungen in den Erzählungen und in den Aktionen der Aktivisten zu etablieren, so dass sich das Material nach den Vorgaben der anthropologischen Forschung „sättigte“. Dies wurde besonders an dem Interview deutlich, welches ich nach dem ersten Jahrestag der Ereignisse in der Muhammad-Mahmud-Straße geführt hatte. Zusammen mit der teilnehmenden Beobachtung zu den Ereignissen zeigten sich deutliche Muster und Wiederholungen bei einer gleichzeitigen Stagnation des Diskurses über die Revolution.

Die Demonstrationen und Zusammenstöße vor dem Präsidentenpalast in Heliopolis (Sit-in bei *al-Ittiḥādīya*), welche die letzten Tage meines Aufenthaltes in Ägypten bestimmten, läuteten in der Retrospektive das Ende der Regierungszeit von Präsident Mursi mit einem neuerlichen Aufbegehren der ›Generation Tahrir‹ ein.

Während meines letzten Aufenthalts im Dezember 2012 gab es noch keinerlei Anzeichen für die Bildung der „Tamarod“ (*ḥaraka tamarrud*; zu deutsch: Revolte, Empörung) genannten Bewegung. Die Bewegung wurde im späten Frühjahr 2013, wahrscheinlich im April, ins Leben gerufen. So deutete die festgestellte Sättigung des Materials auf einen sinnvollen Einschnitt, die teilnehmende Beobachtung vor einer Evolution der Situation vor Ort zu beenden. Alle kumulierten Hinweise markierten, dass ein erster Zyklus oder Abschnitt der „andauernden Revolution“ sich manifestiert hatte.

Zum Verständnis soll kurz erwähnt werden, dass die „Tamarod“-Bewegung im April 2013 als eine Unterschriften-Kampagne begann, um aufgrund ihrer Unzufriedenheit mit der Regierung Präsident Mursis vorgezogene Präsidentschaftswahlen zu fordern. Diese Unterschriften-Kampagne legte angeblich innerhalb weniger Wochen ungefähr elf Millionen Unterschriften vor, woraus die Bewegung folgerichtig eine Manifestation des „Volkswillens“ für einen Politikwechsel ableitete.

Nach einer Massendemonstration gegen Mursi zum Jahrestag seiner Vereidigung am 30. Juni 2013 und den Gegendemonstrationen seiner Anhänger erging die erwartbare Warnung des Militärs, bei einer „Gefährdung der öffentlichen Ordnung“ einzuschreiten. Wenige Wochen später, nach der zweiten Machtübernahme des Militärs, die unter beispiellosem Jubel weiter Teile der Bevölkerung im Juli 2013 vor sich ging, äußerten sich bekannte ägyptische Geschäftsleute, dass sie Geld für die „Tamarod“-Kampagne bereitgestellt hätten und bei der Erzeugung der Medienaufmerksamkeit ihre weitreichenden Kontakte benützt hätten.¹²⁶ Es ist nicht geklärt, ob den Initiatoren der „Tamarod“-

¹²⁶ Zwei Reporter der New York Times fassten die bis dato bekannten Indizien im Juli 2013 zusammen: “Working behind the scenes, members of the old establishment, some of them close to Mr. Mubarak and the country’s top generals, also helped finance, advise and organize those determined to topple the Islamist

Bewegung bewusst war, wie weitgehend sie die Interessen der seit 2011 unter Druck geratenen alten Eliten in ihrer Kampagne vertraten und ob sie bewusst eine Machtübernahme des Militärs befördern wollten. Im Verlauf des Jahres 2014 zeigte sich der Pressesprecher der Bewegung jedoch als ein loyaler Unterstützer der Präsidentenkampagne von Feldmarschall al-Sisi.

So kann zum Abschluss dieses Exkurses festgestellt werden, dass „Tamarod“ zwar dem Auftreten nach wie eine jugendliche Protest-Bewegung erschien und die Idee der Unterschriftensammlung ein Element demokratischer Protestkultur ist, aber das bewusste Setzen auf den Einfluss des Militärs widersprach grundlegend den Zielen der von mir untersuchten Aktivisten während der Jahre 2011 und 2012, wie die vorliegende Arbeit an vielen Beispielen zeigt. Die wenigen bis heute bekannten Details über diese Bewegung, deuten darauf hin, dass die Techniken sozialer Bewegungen zwei Jahre nach dem ersten Aufstand in Ägypten auch von anderen Interessengruppen umgesetzt werden konnten. Dies ist ein Indiz dafür, dass sowohl Aktivisten als auch Eliten und Institutionen in einem ständigen gegenseitigen Lernprozess inbegriffen sind. Ich sehe die Entwicklung der „Tamarod“-Bewegung bis hin zu der Absetzung von Präsident Mursi daher als eine Spät- oder Wiederholungsphase in der post-revolutionären Ära nach Mubarak, in der bekannte Muster fast identisch hergestellt, wiederholt und für das Ziel einer Restauration des alten Regimes eingesetzt wurden.

5. Die teilnehmende Beobachtung im Feld

5.1 Die Rolle der Forscherin im Feld

Der Forscher und die Forscherin nehmen im Feld auch eine Rolle ein, die sie allein schon durch ihr Geschlecht und nationale Herkunft prägen.¹²⁷ Für die Feldforschung waren insofern zwei Marker bedeutsam: Zum einen als „Frau europäischer Herkunft“ zum anderen als Forscherin in einem Feld, welches ein Interesse daran hatte, international wahrgenommen zu werden. Drittens war das Feld ständig in Bewegung und verschiedene Räume und Praktiken, wie zum Beispiel ein Durchqueren der Stadt, zu Fuß, im Laufen und Gehen, aber auch das Sitzen und Reden gehörten mit zur Feldforschung.

leadership, including Naguib Sawiris, a billionaire and an outspoken foe of the Brotherhood; Tahani el-Gebali, a former judge on the Supreme Constitutional Court who is close to the ruling generals; and Shawki al-Sayed, a legal adviser to Ahmed Shafik, Mr. Mubarak's last prime minister, who lost the presidential race to Mr. Morsi", Ben Hubbard und David Kirkpatrick: "Sudden Improvements in Egypt Suggest a Campaign to Undermine Morsi", NY-Times online, 10.07.2013, <http://www.nytimes.com/2013/07/11/world/middleeast/improvements-in-egypt-suggest-a-campaign-that-undermined-morsi.html?pagewanted=all&r=3>, eingesehen am 22.9.2015.

Der Gründer der „Tamarod“-Bewegung, Mahmoud Badr, unterstützte Präsident al-Sisi seit der Machtübernahme, wie es offen in einem Artikel der Zeitung al-Ahram dargestellt wird, vgl.: al-Ahram: „Tamarod movement to turn into a political party after presidential elections“, Ahram online, 29.4.2014, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/100104/Egypt/Politics-/Tamarod-movement-to-turn-into-a-political-party-af.aspx>, eingesehen am 22.9.2015.

¹²⁷ Schmidt-Lauber, Feldforschung, S. 230.

Die gängige Bezeichnung für Ausländer aus Europa ist die historisch gewachsene Bezeichnung „*aġnābī*“ (Fremder; Nicht-Ägypter) oder auch „*ḥawāġī*“ (ein europäischer Ausländer). Im Gegensatz zu der Bezeichnung *afrangī* (dt.: „Franke“, gemeint ist: Franzose oder später „französisch“ als Synonym für „europäisch“) sind diese Begriffe erst im Zuge des europäischen Kolonialismus entstanden. Diese beiden Begriffe gelten daher nicht für arabische Frauen aus anderen Staaten. Eine unverheiratete ausländische Frau in Kairo wird in der Straße oder in dem Gebäude, in dem sie wohnt, von den Hausmeistern meist als „die Ausländerin, die hier wohnt“ oder entsprechend ihrer Nationalität bezeichnet. Die Ehefrau eines Hausmeisters (*bawwāb*) kennt oft den Vornamen der Mieterin. Viel wichtiger als die Bezeichnung der Forscherin sind die Kontrolle und das Wissen um die Personen, die in ihrer Wohnung ein- und ausgehen.¹²⁸

Allerdings ist das in dem Begriff „Weißer/Weiße“ aus dem angelsächsischen Wissenschaftsraum enthaltene hegemoniale Machtgefälle zwischen Europäern und dem hier betrachteten Kulturraum in den oben benannten Begriffen subtil enthalten.¹²⁹ Es zeigt sich in den Abstufungen der nationalen Herkunft und im Machtgefälle zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden, dem man sich nicht ganz in der persönlichen Interaktion auf der Straße entziehen kann. Genau dieses Machtgefälle hat den meisten Ausländern der Staatsangehörigkeit eines westlichen Landes während der Revolution die Sicherheit gegeben, bei einer möglichen Festnahme auf einer Demonstration mit einer privilegierten Behandlung rechnen zu können.¹³⁰ Die nationale Herkunft spielt für viele Ägypter, denen man zufällig auf der Straße begegnet, eine große Rolle bei der Einordnung eines Ausländers. Viele Ägypter haben eine unreflektiert gute Meinung von Deutschen, die sich oft allein aus einer Bewunderung für die Wirtschaftsleistung, die Geschichte des Zweiten Weltkriegs (einhergehend mit der arabischen Form von Antisemitismus) und die bekannten Fußballmannschaften erklärt. Zudem gehört die Bundesrepublik Deutschland nicht zu den Ländern, die mit ihrer Nahostaußenpolitik militärischen Einfluss auf die Region nehmen. Ein Nachdenken über meine Selbst- und Fremdwahrnehmung als Forscherin in einer arabisch-islamischen Gesellschaft stand daher oft hinter Überlegungen über den privilegierten ökonomischen Status als europäische Ausländerin zurück.

¹²⁸ Hierüber kann Ausländer, der in Kairo gelebt hat, zahllose Anekdoten berichten. Der Alltag wird durch ein Vielfaches davon geprägt, wie gut die Kontakte zu der *bawwāb*-Familie sind.

¹²⁹ Vgl. dazu für die deutsche Migrationsforschung Elisabeth Beck-Gernsheim: *Wir und die Anderen*, Frankfurt 2007, S. 174ff. Hier reflektiert die Autorin den Status eines Forschers aus der Mehrheitsgesellschaft, wenn er über eine Minderheit forscht. Dabei hat sie erfolgreich die Ideen der *critical whiteness* auf den deutschen Kontext angewendet. Die deutsche Islamwissenschaft steht erst am Anfang die Ergebnisse der Migrationsforschung zu rezipieren und sich von einer textbezogenen Wissenschaft auf das Gebiet eines reflektierten Umgangs mit den Akteuren vor dem Hintergrund der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zu lesen.

¹³⁰ Dies änderte sich allerdings in den Tagen nach dem Sturz von Mursi, als ein hysterischer Nationalismus propagiert wurde, der in jedem Ausländer einen Agenten sah. Spätestens mit dem Tod des italienischen Doktoranden Giulio Regeni, der am Jahrestag der Revolution 2016 wahrscheinlich von Sicherheitskräften ermordet wurde.

Im Kontext des Kontakts mit den Aktivisten kam zumeist ein Altersunterschied von ungefähr zehn Jahren zwischen mir und den oft jüngeren Aktivisten hinzu. Die meisten NGO-Mitarbeiter, mit denen ich Experteninterviews geführt habe, waren hingegen meist zwischen Ende Zwanzig und Mitte Dreißig Jahre alt. Dies ist auch ein kleiner Hinweis, dass es sich bei den Mitgliedern der ›Generation Tahrir‹ um Personen handelt, die zu einer einer globalen breiten Kohorte von „*young professionals*“ gerechnet werden können.

Meine Absicht, eine Arbeit über die Revolution zu schreiben, die ich allen Interviewpartnern kommuniziert habe, war für meine Gesprächspartner fast selbstverständlich und nachvollziehbar. Oft wurde ich sofort gefragt, ob ich auch diese oder jenen Feldforscher kennen würde, deren Namen dann genannt wurden. Dadurch wurde mir bewußt, dass fast jede Gruppierung auf dem Tahrir-Platz wissenschaftliches Interesse geweckt und Medienaufmerksamkeit erhalten hatte. Journalisten, Feldforscher und Aktivisten bewegten sich mehr oder weniger in demselben Feld und denselben Personenkreisen.

Die generelle Offenheit der jungen Revolutionäre gegenüber Ausländern, die sich mit der Revolution befassen wollten, war auch öfter ein Thema, das ich mit den beiden Schlüsselpersonen besprochen habe. Beide fragten sich unabhängig voneinander, welchen Beitrag sie zu der Revolution leisten konnten und ob es genug sei, nur auf friedliche Demonstrationen zu gehen, während andere im Straßenkampf mit den Sicherheitskräften ihr Leben riskierten. Eine der beiden beschloss im Laufe des Jahres, nicht weiter auf den Tahrir-Platz demonstrieren zu gehen, da ihr die Atmosphäre nicht mehr gefiel. Sie äusserte dies in einem Satz wie: *“I don’t like to go to Tahrir anymore, I don’t feel safe”*. Dieses diffuse Gefühl von Unsicherheit im öffentlichen Raum hatte zwei Komponenten gehabt: Zum einen nahmen die Frauen der Mittelschicht eine aggressive Stimmung wahr, die sich tatsächlich in Schlägereien unter verschiedenen Gruppen entlud, und zum anderen mehrten sich die Gerüchte, dass Frauen auf dem Tahrir-Platz gezielt Opfer sexueller Übergriffe wurden.

Zugleich waren die zunehmenden Berichte über Vertreibungen von Kopten in Oberägypten und im Delta ein Grund zu tiefer Beunruhigung, auch unter den koptischen Christen in Kairo. In diesem emotional aufwühlenden Jahr 2012 verstarb zudem der greise Patriarch von Alexandria, Papst Shenouda III. Ein Ereignis, das die koptischen Christen erstmals seit langem für die muslimische Mehrheitsbevölkerung als große, aber dennoch fassbare, Gruppe sichtbar machte.¹³¹

¹³¹ Die Totenmesse für den Patriarchen in der Kathedrale in ‘Abbāsīya in Kairo wurde unter Anwesenheit von hohen staatlichen Würdeträgern vom Staatsfernsehen übertragen und war selbst für einen meiner koptischen Gesprächspartner ein Grund anzumerken, dass er genau wie die anderen Ägypter zum ersten Mal Tausende von Kopten mit eigenen Augen sehen würde. Eines der am weitesten verbreiteten Gerüchte über Kopten ist, dass sie die Macht im Staat übernehmen wollen und daher einen guten Draht zum Präsidenten pflegen. Von koptischer Seite aus bildet das gleiche Verhalten eine Art Versicherung gegen Übergriffe. Die von Nasser politisch gewollte persönliche Bindung der koptischen Führung an den Präsidenten trägt Züge der aus der

Auf den Demonstrationen habe ich versucht, meine Anwesenheit als Beobachtung von einer aktiven Teilnahme an der Manifestation abzugrenzen. Damit sollte der in der Ethnologie erarbeiteten Position des „professionellen Fremden“¹³² näher gekommen werden. Dies bedeutete konkret, die Demonstrierenden zwar zu begleiten, aber manchmal am Rande eines Demonstrationszuges anstatt in seiner Mitte mitzugehen. Andere in Kairo lebende Europäerinnen haben zum Beispiel während der Demonstration zum internationalen Frauentag im März 2012 selbst Plakate hochgehalten und waren somit ein integrierter Teil des Demonstrationszuges und Teil der Botschaft.

5.2 Teilnehmende Beobachtung unter den Bedingungen der „Übergangsphase“

Während der Übergangsphase wurden über staatliche Medien immer wieder Gerüchte verbreitet, dass „ausländische Kräfte“¹³³ versuchten, die vermeintliche „Arglosigkeit“ der Ägypter auszunutzen und dass viele der sich als Forscher und Journalisten ausgebenden Ausländer in Wahrheit Spione des Westens seien. Je nachdem welche Art von Gerüchten und nationaler Paranoia gerade aktuell war, konnten schon Arabisch-Kenntnisse von Ausländern als ein Beweis für Spionagetätigkeit gelten. Diese Art von Misstrauen herrschte in erster Linie außerhalb der von mir beobachteten Gruppen vor. Trotzdem führte die durch staatliche Medien geschürte Sensibilität gegenüber „ausländischen Interessen“ während der Feldforschung meinerseits zu einem vorsichtigen Umgang mit bestimmten politischen Themen. Diese Paranoia wurde auch dadurch geschürt, dass Gerüchte kursierten, die gesamte Revolution sei ein Komplott des Auslands. Auf meine Frage hin, ob es für die Mitglieder der Untergruppe vom „6. April“ ein Problem sei, eine Ausländerin in ihrer Gruppe auf einer Demonstration dabei zu haben, wurde mir gesagt, dass es ihnen als Aktivisten „egal“ sei, was die Passanten über die Anwesenheit von Ausländern in ihren Reihen denken würden. Dies ist ein Hinweis darauf, dass sich die Aktivisten sehr wohl der negativen öffentlichen Meinung bewusst waren. Es zeigt aber auch, dass sie sich von dieser Meinung nicht beeinflussen lassen wollten.

5.3 Mehrsprachigkeit im Feld und Sprachbarrieren

Die Interviews und die Alltagsgespräche wurden von mir teils im ägyptischen Dialekt teils auf Englisch durchgeführt. Bei der teilnehmenden Beobachtung ergaben sich auch Situationen, wo ich besonders detaillierten internen Diskussionen, die eine Kenntnis der betreffenden Personen und Ereignisse

europäischen mittelalterlichen Geschichte bekannten kaiserlichen Schutzrechte für religiöse Minderheiten. Dieser Hinweis, der kein Vergleich sein soll, aber die „gefühlte“ Verbindung zwischen Herrscher und Minderheit und das damit verbundene Ressentiment wiedergeben soll, zeigt die schwierige und ambivalente Lage der Christen in der muslimischen Mehrheitsgesellschaft.

¹³² Zit. nach: Uwe Flick: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbeck 2011, S. 149. Der Ausdruck geht auf Michael H. Agars gleichnamige Monographie zurück.

¹³³ Besonders war im Jahr 2011 und 2012 die Rede von „aṭ-ṭaraf aṭ-ṭālīṭ“, der „dritten Seite“, gemeint ist eine Art „unsichtbare Hand“, die das Geschehen lenkt. Je nachdem, wer von der „dritten Seite“ sprach, war damit das alte Regime oder das Ausland, meist die USA, gemeint. Die EU wurde dabei kein Mal erwähnt; über ihren Nicht-Einfluss auf das Geschehen machte sich während der teilnehmenden Beobachtung niemand Illusionen.

voraussetzte, aufgrund der schnellen und anspielungsreichen Sprache nicht folgen konnte. Subtile kulturelle Andeutungen oder schlichtweg gute Witze, die einen großen Teil des geselligen Miteinanders der Jugendlichen in den Cafés rund um den Tahrir-Platz ausmachten, gingen aufgrund der Sprachbarriere verloren.

Die von mir geführten Interviews liegen teilweise auf Arabisch und teilweise auf Englisch vor. In den arabischen Interviews wurden verschiedene Sprachstile sichtbar, die einen tieferen Einblick auf die Selbstverortung der Sprechenden zulassen. So führte ich zum Beispiel ein Interview mit einem koptischen Aktivist, das in einer Zwischenform zwischen *'Ammīya*, dem ägyptischen Dialekt, und *Fuṣḥā*, der arabischen Hochsprache, geführt wurde. Diese Mischsprache, „*el-'ammīya uraiyiba min el-fuṣḥā*“¹³⁴, wie der Interviewte es nannte, sei eine Sprache für den gehobenen Alltagsgebrauch. Der Unterschied zu einem Gespräch in *Fuṣḥā* besteht zusätzlich darin, dass die betreffende Person nicht wie ein Religionsgelehrter oder eine offizielle Persönlichkeit am Rednerpult klingt, und so länger einen Dialog im Fließenden halten kann, indem er gekonnt Ebenen von sprachlicher Vertrautheit einsetzt. Diese Kunst wird immer wieder von Intellektuellen oder Honoratioren bewundert und kopiert, die somit meinen, auf die einfache Bevölkerung zuzugehen. Diese Form des sprachlichen Paternalismus wird meist auch von Politikern verwendet.¹³⁵ Andere Interviews wurden im ägyptischen Kairiner Dialekt geführt, da die Interviewpartner nur rudimentär Englisch sprachen. Eine besondere Herausforderung stellte ein Interview mit einer Aktivistin dar, die ihre Sätze mit vielen englischen Redewendungen und englischen Worteinschüben versehen hatte, was auf der einen Seite dem tatsächlichen Sprachgebrauch polyglotter Jugendlicher entspricht, aber in der Transkription Probleme bei der Lesbarkeit auftauchen ließ. Diese Mischsprache wird gerne von Jugendlichen gesprochen, die auf internationalen Schulen gewesen sind oder in Kontakt mit Ausländern stehen. Einschübe wie „*really*“, „*anyway*“ oder Substantive auf Englisch sind keine Seltenheit. Andere Interviewpartner wollten gerne ihre Interviews in Englisch geben und haben beteuert, dass dies für sie selbst keinen Unterschied in der inhaltlichen Aussage machen würde. Die Sprachgewandtheit und Mehrsprachigkeit vieler Ägypter ist ein bekanntes Phänomen, zu dem die Feldforscher selbst beitragen, indem sie durch den sozialen Kontakt zur beiderseitigen Verbesserung der jeweiligen Sprachkenntnisse beitragen, und so eine Art internationale englische Verkehrssprache entsteht, deren Eigentümlichkeit im lokalen Umfeld verwurzelt ist.¹³⁶

¹³⁴ Zu Deutsch: „Die der Hochsprache nah-stehende *'Ammīya*“. Interessanterweise ist allein in dem Wort „*uraiyiba*“ der hörbare Verweis auf die ägyptische *'Ammīya*. Der hochsprachliche Ausdruck wäre „*qarība*“.

¹³⁵ Präsident Mursi hatte damit auf seiner ersten Ansprache Herzen gewonnen, Präsident al-Sisi wurde von einem Aktivist mir gegenüber kritisiert, dass er „mit uns wie mit einfachen Bauern spreche“, d.h. eine betont einfache dialektale Sprache verwende, die Volksnähe zeigen soll.

¹³⁶ Dies ist nur ein Hinweis auf eine Beobachtung, ohne einen Begriff wie „Pidgin-Englisch“ verwenden zu wollen, da er meiner Meinung nach der Sprache nicht gerecht wird.

5.4 Das Setting der Interviews

Die Interviews wurden an öffentlichen Orten aufgezeichnet, an denen man sich relativ ungestört für längere Zeit niedersetzen konnte. Idealerweise handelte es sich um ein Café, in dem es durch Straßenlärm oder Musik nicht so laut war. Allerdings sind Nebengeräusche der Stadt und Nebengespräche ein nicht wegzudenkendes Element eines Interviews. Ich habe die Interviewpartner meist selbst einen Ort vorschlagen lassen, um sie zu treffen. Oft handelte es sich um Cafés in *Downtown* Kairo. Je nach persönlichen Vorlieben haben die Interviewten Cafés vorgeschlagen, die auch ihre Vertrautheit mit den verschiedenen sozialen Komponenten des Raumes zeigte. So interviewte ich Abbas in einem Coffeeshop, da er die Atmosphäre in einem „westlichen“ Coffeeshop den Straßencafés in *Downtown* vorzog. Aly interviewte ich in einem der alten Kaffeehäuser, dem Ableger des Café Groppi, das den verblichenen kolonialen Stil der Kaffeehauskultur der Jahrhundertwende pflegte. Auch das Publikum war dort mit einem Altersdurchschnitt von 50 bis 60-jährigen ein anderes als in den Straßencafés. Erst während meines 2. Aufenthalts entdeckte ich durch den Vorschlag von Lubna das Opern-Café *Ḥanāğir/Bocelli*, welches für meine Begriffe eine entspannte Atmosphäre darbot und weiter entfernt von einer Hauptstraße lag, so dass man ungestört auf einer Terrasse sitzen konnte. Diese drei Beispiele sollen zeigen, dass das Setting der Interviews meist ein Ort im öffentlichen Raum gewesen ist. Gespräche in Bewegung¹³⁷ habe ich zum Beispiel mit Saad geführt, doch diese jedoch nicht während des Gehens mit einem Diktiergerät aufgezeichnet. Das Besondere an den „bewegten Gesprächen“ ist, dass sich so auch der Raum erschlossen hat und durch das Gehen Gedanken und Assoziationen zu Erlebnissen in diesem Raum hervorgerufen wurden. Dies war besonders eindrucksvoll während einiger nächtlicher Spaziergänge über den besetzten Tahrir-Platz.

5.5 Die Form der Interviews

Bei den vorliegenden Interviews handelt es sich um offene, narrative Interviews, die meist mit der Frage nach einer Einordnung der aktuellen Geschehnisse begonnen wurden. In Anlehnung an Schmidt-Lauber ist das narrative Interview eine Form des qualitativen Interviews: „Ziel des qualitativen Interviews ist es, eine entspannte Erzählsituation zu schaffen, die es dem Gesprächspartner ermöglicht, seine Erfahrungen und Vorstellungen in einer ihm angemessenen und

¹³⁷ Ich verwende den Begriff „Gespräche“, um innerhalb meiner Arbeit eine analytische Trennung zu den technisch aufgezeichneten Interviews beizubehalten. Melanie Keding und Carmen Weith: *Bewegte Interviews im Feld*, in: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling, Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*, Bern 2014, S. 131-142, hier S. 135ff. Die Autorinnen nehmen Bezug auf die von George E. Marcus entwickelte Theorie der Multi-Sited Ethnography.

vergleichsweise gewohnten Form zur Sprache zu bringen.“¹³⁸ Der „erzählgenerierende Impuls“¹³⁹ ging meist von einer Darstellung eines Ereignisses oder einer gerade für die Revolution relevanten aktuellen Entwicklung aus. Das daraus folgende Gespräch wurde von den Interviewten je nach Bildungsgrad und Position mitgestaltet. Für manche Interviewpartner war es wichtig, dass ich als Interviewerin die aktive Rolle des Fragenstellens übernahm. Dies hing interessanterweise nicht von ihrer Erfahrung mit Interviews ab, denn sowohl diejenigen, die bereits interviewt worden waren, als auch diejenigen, die keine Erfahrung damit hatten, schienen eine aktivere Rolle des Interviewers zu erwarten. Aus manchen Interviewsituationen ergab sich somit die Notwendigkeit, selbst etwas zu erzählen, und nicht nur die Rolle des Zuhörers zu übernehmen. Schmidt-Lauber stellt fest: „Aussagekraft erhalten die ›Daten‹ gerade darüber, dass die Situation und Beziehung flexibel und spontan gestaltet wird.“¹⁴⁰ Trotz des Versuchs eine „Natürlichkeit“ herzustellen, sei das Interview „doch kein alltägliches selbstverständliches Gespräch“.¹⁴¹ Sowohl Interviewerin als auch Interviewte versuchten gleichermaßen, eine aktuelle politische und gesellschaftliche Situation zu verstehen, wobei der Interviewte zusätzlich versuchte, einen Sinn für sein Leben und seine Alltagspraxis zu generieren.

5.6 Das Alter der Interviewten

Die Mehrzahl der Interviewten in dem vorliegenden Sample ist zwischen 21 und Mitte Dreißig Jahren alt. Die älteren Interviewten befinden sich in erster Linie in der Gruppe unter den etablierten Aktivisten und NGO-Mitarbeitern. Die jüngeren Interviewten sind meist aus der Gruppe der Mitglieder vom „6. April“ oder anderen Demonstranten. Die Personen im Sample sind entweder in einer Phase am Ende ihres Studiums gewesen oder befanden sich bereits kurz nach dem Eintritt in den Arbeitsmarkt, ohne jedoch eine vollständige ökonomische Unabhängigkeit von den Eltern erreicht zu haben. Sie bilden in der ›Generation Tahrir‹ die Kohorte der am meisten vertretenen Jugendlichen.

5.7 Der soziale Status der Interviewten

Die Aktivisten in meinem Sample rechnen sich selbst durchgängig der so genannten ägyptischen Mittelschicht (*aṭ-ṭabaqa al-mutawaṣiṭa/ middle-class*) zu, wobei diese Selbstbeschreibung darauf schließen lässt, dass die „gefühlte“ Mittelschicht in Ägypten ein Breitenphänomen ist.¹⁴² In diesem

¹³⁸ Brigitta Schmidt-Lauber: Das qualitative Interview oder die Kunst des Reden-Lassens, in: Silke Götsch; Albrecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie. Berlin 2007, S. 169-188, hier S. 175.

¹³⁹ Schmidt-Lauber, Die Kunst des Reden-Lassens, S 176.

¹⁴⁰ Ebd., S. 176.

¹⁴¹ Ebd., S. 180.

¹⁴² Vgl. dazu: Schielke, Living in the Future Tense, S. 46f. Schielke arbeitet mit dem Begriff des Habitus, der es ermöglicht, dem Phänomen näher zu kommen.

Sample sind sowohl Personen vertreten, welche nach europäischen Vorstellungen sowohl zur „akademisch gebildeten oberen Mittelschicht“ als auch zur „gebildeten mittleren Mittelschicht“ gehören. Dabei sind die Nuancen sehr fein und richten sich auch nach Herkunftsviertel, Familienstatus und den eigenen erreichten und erreichbaren Möglichkeiten.

Auch wenn die Wohnverhältnisse einiger Interviewten als sehr beengt beschrieben werden können und das Wohnviertel, in dem sie leben, nicht den traditionellen Wohnvierteln der „oberen Mittelschicht“ in Kairo wie Muhandessin und Doqqi oder Nasr City entspricht, so ist aus der oft gehörten Selbstbeschreibung „zur Mittelschicht zu gehören“ Stolz auf einen erreichten Bildungsgrad und eine erreichte ökonomische Unabhängigkeit (der Familie insgesamt) abzulesen. Eine detaillierte Untersuchung der „ägyptischen Mittelschicht“ der 2000er Jahre und der dort vorhandenen ökonomischen und kulturellen Aspirationen steht in der Forschung noch aus. Die Ambiguität der Selbstzuschreibung zur Mittelschicht innerhalb der ägyptischen gesellschaftlichen Schichten wird in dieser Arbeit in einem separaten Kapitel ausgelotet. Damit wird das für diese Arbeit zu Grunde gelegte Sample in einem „Feld“ verortet, das Aspirationen nach Aufstieg junger Hochschulabgänger in Ägypten sichtbar macht.

5.8 Tabellarische Darstellung der Interviewten

Geschlecht und Religionszugehörigkeit der Gesprächspartner, deren Interviews im Text zitiert werden.

Auflistung von Name, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Alter, Bildungsgrad und Wohnort zum Zeitpunkt des Interviews

Nr.	anonymisierter Name	Geschlecht	Religionszugehörigkeit	Alter	Bildungsgrad	Wohnort
1	Shady	M	Kopte	28	Universitätsabschluss, berufstätig	Kairo
2	Hossam	M	Muslim	34	Universitätsabschluss, berufstätig, Aktivist	Kairo
3	Gigi	W	Muslima	25	Universitätsabschluss, Aktivistin	Kairo
4	Ahlam	W	Muslima	37	Universitätsabschluss, berufstätig, Aktivistin	Kairo
5	Abbas	M	Muslim	21	Student	Kairo/

						Alexandria
6	Aly Hasan	M	Muslim	28	Universitätsabschluss, arbeitsuchend	Kairo
7	Aly	M	Muslim	31	Doktorand, Aktivist	Kairo/ Alexandria
8	Tariq	M	Muslim	27	Universitätsabschluss, Marketingangestellter, Aktivist	Kairo
9	Engy	W	k.A.	27	Universitätsabschluss, NGO-Mitarbeiterin, Aktivistin	Kairo
10	Joumana	W	Muslima	k.A.	Universitätsabschluss, NGO-Mitarbeiterin	Kairo
11	Mohammed	M	Muslim	31	Universitätsabschluss, Ingenieur, Aktivist	Kairo
12	Hana	W	Koptin	k.A.	Universitätsabschluss	Kairo
13	Maisun	W	Koptin	24	Universitätsabschluss, Aktivistin	Kairo
14	Saad	M	Muslim	24	Student und NGO- Mitarbeiter	Kairo/ Alexandria
15	Sabra	W	Muslima	29	NGO-Mitarbeiterin	Kairo
16	Lubna	W	Muslima	23	NGO-Mitarbeiterin	Kairo/Alexandria

6. Zur Quellenlage während der Feldforschung 2011 und 2012

6.1 Das Internet in Ägypten

Der Medienhistoriker Walter Armbrust hat dafür plädiert, neben der „Druckkultur“ (*Print Culture* nach E. Eisenstein) auch die soziohistorische Bedeutung der Massenmedien wie Radio, Kino und

Fernsehen für die Gesellschaften des Nahen Ostens und Nordafrikas genauer zu untersuchen.¹⁴³ So würden zumindest die sozialen Medien in den genannten Gesellschaften in einen Kontext gestellt werden, der es ermöglicht, das soziale und kommunikative Verhalten mit Hilfe von Technik und Medien über einen längeren Zeitraum genauer zu untersuchen und zu vergleichen, so Armbrust.

Rasha Abdulla legt in ihrer Monographie von 2007 eine erste historische Analyse über die Einführung des Internets in der arabischen Welt mit einem Schwerpunkt auf Ägypten vor.¹⁴⁴ Abdulla weist darauf hin, dass eine Geschichte der Broadcasting-Medien in Ägypten in den 1920er Jahren mit den ersten privaten Radioübertragungen begann, ehe 1934 ein offizielles staatliches Radioprogramm eingeführt wurde.¹⁴⁵ Das Internet wurde 1993 durch die Kooperation universitärer und technologischer Verbände in Ägypten eingeführt.¹⁴⁶ 1995 erfolgte die Gründung des *Egypt Information Highways*, um „sozioökonomisches Wachstum“ zu fördern.¹⁴⁷ 2002 wurde dafür das DSL-fähige Internet in Ägypten ausgebaut. Das ökonomische Interesse am Internet bestand darin, Arbeitsplätze durch den Ausbau der Informationstechnologie, besonders im Callcenter-Bereich, zu generieren.¹⁴⁸ Die Marktführer in der Telekommunikationsbranche und Provider für mobiles Internet haben in den darauf folgenden Jahren ein beträchtliches Wachstum verzeichnet, wodurch nach Abdulla die IT-Kommunikationsbranche zu den boomenden Wirtschaftszweigen im Land gehörte.

Bis in die späten 1990er Jahre gab es weltweit wenige Möglichkeiten, über Browser, das sind Computerprogramme zum Darstellen von Internetseiten, die arabische Schrift abzubilden. Allerdings ging 1996 bereits die erste arabischsprachige Webseite *online*, indem sie arabische Texte als Bilddateien abbildete.¹⁴⁹ Anfang der 2000er Jahre wurden dann Browser entwickelt, welche arabischsprachige Inhalte darstellen konnten.¹⁵⁰

Ein Report der Organisation *Freedom House* stellte fest, dass im Jahr 2006 die Prozentzahl der Internetnutzer in Ägypten bei 12,6 Prozent lag. 2011 hatte sie sich auf 35,7 Prozent der Bevölkerung erhöht. Ungefähr 18 Millionen Haushalte in Ägypten sollen mit einem DSL-Anschluss versehen sein, obwohl davon ausgegangen werden kann, dass die Zahl der Nutzer höher liegt, da sich mehrere

¹⁴³ Walter Armbrust: The Formation of National Culture in Egypt in the Interwar Period. *Cultural Trajectories*, in: *History Compass* 6 (2008), S. 154-180.

¹⁴⁴ Rasha A. Abdulla: *The Internet in the Arab World. Egypt and beyond*. New York 2007.

¹⁴⁵ Abdulla, *The Internet in the Arab World*, S. 6.

¹⁴⁶ Ebd., S. 45-46.

¹⁴⁷ Ebd., S. 47. 1996 waren bereits 20000 Nutzer an das Projekt angeschlossen.

¹⁴⁸ Ebd., S. 53.

¹⁴⁹ Ebd., S. 49.

¹⁵⁰ Ebd., S. 49. Bislang gibt es keine Geschichte der Programmierung verschiedener Schriftsysteme im Internet.

Haushalte oft einen einzigen Anschluss teilen.¹⁵¹ Inoffiziell gehen Schätzungen davon aus, dass auf einen DSL-Anschluss ungefähr vier Nutzer kommen.

Freedom House stellte in seinem Bericht ebenfalls fest, dass es in Ägypten vor der Revolution keine Blockade oder Filterung des Netzes gegeben habe, allerdings waren die Inhalte einiger „politisch sensibler“ Seiten nicht aufrufbar. Der Bericht nennt die Seiten nicht, es ist aber davon auszugehen, dass es sich um oppositionelle Webseiten aus dem islamistischen Spektrum handelte. Die Netz-Aktivität der Nutzer selbst wurde jedoch stark überwacht und politische Aktivisten wiederholt verhaftet und brutal eingeschüchert.¹⁵² Eine Literaturrecherche ergab 2011, dass eine kritische Berichterstattung über die Internetnutzung revolutionärer Bewegungen zwar erstmals seit der „Grünen Revolution“ im Iran auftauchte, aber diese Stimmen waren sehr vereinzelt. Das Netz ist wenige Jahre nach den Wiki-Leaks Enthüllungen von 2010 ein immer weniger freier und demokratischer Raum, für den es noch bis 2009 gehalten wurde.¹⁵³ Um 2015 herum versuchte die Regierung dann in der Internetüberwachung den derzeit gängigen internationalen Standard zu erreichen.¹⁵⁴

6.2 Sekundärquellen während der Feldforschung

An dieser Stelle soll erwähnt werden, mit welchen weiteren Primär- und Sekundärquellen ich während der Feldforschung gearbeitet habe, um mir parallel zu der teilnehmenden Beobachtung einen Überblick über die politische und gesellschaftliche Situation zu verschaffen. Zu den betrachteten Medien gehören Facebook, Twitter und ausgewählte Blogs, die an dieser Stelle gesondert besprochen werden sollen. Die Forschung im Internet bildet mittlerweile einen eigenen Forschungsgegenstand in der Ethnographie, der unter dem Schlagwort *Digital Anthropology* einen

¹⁵¹ Freedomhouse, „Egypt, Freedom on the Net 2012“, Report, S. 3, <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-net/2012/egypt#.VBnd1WMr88U>, eingesehen am 16.9.2014.

¹⁵² Freedomhouse, „Egypt, Freedom on the Net 2012“, Report, S. 1, <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-net/2012/egypt#.VBnd1WMr88U>, eingesehen am 16.9.2014.

¹⁵³ Hier sei für den deutschen Sprachraum nur die kritische Auseinandersetzung mit dem Internet von Juli Zeh genannt, die mit anderen Schriftstellern 2013 einen Aufruf gegen die Datenüberwachung verfasste. Vgl. dazu: Sabrina Wagner: Aufklärer der Gegenwart. Politische Autorschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Juli Zeh, Ilija Trojanow, Uwe Tellkamp, Göttingen 2015.

¹⁵⁴ Es gibt ägyptische Zeitungsberichte, nach denen die Regierung von Präsident al-Sisi 2014 verkündete, entsprechende Software aus Deutschland ankaufen zu wollen und 2015 liess sie verlautbaren, dass Skype, Facebook etc. genauestens überwacht werden. An dieser Stelle kann nicht näher auf das Thema Internetüberwachung eingegangen werden. Vgl. die Untersuchungen von Ronald Deibert zur Netzkontrolle. Ronald Deibert, John Palfrey et al. (Hg.): Access denied. The Practice and Policy of Global Internet Filtering, Harvard 2008, S. 276-280. Wie Deibert und Palfrey feststellten, haben das ägyptische Regime und der Geheimdienst im Jahr 2008 keine Webseiten gefiltert, obwohl einige politische Seiten blockiert worden waren, S. 276. Zur Frage der globalen Überwachungsindustrie: Ronald J Deibert und Masashi Crete Nishihata: Global Governance and the Spread of Cyberspace Controls, in: Global Governance, Nr. 18, 2012, S. 339-361.

Eingang in die Fachliteratur gefunden hat.¹⁵⁵ Die praktischen Aspekte der Definition des „Feldes“ im Internet behandelt Gertraud Koch in einem einführenden Aufsatz.¹⁵⁶

Die Geschichtswissenschaft hat sich den von den digitalen Medien aufgeworfenen Fragen genähert, weil auch sie demnächst internetbasierte historische Quellen heranziehen wird. Die etablierten Mechanismen der Quellenkritik aus der Geschichtswissenschaft sind kongruent mit denen ethnographischer und kulturanthropologischer Forschung, wenn es um statische Dokumente geht, die nicht mehr umgeschrieben werden. Das Material, der Inhalt und die Intentionen des oder der Autoren werden überall kritisch hinterfragt und unter einer Fragestellung gesichtet. Problematisch bleibt dennoch die Flüchtigkeit des Internets, auch wenn es bereits einige Archivprojekte gibt, in denen digitale Kopien von Seiten des *World Wide Web* abgespeichert sind. An dieser Stelle wird explizit darauf verwiesen, dass wichtige ergänzende internetbasierte Informationsquellen als Sekundärquellen während der Feldforschung neben den primären Internetquellen verwendet wurden. Dabei wurde die inhärente Problematik jeglichen Materials aktueller Forschung deutlich, dass es sich auch bei den Autoren der Sekundärquellen teilweise um Akteure handelt, welche bereits im Feld zentral verortet sind. Dies ist der Fall bei den ganz aktuellen Blogbeiträgen, mit denen ich gearbeitet habe und welche meist von Personen verfasst wurden, die in doppelter Funktion Aktivist, Blogger und freischaffende oder sogar angestellte Journalisten waren. Sie sind die der akademischen Forschung und den ausländischen Journalisten vorgeschaltete Instanz, welche in den digitalen Medien um Tage und sogar Stunden schneller reagieren, als es Verfasser von Artikeln oder Reports und Aufsätzen wissenschaftlicher Institution sein können. Diese Aktivist:innen *on the ground* sind auch Teile der Ansprechpartner internationaler Journalisten. Konkret wird diese interessante Überschneidung weiter unten in dem Abschnitt über Blogs als Quellen mit Nennung von ägyptischen Bloggern weiter problematisiert.

6.3 Facebook als Quelle

Unter den digitalen Medien nahm 2011 und 2012 Facebook eine bedeutende Rolle für die Vernetzung untereinander und mit verschiedenen Aktivistengruppen in Kairo ein. Facebook ist ein soziales Netzwerk im Internet, das unter dem Stichwort *Web 2.0* zu den dort populären Plattformen gehört. „Unter Web 2.0 versteht man den Trend, Internetauftritte so zu gestalten, dass ihre Erscheinungsweise *in einem wesentlichen* Sinn durch die Partizipation ihrer Nutzer gestaltet wird.“¹⁵⁷ Was Facebook betrifft, so gibt es mehrere Möglichkeiten, Seiten zu gestalten: entweder als

¹⁵⁵ Heather A. Horst und Daniel Miller (Hg.): *Digital Anthropology*, London 2012.

¹⁵⁶ Gertraud Koch: *Ethnografieren im Internet*, in: Christine Bischoff, Karoline Oehme Jüngling, Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern, 2014, S. 367-382.

¹⁵⁷ Daniel Michelis, Thomas Schildhauer (Hg.): *Social Media Handbuch. Theorien, Methoden, Modelle und Praxis*, Baden-Baden 2012, S. 45.

Facebook-Seite oder auch Fanseite, die von Gruppen erstellt werden können. Diese kann man mit „Gefällt mir“ (Like) markieren und somit ein Abonnent von Neuigkeiten dieser Gruppe werden.

„Gefällt einem Nutzer die Seite, werden alle Neuigkeiten der Facebook-Seite auf der Profilseite des Nutzers angezeigt und von Freunden des Nutzers beim Betrachten des Profils gesehen. Falls auch ihnen diese Seite gefällt, können sie diese ebenfalls liken. Dieser Mechanismus kann zu einer viralen Verbreitung von Facebook-Seiten unter den Nutzern führen.“¹⁵⁸

Neben den Facebook-Seiten gibt es Facebook-Gruppen, die für Mitglieder von außen geschlossen, oder offen sein können. Bei geschlossenen Gruppen muss ein Neu-Mitglied vom Administrator akzeptiert werden, ehe es Teil der Gruppe sein kann. Eine weitere Kategorie von Facebook-Seiten, wie sie bei Gysel, Michelis und Schildhauer erwähnt werden, sind die Community-Seiten, welche von den Mitgliedern mit eigenen Inhalten gefüllt werden.¹⁵⁹ Wie alle sozialen Medien unterliegt Facebook einem steten Wandel, der mit der „Adaptivität“ der Benutzer zusammenhängt, welcher aus einer Kommunikationstechnologie „medialen Alltag“ macht.¹⁶⁰

Elizabeth Iskandar schreibt, dass es nach der Abdankung von Präsident Mubarak einen Facebook Boom in Ägypten gegeben habe.¹⁶¹ Nach Aussagen der Zeitung Egypt Independent lag die Zahl der Facebook Nutzer in Ägypten Anfang 2011 bei 4,7 Millionen Nutzern. Bis April 2011 sollen weitere 2 Millionen Nutzer hinzugekommen sein.¹⁶² Seit 2009 ist Facebook in einer arabischsprachigen Version verfügbar.¹⁶³ Die Aktivitäten der ägyptischen Aktivisten auf Facebook waren während der Feldforschung vielzählig und kreativ und gaben den Einblick in sehr aktive Gruppen, die sich neu gegründet hatten und die auf Facebook ein Profil ihrer Arbeit veröffentlichten. Meist handelte es sich um Gruppierungen, die sich um ein bestimmtes Thema herum gegründet hatten und deren Anzahl

¹⁵⁸ Sascha Gysel, Daniel Michelis, Thomas Schildhauer: Die sozialen Medien des Web 2.0. Strategische und operative Erfolgsfaktoren am Beispiel der Facebook-Kampagne des WWF, in: Daniel Michelis und Thomas Schildhauer (Hg.): Social Media Handbuch. Theorien, Methoden, Modelle und Praxis, Baden-Baden 2012, S. 259-274, hier S. 260.

¹⁵⁹ Sascha Gysel, Daniel Michelis, Thomas Schildhauer: Die sozialen Medien des Web 2.0: Strategische und operative Erfolgsfaktoren am Beispiel der Facebook-Kampagne des WWF, in: Daniel Michelis, Thomas Schildhauer (Hg.): Social Media Handbuch. Theorien, Methoden, Modelle und Praxis, Baden-Baden 2012, S. 259-274, hier S. 260.

¹⁶⁰ Vgl.: Oliver Leistert, Theo Röhle: Identifizieren, Verbinden, Verkaufen, in: Oliver Leistert und Theo Röhle (Hg.): Generation Facebook. Über das Leben im Social Net, Bielefeld 2011, S. 7-30, hier S. 7. Leistert und Röhle haben einen Sammelband vorgelegt, der sich erstmals aus einer kultur- und medienkritischen Perspektive mit dem Phänomen Facebook auseinandergesetzt hat.

¹⁶¹ Elizabeth Iskander: Connecting the National and the Virtual. Can Facebook Activism Remain Relevant After Egypt's January 25 uprising?, in: International Journal of Communication, 5, 2011, S. 1225-1237, hier S. 1225.

¹⁶² Egypt Independent, "Two million Egyptians joined Facebook since the revolution", online-Ausgabe vom 18.4.2011, <http://www.egyptindependent.com/news/two-million-egyptians-joined-facebook-revolution>, eingesehen am 17.9.2014.

¹⁶³ Ian Black: "Facebook Launches Arabic Version", The Guardian online, 11.03.2009. <http://www.guardian.co.uk/media/2009/mar/10/facebook-launches-arabic-version>, eingesehen am 06.04.2013.

der *Follower* höchstwahrscheinlich die der Mitglieder übertraf.¹⁶⁴ Die Aktivität auf Facebook nahm nach dem Abschluss der Feldforschung in Ägypten im Dezember 2012 sukzessive ab, wobei es im Frühjahr 2013 vor dem Militärputsch gegen Präsident Mursi zu einer vermehrten Aktivität auf Facebook an Statements und Links kam.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es über Facebook möglich wurde, Kommentare, Comics, Videos und Fotos sofort an die befreundeten Personen zu verbreiten. Wael Ghonim beschreibt in seinem Buch über seine Zeit als Administrator der Facebook Seite *Kullena Khaled Said*, wie er mit anderen Aktivisten die bereits kritische Haltung der Menschen in Ägypten vor der Demonstration am 25. Januar 2011 kanalisiert.¹⁶⁵ Er gründete die Facebook-Seite am 8. Juni 2010 in Dubai.¹⁶⁶ Besonders nach dem Sturz von Präsident Mursi im Juli 2013 und dem einsetzenden sozialen und polizeilichen Druck, kam es dann zu einem Rückgang von politischen Facebook-Inhalten unter den Aktivisten. Da Facebook so funktionierte, dass im *Newsfeed* Inhalte der mit der angemeldeten Person befreundete Personen und angeklickte (gelikte) Seiten angezeigt werden, kann geschlossen werden, dass innerhalb des von mir untersuchten Samples die politische Facebook-Aktivität abnahm und von Einzelpersonen mehr Persönliches wie private Fotos etc. in das Netz gestellt wurden. Dies galt für die jungen Aktivisten aus der 6. April Gruppe als auch für die andere befreundete Personen aus den Aktivisten-Kreisen auf Facebook. Erst in dieser Rückschau zeigte sich, mit welcher Kreativität und unermüdlichem Fluss an Aktivität Facebook als Plattform genutzt wurde. Die Aktivisten in Ägypten hatten das soziale Netzwerk politisiert und sein Potential bis an die Grenzen der vorprogrammierten Möglichkeiten des Netzwerks ausgenutzt.

Bis zum Ende der Feldforschung 2012 gab es noch keine ernsthafte Diskussion unter den Aktivisten über das soziale Netzwerk Facebook als Teil eines globalen Medienunternehmens und keine kritische Auseinandersetzung mit den Auswirkungen digitalen Aktivismus, wie sie sich besonders in der

¹⁶⁴ Beispielhaft sollen hier vier Seiten für die Bandbreite der Themen und Gruppen genannt werden: „Egypt’s Sarcasm Society“, eine Seite, die Comics postet, welche oft aus ägyptischen Filmfotos mit Politikerkonterfeis bestehen und mit Sprechblasen versehen sind. Die Gruppe soll bereits seit 2009 außerhalb von Facebook existieren. Eine zweite Seite auf Facebook, mit dem Namen „asa7be Sarcasm Society“, die im März 2012 gegründet wurde, postet ähnliche Comics und Memes. Im Internet finden sich Hinweise auf einen Urheberstreit der beiden Gruppen, auf den an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann.

„Salafyo Costa“, eine Gruppe von parteiunabhängigen organisierten Kairiner moderaten Salafisten, angeblich aus der Mittelschicht, die sich in einem der „Costa Coffee“-Ableger zum Diskutieren getroffen haben und auf Facebook verschiedene Themen der Revolution diskutierten. Die Seite verfügte 2014 über ca. 27 000 Mitglieder, wobei dies keinen Rückschluss auf die Mitgliederzahl der Gruppe zulässt. „NooNeswa“, eine Seite von jungen Frauen, die sich mit Graffiti zu Frauen beschäftigen. „Tahrir Bodyguard“, eine November 2012 gegründete Seite, die von einer Gruppe gleichen Namens aufgestellt wurde und die sich die Sicherheit von Demonstranten während großer Demonstrationen auf dem Tahrir zur Aufgabe gemacht hatten.

¹⁶⁵ Wael Ghonim: *Revolution 2.0. Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern*, Berlin 2012. Ghonims Rolle in der Revolution und seine daraus folgende Verhaftung verdienen sicherlich eine Einzelbetrachtung. Ghonim steht exemplarisch für eine Reihe von Aktivisten, die sich später mehr oder weniger aus der medialen Öffentlichkeit zurückzogen.

¹⁶⁶ Ebd. S. 85f.

deutschen Öffentlichkeit ab 2012 nach der so genannten „Edward Snowden-Affäre“ entfaltet. Als Ausnahme kann hier für Ägypten der Fall von dem Jugendlichen Alber Saber gesehen werden, der angeblich anti-muslimische Inhalte auf seiner Facebook-Seite gepostet hatte und dafür verhaftet und verurteilt wurde.¹⁶⁷ Eine öffentliche Diskussion über eine staatliche Überwachung des Internets in Ägypten wurde vor dem Hintergrund einer im Alltag fest verankerten und für jeden Bürger erfahrbaren Überwachung durch den Staatssicherheitsapparat daher bis Ende 2012 nicht geführt.¹⁶⁸

6.4 Twitter als Quelle

Eine ähnliche Funktion übernahm der Kurznachrichten- oder Mikroblogdienst *Twitter*, dessen Nachrichten von einem Smartphone aus oder über den normalen SMS-Dienst verschickt werden können, um sein Potential, in „Echtzeit“ Informationen zu verbreiten, entfalten zu können. Ein *Tweet* wird als 140-Zeichen-Nachricht versandt. Für den Leser ergibt sich aus der chronologischen Folge der Nachrichten ein so genanntes *Feed*, in dem er in Gedanken, Nachrichten und Hinweise des Account-Inhabers inklusive einer Datums- und Zeitangabe mitlesen kann. Die Benutzer twittern unter ihrem *Twitter-Nickname*, welches mit einem @-Zeichen vorangestellt wird. Nach Auskunft des firmeneigenen *Twitter-Blogs* wurde eine arabischsprachige Version von Twitter erst im März 2012 zugänglich.¹⁶⁹

Bei meinem ersten Feldaufenthalt habe ich im Netz viele Tweets in ägyptisch-arabischem Dialekt mit lateinischen Buchstaben geschrieben gelesen. Dabei handelt es sich um eine eigene

¹⁶⁷ Der bekennende Atheist aus einer koptischen Familie, Alber Saber, hatte im September 2012 angeblich den Trailer des anti-islamischen Films „The Innocence of Muslims“ gepostet und sich damit verdächtig gemacht hatte, dem Inhalt zuzustimmen. Da die Angelegenheit primär ins Rollen kam, als ein aufgebrachter Mob in seinem Viertel drohte, sein Wohnhaus niederzubrennen, liegt bei Sabers Fall der Fokus nicht auf der Meinungsfreiheit im Netz, sondern wird auch als Beispiel für muslimisch-christliche Spannungen in Ägypten gesehen. Saber wurde von der Polizei verhaftet, obwohl es angeblich keine Beweise gab, dass er das Video hochgeladen hätte. Daraufhin wurde er von einem Gericht zu drei Jahren Gefängnis wegen Diffamierung der Religion verurteilt und floh aus Ägypten nachdem er im Januar 2013 auf Kautionsfreilassung freigelassen worden war. Für ein Interview mit Saber siehe Daily News Egypt: „Alber Saber: Brotherhood will drive the people to secularism“, 23.1.2013, <http://www.dailynewsegypt.com/2013/01/27/alber-saber-brotherhood-will-drive-the-people-to-secularism/>, eingesehen am 16.9.2014.

¹⁶⁸ Es gehört zu den in Blogbeiträgen von Aktivisten nachlesbaren Besonderheiten der ägyptischen Form der Überwachung und Einschüchterung von Oppositionellen, dass Agenten der Staatssicherheit Gesichter bekannter Aktivisten kennen und diese wiederum ranghöhere Offiziere mit Dienstgrad und (Vor)-Namen anreden können. „Klarnamen“ mit Fotos ranghoher Offiziere wurden von Hossam El Hamalawy auf seinem Blog unter der sprechenden Rubrik „pigipedia“ veröffentlicht, nachdem Demonstranten im Januar 2011 die Staatssicherheitszentrale in Kairo gestürmt hatten und Personalunterlagen samt Fotos vorfanden. Interessanterweise wurde Hamalawy dafür in den folgenden Jahren weder angeklagt oder verhaftet, obwohl er sich sicherlich unter Beobachtung befindet. Sicherlich hängt dies damit zusammen, dass sich die Staatssicherheit nach 2011 auflöste, sich faktisch aber umstrukturierte, und der Generalstaatsanwalt mit schwerwiegenderen Fällen beschäftigt war, aber möglicherweise galten zusätzlich andere rote Linien, die zwischen Geben und Nehmen und Unterdrückung und Vergeltung zwischen Polizei und Demonstranten changieren, die von außen nur schwer auszumachen sind.

¹⁶⁹ Twitter: „Twitter Now Available in Arabic, Farsi, Hebrew and Urdu“, Twitterblog, 6.3.2012, <https://blog.twitter.com/2012/twitter-now-available-in-arabic-farsi-hebrew-and-urdu>, eingesehen am 11.10.2014.

slanggefärbte und mit Abkürzungen versehene Schriftsprache, bei der Buchstaben, die nicht im lateinischen Alphabet enthalten sind, durch Zahlen ersetzt werden.¹⁷⁰ Diese eigene Umschrift für das Arabische verschwand langsam mit der Einführung des arabischen Alphabets für *Twitter*, da viele Nutzer nun zwischen den beiden Tastaturen und Sprachen wechseln konnten. Im Folgenden gebe ich drei Beispiele für *Tweets*, die während der „18 Tage“ geschrieben wurden und mittlerweile in einem Buch zusammengefasst, und leicht ediert herausgegeben wurden.¹⁷¹ Die bildliche Form eines *Tweets* wird am besten in einem Screenshot abgebildet. Um die für die Buchveröffentlichung gewählte Zitierform beizubehalten, werden zuerst der *Nickname* und dann der Account-Name vor den *Tweet* gestellt: „[@]Sandmonkey Mahmoud Salem ›Yesterday: we started protest in Imbaba w/10 ppl, grew to 10,000. Headed frm Imbaba 2 Mohandesin where police fired tear gas #Jan25 (cont.)‹ 13:31:35 Jan 29.“¹⁷² „Imbaba“ und „Mohandesin“ sind zwei Stadtteile in Kairo. Der *Hashtag* #Jan25 versammelte *Tweets* über die Revolution. Dieser *Tweet* von dem bekannten Blogger Mahmoud Salem bietet eine Zusammenfassung des vorherigen Tages und macht eine aktuelle Bekanntgabe der Absichten einer Gruppe von Menschen, in deren Mitte er sich während er schreibt, zu befinden scheint. Er leitet mit einer positiven Erfahrung ein „w/10 ppl, grew to 10,000“ und suggeriert, dass auch der aktuelle Tag ähnlich erfolgreich werden könne, wenn die Massen sich gegen den Widerstand der Polizei versammeln. Der *Tweet* ist zusätzlich wegen der 140 Zeichen Begrenzung eines *Tweets* in einem Telegrammstil geschrieben („w“ steht für „with“, „frm“ anstatt „from“ und „2“ anstatt „to“). Er gibt Informationen zu der Anzahl der Teilnehmer und macht zwei Ortsangaben.

Gigi Ibrahim, eine Aktivistin, der im dritten Kapitel dieser Arbeit ebenfalls ein Abschnitt gewidmet wird, schreibt in diesem *Tweet* im emphatischen Stil der Revolution. “[@]Gsquare86 Gigi Ibrahim ›Everyone in Cairo who wants Mubarak out and stands for justice come to Tahrir NOW!‹ 16:15:28 Feb 2.“¹⁷³ Ein *Tweet* der Aktivistin Mona Seif zeigt, was es bedeutet, wenn die virtuelle Transparenz von Informationen und die Geschehnisse vor Ort in einem Spannungsverhältnis stehen. Unter dem Namen *monasosh* berichtet sie an die Follower: „[@]monasosh ›We have an info on where my dad is. He is fine. Hopefully will be released today #Jan25.‹ 10:11:07 Feb 5.“¹⁷⁴ Mona Seifs Vater ist der

¹⁷⁰ So steht die Zahl zwei (2) für Hamza, die Zahl fünf (5) für ه und die Zahl sieben (7) für ه. Der gegen Mubarak gewendete Protestruf „Verschwinde“ wird demnach „ir7al“ geschrieben.

¹⁷¹ Für einen Überblick über die Themen und Emotion auf dem Tahrir-Platz während der 18 Tage siehe: Nadia Idle, Alex Nunns (Hg.): *Tweets from Tahrir. Egypt’s Revolution as it Unfolded in the Words of the People who made it*, New York 2011. Die Herausgeber haben als alleinige Quelle *Tweets* ägyptische Aktivistinnen ausgewählt, die auf Englisch twittern. Das Buch kam bereits im selben Jahr heraus und gibt einen guten Einblick in die Art der Twitter-Nutzung, die von Sicherheits-Hinweisen, Aufforderungen zum Teilnehmen und Kommentaren reicht.

¹⁷² Nadia Idle und Alex Nunns (Hg.): *Tweets from Tahrir. Egypt’s revolution as it unfolded in the words of the people who made it*, New York, 2011, S. 67. *Tweet* vom 29. Januar 2011.

¹⁷³ Idle/ Nunns, *Tweets from Tahrir*, S. 107. *Tweet* vom 2. Februar 2011.

¹⁷⁴ Ebd., S. 151. *Tweet* vom 5. Februar 2011. Ahmed Seif verstarb 2014 an einem Herzleiden, während zwei seiner Kinder, Alaa Abd el Fattah und Sanaa Seif, im Gefängnis waren. Sanaa Seif wurde im September 2015 mit 100 anderen Gefangenen auf Erlass von Präsident al-Sisi freigelassen.

Kairiner Menschenrechtsanwalt Ahmed Seif, der während der Proteste mit seinen Mitarbeitern verhaftet wurde, während seine drei erwachsenen Kinder gegen Mubarak demonstrierten. Twitter hatte eine besondere Bedeutung für diejenigen, welche sich bei Straßenkämpfen, Demonstrationen über die Sicherheitslage informieren wollten. So wurden z.B. Informationen über Twitter verbreitet, an welcher Straße es zu Zusammenstößen mit „Schlägertrupps“ gekommen war, wie die Reaktionen der Anwohner waren oder wie die Stimmung auf dem Tahrir ist. Es wurden Ratschläge gegeben, wie man eine blockierte Straße umfahren soll oder welche Medizin etc. in welchem Feldhospital benötigt wird. Verfolgte man Twitter während Zusammenstößen und war man selbst nicht vor Ort, so konnte man in „Echtzeit“ erfahren, wie sich die Situation für die Betroffenen darstellte. Daher war es sinnvoll, die Accounts bekannter Aktivisten mitzulesen, um sich selbst zu informieren.

Im November 2011 und besonders in 2012 vernetzten viele Aktivisten, die ebenfalls ein Smartphone besaßen, ihre *Twitter*- und Facebook-Accounts miteinander und konnten damit zwei soziale Netzwerke gleichzeitig bedienen. Tweets erschienen demnach auch auf der Statusseite ihres Facebook-Accounts.

6.5 Blogs als Quelle

Als eine weitere Informationsquelle sind die Internet-Blogs zu nennen, auf denen Aktivisten meist einen oder zwei Tage nach einem politischen Ereignis in der Revolution ihre Zusammenfassung posteten und damit aktiv an der Gestaltung der Lesart der Revolution teilnahmen. Blogs sind digitale Tagebücher, Archive, oder thematische Seiten, auf denen der Autor oder ein Autorenkollektiv Texte online stellen oder verlinken kann. Der Blog hat auch eine Kommentarfunktion, die Paul Booth wie folgt ansieht: *„the physical proximity between the blog post and the blog comment allow us to see how both exist on the same page, spatially connected to each other. [...] Comments become a way for the blog to elicit feedback and participation by members of a community“*.¹⁷⁵ Ein Lesen der Kommentare ermöglicht einen Einblick in die Rezeption des Eintrags, oder der auf ihn bezogenen Ereignisse. Allerdings übersteigt eine Rezeptionsanalyse der Kommentare zu den bereits in den Blogs verarbeiteten Ereignissen die Möglichkeiten der vorliegenden Studie.

Im dritten Hauptkapitel werden daher die digitalen Aktivitäten von zwei ausgewählten Aktivisten aus einem kulturanthropologischen Blickwinkel betrachtet und versucht, die *online*- und *offline*-Lebenswelt der Autoren miteinander zu verbinden. An dieser Stelle soll der Fokus darauf liegen, dass die von mir betrachteten Blogs auch ein Instrument der Information sind, welches nicht nur als Primärquelle sondern gleichzeitig auch als Sekundärquelle dient. Diese doppelte Bedeutung der Blogs, in denen aktuelle Ereignisse der Revolution verarbeitet und in einen Sinnzusammenhang gestellt werden, liegt an der Fähigkeit der Autoren, sich zu positionieren und somit eine

¹⁷⁵ Paul Booth: Digital Fandom. New Media Studies, New York 2010, S. 44.

Deutungshoheit zu erlangen, die, wie ich feststellte, sich oftmals mit der Deutung von Aktivisten der ›Generation Tahrir‹ deckte. Somit bestand der Dreiklang in der Feldforschung in Kairo aus dem Beobachten einer Demonstration, dem Nachlesen einer Zusammenfassung der Ereignisse auf einem Blog und dem Versuch einer eigenen Sinnstiftung zusätzlich zu der bereits existierenden Sichtweise der ebenfalls beobachtenden Aktivisten.¹⁷⁶ Diese Vorgehensweise enthält ein Moment, in dem die Aktivisten als Akteure auf der Straße und als Autoren ihrer Blogs mit dem Feldforscher als Beobachter und als Leser zweifach in Kontakt getreten sind. In erster Linie wird eine textuelle Deutungshoheit über die Ereignisse zeitlich generiert, in zweiter Linie in „Echtzeit“ Sinn produziert und analysiert, um dann an eine lokale und internationale Leserschaft eine Lesart der Ereignisse herauszugeben.

Die Gefahr besteht, dass es sich bei den Bloggern, Aktivisten und Lesern um einen Kreis von „Eingeweihten“ handelt, die sich gegenseitig in ihrer Sicht bedingen. In vielen Fällen arbeiteten Blogger gleichzeitig als Journalisten für internationale Zeitungen oder für eine englischsprachige Ausgabe einer ägyptischen Zeitung, wie z.B. die Bloggerin und Journalistin Sarah Carr. Ihr Blog *www.inanities.org* existiert seit September 2006. Carr war zugleich Journalistin bei *Egypt Independent*, der englischsprachigen Ausgabe der unabhängigen Tageszeitung *al-Masry al-Youm*. Im April 2013 wurde der Redaktion gekündigt¹⁷⁷, heute erscheinen auf der immer noch aktiven Webseite aus dem arabischen übersetzte Artikel aus der Tageszeitung *al-Masry al-Youm*. Sarah Carr und ihre Kollegen haben danach die unabhängige Webseite *www.madamasr.com* gegründet, auf der sie ihre Artikel aus Kairo weiterhin veröffentlichten.¹⁷⁸ Eine Recherche im Netz zeigt, dass Carr und ihre Kollegen gut vernetzt in der linksliberalen angelsächsischen Presse sind, unter anderem wurden sie vom *New Yorker Magazine* und dem englischen *Guardian* interviewt. Im *Guardian* veröffentlichten ägyptische Blogger und Journalisten immer wieder Namensartikel zu aktuellen Ereignissen. Der Blog *www.arabist.net* wurde 2003 als journalistische Webseite mit Hintergrundberichten über Ägypten und den Nahen Osten gegründet.¹⁷⁹ Verschiedene bekannte ägyptische Journalisten und Blogger veröffentlichten auf der Seite ihre Artikel. 2011 konnte man hier auch Artikel von dem politischen Aktivisten und Journalisten Hossam el-Hamalawy [*Hussām al-*

¹⁷⁶ Dies ist auch ein Merkmal des „Maidan“ in Kiew während des Aufstands 2014 gewesen und wurde von Journalisten so beschrieben. Im Grunde scheint diese Vorgehensweise deckungsgleich mit der heutigen journalistischen Arbeit bei politischen Großereignissen auf der Straße zu sein.

¹⁷⁷ Der Artikel von Sarah Carr über die Hintergründe der Einstellung von Egypt Independent aus den Auswirkungen auf einen kritischen Journalismus in Ägypten, Sarah Carr: „Goodbye, Al-Masry Al-Youm“, 26.4.2013, <http://www.egyptindependent.com/opinion/goodbye-al-masry-al-youm>, eingesehen am 16.9.2014.

¹⁷⁸ Lina Atallah, Chefredakteurin von madamasr spricht im Interview mit Jadaliyya über unabhängigen Journalismus in Ägypten. Lina Attalah: Lina Attalah on Media in Egypt, 16.8.2013, Jadaliyya Online <http://www.jadaliyya.com/pages/index/13624/lina-attalah-on-media-in-egypt>, eingesehen am 16.9.2014.

¹⁷⁹ <http://arabist.net/>, eingesehen am 16.9.2014.

Ḥamalāwī] finden, der auf *arabist.net* noch parallel zu seinem seinen seit 2006 existierenden Blog *www.arabawy.org* postete.

Liste von ausgewählten Blogs als Quellen in dieser Arbeit

Blog	Autor/in	seit Jahr	Sprache	journalistisch tätig
www.egyptianchronicles.blogspot.de	„Zeinobia“ Klarname unbekannt	2004	Englisch	k.A.
www.ma3t.blogspot.de/	Mona Seif	2006	Arabisch, teilw. Englisch	Nein
http://www.sandmonkey.org/	Mahmoud Salem	2004	Englisch	Ja
http://theangryegyptian.wordpress.com/	Gigi Ibrahim	2011	Englisch	Nein
http://inainties.org/	Sarah Carr	2006	Englisch	Ja
http://www.arabawy.org/	Hossam al-Hamalawy	2006	Englisch	Ja
http://manalaa.net/	Manal Hassan und Alaa Abd El Fattah	2004	Arabisch und Englisch	Ja, mit Meinungsartikeln

6.6 Fernsehsender und Tageszeitungen

Der ägyptische Privatsender ONTV hatte sich mit drei, von erfahrenen Journalisten moderierten, Sendungen den Ruf erworben, die Revolution zu unterstützen und wurde von meinen Schlüsselpersonen und mir als zusätzliche Informationsquelle genutzt. Die erwähnten Sendungen waren das Programm *Aḥar kalām* mit dem Moderator Yousri Fouda (Yusrī Fauda), *Baladnā bi-l-maṣrī* mit Reem Maged (Rīm Māğid) und Bassem Youssefs (Bāsim Yūsif) *al-barnāmiğ* (engl. Umschrift: *El-Bernameg*), das 2012 noch bei ONTV ausgestrahlt wurde.¹⁸⁰ Der Sender gehörte bis Ende 2012 einem

¹⁸⁰ „El-Bernameg“ (*al-barnāmiğ*) war eine der US-amerikanischen „Jon Stewart Show“ nachempfundene ägyptische Satiresendung, die von dem ausgebildeten Herzchirurgen und Komiker Bassem Youssef nach der Revolution zuerst auf Youtube produziert wurde. Aufgrund des großen Erfolgs im Netz erhielt el-Bernameg einen Sendeplatz bei ONTV. Nach mehreren kurzzeitigen Einstellungen der Show, zweimaligem Wechsel zu anderen Sendern und Streitigkeiten mit ägyptischen Gerichten wegen Meinungsfreiheit sowie ernstzunehmenden Drohungen gegen seine Person und Mitarbeiter nach dem 2. Militärputsch 2013 stellte Bassem Youssef seine Show im April 2014 endgültig ein. „El-Bernameg“ machte sich zuerst einen Namen mit Kritik an allen politischen Gruppierungen, nahm aber während der Präsidentschaft Mursis eine immer

der reichsten und einflussreichsten Geschäftsmänner Ägyptens, Naguib Sawiris (Nağīb Sāwīris). Die drei genannten Moderatoren waren populäre öffentliche Personen mit einer exzellenten journalistischen Ausbildung und bekannt für ihre kritische Meinung zum Vorgehen des Militärs und der Polizei gegen die Demonstranten. Ihre, im Gegensatz zum vorherrschenden Ton im ägyptischen Fernsehen, ruhig und sachlich vorgetragenen Meinungen bildeten so etwas wie die an Menschenrechten orientierte „moralische Richtschnur“ in der Übergangsphase, in der die anderen Medien bereits sehr polarisiert waren. Die drei genannten Moderatoren sind von den politischen Ambitionen von Sawiris zu trennen, der den Sender im Dezember 2012 verkaufte.

Tageszeitungen boten einen weiteren Einblick in das Geschehen. Bei der Auswahl habe ich mich auf die Lektüre von Zeitungen konzentriert, die sich eher pro-demokratisch geäußert haben, wie z.B. *al-Masry al-Youm* und *al-Ahram Weekly* und die online Ausgaben *Egypt Independent* und *Daily News Egypt*. Im März 2013 wurde *Egypt Independent*, die englische *online* Ausgabe von *Al-Masry al-Youm* eingestellt.¹⁸¹ Viele der dort angestellten jungen Journalisten gründeten danach ihr eigenes Web-Nachrichtenportal, *madamasr*.

6.7 Das webbasierte Journal *Jadaliyya Online*

Als eine der interessantesten Quellen zu den Aufständen in der arabischen Welt hatte sich das *online* Magazin *Jadaliyya* etabliert, welches in Kooperation mit der *Georgetown University* entstanden war, und eine Plattform für junge Akademiker darstellte, die über den Nahen Osten und Nordafrika arbeiteten.¹⁸² Gleichzeitig veröffentlichte *Jadaliyya* Artikel von Aktivisten auf Arabisch und Englisch. Ein Hauptinteresse der Beiträge lag 2011 und 2012 auf der ägyptischen Revolution und später auf dem Bürgerkrieg in Syrien und auf der Situation im Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern. Die Einbindung junger Forscher, die aus den kritischen *Urban Studies* und den *Social Movement Studies* kamen, und von Analysen von Aktivisten vor Ort macht die Lektüre der Texte von *Jadaliyya* zu einer sehr schnell und frei verfügbaren Plattform, um sich in der englischsprachigen akademischen Landschaft auszutauschen. *Jadaliyya* wurde so zu einer der am professionellsten agierenden und gut

kritischere Haltung gegen den Präsidenten ein. Diese Haltung wurde zwar in satirische Sketche verpackt, trug aber dazu bei, Präsident Mursi der Lächerlichkeit Preis zu geben und die Zuschauer eindringlich vor einer befürchteten Radikalisierung des Landes durch islamistische Tendenzen zu warnen. Dieselbe Haltung ließ sich gegenüber General al-Sisi nicht weiter fortführen. Youssef beschränkte sich 2014 darauf, sich über die volkstümliche Verehrung des Generals und über einen von der Armee entwickelten angeblichen Detektor für Hepatitis C lustig zu machen.

¹⁸¹ *Egypt Independent*: „Final Issue: How poor management destroyed a leading voice“, 25.4.2013, <http://www.egyptindependent.com/news/final-issue-how-poor-management-destroyed-leading-voice>, eingesehen am 29.9.2015. Der Artikel nennt wirtschaftliche Schwierigkeiten in der Krise nach der Revolution. Siehe auch: Dina K. Hussein: „The Full Story. Silencing English-Language Media in Egypt“, *Jadaliyya online*, 22.3.2015, eingesehen am 29.9.2015. Hussein fasst zusammen, welchen hohen informativen Stellenwert die *online*-Ausgabe des *Egypt Independent* für ein Verständnis der politischen Situation in der Übergangsphase hatte.

¹⁸² Zu erreichen unter: www.jadaliyya.com

recherchierten akademischen Quellen für eine erste Einordnung der Ereignisse. Dabei auch meist aus einer Perspektive, die aufgrund ethnografischer und kulturanthropologischer Methoden sehr nah an den Akteuren auf der Straße war. *Jadaliyya* hatte damit für die internationale Forschung zum Umbruch im Nahen Osten und den kulturellen und politischen Entwicklungen einen neuen Standard internetbasierter Journale gesetzt. Die erste Druckausgabe der Artikel erschien 2012 in einem Sammelband.¹⁸³

6.8 Zur Kategorie ›regimetreue Medien‹

An einigen Stellen wird in dieser Arbeit von den ›regimetreuen Medien‹ gesprochen, wenn es darum geht, bestimmte Formen einer allgemein negativ konnotierten Sicht auf die Demonstranten wiederzugeben. Der Begriff „regimetreu“ wurde gewählt, um ihn von dem Begriff „staatlich“ abzusetzen, da sich theoretisch auch private Medien regimetreu verhalten können. Walter Armbrust hat festgestellt, dass es nach dem 25. Januar 2011 im „zunehmend chaotischen Umfeld“ nach dem Sturz Mubaraks ein Austarieren und Platzieren verschiedener Meinungen gegeben hat; also kein einheitlicher Block von ›regimetreuen Medien‹ zu verorten ist. Er formuliert folgendermaßen: „[I]t was never a foregone conclusion that political initiative was the prerogative of either horizontally mobilized pro-democracy youth or well-established Islamist social movements, or indeed even that the anti-revolution forces consisted straightforwardly of the old regime or the military.“¹⁸⁴

Wie bereits oben ausgeführt wurde, waren die ägyptischen Medien unter Mubarak keineswegs kritiklos gegenüber der Regierung, aber eben auch nicht vollständig unabhängig in ihrer Berichterstattung. Das immer wieder neue Austarieren von Meinungen aber auch von Kritik an der Vorgehensweise verschiedenster Akteure war ein Merkmal der Übergangsphase.

Jedoch als eindeutig nicht „pro-revolutionär“ einzuschätzen ist die negative Darstellung der Demonstranten als „Kleinkriminelle“ und „Unruhestifter“, so genannte *balṭagiya*¹⁸⁵, worauf später eingegangen wird. Diese Sicht mag auch von vielen Menschen aus allen sozialen Schichten und Bildungsgraden, die keine Anhänger des alten Regimes waren, geteilt worden sein. Von den Befürwortern der Revolution wurde diese Meinung zu den Demonstranten jedoch auf keinen Fall in dieser plakativen Form geteilt und immer wieder kritisch hinterfragt.

Daher wird der Begriff ›regimetreue Medien‹ in dieser Arbeit dazu verwendet, um darauf hinzuweisen, dass es einen Gegendiskurs zu dem Narrativ der Revolutionäre gab, der hier zur

¹⁸³ Bassam Haddad, Rosie Bsher und Ziad Abu-Rish (Hg.): *The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order?* London 2012.

¹⁸⁴ Walter Armbrust: *The Trickster in Egypt's January 25th Revolution*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 55, Nr. 4, S. 834-864, hier S. 837.

¹⁸⁵ Die Umschrift erfolgt in dieser Arbeit im ägyptischen Dialekt, da der Begriff eine eindeutig auf Ägypten bezogene Konnotation hat. Dass heißt das „ḡ“ wird als „g“ dargestellt.

Kenntnis genommen wird. Dieser Gegendiskurs tritt in dieser Arbeit als Teil der Counter-Revolution in Erscheinung und wird indirekt rezipiert.

Der Begriff ›regimetreue Medien‹ bleibt daher, wo immer er in dieser Arbeit verwendet wird, eine von mir in Anführungszeichen gesetzte „Konstruktion mittlerer Reichweite“, um das von den Revolutionären entworfene Bild in diesem Gegendiskurs und bei einem seiner möglichen Ausgangspunkte zu verorten. Es bleibt die Aufgabe einer anderen Arbeit, diesen Gegendiskurs zur Revolution, die einzelnen Medienhäuser, ob privat oder staatlich, zu rekonstruieren und die Machtverhältnisse in diesem Feld genau zu untersuchen. Ein „reines“ Abbild so genannter ›regimetreuer Medien‹ kann es schon aufgrund der Fragmentierung des Feldes nicht geben, genauso wenig wie es eine klare und erkennbare „staatlich gelenkte öffentliche Meinung“ gibt.

Die Sichtweise der Kritiker der Revolution wird in ihrer Verarbeitung durch die von mir aus dem pro-revolutionären Spektrum oben ausgewählten Medien wiedergegeben. Der Anspruch ist nicht die Repräsentativität der gesamten Presse- und Medienlandschaft, sondern das Herausstreichen argumentativer Muster der Diffamierung der Revolution, welche in den pro-revolutionären Medien aufgegriffen und reflektiert werden.

7. Zusammenfassung des ersten Kapitels

Aus dem in diesem Kapitel dargelegtem Forschungsdesign und der Vorstellung der Primär- und Sekundärquellen wird bereits ersichtlich, dass es in der vorliegenden Studie einen Schwerpunkt auf Akteuren und Medien gibt, welche sich in dem vor Ort so genannten „liberalen“ oder „pro-revolutionärem“ Umfeld lokalisieren lassen.

Da ich dem eigenen Netzwerk der Interviewten in meinem Forschungsfeld gefolgt bin, werden in dieser Arbeit ihre Präferenzen und ihre Beziehungen nachverfolgt. Dennoch gibt es den Anfangs erwähnten Seitenblick: Die von mir benannten Medien analysierten nicht nur die Sicht der Revolutionäre, sondern setzten sich auch mit dem „alten Regime“ und der Meinung der so genannten „schweigenden Mehrheit“ der Bevölkerung auseinander. In einer doppelten kritischen Filterung finden daher diese Meinungen eine Erwähnung in meiner Arbeit.

Es soll auch nicht außer Acht gelassen werden, dass von mir Interviewte auch Gedanken darlegten, die sich mit dem Islam und seiner Rolle in der Gesellschaft beschäftigten, obwohl der politische Islam, so wie das Feld von der Islam- und Politikwissenschaft verstanden wird, kein Analysegegenstand dieser Arbeit ist. Trotzdem war die Religion ein wichtiger Faktor während der Feldforschung – nicht nur weil ich Aktivist:innen unterschiedlicher religiöser Prägung interviewt habe – sondern auch weil allen Interviewten der Gedanke gemeinsam war, dass sie sich für einen „säkularen“ Staat einsetzen wollten. Unterschiede bestanden allerdings in der Diskussion darin, wie religionsneutral der Staat

tatsächlich sein sollte und inwieweit er sich in die religiösen Angelegenheiten der Bürger einmischen sollte. In diesem Punkt gab es wiederum Überschneidungen mit den Muslimbrüdern, die vor dem Hintergrund der salafistischen Parteien als „moderat islamistisch“ wahrgenommen wurden. Die Ambiguität der Muslimbruderschaft in ihrer Selbstrepräsentation und Wahrnehmung durch die Revolutionäre schlug sich daher auch in vielen Gesprächen mit Revolutionären nieder. So war es möglich, z.B. den Aktivistin Tariq in das Sample aufzunehmen, der sowohl ein Mitglied der Muslimbruderschaft als auch einer pro-revolutionären Jugendbewegung war. Er sah darin keinen Widerspruch, obwohl die Führung der Muslimbruderschaft keinen Zweifel daran gelassen hatte, dass sich ihre Ziele gleich nach dem Sturz von Mubarak von denen der Protestierenden abzusetzen begannen. So wollte die Muslimbruderschaft als erstes Ziel eine Mehrheit im Parlament erreichen und danach die Präsidentschaft des Landes für sich erlangen. Die Mehrheit der Aktivistin setzte sich vehement dafür ein, zuerst eine demokratische Verfassung verabschiedet zu sehen, eine Garantie für die Übergabe der Macht an das Parlament und eine grundlegende Reform der staatlichen Institutionen zu initiieren. Nachdem die Übergangsregierungen den oben erwähnten Zeitplan für die Wahlen zu erarbeiten begannen, musste sich auch die Gemeinschaft auf dem Tahrir-Platz an den Gedanken gewöhnen, dass die Muslimbruderschaft eine andere Richtung verfolgte und sie sich in den folgenden, ein Jahr dauernden, politischen Auseinandersetzungen nicht auf den Rückhalt der Muslimbrüder würde verlassen können.

Da es eine nicht unbedeutende Überschneidung zwischen Personen vor Ort gab, die gleichzeitig Blogger, Journalisten und damit auch Analysten der Situation waren, war die mediale und wissenschaftliche Verarbeitung der Ereignisse ein wichtiger Bestandteil im Umgang mit ihnen. Die Übergangsphase mit ihrem vom Militärrat vorgegebenen Zeitplan und die Anforderungen an die Akteure auf der Straße und im Netz diesen in einen Sinnzusammenhang zu stellen, liefen immer parallel zu der Aufgabe, ihre Version eines demokratischen Ägypten als Ziel vor Augen zu behalten. Immer wieder beschrieben Aktivistin auf ihrem Facebook-Profil, dass sie im Grunde genommen mehr Zeit bräuchten, um einmal in Ruhe eine Analyse der Situation vorzunehmen. Gleichzeitig waren sie mit ihren Gefühlen von Euphorie und Resignation entweder mit sich allein oder innerhalb ihrer Gemeinschaft auf sich gestellt, da die Übergangsregierungen und das ägyptische Militär bereits seit dem Sommer 2011 keinen für sie akzeptablen Ansprechpartner mehr darstellten. So erwähnte eine Menschenrechtsaktivistin von der internationalen Organisation *Human Rights Watch* bereits im Dezember 2011, dass die Kontakte ihrer NGO zum Militärrat seit Juni 2011 abgebrochen waren,

nachdem die Gewalt der Sicherheitskräfte gegen die Demonstranten zugenommen hatte und es keine richtige Grundlage für ein Gespräch mehr gab.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Interview mit Heba Morayef, 5.12.2011, S. 6f. Morayef erwähnt, dass im Treffen zwischen dem Militär und der Menschenrechtsorganisation im Juni 2011 das Thema der Jungfräulichkeitstests und der Folter von Demonstranten angesprochen wurde, und die Stimmung daraufhin sehr angespannt wurde. Nach der massiven Kritik an seinem Vorgehen scheint das Militär daraufhin generell dazu übergegangen zu sein, nur noch die offiziellen Erlasse auf der SCAF-Facebook-Seite zu posten und den Dialog mit den „Revolutionären“ abubrechen. So stellte sich die Situation zu Beginn meiner Feldforschung dar und wurde von anderen Beobachtern bestätigt.

II. Der *Mīdān at-Taḥrīr* als Aushandlungsraum der Revolution

Der *Mīdān at-Taḥrīr* (Hocharabisch: *Maidān at-Taḥrīr*; „Platz der Befreiung“) ist nur einer von mehreren großen Plätzen in Kairo. Dass er zum zentralen Platz der Revolution wurde, hängt im Wesentlichen mit seiner geografischen Lage am Rande zweier kulturell und administrativ bedeutsamer Viertel zusammen. Das Viertel *Downtown/Wuṣṭ al-balad* (Hocharabisch: *waṣaṭ al-balad*; wörtlich: Mitte des Landes) liegt, wie der arabische Name es andeutet, im Zentrum der modernen Stadt. Dieses Zentrum ist nicht mit der östlich davon gelegenen islamischen Altstadt mit ihren jahrhundertealten Bauwerken, Moscheen und Medresen, gleichzusetzen. *Wuṣṭ al-balad* bildet den Kern des um 1900 erweiterten Kairo mit seinen nach europäischem Vorbild entstandenen administrativen Funktionen und Geschäftsbereichen.

Hier überlagern sich Bedeutungen und Lebensstile, welche gleichsam nebeneinander in *Downtown* existieren. Der Tahrir-Platz ist ein Sinnbild dafür. Ein Blick über den leeren und unbesetzten Platz am Morgen ermöglicht es, ihn bar seiner revolutionären Bedeutung als städteplanerisch konzeptlosen Kreisel mit mehrspurigen Fahrbahnen zu erblicken. Der „*Mīdān*“ ist zu diesen Stunden in erster Linie ein Verkehrsknotenpunkt, an dem Angestellte der öffentlichen Verwaltung und der Ministerien aus der Metro ankommen oder aus Bussen und Privat-Pkws aussteigen. Täglich sollen ungefähr fünf Millionen Menschen nach *Downtown* gelangen, um in diesem Viertel zu arbeiten oder ihre Freizeit zu verbringen. Eine gelblich gestrichene Front von Altbauten aus der Jahrhundertwende begrenzt den Tahrir-Platz nach Osten – dies sind bereits die ersten Gebäude von *Downtown/Wuṣṭ al-balad*. Die Höhe der Häuser ist einheitlich und nicht von Neubauten durchbrochen. Alle Gebäude haben kleine Schaubalkone, die grünen und braunen Lamellentüren zu den dahinter liegenden Geschäfts- oder Wohnräumen bleiben stets gegen Hitze und Abgase verschlossen. Der Tahrir ist immer geschäftig laut und im Sommer unerträglich heiß und staubig. In der Mitte des länglichen Platzes befindet sich ein kreisrundes architektonisches Element, das mit Rasen bewachsen war. Hier sollte 1952 eine Statue des Khediven Ismāʿīl, dem Erbauer von *Downtown*, errichtet werden, ehe der Staatsstreich der Freien Offiziere die Monarchie in diesem Jahr abschaffte und aus dem damaligen *Mīdān al-Ismāʿīliya*, der „Platz der Befreiung“ wurde. Das massive, aber immer leere Podest wurde erst in den 1980er Jahren beseitigt, nachdem unter dem Platz zwei Metrolinien durchgeführt wurden.¹⁸⁷ Während der „18 Tage“ und danach bildete die Rasenfläche genügend Raum für Zelte und ein Feldhospital und wurde bei großem Gedränge mit einer Menschenkette entlang der Straßenkante auch abgesichert.

¹⁸⁷ Aaron Britt: „Design and History of Tahrir Square“, [Interview mit Nezar al-Sayyad], 21.2.2011, <http://www.dwell.com/interviews/article/design-and-history-tahrir-square>, eingesehen am 13.04.2013.

Im Norden läuft der Platz ellipsenförmig aus und geht dort in eine zweite Verkehrsinsel, den *Mīdān ‘Abd al-Mun‘im ar-Riyād*, über. Dahinter schließt sich wiederum ein großer Mikrobuss-Bahnhof unter den Zubringerauffahrten der kilometerlangen „6. Oktober-Brücke“ an. Diese mehrspurige Hochstraße ist eine der Hauptverkehrsadern Kairo, welche die eigenständig verwaltete Stadt Giza auf dem östlichen Ufer dem am westlichen Ufer des Nils verbindet.

Direkt neben dem ikonischen Rund auf dem Tahrir befand sich westlich zur Nilseite hin ein Bauzaun, der während der Feldforschungsphase eine überdimensionale Baugrube verbarg. Versetzt dahinter direkt an der Nil-Corniche (*al-kurnīš*) stehen die Gebäude der Arabischen Liga und das Ritz Carlton (ehem. Nile-Hilton) Hotel und dahinter das Ägyptische Museum (*al-maḥḥaf al-maṣrī*). Parallel dazu stand das während der 18 Tage ausgebrannte Gebäude der Parteizentrale der Partei Mubaraks, der Nationaldemokratischen Partei (NDP).

Im geografischen Süden des Platzes, gefühlt jedoch am Kopf des Platzes, befinden sich der Vorplatz der *Muḡamma‘*, dem zentralen Verwaltungsgebäude der Stadt, und die Omar Makram-Moschee, in der seit November 2011 einige der Trauerfeiern für junge Revolutionäre mit hunderten von Besuchern abgehalten wurden. Oft wurden die Särge der Revolutionäre dann auf den Tahrir und in die umliegende Straße getragen, in der der „Märtyrer“ gestorben war. Der Imam der Moschee galt als „pro-revolutionär“, weil er während der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße im November 2011 ein Feldhospital in der Moschee untergebracht hatte. Hinter der *Muḡamma‘* liegt das *Qaṣr al-‘Aynī*-Krankenhaus, ein staatliches Hospital, dessen orangefarbene Krankenwagen immer wieder auf dem Platz in Bereitschaft standen.

Zur linken Hand der *Muḡamma‘* führt die *šari‘ al-Qaṣr al-‘Aynī* parallel zur Corniche kilometerlang nach Süden. Dort liegen wenige hundert Meter hinter der *Muḡamma‘* das Parlament (*maḡlis aš-ša‘b*) und der Ministerrat (*maḡlis al-wuzarā‘*). Straßen führen in die bebaute Wohngegend hinein, die einen Übergang von *Wuṣṭ al-balad* nach *‘Abdīn* markiert. Hier steht das für die Revolution symbolisch bedeutsame Innenministerium (*wizārat ad-dāḥilīya*; Ministry of Interior, MOI).

Die Verdichtung der administrativen Funktion und der Herrschaftssymbolik rund um den Tahrir-Platz wird in dieser Beschreibung deutlich. Nun soll *Wuṣṭ al-balad* in das Blickfeld rücken. Fast alle Gebäude in den Straßen, die vom Tahrir weg in das Viertel hineinführen sind auf der Ladenzeile für den Verkauf geöffnet. So lassen sich ganze Straßenzüge mit Damenkleidung, Kinderkleidung oder Elektronik finden. Ein ruhiges Flanieren ist für die Besucher des Viertels praktisch nur am Wochenende, am Freitag, möglich. Jenseits des Wochenendes herrscht ein reger Betrieb, die Menschen gehen schnellen Schrittes auf den Bürgersteigen entlang, es wird viel gedrängt. Nach der Revolution haben Straßenhändler mit ihren Stellagen und Auslagen die Bürgersteige und teilweise die Fahrbahnen rund um den *Mīdān Tal‘at Ḥarb* und in der *Tal‘at Ḥarb* Straße erobert. Die Produkte

in *Wuṣṭ al-balad* sind nicht billig und die Gewerbe in diesem Viertel befinden sich in einer preislichen Mittellage; wirklich günstige Sachen können auf den so genannten *ša'bī*-Märkten erworben werden. Moderne Luxus-Malls außerhalb von *Downtown* bilden wiederum das andere Ende des Spektrums; hier gibt es westliche Marken wie zum Beispiel H&M und Zara zu kaufen.

Wer nach *Downtown* fährt, könnte meinen, das Viertel bestehe nur aus Konsum und dem Vergnügen, an übervollen Schaufenstern vorbeizulaufen. Erst auf den zweiten Blick wird eine weitere Dimension, diejenige des Intellektuellen-Viertels, sichtbar. Der *Mīdān Tal'at Ḥarb* ist das eigentliche Herzstück von *Downtown*, von dem aus sternförmig sechs Straßen ausgehen. Hier befindet sich in einem Eckhaus das schlecht geführte, aber mit Nostalgie überfrachtete Café Groppi. Es gehört zu den ältesten Kaffeehäusern, in denen sich Schriftsteller und Intellektuelle treffen: das Café Groppi, das Café Riche und einige Restaurants, in denen sich noch heute Theatermacher und Aktivisten treffen. Die Jugendlichen gehen allerdings in die einfachen Straßencafés, welche trotz der Ausstattung mit bunten Plastikstühlen und Blechtischen nicht mit den *baladī*-Cafés in den *ša'bī*-Wohnvierteln zu verwechseln sind. Durch das, was *baladī* oder *ša'bī* bezeichnet, also „dem einfachen Volk zugehörig“, wird klar, dass diese Bezeichnung auf *Wuṣṭ al-balad* nur bedingt zutrifft. Die Straßencafés sind nicht von Männern mittleren Alters besetzt, sondern von Jugendlichen, die hier abends ihre Freizeit verbringen.

Dennoch sind Menschen aus den ärmeren Schichten in diesem Viertel immer präsent. Die Straßenhändler und die Straßenverkäufer mit ihren fahrbaren Verkaufsständen gehören zum Stadtbild. Beide Gruppen haben im Sinne von Asef Bayats „*quiet encroachment*“ während der Beobachtungszeit eine starke Resilienz gezeigt, die sie immun gegen die Anfeindungen der Presse machte, die Verkäufer und Bettler immer wieder als „Kriminelle“ beschrieb.¹⁸⁸ So verkauften auf dem besetzten Tahrir Maiskolbenröster und Tee- und Süßigkeitenverkäufer ihre Waren. Diese Menschen wohnen nicht in *Downtown*, sie kommen aus den umliegenden Vierteln und gehen Kilometer weit, um mit ihrem zweirädrigen Karren auf den Tahrir zu gelangen.¹⁸⁹

Während der Revolution wurden auch Straßenkinder erstmals bewusst im Erscheinungsbild in *Downtown* wahrgenommen und von den Aktivisten thematisiert. Nach Aussagen von NGO-Mitarbeitern wurden die Straßenkinder von ihren angestammten Plätzen vertrieben, als es zu den Straßenschlachten in den umliegenden Vierteln kam und sie passten sich scheinbar problemlos in das

¹⁸⁸ Rana Allam: „Our Revolution: A Tourist Attraction!“ Daily Mail Egypt, 17.9.2012. Allam kommentiert den Vorschlag des Premierministers Qandil den Tahrir-Platz zu einer Attraktion zu machen. Sie verweist auf die Straßenverkäufer, und fragt rhetorisch, ob diese dann „auch aufgeräumt“ werden sollen?

¹⁸⁹ Fady Salah: „Policing Egypt’s Street Vendors“, Daily News Egypt, 20.11.2012, <http://www.thedailynewsegypt.com/?p=177492>, eingesehen am 19.10.2015.

neue soziale Gefüge auf dem Platz ein. Während der Zusammenstöße schleppten sie Steine für die Aktivisten und standen zuletzt auch mit ihnen in den Frontlinien.¹⁹⁰

In den Nebenstraßen der Innenstadt sind viele Kleingewerbe untergebracht. Oft handelt es sich um Autowerkstätten, in denen direkt am Straßenrand gearbeitet wird. Versuche, unter der Regierung Mubarak, diese Werkstätten komplett umzusiedeln und die Gegend zu „entwickeln“, stießen auf Widerstand und werden von Stadtsoziologen als ein Beispiel für eine bislang nicht erfolgreiche Gentrifikation in Kairo gewertet. Die Mechaniker arbeiten dort, wo ihre Kunden sind. Dies sind auch die vielen Taxifahrer, die zu hunderten in den Stoßzeiten durch *Downtown* fahren und die von den Organisatoren der Demonstrationen und Bürgern als „Stille Post“ der Revolution benutzt worden waren, um vor dem 25. Januar die Ankündigung der Demonstration am „Tag der Polizei“ weiterzuverbreiten.

Schließlich ist nicht zu vergessen, dass *Downtown* eines der wenigen Kairiner Viertel ist, in dem ausländische Touristen ohne Begleitung eines Reiseführers flanieren gingen. Die Nähe der großen Hotels an der Nilpromenade und das Ägyptische Museum zogen internationale Individualreisende an.¹⁹¹ Diese Mischung von Menschen aus unterschiedlichen Schichten und unterschiedlicher Herkunft ist es, die *Downtown* zu dem Ort macht, der in der *local knowledge* als ein repräsentatives Abbild der Gesellschaft gilt.

1. Die Tahrir-Erzählung der „18 Tage“ (25.02.2011-11.02.2011)

Die über Wochen und Monate anhaltende Besetzung des zentralen städtischen Tahrir-Platzes zu Demonstrationszwecken und als Raum für Diskussionen und neue Formen des gesellschaftlichen Miteinanders gilt in der sozialen Bewegungsforschung als Neuerung, welche ihren Ausgang in Kairo genommen hat.¹⁹²

Der Tahrir-Platz spielt für die Demonstranten als Ort für das Erleben von Gefühlen und Erlebnissen eine besondere Rolle, aus denen in den folgenden zwei Jahren geschöpft werden konnte. Der Tahrir-

¹⁹⁰ Nelly Ali: „Adapting to the new street“, Egypt Independent, 18.2.2013, <http://www.egyptindependent.com/opinion/adapting-new-street>, eingesehen am 18.4.2013. Auch von mir im November 2012 nach den Zusammenstößen in Garden City festgestellt, dass Straßenkinder anwesend sind und eine Rolle als Art „Helfer“ der Revolutionäre eingenommen haben.

¹⁹¹ Es finden sich keine Touristenmassen an diesem Ort, denn diese werden an Kairo vorbeigeschleust und direkt zu den Pyramiden gefahren. Aus Sicherheitsgründen war das Ägyptische Museum mitten in Kairo ein Albtraum für die Touristen-Polizei und deshalb wurde schon vor zehn Jahren beschlossen, Teile der Sammlung in einen Neubau neben den Pyramiden zu überführen, um die Touristen möglichst aus der Innenstadt fern zu halten. Damit einher gingen eine Kommerzialisierung der Ägyptologie unter Zahi Hawass, dem damaligen Chef der Antikenverwaltung und ein Ausgrenzen der Bedürfnisse der Souvenirhändler und Touristenführer in *Downtown*. Allerdings ist das Ägyptische Museum bis heute unverändert.

¹⁹² Donatella Della Porta; Sidney Tarrow: Interactive Diffusion: The Coevolution of Police and Protest Behavior with an Application to Transnational Contention, in: Comparative Political Studies, Bd. 45, Nr. 1, S. 119-152, hier S. 145.

Platz kann daher während der so genannten „18 Tage“ vom 25. Januar 2011 bis zum 11. Februar 2011 als eine „Heterotopie“ gelesen werden. Dies ist wie der französische Soziologe und Philosoph Michel Foucault schreibt, ein „Gegenort“, der eine „tatsächlich verwirklichte Utopie“ darstellt.¹⁹³ Demnach spiegle eine Heterotopie all die anderen Orte aus der Kultur und stelle sie gleichzeitig in Frage. Sie stellt ebenso einen zeitlichen Bruch dar, einen „absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit“, so Foucault. Wenn Michel Foucault in seinen Beispielen für Heterotopien keinen Ort des Aufstandes gegen eine Ordnung anführt, sondern Orte des physischen Übergangs, so passt seine Definition doch auf den Tahrir. Ein heterotoper Ort muss demnach eine Art „Zugangsritual“ besitzen, ebenso Gesten, mit denen man der Gemeinschaft an diesem Ort beitreten kann. Als weiteren Punkt gibt er an, dass eine Heterotopie gegenüber anderen Orten zweierlei extreme Funktionen ausüben kann: entweder dass er die „realen Räume [...] als noch größere Illusion entlarvt“ oder selbst zu einem materiellen Raum werden [kann], der eine „vollkommene Ordnung“ aufweist.¹⁹⁴

Um diese Gedanken Foucaults auf den Tahrir-Platz zu übertragen, ist es notwendig, die Erzählung, die um die sogenannten „18 Tage“ (*at-ṭamāniya-‘ašara ayām*) entstanden ist, zu rekonstruieren. Einer der wichtigsten Bestandteile der Erzählung ist, dass es während dieser „18 Tage“ eine Gemeinschaft auf dem Platz gab, wie sie außerhalb des Platzes in der Gesellschaft nicht existierte. Solidarität unterschiedlicher Menschen aus verschiedenen Gesellschaftsschichten und Altersgruppen und Solidarität zwischen den Geschlechtern gehören zu dieser „Tahrir-Erzählung“. Als „Tahrir-Erzählung“ bezeichne ich in diesem Zusammenhang die kommunikativ verarbeiteten Erlebnisse während der „18 Tage“, die somit zu Erfahrungen und zu einer Erzählung und Verständigung über die ideale Gemeinschaft geworden sind.¹⁹⁵

Ashraf Khalil, Blogger und Journalist, beschreibt in seinem Erinnerungsbuch an die Revolution in einem eigenen Kapitel die „Tahrir-Republik“ („*the Republic of Tahrir*“).¹⁹⁶ Ein Reservoir an „Vertrauen, Kreativität und Selbstermächtigung“ hätte sich wieder geöffnet, von dem Khalil gedacht habe, dass es schon für immer verloren gegangen sei.¹⁹⁷ Die drei wichtigsten Punkte zur Konstitution dieser Republik sind nach Khalils Aussagen, dass es erstens keine sexuelle Belästigung von Frauen auf dem Platz während der „18 Tage“ gegeben habe, und dass zweitens Menschen mit unterschiedlichen politischen Einstellungen und unterschiedlicher sozialer Herkunft miteinander geredet und gearbeitet hatten, um etwas „Einzigartiges zu kreieren“. Drittens hätten sich die Menschen auf dem

¹⁹³ Michel Foucault: Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main 2006, S. 317-329, hier S. 320.

¹⁹⁴ Foucault, Von anderen Räumen, S. 326.

¹⁹⁵ Siehe die Betrachtungen von Jureit zu Erlebnis und Erfahrung. Jureit, Generationenforschung, Göttingen 2006. S. 80f.

¹⁹⁶ Ashraf Khalil: Liberation Square. Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation, Kairo 2012, S. 245.

¹⁹⁷ Khalil, Liberation Square, S. 245.

Tahrir so gut selbst organisiert, dass sie eine funktionierende Arbeitsteilung, Sicherheitschecks und sogar Straßenreinigung und Müllbeseitigung organisiert hätten.¹⁹⁸ Mit dieser Erzählung antwortet der Autor bereits indirekt auf die „Gegenerzählung“ des alten Regimes, nach der die Demonstranten aus dem Ausland gesteuerte „Aufwiegler“ waren und Ägypten ins Chaos stürzen wollten.

Khalil nennt den Tahrir-Platz auch die „utopische Republik Tahrir“ und stellt zugleich fest, dass sie am 5. Februar 2011 „physisch und mental“ in die „Festung Tahrir“ umgewandelt wurde.¹⁹⁹ Die Sicherheitschecks der Demonstranten an den Zugängen zum Platz seien gründlich gewesen, aber in einer freundlichen und sehr höflichen Atmosphäre verlaufen. „War man erst einmal durch alle Sicherheitschecks hindurch, wurde man von einer klatschenden und jubelnden Menge begrüßt, die einen auf dem befreiten Boden [„*liberated ground*“] willkommen hieß.“²⁰⁰ Hier wird deutlich, dass es sich bereits um den „Gegenort“ handelte, der außerhalb des Normalen und außerhalb der eigentlichen Republik Ägypten liegt.

In einem Blogpost vom Juli 2011 beschreibt der politische Blogger Mahmoud Salem, alias *Sandmonkey*, erstmals seine Erlebnisse auf dem Tahrir.²⁰¹ *Sandmonkey* berichtet über die ersten Tage, an denen die Zelte aufgebaut wurden. Die Protestierenden hatten es geschafft, die Stromleitungen der Straßenlaternen anzuzapfen und so Strom für ihre Kommunikationsmittel und andere technische Geräte zu nutzen. „*I went and got electrical plugs, a fan, and an ice-box, thus ensuring that the modern society experience was complete. And that’s when it hit me – I was facing a unique opportunity here, one that very few people get; the opportunity to create a new nation, alongside everyone else, from scratch.*“²⁰² Daraufhin, so berichtet er, wurden freie Konzerte und Kunstprojekte von den Revolutionären unterstützt. *Sandmonkey* fährt jedoch fort: „*But how very quickly this utopian society turned into a parallel miniature Egypt, with all of its problems, took everyone by surprise, although in hindsight it may all seem very predictable. Paradise was found, and lost, predictably, but the lessons and insights it gave me made the whole thing invaluable.*“²⁰³ Den Umschwung der Gefühle von einer träumerisch-überschwenglichen Gemeinschaftserfahrung bis hin zu einer nur noch individuell „wertvollen“ Erfahrung macht dieser Blogeintrag von *Sandmonkey* gut deutlich.

In dem folgenden Bericht präzisiert *Sandmonkey* mit Detailbeobachtungen, die bereits von Khalil genannten drei Punkte. Nachdem sich die Mädchen aus seiner Freundesgruppe, die in den Zelten

¹⁹⁸ Ebd., S. 245.

¹⁹⁹ Ebd., S. 247.

²⁰⁰ Ebd., S. 248.

²⁰¹ Sandmonkey: „Tahrir. An exercise in Nation Building“, 16.7.2011. <http://www.sandmonkey.org/2011/07/>, eingesehen am 07.03.2013.

²⁰² Salem, „An exercise in Nation Building“.

²⁰³ Ebd.

übernachtet haben, durch neugierige Blicke belästigt fühlten, wurden die Zelte in einer Art Kreis aufgestellt, und sich so symbolisch abgegrenzt. “[A]ll in order to protect us and shield us from the intrusive eyes and actions of the same people whose rights we were there to fight for,” schreibt er selbstkritisch.²⁰⁴ Als Straßenkinder in der Zeltstadt auftauchten, wurden sie in das System als Botengänger und Helfer eingebunden. Nach kürzester Zeit, so *Sandmonkey*, habe man Strukturen geschaffen, die „schon nach Kinderarbeit ausgesehen haben, ohne dass man die Kinder zu etwas gezwungen hätte“ und damit die auf Ausbeutung der Schwächeren beruhende Hierarchie der Gesellschaft reproduziert habe. Als letzten Punkt berichtet *Sandmonkey* wie sich eine Art Polizei auf dem Tahrir herausgebildet habe. Nachdem eine bestimmte Gruppe eine Art Gefängnis [„*prison*“] errichtet habe, wo sie mutmaßliche „Diebe und Kriminelle“ gefangen hielten, wurde ein „Security-Zelt“ eingerichtet, in dem man die Verhafteten festhielt und sie dann mit Hilfe eines Menschenrechtsanwalts direkt der Staatsanwaltschaft übergab, da man der Polizei nicht traute. Aus *Sandmonkeys* Beobachtungen wird deutlich, wie ein Abbild der existierenden ägyptischen Institutionen auf dem Platz errichtet wurde und wie die Revolutionäre versuchten, Rechtsstaatlichkeit zu imitieren.

Ahmad Shokr beschreibt eine ähnliche Erfahrung auf dem Tahrir-Platz: „*Over the course of the eighteen days, the plaza had turned into a veritable polis, where people were bound together by more than a common political demand. Together, the people of Tahrir forged a society, marked by interdependence and collective decision making – at times even hierarchies. They were preoccupied with everything necessary for the smooth functioning of a social order, from basic necessities – food shelter, security – to questions of political strategy.*“²⁰⁵ Der Autor fasst zusammen: „*As the revolution unfolded, Tahrir was elevated from a rally site to a model for an alternative society.*“²⁰⁶ Diese Eindrücke kulminieren in der Aussage: „*This is the kind of society I want to live in. Tahrir brings out the best in every Egyptian.*“²⁰⁷ Shokr spricht damit aus, was für die Demonstranten auch während der Feldforschung für die vorliegende Arbeit implizit von großer Bedeutung war: „Ägypten“, symbolisiert durch die Demonstranten, habe auf dem Tahrir (wieder) zu sich selbst gefunden.

Diese englischsprachigen Blogbeiträge, die bereits auf eine internationale Rezeption angelegt sind, zeigen, wie wichtig es allen Beteiligten ist, diese „Erzählung“ als Beweis für die Fähigkeit der Bevölkerung anzugeben, friedlich miteinander zu kooperieren und ohne das Eingreifen der Polizei klarzukommen. Der Platz stellt für die ›Generation Tahrir‹ einen Teil ihrer Selbstwahrnehmung dar und ist damit identitätsstiftend. Der Tahrir schließt damit Mitglieder und Anhänger des „alten

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ahmad Shokr: *The Eighteen Days of Tahrir*, in: Jeannie Sowers und Chris Toensing (Hg.): *The Journey to Tahrir*. London 2012, S. 41-46, hier S. 43-44.

²⁰⁶ Shokr, *The eighteen days of Tahrir*, S. 42.

²⁰⁷ Ebd., S. 43.

Regime“ aus und zeigt sich inklusiv für diejenigen, die das „neue“ Ägypten und die „Republik des Tahrir“ verwirklichen wollen. Somit wurde durch diese Erzählung ein „innen“ und „außen“ und auch eine Vorstellung von einem „Wir“ geschaffen, das sich diskursiv gegen die „Anderen“ absetzt.

Der physische Zugang zum Platz wurde während der „18 Tage“ durch die Revolutionäre kontrolliert und limitiert. Kontrolliert wurden alle Zutrittswilligen an selbsterrichteten Straßensperren und abgegrenzt wurde er gegen Personen, die als Agenten des Regimes und Kleinkriminelle galten. Diese beiden Gruppen übernahmen in der egalitären Mikro-Gesellschaft die soziologisch definierbare Rolle „des Anderen“. Dennoch weist der Platz eine große Durchlässigkeit auf, die ihn wiederum von Foucaults Heterotopien unterscheidet.

Während der „18 Tage“ waren die Menschen entschlossen, auf dem Platz auszuharren und dort auch nachts zu campen. Dies hängt zum einen mit der prekären Situation zusammen, den zuvor durch blutige Straßenkämpfe eroberten Platz nicht wieder an die Staatsmacht herzugeben. Zum anderen hängt es mit der großen Unsicherheit in der Stadt am Tag der so genannten „Kamelschlacht“ am Mittwoch, dem 2. Februar 2011 zusammen. An diesem Tag waren weitaus weniger Menschen auf dem Platz, als es zu den brutalen Straßenschlachten mit den organisierten Schlägertruppen (*balṭagīya*)²⁰⁸ des Mubarak-Regimes kam. Der Historiker und Autor Khaled Fahmy wies in einem Telefoninterview mit einem Online TV-Sender am 2. Februar 2011 darauf hin, dass zu diesem Zeitpunkt die Polizei von den Straßen abgezogen worden war und der Plan der Regierung darin bestand, Chaos zu verbreiten, indem die Gefängnisse geöffnet wurden.²⁰⁹ Während dieser Tage war die Armee in einem äußeren Ring um den Platz stationiert, und ließ am 2. Februar vom Regime angeheuerte und bewaffnete Angreifer auf Pferden und Kamelen ungehindert passieren: Diese griffen die Demonstranten mit Stöcken und Macheten an, daher der Name „Kamelschlacht“.²¹⁰ Trotz dieser Eskalation und des von den Demonstranten proklamierten vollständigen Legitimitätsverlustes ihres Präsidenten, zog sich der Rücktritt Mubaraks nach der so genannten „Kamelschlacht“ noch neun weitere Tage hin.

²⁰⁸ An dieser Stelle soll davon ausgegangen werden, dass es sich bei den *balṭagīya* um bezahlte Schläger des alten Regimes handelt, die für das Innenministerium arbeiten. Die Übergänge zwischen bezahlten Schlägern des Staates und Kriminellen sind fließend, da sich das Innenministerium seit 2005 bereits existierender Strukturen bedient hat. Vgl. Patrick Haenni zur Geschichte organisierter Banden in Kairo: Patrick Haenni: *L'ordre des caïds. Conjuré la dissidence urbaine au Caire*. Paris, 2005.

²⁰⁹ Khaled Fahmy: „Egypt's Tiananmen Square“, [transkribiertes Telefoninterview mit Paul Jay], The Real News Network, 2.2.2011, http://www.therealnews.com/t2/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=74&jumival=6207, eingesehen am 3.10.2015.

²¹⁰ Es handelte sich bei den Angreifern hauptsächlich um die Personen, welche an den Pyramiden Touristen auf Pferden reiten lassen. Strategie des Regimes war es, diese vom Tourismus abhängige Gruppe gegen die Demonstranten aufzuhetzen. Der Name „Kamelschlacht“ ist nicht nur auf die tatsächlich vorhandenen Kamele auf dem Tahrir-Platz bezogen, sondern hat zusätzlich in der islamischen Geschichte seinen Ursprung. Während der „Kamelschlacht“ im Jahr 656 n.Chr. standen sich bei Basra das erste Mal Muslime auf dem Schlachtfeld gegenüber und kämpften um den Führungsanspruch der Gemeinschaft.

In der allgemeinen Revolutionserzählung der „18 Tage“ gelten alle Altersgruppen als auf dem Tahrir vertreten. Liest man die oben genannten Auszüge aus dem Blogbeitrag *Sandmonkeys*, so stellt man fest, dass bei *Sandmonkey* der Focus allein auf jungen Aktivisten und deren Beziehungen zu anderen Gruppen auf dem Tahrir liegt. Sandmonkey war mit seiner Freundesgruppe vor Ort. Dieser Nucleus der jugendlichen Gemeinschaft bildet die zentrale Erfahrungsmeinschaft innerhalb der großen Masse auf dem Tahrir. In der von mir zitierten Literatur fällt auf, dass die in den Medien stets bedeutsame Menschenmasse in den Texten diffus bleibt. Die Beteiligten beschreiben vorzugsweise kleine Begegnungen, die das verbindende Gefühl der neuen Solidarität untereinander spiegeln sollen. Es geht hier um persönlich verbürgte Authentizität, da persönliche Begegnungen das „Wir-Gefühl“ auf dem Tahrir erst begreifbar machen. Zusammen mit dem Gemeinschaftserlebnis kann sich daraus eine generationelle Prägung für die Gemeinschaft ergeben. Diese Elemente der Erzählung sind daher in der Vorstellung der Aktivisten mit dem reell existierenden Platz verbunden, der auch in dem Moment, wenn die Massen nicht mehr vorhanden sind, weiterhin als Symbol und Bestätigung des selbsterwählten katalytischen Auftrags der Gesellschaftsveränderung dient.

Ohne die positiven Emotionen aus den „18 Tagen“ und die damit erfahrene Machbarkeit eines politischen Wechsels hätte die Selbstermächtigung der ›Generation Tahrir‹ auf dem Tahrir-Platz nicht funktioniert. Die Verwirklichung dieser „idealen Gesellschaft“, wie sie in der Erzählung transportiert wird, ist der Träger der positiven Empfindungen und der Hoffnung auf eine Zukunft. Auch wenn einige Aktivisten, mit denen ich gesprochen habe, während der „18 Tage“ nicht auf dem Tahrir demonstriert haben, so bilden auch für sie die Bilder vom Tahrir und diese positiv besetzte Erzählung den Ausgangspunkt des Auftrags, die begonnene „Revolution“ fortzusetzen und sind die Motivation für ihr eigenes Handeln. Der Tahrir-Platz bildet im Sinne Lefebvres als „produzierter Raum“ den Gründungsmythos der ägyptischen Revolution von 2011. Seine Eroberung, das Halten des Platzes, das Verteidigen und das Abwarten auf den Rücktritt sind die vier Stationen auf dem Weg zum politischen Ziel: „*Aš-ša‘b yurīd isqāṭ an-niẓām* – das Volk will den Sturz des Systems/Regimes.“

Die Fernsehsender sendeten Bilder des Tahrir-Platzes vor allem aus der Vogelperspektive in die Welt. Dies hängt mit der Architektur des Platzes zusammen, seiner Häuserbebauung und der Möglichkeit, von Balkonen und Wohnungen aus, das Geschehen von oben zu fotografieren und filmen. Der Sender Al-Jazeera arbeitete mit einem arabischen und einem englischsprachigen Team vor Ort und war einer der wenigen in Ägypten zu empfangenen Sender, der die Massen auf dem Platz zeigte, während das ägyptische Staatsfernsehen die Ereignisse während der ersten Tage medial bewußt ignorierte. Nach der „Kamelschlacht“ am 2. Februar 2011 gingen die staatlichen TV-Kanäle dazu über, die Demonstranten als Mitglieder einer ausländischen Verschwörung und als Kriminelle zu stigmatisieren und schufen so die Gegenerzählung zu der heroischen Eigenperspektive der Demonstranten

Das Bild des Tahrir wurde durch die Kameras stark von Bildern der Masse bestimmt. Mehrere 10.000 Menschen sollen sich auf dem Platz gedrängt haben. In den Berichten über die Demonstrationen heißt es, dass es sich um ungefähr drei Millionen Menschen gehandelt habe, die während der „18 Tage“ auf die Straße gegangen seien. Ein weiteres Element auf den Bildern, besonders der Bilder vom nächtlichen Platz, ist die starke elektrische Beleuchtung. Die Straßenlaternen fluteten alles mit orangenem Licht und sind anscheinend auch nicht mehr abgeschaltet worden. Dieses Licht schafft Sicherheit und macht den Platz zu einem Ort, den man auch nach Einbruch der Dunkelheit unbehelligt aufsuchen kann. Zusätzlich verleiht es ihm einen gewissen Bühnencharakter. Auf den Fotos vom 11. Februar sind neben der Zeltstadt in der Mitte des Platzes auch Feuerwerkskörper am Himmel über dem Platz zu sehen, die von der festlichen Stimmung nach Rücktritt Mubaraks berichten.²¹¹

Eine Woche vor den Protesten vom 25. Januar 2011 war das selbstgedrehte Video einer jungen Ägypterin, Asmaa Mahfouz, ins Netz gestellt worden, in dem sie zu einer Teilnahme an den Protesten gegen den Tag der Polizei aufgerufen hatte. Ihr schnell, frei und vor allem eindringlich gesprochener Aufruf im ägyptischen Dialekt, den sie in einem schlichten Zimmer aufgezeichnet hat, gibt so schon das Gegenbild zu der staatlichen Propaganda aus. Asmaa Mahfouz sagte in dem Video, dass sie am 25. Januar demonstrieren gehen werde und fordert alle Männer Ägyptens auf, wenn sie denn Männer seien, ebenfalls demonstrieren zu gehen und sie als Frau vor der Brutalität nicht näher bezeichneter Akteure zu beschützen. Aus dem Kontext der vorherigen Ereignisse läßt sich eindeutig schließen, dass sie die Sicherheitskräfte und die Schlägertrupps des Regimes meint. Mahfouz weist darauf hin, dass es keine Polizei geben werde, die sie und die Demonstranten schützen könnte. Dieses in sozialen Netzwerken vielfach geteilte Video einer selbstbewussten jungen Frau von 26 Jahren, die ganz selbstverständlich wie fast alle jungen Frauen in Ägypten ein Kopftuch trägt, schlägt zusammen mit dem Foto des ermordeten Khaled Said eine emotionale Brücke zur restlichen Bevölkerung.²¹²

²¹¹ Die Feuerwerkskörper werden immer wieder von den Ultras Fußballfans bei Demonstrationen und Zusammenstößen mit Sicherheitskräften eingesetzt und haben somit unterschiedliche symbolische Aufladungen.

²¹² An dieser Stelle kann nicht näher auf die Ikonographie der beiden eingegangen werden. Khaled Said (Ḥālid Saʿīd), der in Alexandria von der Polizei ermordet wurde, ist der Namensgeber der Facebook-Seite „Kullunā Ḥālid Saʿīd“, die von Wael Ghoneim (Wāʿil Ḡunīm) administriert wurde. Suids strahlend jugendliches Foto, ein Passbild, löste erst das Entsetzen über die Polizeibrutalität aus, da sich die Mittelschicht in diesem Bild wiedererkannte und erstmals das Gefühl hatte, selbst in den Fokus der Polizeibrutalität gekommen zu sein. Asmaa Mahfouz steht für die junge Ägypterin, und auch wenn ihr Kopftuch keine Rolle in den Kommentaren über sie spielte, so ist es meiner Meinung nach ein Faktor, denn sie ist eine der wenigen prominenten Aktivistinnen, die so „aussehen wie alle aussehen“. Da sie in einem späteren Interview erklärte, ganz bewusst eine einfache, „unpolitische“ Sprache in ihrem Video gewählt zu haben, ist eine genauere Betrachtung ihrer medialen Selbstinszenierung sinnvoll. In einem späteren Kapitel soll auf Kleidung der Revolutionäre eingegangen werden.

III. Paralleler Aktivismus im Internet und auf der Straße – biografische Verflechtungen

In der Forschungsliteratur über die oppositionellen Bewegungen in Ägypten wird darauf hingewiesen, dass die Anfänge der „neuen oppositionellen Bewegung“ im Jahr 2000 liegen, als in ägyptischen Schulen und Universitäten eine Solidargemeinschaft zur Unterstützung der zweiten Palästinensischen Intifada gegen die israelische Besatzungspolitik im Westjordanland und im Gazastreifen organisiert wurde.²¹³ Doch erst mit dem Beginn des 2. Irak-Krieges im März 2003 wurde erstmals seit den 1970er Jahren der Tahrir-Platz in Kairo wieder – wenn auch nur für 24 Stunden – von Demonstranten besetzt.²¹⁴ In der *Kifāya*-Bewegung ging die neue oppositionelle Bewegung ab 2004 eine temporäre Koalition mit der breiteren politischen Opposition gegen die Regierung von Präsident Mubarak ein. Die *Kifāya*-Bewegung wird unter Bezugnahme auf Aussagen eines Aktivisten von Rabab El-Mahdi als der „dritte Zyklus“ dieser neuen Protestbewegung gesehen.

*„Interviews with leading activists in the Egyptian movement, as well as participant observation of its emergence and growth, suggest that Kifāya was in fact a „third cycle“ of activism that followed closely upon earlier movements – the pro-intifada mobilizations of 2000-2001 and the anti-war movement of 2003.“*²¹⁵

Um einen historischen Überblick über die meist an den Universitäten vertretene oppositionelle Bewegung in Ägypten vor der Regierungszeit Mubaraks zu erhalten, lohnt es sich immer noch, die bereits im Forschungsstand erwähnte Monographie Ahmed Abdallas aus den 1980er Jahren zu den Studentenprotesten von 1973 zu lesen. Die Studentenproteste aus den Jahren 1968 und 1972-73 richteten sich gegen die Politik von Präsident Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir (1954-1970) und seinem Nachfolger Anwar as-Sādāt (1970-1981). Auch hier sind die beiden Kriege zwischen Ägypten und Israel und ihre innenpolitischen Rückwirkungen in Ägypten ein zentrales Element der Studentenbewegung. Abdalla beschreibt, dass fünf politische Richtungen als Ergebnis der Ereignisse aus jenem Jahr auftraten:

„[...] the radical left, with its generally Marxist orientation; the Nasserist left; the Islamic fundamentalists, who gathered momentum and later managed to dominate the campuses; the right,

²¹³ Rabab El-Mahdi: The Democracy Movement. Cycles of Protest, in: Rabab El-Mahdi und Philip Marfleet (Hg.): Egypt. Moment of Change. Kairo 2009, S. 87-102, hier S. 93.

²¹⁴ El-Mahdi, The Democracy Movement, S. 95. Die Studentendemonstration auf dem Tahrir-Platz fand am 24. Januar 1972 statt, nachdem Präsident Sadat die Verhaftung der Studenten angeordnet hatte, die an der Kairo Universität und der Ain-Shams Universität einen Sit-in veranstaltet hatte. Vgl. Hierzu auch: Abdalla, The Students Movement, S. 183. Abdalla berichtet aus seinen eigenen Erfahrungen als Studentenfürher, die er zu dieser Zeit gemacht hat. Interessanterweise gab es zu diesem Zeitpunkt auf dem Mittelstück des Platzes noch eine Säule, um die herum die Proteste stattfanden.

²¹⁵ Ebd., S. 93.

who welcomed the regime's new orientation but urged Sadat to go further; and the supporters of the regime, who campaigned under the banner of the „October triumph“ [Oktober-Krieg 1973], but remained ill-organized because of the government's failure to reconstitute its Socialist Youth Organization in its universities.”²¹⁶

Ideologische Spuren dieser drei erst genannten Strömungen – die radikale Linke, die nasseristische Linke und die Islamisten – finden sich im Denken der jungen Revolutionäre von 2011 wieder.²¹⁷ Dieser Hinweis ist wichtig, um zu verstehen, dass neben der stets die Berichterstattung dominierenden Muslimbruderschaft auch andere politische Gruppierungen in Ägypten jahrzentealte historische Kontinuitäten aufweisen. In der politischen und generationellen Bewegung auf dem Tahrir-Platz kam zusätzlich ein ebenso wenig überraschendes starkes nationalistisches Moment hinzu, das sich in einer emotionalen Identifikation mit der ägyptischen Nation und „dem Volk“ (*aš-šā`b*) manifestierte. Während meiner Feldforschung gehörten ägyptische Flaggen, Aufkleber, T-Shirts, und einfacher Schmuck in den Farben der Nationalflagge Rot-Weiß-Schwarz zu den meistverkauften Souvenirs auf dem Tahrir-Platz. Der revolutionäre Slogan „Das Volk will...“ gehört ebenso dazu. Der finnische Soziologe Samuli Schielke hat dieses Gefühl von neuem Nationalstolz folgendermaßen zusammengefasst: *“The revolution was very much a process of learning to love a nation that until then had shown little devotion to her sons and daughters.”*²¹⁸ Die Dichotomie von nationalen/lokalen und internationalen/globalen Elementen bildet eine der gelebten Heterogenitäten auf dem Tahrir-Platz.

Ein bislang wenig beachtetes Nebenthema in der internationalen Rezeption der Revolution ist der Rückgriff auf die bereits seit 2000 praktizierte Solidarität der Revolutionäre mit den Palästinensern. Sie ist aus der Perspektive ägyptischer Aktivisten ein unabdingbarer Bestandteil einer Revolution gegen das ägyptische autoritäre Regime. Das mediale Mit-Erleben der zweiten Intifada gehörte zu

²¹⁶ Abdalla, *The Students Movement*, S. 224.

²¹⁷ An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass es eine interessante jugendinspirierte Kampagne des ehemaligen Präsidentenkandidaten und führenden Mitgliedes der Muslimbruderschaft Abdel Moneim Abu al-Futuh gegeben hat. Mit dem Aufstellen eines eigenen Kandidaten für die Präsidentenwahl konnte Abu al-Futuh's Kampagne nur noch wenig Aufmerksamkeit erringen. Seine Ideen fanden unter den Jugendlichen, welche sich nicht im linken politischen Spektrum verordneten aber den sozialen Wandel wollten, großen Anklang. Ich beziehe mich hier auf ein Gespräch mit drei Studenten der Politik- und Sozialwissenschaften auf dem Tahrir-Platz, die sich Ende 2011 als „Islamische Sozialisten“ oder „marxistische Islamisten“ bezeichneten. Bereits 2012 sind beide zum Studieren in die USA gegangen, was darauf hindeutet, dass es in der an diverse Fördergelder gebundenen amerikanischen Universitätslandschaft ein Interesse an einer Weiterverfolgung dieses möglicherweise alternativen Ansatzes gegeben hat.

²¹⁸ Samuli Schielke: *“There will be Blood”*. *Expecting Violence in Egypt, 2011-2013*, ZMO Working Papers, Nr. 11, 2014. Dennoch erwähnt Schielke im demselben Artikel auch das Nationalgefühl, welches vor der Revolution existierte, und welches, wie sich im Verlauf der Revolution zeigte, immer wieder erneuerbar und abrufbar war: *„Egypt is a God-fearing country, where fearing and trusting God is a key part of people's moral and spiritual world. But Egypt is also a militantly nationalist post-colonial country with a firmly rooted tradition of a national struggle where people believe in the nation, the Armed Forces, and the glorious October War”*.

den prägenden frühen biografischen Erlebnissen vieler später auf dem Tahrir demonstrierender junger Menschen.²¹⁹

Diese kurze Zusammenfassung der Vorgeschichte der neuen oppositionellen Bewegung auf dem Tahrir-Platz zeigt, dass für ein Erkennen der politischen Vorbilder und Inhalte des Protests neben den sozialen Medien wie Facebook und Twitter auch der historische Kontext mit herangezogen werden muss.

Im diesem Kapitel werden nun zwei Aktivisten vorgestellt, die ich als beispielhaft für eine unten weiter zu erläuternde Aktivistenelite in der ›Generation Tahrir‹ ansehe. Eine Beobachtung in der Feldforschung für die vorliegende Arbeit war, dass es trotz der von jungen Forschern und Teilen der Aktivisten gleichsam forcierten Sichtweise auf die Revolution als einer „horizontalen sozialen Bewegung ohne Anführer“ (*leaderless revolution*) prominente Aktivisten gab, die sich in einer Identifikations- und Vorbildrolle befanden. Für eine Analyse dieser Rolle möchte ich Überlegungen zur Generationentheorie aufgreifen.

Karl Mannheim formulierte in seinen Überlegungen zum „Problem der Generationen“ die zentrale Überlegung von einer „Literatenschicht“²²⁰ als Akteursgruppe, die von den „Entelechien“ – gemeint ist der Zeitgeist im Plural – angezogen werden. Diese in seinem frühen Text noch sehr vage Formulierung über den soziologischen Zusammenhang von „Literaten“ und dem „Zeitgeist“, musste für eine gegenwartsbezogene Fruchtbarmachung seiner Ideen theoretisch weiterentwickelt werden. Beate Fietze hat in ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Mannheims Generationentheorie zum Einen vorgeschlagen, die Kategorie des „Zeitgeistes“ gegen das „Konzept der Öffentlichkeit“ von Habermas auszutauschen, da dieses zwischen der „öffentlichen Meinung“ und der „Meinung der Öffentlichkeit“, also der „Volksmeinung“ (Fietze), unterscheidet und so eine

²¹⁹ Wenn es auch nach meiner Beobachtung keine palästinensischen Flaggen auf dem Tahrir gegeben hat, sondern syrische, so hat jedoch eine Gruppe von mehreren hundert Aktivisten am 18.11.2012 eine Bustour in das ägyptische Rafah unternommen, um auf die Situation in der Gaza-Grenze zu Ägypten hinzuweisen. Die Kritik an dem Gaslieferungs-Vertrag zwischen Ägypten und Israel war ein weiteres diskutiertes Thema in den Kreisen. Der so genannte „Israel Embassy Incident“, bei dem die israelische Botschaft in einem Hochhaus in Kairo gestürmt und verwüstet wurde, gehört auch dazu, und hat nur Kritik von einigen prominenten Aktivisten erhalten. Auf der anderen Seite haben bereits dreimal prominente Aktivisten aus Ägypten einen internationalen Preis für ihr Engagement nicht erhalten, weil sie anti-israelische Kommentare in sozialen Netzwerken veröffentlicht haben. Es handelt sich um Asmaa Mahfouz, Alaa Abd El Fattah und Mona Seif. Es gibt wahrscheinlich außer Maikel Nabil keinen ägyptischen Aktivisten, der kein überzeugter Anti-Zionist ist. Abd El Fattah kritisierte nach der Rücknahme seiner Nominierung für den Sacharov-Preis durch die linke Fraktion im EU-Parlament, dass eine öffentlich wirksame Rücknahme ein Signal an die ägyptische Regierung sei, wie einfach die fragile internationale Solidarität für seine Freilassung zu kippen sei. Er lässt keinen Zweifel daran, dass er solidarisch mit der Boykott-Bewegung (BDS-Movement) und auch dem Widerstand der Palästinenser in den besetzten Gebieten ist. In der Frage der Gewalt verweist Abd El Fattah jedoch auf seine eigene gewaltfreie Arbeit, <https://www.facebook.com/notes/alaabdel-fattah/statement-on-sacharov-prize/10152757206228442>, eingesehen auf FB am 25.10.2014, und in einem Kommentar von Joel Beinon <http://www.madamasr.com/opinion/can-arabs-be-human-rights-defenders>, eingesehen am 25.10.2014.

²²⁰ Karl Mannheim, Das Problem der Generationen, S. 562.

Differenzierung zwischen der medial produzierten öffentlichen Meinung und einer Meinung der Öffentlichkeit als allgemein verbreiteten Ansichten unterscheidet.²²¹ Zum Anderen nehmen nach Fietze „Eliten“ in der Funktion von „generationsspezifischen Akteuren“ die Interpretation dieser Öffentlichkeiten wahr.²²² Es geht also um Akteure, deren „distinkte, altersabhängige Interpretation“ Eingang in die „gesellschaftliche Situationsdeutung“ findet. Damit ist eine monolineare Richtung der Sinnzuschreibung vorgegeben und keine reziproke Zuweisung von Bedeutung. Eine Zuschreibung von Bedeutung an die generationsspezifischen Akteure durch die „Meinung der Öffentlichkeit“ oder die „öffentliche Meinung“ ist in diesem Modell aufgrund der Verschiedenheit der Kategorien nicht vorgesehen. Die „Öffentlichkeiten“ sind bei Beate Fietze keine Akteurskategorie, sondern Begriff für eine abstrahierte Diskursgemeinschaft und Adressat. „Dem Publikum selbst wird aufgrund seiner Heterogenität und seines geringen Organisationsgrades selbst nicht die Qualität eines kollektiven Akteurs zugesprochen“, schreibt dazu Fietze²²³ Weder Mannheim noch Fietze gehen also davon aus, dass es sich bei „generationsspezifischen Akteuren“ und den verschiedenen „Öffentlichkeiten“ im soziologischen Sinne um zwei gleiche Kategorien handelt. Dies stellt sich in unter Einbeziehung der auf beiderseitiger Kommunikation beruhenden sozialen Medien als eine Problematik dar.

In den Eliten finden sich „generationsspezifische Sprecher“, in denen sich „die beiden Aspekte, die altersabhängige Situationsdeutung und die gesellschaftlich begründete Machtposition derjenigen, die diese neuen politischen Positionen vorbringen, miteinander verbinden“ wie Fietze ausführt.²²⁴ Damit führte sie eine Vorstellung von „generationsspezifischen Sprechern“ ein, die in diesem Kapitel anhand von zwei exemplarisch ausgewählten Aktivisten qualitativ auf ihre Anwendbarkeit im vorliegenden Fall untersucht werden soll. Der „Sprecherbegriff“ ist bei Beate Fietze in ihrer auf der mannhemschen Generationentheorie aufbauenden Arbeit, noch mit einer Elitenkonzeption verbunden. „Generationensprecher“ kommunizieren nach innen in die Gruppe und nach außen in verschiedene Öffentlichkeiten.²²⁵

Verschiedene Formen der Kommunikation und eine Pluralität an Öffentlichkeiten bestimmen den Kontext der ägyptischen Revolution und damit des Untersuchungszeitraumes. Daher wird in der

²²¹ Beate Fietze: Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Identität, Bielefeld 2009, S. 99ff.

²²² Fietze, Historische Generationen, S. 103.

²²³ Ebd., S. 101.

²²⁴ „Die generationsspezifische Situationsdeutung wird nicht mehr exklusiv von der gesellschaftlichen Gruppe der Intelligenz formuliert und auch nicht mehr mit einem emphatischen Wahrheitsanspruch als „adäquate Situationsdeutung“ verbunden, sondern als distinkte, altersabhängige Interpretation betrachtet, die aufgrund des politischen Einflusses der generationsspezifischen Sprecher in die Auseinandersetzung um die gesellschaftlich anerkannte Situationsdeutung Eingang findet.“ Ebd., S. 104.

²²⁵ „Nach außen intergenerationell, grenzt die Generationselite ihre Situationsdeutung gegenüber anderen Situationsdeutungen ab, in der Regel gegenüber der Situationsdeutung etablierter Machteliten, nach innen, intragenerationell, dominiert die Generationselite den Generationszusammenhang.“ Fietze, Historische Generationen, S. 107.

vorliegenden Arbeit mit einer abstrahierten Vorstellung der ägyptischen öffentlichen Meinung während des politischen und sozialen Umbruchs der Jahre 2011 bis 2012 gearbeitet. Zum einen reagieren die Revolutionäre vielfach mit ihren Äußerungen und ihrem Verhalten auf die von ihnen als „Konterrevolution“ bezeichnete Diffamierungskampagne in der staatlichen Presse, indem sie sich immer wieder mit den Anschuldigungen auseinandersetzen, sie wären „Unruhestifter“ und arbeiteten an der „Zerstörung des Landes“.²²⁶ Diese Auseinandersetzung tritt immer wieder in Texten von Revolutionären hervor und zieht sich auch durch die für die vorliegende Arbeit geführten Interviews. Zum anderen versuchen die Revolutionäre immer wieder mit Aktionen und Appellen, die so genannte „schweigende Mehrheit“ der Bevölkerung zu einer Reaktion auf die Brutalität des Regimes gegenüber den Demonstranten zu bewegen. Hieran zeigt sich, dass die Revolutionäre auch mit bestimmten abstrahierten Vorstellungen von Öffentlichkeiten wie „Konterrevolution“ und „schweigender Mehrheit“ arbeiten, wenn sie sich am Diskurs beteiligen.

Die Vorstellung der *einen*, nationalen Öffentlichkeit, wie sie in den ägyptischen Staatsmedien repräsentiert wird, wurde auf dem Tahrir grundlegend herausgefordert, indem sich hier eine „Gegenöffentlichkeit“ medienwirksam positionierte, die *ihre* Sichtweise und Ziele immer wieder öffentlich präsentierte und großen Teilen der Bevölkerung zugänglich zu machen versuchte. Die auf nationale Einheit zwischen der Bevölkerung und dem herrschenden Militärrat abzielende Rhetorik kann beispielhaft an der vom Militärrat herausgegebenen Parole von der „einen Hand“ (Äg.-Arab.: *el-gejš wa aš-ša'b īd waḥda*) abgelesen werden. Die Einheitsrhetorik findet sich auch im Diktum des Allgemeinwohls (*al-maslaḥa al-'amma*) und in jeglicher rhetorischer Zurückweisung so genannter „Partikularinteressen“ wieder, einem pejorativen Begriff für alle Forderungen, die nicht dem „Allgemeinwohl“ für dienlich gehalten wurden. Die in dem nationalen Einheitsdiskurs grundlegend enthaltene antidemokratische Auffassung tritt in jeglicher öffentlicher Debatte während der Revolution hervor.²²⁷ Als Antwort stellten die Revolutionäre mit sprachlicher Emphase ihren persönlichen und rhetorischen Einsatz für „das Volk“ dar.

²²⁶ Ursula Lindsey hat die während der „18 Tage“ versandten SMS der Armee an jeden im Land registrierten Handybesitzer zusammengetragen: „During the first five days of the protests, even as it was impossible to send text messages, all Egyptians received several from the army. [...] The first, send on February 1, read: »The armed forces implore the loyal men of Egypt to confront traitors and criminals and to protect our people, our land, and our precious Egypt«. [...] Yet another warned: »Young people of Egypt, beware of rumors and be reasonable. Egypt is above all else, so watch over her«. Zit. aus: Ursula Lindsey: *Revolution and Counterrevolution in the Egyptian Media*, in: Jeannie Sowers und Chris Toensing (Hg.): *The Journey to Tahrir. Revolution, Protest, and Social Change in Egypt*, S. 53-64, hier S. 61.

²²⁷ Als Partikularinteresse wurden auch Frauenrechte bezeichnet, was sich bei der aggressiven Reaktion auf die Demonstration für Frauenrechte im März 2011 zeigte. Hierbei waren auch einige Revolutionäre der Meinung, dass Frauenrechte zweitrangig hinter der sozialen Frage wären. Die Symbolik des Patriotismus ist eine Beobachtung, die sich durch die gesamte Phase der Feldforschung zieht, und vor allem in der Einheitsrhetorik des Staatsfernsehens festgemacht werden kann, die vielfach auch auf der ostentativen Verwendung der Nationalfarben und einem emotionalen Patriotismus beruhte. Ein gutes Beispiel, weil es der populären Musik-Alltagskultur entspricht, war der Song „*ya baladī*“ von 'Āīda al-Ayūbī, der 2011 produziert wurde. Mit Bildern

An dieser Stelle soll die oben aufgeworfene Frage nach einer Zuschreibung der Sprecherrolle von außen noch einmal diskutiert werden. Mannheim nannte keine generationenspezifischen Sprecher und bei Fietze gibt es aufgrund ihrer auf Habermas Theorie fußenden Definition von Öffentlichkeit keine Zuschreibung von „Generationensprechern“ von außen. Was würde eine Zuschreibung, die nicht aus seiner Generationeneinheit kommt, für einen Akteur bedeuten? Auch in der populärwissenschaftlichen Literatur werden Zuschreibungen an Generationen gemacht, deren Trennschärfe zu einer Analysekategorie allerdings verschwimmt – dies hat Björn Bohnenkamp sehr gut an den publizistischen Bemühungen um die „Generation Golf“, „Generation 89“ und einer so genannten „Generation XTC“ dargelegt. Allerdings wird die Debatte erst befeuert, wenn sich Jemand aus der so bezeichneten „Generation“ dazu berufen fühlt, auf die Beschreibung von außen zu antworten, also sich selbst zum Generationensprecher macht.²²⁸ Einen „Generationensprecher zu bestimmen, ohne dass er order sie zu dem Appell aufgefordert hat, trägt in sich ein starkes patriarchalisches Element. Somit bleibt der Sprecherbegriff in der vorliegenden Arbeit ein Analysebegriff, der bei der qualitativen Bewertung in diesem Kapitel helfen soll.

Einzelne Komponenten des Kommunikationsprozesses innerhalb der ›Generation Tahrir‹ und nach außen sollen hier mit Hilfe der Medienpraktiken von zwei Akteuren sichtbar gemacht werden. Dabei geht es um Auftritte in internationalen TV-Kanälen, eigene Blogbeiträge und die Nutzung sozialer Netzwerke, also die schriftliche, mündliche und visuelle Kommunikation mit Menschen über das, was auf dem Tahrir und in Ägypten entweder aktuell geschah und geschehen war. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, wie die Mitgestalter dieser nationalen und internationalen Öffentlichkeiten, die Blogger und Aktivisten, ihre Erlebnisse aus dem konkreten Stadt- und Lebensraum im Netz weiterverarbeiteten und somit auch den Rezipientenkreis der Revolution international ausweiteten. Dieses Kapitel fügt den virtuellen und den konkreten Raum als eine Handlungseinheit zusammen und lässt damit zwei Dimensionen der Situierung von Handlungen erkennbar werden, die beide aus derselben Lebenswelt entspringen und wiederum auf diese bezogen sind. Damit nehme ich Bezug auf Forschungen zur digitalen Anthropologie²²⁹, in denen betont wird, dass zwar ein performativer Unterschied zwischen *online* und *offline*, aber nicht zwischen den Kategorien „real“ und „virtuell“ besteht. Heather Horst und Daniel Miller beschreiben den Anspruch der digitalen Anthropologie, menschliches Handeln und Interagieren in der digitalen Welt anthropologisch beschreiben zu

vom Tahrir und Aufnahmen von Ägypten ist sein Subtext, dass die Liebe für Ägypten alle Ägypter, Kopten und Muslime, vereint. Mädchen und Jungen singen dazu den Reim „*baḥibbik yā baladī*“ (Ich liebe dich, mein Land). Lila Abu Lughods „Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt“ von 2005 ist immer noch die überzeugende Studie zu der Herstellung einer Nation durch das Staatsfernsehen.

²²⁸ Björn Bohnenkamp: *Doing Generation. Zur Inszenierung von generationeller Gemeinschaft in deutschsprachigen Medien*. Bielefeld 2011, S. 240ff.

²²⁹ Daniel Miller und Heather A. Horst: *The Digital and the Human*, in: Heather A. Horst und Daniel Miller (Hg.): *Digital Anthropology*, London 2012, S. 3-39, hier S. 13, 15.

können: „*We are equally human in each of the different and diverse arenas of framed behavior within which we live. Each may, however, bring out different aspects of our humanity and thereby finesse our appreciation of what being human is.*“²³⁰ Dieser 2012 formulierte Ansatz weist, darauf hin, dass in der Forschung nicht selbstverändlich davon ausgegangen wurde, dass ein Erforschen digitaler Foren und medialer Praktiken einen anthropologischen Erkenntniswert gegenüber einem rein auf die technische Seite fokussierenden wissenschaftlichen Interesse erweisen könnte.

Anhand von Alaa Abd El Fattah und Gigi Ibrahim wird beispielhaft gezeigt, welche Rollen Aktivisten in der ›Generation Tahrir‹ eingenommen haben. Dafür habe ich diese beiden selbst aktiv bloggenden und digitales Material produzierenden Aktivisten als auch „öffentlich bekannten Aktivisten“²³¹ ausgewählt und in einen biografischen Zusammenhang mit Texten aus ihren Blogs und anderen Internetquellen gebracht. Der während der Revolution produzierte dichte und direkte Zusammenhang zwischen *online* Praktiken und *offline* Aktivismus wird somit deutlich. Ein besonderes Augenmerk liegt hier auf den digitalen Medien als Selbstrepräsentation und als neue Quelle einer historischen und ethnografischen Forschung. Aufgrund der politischen Verfolgung eines der vorgestellten Aktivisten wird in diesem Kapitel die Zeitspanne bis Dezember 2014 in die Betrachtung mit einbezogen.

Die Bezeichnung „Aktivist“ wird im konkreten Fall der Bezeichnung „Blogger“ vorgezogen. Beide Protagonisten sind sowohl Aktivisten als auch Blogger, aber vor allem auch digitale Aktivisten. Die Bezeichnung „Blogger“ ist bereits zu historisieren, da sie für die Frühphase der Bloggerbewegung in Ägypten für die Jahre 2000 bis 2011 geläufig war, aber nach dem Sturz Mubaraks nicht mehr genau abbildet, welche Aktivitäten die beiden Akteure im Netz und auf der Straße wahrgenommen haben.

Die beiden Aktivisten wurden ausgewählt, weil Abd El Fattah und Ibrahim während der Revolution in den sozialen und digitalen Medien sehr aktiv waren und dadurch über ein ausgeprägtes internationales Medienprofil verfügten oder noch verfügen. Dieses Profil wiederum ermöglichte es, ihre Präsenz in anderen Internetquellen zu verfolgen. Sie sind so bereits Personen „öffentlichen Interesses“, die auf der Straße und im Netz unter ihrem eigenen Namen und nicht unter einem Synonym agieren. Aus diesem Grund erfolgt in dieser Arbeit für diese beiden Aktivisten keine Anonymisierung. Zudem wird das persönliche Umfeld der Aktivisten vor Ort betrachtet, soweit dies aus veröffentlichten Quellen und Interviews mit Journalisten möglich ist. In meiner Feldforschung habe ich festgestellt, dass es nur sehr wenige Aktivisten gab, die einen Status als „Einzelkämpfer“²³²

²³⁰ Miller/Horst, *The Digital and the Human*, S. 15.

²³¹ So ähnlich ist mittlerweile auch die Selbstbezeichnung als „*well-known activists*“. Vgl. auch: Lina Atallah: „*Censorship and Detention in Egypt: A Personal Account*“, [Interview mit Alaa Abd el Fattah], 25.10.2014, <http://www.statushour.com/alaa-abd-el-fattah.html>, eingesehen am 18.11.2014.

²³² Gemeint ist in diesem Fall Ahmed Douma, der sich als „freier Aktivist“ stilisierte, d. h. sich keiner Gruppierung oder Partei zugehörig gab. Im Weiteren ist der eigentliche „Einzelkämpfer“ Maikel Nabil. Bei den

hatten, auch wenn eine gewisse ideologische und eine hohe Flexibilität im „Sich-einer-Sache-Annehmen“ zu den beobachtbaren Phänomenen der ›Generation Tahrir‹ gehörten. Bei vielen Revolutionären konnte in Gesprächen festgestellt werden, dass eine Anbindung an eine Freundesgruppe auf dem Tahrir eines der zentralen Charakteristika der Revolution war.

1. Erstes Beispiel: Alaa Abd El Fattah und die Gruppe No Military Trials

Alaa Abd El Fattah Seif (‘Alā’ ‘Abd al-Fattāh Sayf, im Folgenden: Alaa Abd El Fattah) wird innerhalb des Zirkels der Kairiner Menschenrechtsbewegung, aber auch unter Revolutionsjünglingen in Kairo als *nāšīṭ*, als Aktivist, bezeichnet.²³³ „Revolutionäre“ werden im ägyptischen-Arabisch *ṭaurāgī* oder *aṭ-ṭuwwār* genannt. Ein Kollektivbegriff für dieselbe Gruppe ist das in der Einleitung bereits erwähnte *šabāb aṭ-ṭaura*. Ein *nāšīṭ* ist meist etwas älter und erfahrener als die Revolutionäre auf dem Tahrir-Platz. Die ersten Schritte in der Opposition hat ein *nāšīṭ* meist in den Zeiten der *Kifāya*-Bewegung gemacht.

Alaa Abd El Fattah, Jahrgang 1981, gehört zu den ersten Bloggern in Ägypten, er ist derjenige, der erstmals im Netz über die *Kifāya*-Demonstrationen berichtete. Abd El Fattah ist deshalb ebenfalls in den internationalen Blogger- und Aktivistkreisen bekannt, die sich mit den sich überschneidenden Themengebieten der Menschenrechte und der so genannten „Netzfreiheit“ (*digital freedom*) befassen. Diese Tatsache unterscheidet ihn zusätzlich von den eher lokal bekannten Alt-Aktivisten aus der *Kifāya*-Bewegung. Alaa Abd El Fattah wurde als einer der ersten pro-demokratischen Blogger 2006 auf einer Demonstration gegen Mubarak verhaftet und verbrachte daraufhin 45 Tage im Gefängnis.²³⁴ Um seine Freilassung zu erreichen, wurde erstmals über das Internet eine internationale Medienkampagne für ihn gestartet, die deutlich machte, dass es eine internationale

Frauen ist es bis auf Alia al-Mahdy fast unmöglich, eine weibliche Aktivistin ohne Gruppenanbindung in der Berichterstattung über die Revolution ausfindig zu machen. Bedeutende linke Aktivistinnen wie Rasha Azab sind schon seit *Kifāya* aktiv und gehören zum marxistischen Lager und in den Kreis der Kairiner Menschenrechtsbewegung.

²³³ Abd El Fattah selbst hat in einem frühen Interview versucht, eine differenzierte Position zum Aktivismus einzunehmen. Auf die Frage, ob es ihm in die Wiege gelegt wurde, ein Aktivist zu werden, sagte er: „*The word activist is meaningless. It was invented as part of a grand conspiracy to divide the world into groups of those who care and those who don't or something. I believe that there are not activists and non-activists, there are only acts of activism and degrees of commitment, and in that sense, yeah, I was raised to be an activist.*“ Alaa Abd El Fattah, „Interview with my aunt“, 6.11.2006,

http://manalaa.net/ahdaf_soeuif_interviews_alaa_abd_el_fattah, eingesehen am 25.11.2014.

²³⁴ Auflistung der Gefängisaufenthalte:

1. Gefängnisaufenthalt 2006, 45 Tage.
2. Gefängnisaufenthalt 2011, 56 Tage.
3. Gefängnisaufenthalt 28.11.2013-23.3.2014, 116 Tage, Freilassung gegen Kaution.
4. Gefängnisaufenthalt 11.6.2014-15.9.2014, Freilassung gegen Kaution.
5. Gefängnisaufenthalt ab 28.11.2014 [Stand Oktober 2015]. Die Gefängnisaufenthalte Nummer drei bis fünf beruhen auf derselben Anklage. Nicht mitgerechnet sind zwei weitere Verhaftungen von Abd El Fattah aufgrund von Anschuldigungen im Zusammenhang mit Demonstrationen, die nicht zu längeren Gefängnisaufenthalten führten.

Solidarität mit der Bloggerbewegung in Ägypten gab. Die Kampagne trug den Namen *freealaa*.²³⁵ Seitdem fehlte Abd El Fattahs Name in keiner Publikation aus der Demokratiesierungsforschung zu „deliberativen Tendenzen“ in den sozialen Medien in autoritären Regimen. Diese Publikationen gingen meist nicht über eine Nennung seines Namens und seines Blogs *manalaa.net* hinaus, den er gemeinsam mit seiner Freundin und späteren Ehefrau Manal Hassan [Manāl Ḥassān] führte. Der Fokus dieser Publikationen lag auf dem technischen Aspekt um dann allgemeiner zu fragen, wie Technik und soziale Medien die demokratische Kultur in autoritären Staaten beeinflussen können.²³⁶

Alaas und Manals Blog *manalaa.net* wurde 2013 neben anderen Blogs von Mohammed el-Nawawy und Sahar Khamis in ihrer Monographie „Revolution 2.0“ auf die politischen Themen und die demokratischen Lösungs- und Handlungsansätze in den Blog-Kommentaren hin ausgewertet. Damit wurde ein erster Versuch unternommen, die rezeptive Seite eines Blogs auszuwerten und handlungstheoretische Vorschläge daraus abzubilden. Die Ergebnisse sind zwar interessant, weil sie zeigen, wie zielgerichtet in einer überschaubaren Netz-Community eine Diskussion funktionieren kann, aber die Blogger spielen als Person neben ihrer initialen Autorschaft der Blogbeiträge keine weitere Rolle in der Analyse. Jedoch sind gerade sie es, die in der Generationenforschung hervorgehoben werden sollen, weil ihr mehrschichtiges Handeln den sozialen Wandel in der Generationseinheit formt und formuliert. Dieses Handeln ist nicht nur im Netz und in den Texten zu verfolgen, sondern bildet zum Beispiel auch mit der aktiven Straßenpolitik eine Einheit.

Alaa Abd El Fattahs eigene und familiäre Biographie ist aufs Engste mit den politischen Entwicklungen der vergangenen Jahre in Ägypten verwoben. In seiner Biographie zeichnet sich in extremer Weise der Verlauf einer individuellen Opposition gegen das autoritäre Regime in Ägypten ab. Sein bislang fünfter Gefängnisaufenthalt als politischer Häftling bezieht sich auf die gegen ihn erhobene Anschuldigung der Organisation eines nicht genehmigten Protests, was nach dem neuen Anti-Protest Gesetz von 2013 mit Gefängnis bestraft werden kann.²³⁷ Alaa Abd El Fattah, der

²³⁵ Diese Kampagne wurde 2011 reaktiviert. Dieses Mal mit dem entsprechenden Hashtag (#freealaa) für Tweets und Threads.

²³⁶ Stellvertretend sei hier nur ein Titel genannt: Philip M. Howard und Muzammil M. Hussain: Egypt and Tunisia. The Role of Digital Media, in: Larry Diamond und Marc F. Plattner (Hg.): Liberation Technology. Social Media and the Struggle for Democracy, Baltimore 2012, S. 110-123. Der Aufsatz stellt die durch einen historischen Rückblick auf die oppositionelle Bewegung hinfällig gewordene Frage, ob es den arabischen Frühling ohne die digitalen Medien gegeben hätte.

²³⁷ Auch in demokratischen Staaten werden Demonstrationen vorher angemeldet und können eventuell verboten werden. Das neue Anti-Protest-Gesetz von November 2013 in Ägypten zeichnet sich dadurch aus, dass jede Demonstration beim Innenministerium angemeldet werden muss und die Polizei schließlich darüber entscheidet, ob ein Protest mit mehr als zehn Personen stattfinden darf. Vgl. auch: Al-Ahram: „Full English Translation of Egypt's New Protest Law“, Ahram Online, 25.11.2013, <http://english.ahram.org.eg/News/87375.aspx>, eingesehen am 30.12.2013. Die Anklage lässt sich für diese Arbeit nur aus den Schriften der Aktivisten rekonstruieren. Vgl. auch: Euro-Mediterranean Human Rights Network (Hg.): Second Interim Report. Public Prosecution v. Alaa Abd El-Fattah

technikbegeisterte Blogger, der politische Aktivist und der junge Vater in seinem Familienumfeld sollen hier deshalb detaillierter betrachtet werden. Ich folge dabei den Spuren generationsspezifischer Selbstbeschreibung und der Zuschreibung von außen.

1.1 Der Blog *manalaa.net*

Bereits seit 2004 führen Alaa Abd El Fattah und seine Frau Manal Hassan den Blog *manalaa.net*.²³⁸ Dieser Blog ist nicht nur einer der ersten in ganz Ägypten, sondern auch so etwas wie das Online-Archiv fast der gesamten ägyptischen Bloggerbewegung. In der Sekundärliteratur zur Bloggerbewegung in Ägypten ist zudem etabliert, dass viele thematische Schwerpunkte in den politischen Blogs eine Fortführung der Diskussionen und Forderungen aus *Kifāya* von 2004 bis 2005 sind.²³⁹

Vor 2005 gab es ungefähr 40 Blogs in Ägypten. Da Abd El Fattah als einer der ersten die Nutzung freier Software in Ägypten unterstützte und vor der Revolution als selbständiger Programmierer arbeitete, haben die beiden Autoren/Administratoren auf ihrer Seite gleichzeitig einen Blog-Aggregator betrieben, der stündlich alle Blogbeiträge aus Ägypten zusammenführte und somit einen Überblick über die gesamte nationale Blogosphäre bis ungefähr 2011 ermöglichte.²⁴⁰ Ein Online-Journalist beschrieb diesen Aggregator folgendermaßen: „Ein bemerkenswerter Aspekt der ägyptischen Blogosphäre ist, dass sie so inklusiv ist. Der Aggregator diskriminiert nicht, sagt er [Alaa], und inkludiert Blogger, die sonst am Rand der ägyptischen Gesellschaft stehen würden: Lesben, Bahai und christliche Fundamentalisten.“²⁴¹

Diese Offenheit gegenüber Minderheitenmeinungen und die Darstellung der politischen Inhalte der *Kifāya*-Bewegung sind offensichtlich Gründe, warum *manalaa.net* zu einem der wichtigsten Blogs in

and Twenty-four others, Oktober 2014, <http://www.euromedrights.org/eng/wp-content/uploads/2014/10/TM-Report-Abdel-Fattah-Layout-V3.pdf>, eingesehen am 21.11.2014.

²³⁸ Während des dritten Gefängnisaufenthalts wurde der Blog *offline* gestellt.

²³⁹ Radsch, Core to Commonplace, o.S.; El-Nawawy/Khamis, Egyptian Revolution 2.0, o.S.; Johanne Kuebler: Overcoming the Digital Divide. The Internet and Political Mobilization in Egypt and Tunisia, in: CyberOrient, Bd. 5, Nr. 1, 2011, <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6212>, eingesehen am 18.12.2013.

²⁴⁰ Dieser Aggregator ist nicht mehr auf *manalaa.net* zu finden. Der Aggregator wurde am 30.12.2006 auf die Seite www.omraneya.net migriert und ist dort mittlerweile offline. Im Jahr 2006 sind es bereits 1500 Blogs, die in dem Aggregator gezählt wurden. Abd El Fattah vermutete selbst, dass es 2006 nur 300 Blogs gäbe, die der Aggregator nicht aufgenommen hatte. Ich vermute, dass bei der rasanten Zunahme der Anzahl Blogs in Ägypten die Aufgabe des Aggregators nicht mehr aktualisiert werden konnte. Spätestens seit der Revolution ist der Aggregator nicht mehr online und ab 2012 wurde das Bloggen immer weniger wichtig zugunsten von Facebook, was zu einem Einfrieren vieler ägyptischer Blogs führte, die noch in der Publikation von Johanna Pink aus dem Jahr 2009 führte. Vgl.: Pink: Ägyptische Blogs als Medien zivilgesellschaftlicher Aktivität? Im Frühjahr 2012 habe ich eine Internetrecherche durchgeführt, die ergab, dass ein Großteil der von Pink erwähnten Blogs nicht mehr aktualisiert wurde oder bereits *offline* gestellt war.

²⁴¹ Ethan Zuckerman: „Alaa on Egyptian Blogs and activism“, 16.11.2006, <http://www.ethanzuckerman.com/blog/2006/09/16/alaa-on-egyptian-blogs-and-activism/>, eingesehen am 26.11.2014. Ethan Zuckerman ist Mitbegründer der Internet Plattform „Global Voices“ und gehört zu den internationalen Unterstützern von Alaa Abd El Fattah und der ägyptischen Blogosphäre. Seit 2011 ist leitet er das Center for Civic Media des MIT in Boston.

der Anfangsphase des Internets in Ägypten wurde, und 2005 den renommierten Blog-Award der Deutschen Welle (*The Bobs*) gewann. *Manalaa.net* wurde während des vierten Gefängnisaufenthalts von Alaa Abd El Fattah im Jahr 2014 temporär *offline* gestellt. Während seiner fünften politischen Haftzeit 2014 war der Blog zeitweise wieder *online*; im Oktober 2015 ist er bis auf die Hauptseite wieder aus dem Netz genommen worden; der letzte noch einsehbare Eintrag stammt vom 8.10.2013.²⁴² Anhand der Praxis, den Blog *online* oder *offline* zu stellen, hinter der meist eine aktive Entscheidung des Administrators steht, zeigt sich noch einmal die technische Seite eines Blogs. Tatsächlich ist aber eine Internetseite niemals vollständig aus dem Netz verschwunden; auch ein Blog wie *manalaa.net* kann über das *Internet Archive* in früheren „abfotografierten“ Versionen wiedergefunden werden.²⁴³

Manalaa.net trägt schon im Namen die Zweisamkeit der beiden Autoren. Auf der pinkfarbenen Hauptseite des Blogs findet sich neben einem Drachensymbol, welches auf das chinesische Jahr des Drachens 2004 verweist, die Überschrift „*Manals and Alaa's bit bucket / free speech from the bletches*“.²⁴⁴ Frei übersetzt bedeutet die Überschrift: „Manals und Alaas kleine Kübel / freie(r) Meinungsäußerung über Dinge, von denen einem schlecht wird.“ Diese Überschrift, die dem Blog eine thematische Setzung gibt, ist bereits ein politischer Kommentar. Die frühen Einträge auf *manalaa.net* sind in einem erzählerischen, umgangssprachlichen Englisch verfasst. Die Posts der ersten beiden Jahre sind in einem juvenilen Ton gehalten, durch den ein selbstbewusster junger Mann und eine junge Frau mit ihren Lesern und teilweise mit sich selbst sprechen. In dem ersten Eintrag gibt es keinen optischen Hinweis auf das Herkunftsland und die Religion der Autoren. Im Fließtext hingegen wird klar, dass beide über ihr *coming of age* zwischen Partys, Studium, politischem Aktivismus und Computertechnik in Ägypten schreiben. Sie gehören damit unweigerlich zu der polyglotten akademischen Oberschicht in Kairo und gleichzeitig seit mindestens zwei Generationen zu der akademisch gebildeten Kairiner Mittelschicht.

²⁴² Bei einem Versuch, den Blog im Oktober 2015 aufzurufen, erschien die Nachricht, dass er *offline* ist. Es ist aber möglich die erste Hauptseite aufzurufen und bis zu einem Eintrag vom 18.6.2011 herunterzuscrollen. Alle anderen Seiten sind derzeit nicht erreichbar. Dies liegt nach Auskunft eines IT-Spezialisten daran, dass der Blog die „Cloudflare always online technology“ benutzt, mit der die erste Seite dank eines Screenshots gesurft werden kann. Andere Seiten des Blogs mit der Technology zu versehen, hätte die Administratoren Geld gekostet.

²⁴³ Es ist möglich, einen offline gestellten Blog über die Webseite www.archive.org, hinter dem das open-access Projekt „Internet Archiv“ steht, „wiederzufinden“. Dieses Programm macht in gewissen Zeitabständen Bilder von Internetseiten und einzelnen Blog-Seiten und stellt diese dann dem Nutzer über eine einfache Suchmaschine zur Verfügung. So lassen sich zum Beispiel Änderungen von Blog-Administratoren nachverfolgen; das Lesen eines solchen abfotografierten Blogs ist allerdings mühsam, weil das Laden der Seiten länger dauert und teilweise die Sicherungen aus großen Zeitabständen stammen. Das Internet Archiv ist dennoch eine zentrale Idee, wenn es darum geht zu überlegen, wie Inhalte aus dem Netz künftig bewahrt und wie mit ihnen wissenschaftlich umgegangen werden soll.

²⁴⁴ www.manalaa.net, im Webarchiv unter der URL: <http://web.archive.org/web/20151111060455/http://manalaa.net/>.

Der erste arabischsprachige Eintrag findet sich ein Jahr nach dem ersten Eintrag am 26.2.2005. Er ist auf Ägyptisch-Arabisch geschrieben; für internetspezifische technische Ausdrücke wird die lateinische Schrift verwendet. Ab 2005 verfassten die beiden Autoren ihre Einträge etwa zur Hälfte auf Arabisch und zur Hälfte auf Englisch. Ethan Zuckerman bemerkte im Jahr 2007 dazu: „*Alaa tends to write in Arabic when organizing local events, and in English when reporting on Kefayah actions.*“²⁴⁵ Seit dem Beginn der Revolution 2011 begannen Manal und Alaa fast ausschließlich auf Arabisch zu schreiben. In englischer Sprache finden sich in den Einträgen von 2011 nur noch sieben Posts von insgesamt 52, welche gezielt an ein internationales Publikum gerichtet sind, wie z.B. Briefe von Alaa Abd El Fattah aus dem Gefängnis. Es kann, wie schon Zuckerman bemerkt, davon ausgegangen werden, dass dies mit einer bewussten Fokussierung und einem Zuschneiden von Themen auf die lokale und internationale Öffentlichkeit zusammenhängt, so dass die Autoren gezielter kommunizieren können. Insgesamt hat Alaa zwischen 2011 und 2013 60 Blogeinträge verfasst. Doch die hohe Anzahl von 166 und 144 Einträgen aus den Jahren 2005 und 2006 hat er später nicht mehr erreicht. Dies hängt mit mehreren Faktoren zusammen: zum einem der zunehmenden Präferenz für Twitter unter bestimmten Aktivisten als Form einer schnelleren und reziproken Kommunikation und der Tatsache, dass Alaa während der Revolution mit Workshops und Projekten „draußen“ beschäftigt war und dass ihm wegen seiner Gefängnisaufenthalte keine Möglichkeit für das Bloggen blieb.

Alaa twitterte seit 2007, sein letzter Tweet ist vom 25.6.2013. Er hat bis dahin insgesamt (Stand Oktober 2015) 301.000 Mal getweetet und besaß 693.000 Follower, von denen die meisten nur seine Tweets mitlesen, denn seine Konversationen finden meist auf Arabisch mit einem *who is who* der ägyptischen Aktivistenszene statt. Er selber folgt 1.182 Personen. Um diese Twitter-Aktivität versuchsweise in eine Relation zu setzen, lohnt ein Blick z.B. auf die Person mit den zur Untersuchungszeit meisten Followern der Welt, die us-amerikanische Sängerin Katy Perry. Sie hat rund 78 Millionen Anhänger und seit 2008 nur rund 6.700 Mal getweetet. Barack Obama, an vierter Stelle weltweit, hat 66 Millionen Follower und bislang 14.000 Tweets abgesetzt. Dies zeigt, wie wichtig für politische Aktivisten Twitter wurde, um sich zu organisieren, permanent Kontakt zu halten und nicht primär um ihre Follower mit Nachrichten und Bildern zu versorgen.

Für ein besseres Verständnis der Arbeit von Alaa Abd El Fattah ist es zusätzlich notwendig, seine familiären Verbindungen zu verstehen, die einen großen Anteil an emotionaler und logistischer Unterstützung für ihn bedeuten. Seine Familie ist auch eine Quelle der Anerkennung und Bewunderung in Kommentaren über ihn. Alaa und Manal stammen beide aus Familien, in denen sich bereits die Elterngeneration für Menschenrechte in Ägypten eingesetzt hat. Manal Hassan, ebenfalls Computer-Programmiererin, ist Tochter des Direktors des *Kairiner Instituts für*

²⁴⁵ Ethan Zuckerman: Meet the bridgebloggers, in: Public Choice, 2008, Bd. 134, S. 47-65, hier S. 56.

Menschenrechtsstudien, Bahā ad-Dīn Ḥasan.²⁴⁶ Alaa's Vater ist der im August 2014 verstorbene Leiter und Gründer des *Hisham Mubarak Law Centers* (HMLC) in Kairo, Ahmad Seif al-Islam (Aḥmad Sayf al-Islām 'Abd al-Fattāḥ Ḥamad).²⁴⁷ In dieser Kanzlei werden viele Fälle von Menschenrechtsverletzungen gegen das Regime anwaltlich vertreten und sie gehört als Institution mit zum Kern der Kairiner Menschenrechtsbewegung.²⁴⁸ Alaa's Schwester, Mona Seif (Munā Saif), Jahrgang 1986, ist eine der Organisatorinnen der Freiwilligen-Gruppe *No Military Trials for Civilians*, die 2011 gegründet wurde und gegen die Anklage von Zivilisten vor der Militärgerichtsbarkeit eintritt. Eine zweite Schwester, Sanaa Seif, war ebenfalls in der Revolution aktiv und wurde am 21. Juni 2014 verhaftet, nachdem sie mit anderen Revolutionären friedlich für eine Freilassung ihres Bruders und gegen das neue Anti-Protest Gesetz in Kairo demonstriert hatte. Laila Soueif (Laylā Sūayf), die Mutter der drei Geschwister, Universitätsprofessorin für Mathematik, ist ebenfalls lange in der Oppositionsbewegung aktiv; ihre Schwester ist die auf Arabisch und Englisch schreibende Autorin Ahdaf Soueif (Ahdāf Sūayf). Sie war es, welche 2011 einige Texte von Alaa Abd El Fattah ins Englische übertrug und sie so einem internationalen Publikum zugänglich machte. Während familiäre Netzwerke in Ägypten generell weit reichen und ein wichtiger Bestandteil des sozialen Lebens sind, ist es außergewöhnlich für einen Aktivist und Blogger, diese exklusiven Verbindungen zu haben. In den Mitarbeitern und institutionellen Ablegern dieser genuin ägyptischen Institutionen, von denen das *Hisham Mubarak Law Center* eines ist, findet sich der personelle Kern der Kairiner Menschenrechtsbewegung wieder. Das *Hisham Mubarak Law Center* wurde deshalb während der „18 Tage“ am 3. Februar von der

²⁴⁶ Zeinab El Gundy: „Alaa Abdel Fattah. Portrait of a revolutionary“, 31.11.2011, <http://english.ahram.org.eg/News/25533.aspx>, eingesehen am 2.2.2014.

²⁴⁷ Ahmed Seif al-Islam verstarb am 27.08.2014. In den Nachrufen wurde er als Menschenrechtsaktivist gewürdigt und auf seine Biographie verwiesen. Seif al-Islam wurde erstmals 1972 verhaftet und verbrachte in den 1980er Jahren fünf Jahre im Gefängnis. Insgesamt wurde er für sein politisches Engagement viermal verhaftet, zuletzt 2011 während der Proteste gegen Mubarak. Vgl. auch: Madamasr: „Human rights lawyer Ahmed Seif al-Islam dies at 63“, 27.8.2014, <http://www.madamasr.com/news/human-rights-lawyer-ahmed-seif-al-islam-dies-63>, eingesehen am 16.10.2014. Seine Schwester Aida Seif al-Islam ist Mitbegründerin des „Al-Nadeem Centers for the Rehabilitation of Victims of Torture“ in Kairo und damit eine weitere zentrale Person in der Kairiner Menschenrechtsbewegung.

²⁴⁸ Dies ist ein von mir übernommener Begriff, der sich bereits lose in der Literatur findet. Konkret beziehe ich mich auf die grundlegenden Überlegungen von Paul Amar: *The Security Archipelago. Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*, Durham, London 2013, S. 214. Hier spricht Amar darüber, wie sich einige unabhängige Kairoer NGO's den globalen NGOisierungstendenzen ihrer Politikfelder widersetzt haben und gibt als Beispiel das „Nadeem Center“ an. Ich nehme bei der Verwendung des Begriffs ebenfalls Bezug auf Holger Albrechts wegweisender Aufsatz zu NGO's und Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, der allgemein eine Tendenz zum Klientelismus bei vielen Organisationen feststellt. Davon möchte ich die „Kairoer Menschenrechtsbewegung“ an dieser Stelle absetzen und die positiven Aspekte familialer Strukturen betonen, wenn sie mit Unabhängigkeit von staatlicher oder internationaler Finanzierung einhergehen. Allerdings muss betont werden, dass es keine Auskünfte darüber gibt, wie diese oben genannten unabhängigen NGO's sich finanzieren, denn die Einkünfte dürften gering sein.

Staatssicherheit gestürmt und die Anwesenden festgehalten und bedroht, gerade weil es ein Anlaufpunkt für Aktivisten in *Downtown* unweit des Tahrir-Platzes geworden war.²⁴⁹

1.2 Blogbeiträge und Briefe aus dem Gefängnis – vorgelebte generationelle Erfahrung

Nachdem Alaa Abd El Fattah erstmals 2006 bei einer Demonstration für die Unabhängigkeit der ägyptischen Judikative festgenommen wurde, verfasste er im Gefängnis einen Text, den Manal Hassan auf den gemeinsamen Blog stellte. Sein erster Eintrag aus dem Gefängnis vom 10. Mai 2006 liest sich noch in der leicht suchenden Sprache eines jungen Mannes, dem etwas Unerwartetes widerfahren ist:

“Still I am writing this in English to prevent my cellmates from reading over my shoulders, not that I am sure this will work. They are all educated and some are very knowledgeable, in the span of two days we discussed everything, from Egyptology to biology to economics, lots of politics tab3an [sic]. I have to defend Kefaya and all the different movements, I have to explain about the judges and I have to explain why I'm here, why it's worth it, and to be frank I've no idea why. It isn't worth being away from Manal for three days let alone 30 (mashy ya masr) [alles klar, Ägypten] but I can't really say that, can I?”²⁵⁰

Das politische Gefängnis ist der Ort, an dem das Gegenbild zu Mubaraks scheinbar stabilem und sicherem Ägypten erkennbar wird. Bereits in den wenigen Worten der Beschreibung ist es präsent: Die Intimität in den Gemeinschaftszellen, die männlichen insgesamt 47 Mitgefangenen von Alaa und ihr Interesse an Politik und an dem, was „draußen“ passiert. Der Häftling ist körperlich seiner Familie entzogen; er wäre vollständig den Blicken der Internetleser entzogen, wenn er nicht dieser Außenwelt einen Einblick in das Gefängnis geben würde. Das Gefängnis des Regimes ist die Antwort auf den politischen Protest, der „verkehrte“, gegenteilige Ort zu den Demonstrationen von *Kifāya* und den bunten, sich bewegenden Massen auf dem revolutionären Tahrir. Es ein Ort der Repression und des erzwungenen Anhaltens, wo vorher alles in Bewegung gewesen zu schien, wie das rastlose Twittern von Alaa Abd El Fattah andeutet.

²⁴⁹ Interview mit Ahlam, 12.4.2012, I, S. 137, Z. 6-25: „*On the 3rd February I remember that we were in the Human Rights Center, Hisham Mubarak, and the military attacked with thugs and policemen and state security. [...] They made us all sit on the floor and put our hands on our heads. And they said they had military order to put anyone that will move, so we stayed and they arrested around 30 people on that day. [...] Even Ahmad Saif al-Islam, the owner of the Center, said: „I want to know why are you here, and this is not your right«. And they told him: „We shoot if you speak again«. It was really awful.*“ Solche Szenarien sind aus früheren Jahren bekannt, s. Paul Amar, *Archipelago*, S. 214.

²⁵⁰ Manalaa: “Alaa blogging from his Prison”, 10.05.2006, http://manalaa.net/alaa_blogs_from_prison, eingesehen am 25.11.2014, http://web.archive.org/web/20130720011718/http://manalaa.net/alaa_blogs_from_prison, eingesehen am 24.11.2015. Die idiomatischen Ausdrücke sind in lateinischer Umschrift geschrieben, wobei der Buchstabe ‘Ayn in *tab’an* durch die Zahl drei (3) dargestellt wird.

Obwohl auf den Polizeistationen in Ägypten auch nach der Revolution weiterhin die Gefangenen gefoltert werden, und obwohl es dort zu Todesfällen kommt, wurden prominente politische Häftlinge in den Gefängnissen nicht zu Tode gefoltert. Hierin besteht bislang ein Unterschied des ägyptischen autoritären Staates zu anderen (Militär)-Diktaturen. Politische Häftlinge werden in Ägypten am Leben gehalten. Nur so erklärt sich, dass sowohl linke Oppositionelle wie Alaa Abd El Fattahs Vater und islamische Extremisten nach Jahren der Gefangenschaft wieder freigelassen wurden. In der Revolution 2011 wurden die Gefängnisse teils vom Regime selbst, teils von den Menschen geöffnet, und viele der einsitzenden Islamisten kamen frei.²⁵¹ Unter den Befreiten waren auch die Muslimbrüder, welche in der letzten Verhaftungswelle in den 2000er Jahren verurteilt wurden, unter ihnen der 2007 wegen angeblicher Geldwäsche verurteilte hohe Funktionär der Muslimbruderschaft Khairat al-Shater (Ḥairat aš-Šātir). Das *Tora*-Gefängnis [Arab.: *siġn ʿtura*], eines der bekanntesten in Kairo, ist dasselbe, in dem bereits unter Nasser und Sadat Oppositionelle in Haft gesessen haben. Der Name ist ein Synonym für die Willkür des Staates. Er ist ein in den Gesprächen der Aktivisten und Revolutionäre stets präsender Ort.

Die wie zufällig in Alaa's Brief hingeworfenen Worte *Kifāya* und „Richter“ sind Bruchstücke aus den Gesprächen mit den anderen Männern in seiner Zelle, die so an die Öffentlichkeit weitergetragen werden und deren Bedeutung im politischen Kontext außerhalb der Gefängnismauern der Grund für die Verhaftung regimekritischer Aktivisten war.²⁵² Mit dem Hinweis auf den Bildungsgrad seiner Mitgefangenen lässt Abd El Fattah den Leser auch gleichzeitig an einer weiteren Beobachtung der Gefängnisses des Mubarak-Regimes festhalten: „gebildet zu sein“ bedeutet zweierlei: Zum einen sind die Insassen des Lesens und Schreibens mächtig, eine Unterscheidung, die für die älteren Generationen immer noch von Bedeutung ist. Zum anderen ist die Erwähnung der Themen, die diskutiert wurden, ein Hinweis darauf, dass es sich um Mitgefangene handelt, deren Bildungsgrad möglicherweise sogar auf eine höhere Bildung schließen lässt. Dennoch ist dies keine Zelle für politische Gefangene allein, sondern Abd El Fattah beschreibt, dass die meisten wegen Totschlags angeklagt sind. Später erfährt der Leser die Namen von vier anderen Bloggern, die mit ihm verhaftet wurden und die er besser kennenlernt, unter ihnen befindet sich Ahmed Maher (Aḥmad Māhir), der später der Gründer der *Jugendbewegung vom 6. April* wurde. Ein zweiter Bericht aus diesem Gefängnisaufenthalt wird am 31.5.2006 auf *manalaa.net* veröffentlicht, der eine Reflektion über die Bedeutung des Gefängnisses für einen politischen Gefangenen ist.

²⁵¹ Unter ihnen der Bruder von Ayman az-Zawahiri, der mit einer kleinen Gruppe von Anhängern während des ursprünglich von den Salafisten veranstalteten *ʿAbbāsīya* Sit-ins auftauchte.

²⁵² Die Reform-Bewegung der Richter war eine der wichtigen Versuche der Judikative unter Mubarak mehr Raum für ihre Unabhängigkeit zu erlangen und der Konflikt mit dem Regime zog sich von 2005 bis Mitte des Jahres 2006 hin. Vgl. Holger Albrecht: *Political Opposition and Authoritarian Rule in Egypt*, Dissertation 2008, <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/47671>, S. 169f.

“It's been 17 days already and I still find it difficult to write about jail. Now that [I]'m confident I'll be out in a few days I don't feel that bad. [B]ut still I heard and read many tales of prison. On the surface it wasn't as bad as I expected it to be, but on the other hand it doesn't feel like the transformative experience it is told to be. It didn't make me stronger, it didn't make me believe more in ›the cause‹. I still fail to see myself as an activist let alone a freedom fighter or a monadel [Unabhängigkeitskämpfer].”²⁵³

Dieses sind die ersten Zeugnisse eines politischen Aktivisten, der aus einem ägyptischen Gefängnis auf seine Situation aufmerksam machte. Sein „Ich“ war es, das die vielen persönlichen Bemerkungen in den Kommentaren zu den Einträgen hervorgerufen hat. Die Wahl der englischen Sprache zeigt, dass es auch darum geht, die Unterstützung der internationalen Bloggergemeinschaft weiter aufrecht zu erhalten. In einem späteren Interview von Alaa Abd El Fattah mit Ahdaf Soueif, das er auf seine Webseite stellt, erwähnt Abd El Fattah, dass die Besucherzahlen auf seiner Seite während seiner Haft und wegen der *freealaa*-Kampagne von 3000 auf 30 000 pro Tag gestiegen seien.²⁵⁴ In jenem Interview zeigt sich der Autor weiterhin mit derselben Offenheit, mit der er und Manal ein Jahr zuvor überschwängliche „*the rise and rise of the manalaa civilisation*“ verkündet hatten. Trotzdem wird auch erstmals nachdenklich darauf hingewiesen, dass die Rolle eines Aktivisten auch eine Zuschreibung von außen sein kann, die der Autor kritisch hinterfragt. In dem Interview mit Ahdaf Soueif gibt Abd El Fattah einen kurzen Einblick in weitere Erfahrungen aus dem Gefängnis. Er beschreibt, dass er und seine 47 Mitgefangenen es geschafft haben, den Wärtern kleine Privilegien abzuringen. Nach 45 Tagen wurde Abd El Fattah freigelassen.

1.3 Das „Maspero-Massaker“ aus Sicht eines Bloggers und Aktivisten

Ende Oktober 2011 erhielt Alaa Abd El Fattah eine Vorladung vor ein Militärgericht, nachdem er an der so genannten „Maspero-Demonstration“ in Kairo am 9. Oktober 2011 teilgenommen hatte. Bei dieser Demonstration waren 28 Menschen umgekommen und über 200 verletzt worden. Abd El Fattah war als Aktivist bei der Demonstration gewesen, bei der es aus Protest gegen die Niederbrennung einer Kirche in Oberägypten um die Rechte der Kopten auf freie Religionsausübung ging.²⁵⁵ Ein Widerstand gegen die Untätigkeit des Staates bei der Brandstiftung und gegen eine von

²⁵³ Manalaa: “Alaa blogs: After 17 Days in Jail”, 31.5.2006, http://manalaa.net/alaa-after_17_days_in_jail, eingesehen am 25.11.2014, http://web.archive.org/web/20130720011623/http://manalaa.net/alaa-after_17_days_in_jail, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015.

²⁵⁴ Manalaa: „Interview with my aunt“, 6.11.2006, http://manalaa.net/ahdaf_soeuif_interviews_alaa_abd_el_fattah, eingesehen am 25.11.2014, http://web.archive.org/web/20130720035156/http://manalaa.net/ahdaf_soeuif_interviews_alaa_abd_el_fattah, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015. Dieses Interview wurde in der englischsprachigen Kunst- und Kulturzeitschrift „Bidoun“ abgedruckt.

²⁵⁵ Der Grund für die Demonstration war das in vielen Gemeinden in Oberägypten praktizierte Verfahren einer so genannten *lağnat aš-šulḥ* (Versöhnungssitzung) zwischen den religiösen Führern und Gemeindeältesten, bei der nach der Revolution meist islamistische Extremisten die Oberhand gewannen und die Mehrheit der

den Kopten als ungerecht empfundene Berichterstattung hatte sich in Kairo formiert. Zwei Sit-ins fanden seit der Revolution vor dem im allgemeinen Sprachgebrauch als *Maspero* [Arab.: *al-māsbīrū*]²⁵⁶ bezeichneten Staatlichen Rundfunk- und Fernseh-Gebäude statt, bei denen es kurz vor der Maspero-Demonstration zu Übergriffen der Armee, welche das Gebäude schützte, gegen die Demonstranten gekommen war. Am 9. Oktober zog der große Demonstrationsszug mit hunderten von Menschen, die christliche Symbole mit sich trugen, demnach nicht unerwartet vor das Maspero-Gebäude. Die Demonstranten machten sich am Nachmittag des Sonntags aus dem als mehrheitlich von Christen bewohnten Kairiner Viertel Shubra auf, wurden auf dem Weg von *balṭagīya* angegriffen, und zwischen der Nil-Corniche und dem Maspero-Platz kann es gegen Abend zu dem so genannten „Maspero-Massaker“, bei dem vor allem koptische Christen vom Militär verletzt und getötet werden. Der durch Aussagen und Videomaterial belegbare Kern des Unglücks bestand in dem dramatischen Vorfall, dass zwei gepanzerte Armeewagen in die Menge der Demonstranten fuhren und das Feuer von diesen Wagen aus auf die Demonstranten eröffneten. Das Militär hat bislang keine interne Untersuchung dieser Ereignisse veröffentlicht, auch weil es in seinem Selbstverständnis weder dem Parlament noch der Öffentlichkeit Rechenschaft schuldig ist. Nach außen wurde wie üblich kolportiert, dass eine „dritte Partei“ (*aṭ-ṭaraf aṭ-ṭālit*) in das Ereignis eingegriffen hätte und die friedliche Demonstration aufgemischt habe. Ein vielfach verbreitetes Gerücht besagte, dass *balṭagīya* die gepanzerten Wagen gekapert und dann auf die Menge geschossen haben sollen; eine andere Version ist, dass es die Muslimbrüder waren, welche als *agents provocateurs* die friedliche Demonstration aufgemischt hätten. Diese Gerüchte werden von vielen Menschen geglaubt, die es für wahrscheinlicher halten, dass Kriminelle gepanzerte Armeewagen von bewaffneten Soldaten kapern, um damit ungehindert Demonstranten zu überfahren, als dass das Militär selbst auf die Demonstranten schießt. Es kann nach Sichtung des Videomaterials vermutet werden, dass es sich bei dem amokhaften Hineinfahren in die Menschenmenge um eine psychologische Kurzschlussreaktion der ausführenden Soldaten handelte.

Das „Maspero-Massaker“ am Abend des 9. Oktober 2011 gehört mit zu den psychologisch gravierendsten Ereignissen nach dem 18 Tage dauernden Aufstand im Jahr 2011. Es wird von den Aktivisten und politisch aktiven Christen als Aufkündigung der Rhetorik von der „einen Hand“

Gemeinschaft sich für eine Ausweisung der Christen aus dem Dorf „aus Sicherheitsgründen“ aussprach. Meist ging diese Ausweisung mit der Pfändung des Eigentums oder einem Verkauf zu einem Preis unter dem Marktwert einher. Die Kirche in *al-Marināb* in Assuan sollte nach angeblich 80 Jahren als Gotteshaus auf Betreiben von extremistischen Kräften abgerissen werden. Staatliche Stellen haben die christlichen Bürger daraufhin nicht unterstützt und es kam zu einer Brandstiftung. Vgl.: Egyptian Initiative for Personal Rights: „Maspero: State Incitement of Sectarian Violence and Policy of Extrajudicial Killings“, 16.10.2011, <http://eipr.org/en/pressrelease/2011/10/16/1268>, eingesehen am 26.11.2014.

²⁵⁶ Der Name leitet sich vom „Maspero-Platz“ vor dem Gebäude ab. Dies ist der Name des französischen Ägyptologen Gaston Maspéro, welcher 1881 Nachfolger von Auguste Mariette als Direktor des Ägyptischen Museums und der Antikenverwaltung wurde.

zwischen Militär und Volk gesehen (Äg.-Arab.: *al-geyš wa aš-ša'b īd waḥda*) und zeigt die Möglichkeit des Auseinanderbrechens der ägyptischen Gesellschaft anhand der konfessionellen Linien zwischen der muslimischen Mehrheitsbevölkerung und der christlichen Minderheit von ungefähr zehn Prozent auf. Die Demonstration im Zentrum Kairos, bei der nach offiziellen Angaben 28 koptische Christen getötet und über 200 weitere verletzt wurden, zeigt auch, wie die mediale Beeinflussung der Massen zu einer fast pogromartigen Stimmung führen kann. An jenem Abend machte die Berichterstattung des staatlichen Fernsehsenders deutlich, welche Kraft Gerüchte in einer Phase politischer Ungewissheit haben, wenn sie über das Fernsehen als Fakten verbreitet werden.²⁵⁷ Als besonders gravierend wird von den Aktivisten und den Kopten im Allgemeinen empfunden, dass der staatliche Fernsehsender an diesem Abend von *Maspero* aus die „ehrenwerten Bürger“ (*al-muwāṭinūn aš-šurafā'*) des Landes aufrief, auf die Straße zu kommen, um die Armee zu schützen, da koptische Demonstranten diese angreifen würden.²⁵⁸ Allein die Tatsache, dass noch in derselben Nacht der Übergangspräsident Essam Sharaf vor die Kameras trat und sichtlich getroffen eine Erklärung verlas, in der er die muslimischen und christlichen Bürger des Landes zur Bewahrung der Ruhe aufrief und alle Gerüchte über Angriffe auf die Armee als Verschwörung abtat, zeigt, wie ernsthaft die Lage von der Übergangsregierung eingeschätzt wurde.²⁵⁹ Hingegen wurde die psychologische Botschaft des „Maspero-Massakers“ von einer meiner Gesprächspartner aus dem akademischen Milieu als eine bewusste Machtdemonstration des Militärs gegen die gesamte „Revolution vom 25. Januar“ und nicht nur die demonstrierenden Kopten gedeutet.²⁶⁰

1.4 Die Arbeit der Gruppe No Military Trials zum „Maspero-Massaker“

Bei der Auseinandersetzung um Deutungen setzt auch die Arbeit von Alaa Abd El Fattahs Schwester, Mona Seif, und der von ihr initiierten Gruppe *No Military Trials for Civilians* (Arabisch: *lā li-l-muḥākamāt al-'askariya li-l-madanīyīn*, Abkürzung auch: *NoMilTrials*, im Folgenden: *No Military Trials*) an. Es handelt sich im Kern um eine Gruppe von befreundeten Studentinnen und Studenten sowie Aktivisten aus der Kairiner Menschenrechtsbewegung, die es sich zur Aufgabe gemacht haben,

²⁵⁷ Vgl. den detaillierten Artikel von Momen El-Husseiny: The „Maspero Crime«. Accounts against the Counter-Revolution's Power, Media, and Religion, 31.10.2011 <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3022/the-maspero-crime-accounts-against-the-counter-rev>, eingesehen am 28.11.2014.

²⁵⁸ Ebd.: „During the events that I call herein the Maspero Massacre, Rasha Magdy, an anchor of Egyptian state television accused Copts for being responsible for the incidents and for attacking soldiers and killing three of them. Yet, the most ridiculous excuse came afterwards by her boss claiming Ms. Magdy and the broadcasting team had „gotten nervous and might have exaggerated.« Meanwhile, the main news bar continued to notify the public: „Urgent: Three martyrs and hundreds injured among army soldiers and police by gunfire from Coptic protestors in front of the Maspero building«.“

²⁵⁹ Diese Nachricht wurde von dem zivilen Übergangspräsidenten verlesen.

²⁶⁰ Gespräch mit Professorin Mona Abaza am 31.10.2011. Eintrag Felddtagebuch I, S. 57. Mona Abaza bezeichnete das „Maspero-Massaker« als „Pogrom“. Sie hat mit Kollegen zusammen eine Augenzeugensammlung zusammengestellt, die zum Zeitpunkt des Gesprächs kurz vor der Veröffentlichung stand. Es wäre neben den Blogbeiträgen die erste veröffentlichte Zusammenstellung der Ereignisse von den Unterstützern der pro-demokratischen Opposition seit dem 9.10.2011.

auf Verhaftungen und Verurteilungen von Demonstrierenden durch das Militär hinzuweisen. Dadurch entstand öffentlicher Druck, der sich auf mehrere Säulen stützte: zum einen setzte die Gruppe mit einer sehr symbolträchtigen Stickerkampagne auf Verbreitung ihrer Ideen *on the ground*. Die Aufkleber in den wiedererkennbaren Farben Gelb und Schwarz und einem kalligrafisch gestalteten arabischen *lā* (Nein!), wurden so ein Zeichen für den Widerstand gegen die Militärregierung. Die Sticker konnten und wurden auf Laptops und Rucksäcke und sogar wie eine Armbinde auf die Kleidung geklebt. Des Weiteren organisierte *No Military Trials* einige gut besuchte Demonstrationen gegen die Anwendung von Militärgerichtsbarkeit auf Zivilisten. Als Medienstrategie im Internet verfügte *No Military Trials* über zwei informative Webseiten. Dazu gehörten die arabische und englische Version von www.nomilitarytrials.org. Die arabische Version wird weitergeführt, wohingegen der letzte Eintrag auf der englischen Seite von 2014 ist. Die zweite Homepage nennt sich tahrirdiaries.org und ist ein Blog, auf dem zwischen März und August 2011 über das „Leben unter dem Militärrat“ gebloggt wurde.²⁶¹ Die wichtigste Aufgabe von *No Military Trials* jenseits der medialen Aufmerksamkeit bestand darin, die Familien der Verhafteten zu unterstützen und rechtlichen Beistand im Fall der Verurteilung eines Angehörigen zu ermöglichen. Daher ist es nicht unerheblich, dass Mona Seif und die anderen Mitglieder die juristische Expertise als Unterstützung durch das Hisham Mubarak Law Center hatten; obwohl die Idee und die Ausführung unabhängig von der Arbeit des Zentrums entstanden waren.²⁶² Bereits 2011 schätzte *No Military Trials* die Zahl der verhafteten und verurteilten Demonstranten auf 16 000. Eine Liste mit Namen, die *No Military Trials* auf ihrer Webseite selbst anlegte, führte aber nur mehrere hundert Namen und es ist fraglich, ob es außerhalb der Gefängnisse andere Möglichkeiten gab, einen Überblick über die Zahl der Gefangenen zu erhalten, wenn nicht über diese erste Liste. Diese Kernaufgabe verband die Aktivisten mit den gesellschaftlich marginalisierten Familien und ihren Angehörigen, die meist zu arm waren, um über ihre wenigen Rechte Bescheid zu wissen, geschweige denn Rechtsbeistand zu bezahlen, und deren ganze Ressourcen bereits in die Versorgung der verhafteten Familienmitglieder mit Essensvorräten an den wenigen Besuchstagen fließen mussten.²⁶³

1.5 Alaa Zeitungsartikel „Es ist vorzuziehen, bei den Märtyrern zu sein“

Am 20.10.2011, elf Tage nach dem „Maspero-Massaker“, verfasste Alaa Abd El Fattah in einem langen Artikel in der unabhängigen Zeitung *al-Shorouk* einen emotionalen Bericht über die Ereignisse

²⁶¹ Da es sich um eine Freiwilligen-Initiative handelte, konnten die Webseiten erwartungsgemäß nicht so geführt werden, wie es bei einer ständig besetzten NGO zu erwarten gewesen wäre. In diesem besonderen Fall kommt ein anderes wichtiges Element hinzu: die Kerngruppe der Initiatoren musste neben ihrer Arbeit für *No Military Trials* noch Freunde und Familienmitglieder im Gefängnis unterstützen.

²⁶² Interview mit Sabra am 14.3.2012, I, S. 36f.

²⁶³ Wie Alaa Abd El Fattah selbst schrieb, werden die Insassen mit Essensvorräten von den Angehörigen versorgt. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Kost im Gefängnis nicht ausreicht, um länger gesund zu bleiben.

und klagte das Militär an, für den Tod der Demonstranten vor *Maspero* verantwortlich zu sein. Der Titel des Artikels lautete: „Es ist vorzuziehen, bei den Märtyrern zu sein“ (Arab.: *ma' aš-šuhadā' ḡalika afḡalun ḡiddan*). Dieser Text wurde von Ahdaf Soueif unter dem Titel *Living with the martyrs* sprachlich eindrucksvoll ins Englische übersetzt²⁶⁴ und daraufhin unter anderem am 12.11.2011 bei *No Military Trials* veröffentlicht.²⁶⁵ Der Titel bezieht sich auf ein Bibelzitat aus dem Brief des Paulus an die Philipper 1:23: „Es zieht mich nach beiden Seiten: Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wie viel besser wäre das!“²⁶⁶ Für das Wort „Christus“ wurde in Alaas Brief das Wort „Märtyrer“ eingesetzt. Die starke eschatologische Unterlegung des Textes ist dennoch in allen Absätzen spürbar. Deutlich bringt Abd El Fattah in diesem Text den Tahrir als Symbol des neuen Ägypten gegen das Militär in Stellung. Der Text ist hochemotional geschrieben; er beginnt mit den eindrücklichen Sätzen: „*Tage, die wir in der Leichenhalle zugebracht haben; Tage, die wir kämpfend verbracht haben, den Märtyrerstatus für die Verstorbenen zu bewahren, kämpfend gegen das ganze System Mubaraks, nicht nur gegen die Armee, die sie überfahren hat.*“ In den Zwischenüberschriften zitiert der Autor in Anlehnung an biblische Passagen Sätze wie zum Beispiel „Selig sind die Schwachen“, oder „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ und stellt den jungen ermordeten Kopten Mina Daniel (Mīnā Dānīyāl) an die zentrale Stelle seines Briefes. Somit ist der Text ein Monument für Daniel und gleichzeitig ein Zeugnis für ein religiöse Spaltungen überwindendes Mitgefühl und kämpferische Solidarität an einem der bis dahin schwerwiegendsten Tage staatlicher Übergriffe in der Revolution. Mina Daniel, der junge Kopte aus einem informellen Viertel, war seit den „18 Tagen“ ständig auf dem Tahrir präsent gewesen und wurde durch seinen gewaltsamen Tod am 9. Oktober zum jugendlichen Symbol für die „Märtyrer“ von *Maspero*. Daniel war jedoch kein unbekannter Demonstrant, er kam aus einer der ärmsten Gegenden Kairo und war bereits vorher politisch aktiv

²⁶⁴ Sie glättet vor allem die Einfärbungen des Kairoer Dialekts und setzt den Text in ein literarisches Englisch, so dass das Lesegefühl der beiden Texte bei identischem Inhalt ganz anders ist. Ich vermute, dass es auch Ahdaf Soueif war, die bei der Verfassung des arabischen Textes mitgeholfen hat; zumindest lassen die Zwischenüberschriften diese Vermutung zu, die als Zitate in diesem Kontext eine große poetische Sensibilität zeigen.

²⁶⁵ Manalaa: „Ma' aš-šuhadā' ḡalika afḡalun ḡiddan“, 11.11.2011, <http://manalaa.net/node/88074>, eingesehen am 26.11.2014; <http://web.archive.org/web/20130924214142/http://manalaa.net/node/88074>, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015. Das Original auf der Webseite von al-Shorouk: Ma' aš-šuhadā' ḡalika afḡalun ḡiddan, 20.10.2011, <http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=20102011&id=71813b01-3e79-4e5d-ad51-258e6a342726>, eingesehen am 26.11.2014; Issandr El Amrani: „In Translation: Alaa Abdel Fattah on Meena Daniel“, 28.10.2011, <http://arabist.net/blog/2011/10/28/in-translation-alaa-abdel-fattah-on-meena-daniel.html>, eingesehen am 26.11.2014.

²⁶⁶ Dieses Zitat scheint in der koptischen Kirche sehr bekannt zu sein. Es wurde 2015 in einigen Facebook-Posts für die vom IS ermordeten 21 koptischen Arbeiter in Libyen verwendet und unterstreicht dort den Gedanken, eine christliche Gemeinschaft in der Verfolgung zu sein. Erst in diesem Zusammenhang ist mir auch die Bedeutung des Titels von Alaas Brief klar geworden.

gewesen und hatte sich auch mit seiner koptischen Jugendgruppe „*al-katība aṭ-ṭībīya*“ für ein besseres Verständnis zwischen Muslimen und Kopten eingesetzt.²⁶⁷

Das Medien-Kollektiv *Mosireen* veröffentlichte einen Monat später einen filmischen Beitrag über das „Maspero-Massaker“. Das Ziel des Beitrags war es, Übergriffe des Militärs auf Demonstranten seit dem 28. Februar 2011 bis zum 9. Oktober 2011 in chronologischer Form darzustellen.²⁶⁸ Dieser Film wurde ebenfalls auf der Seite von *No Military Trials* veröffentlicht und Mona Seif spricht in diesem Film den Kommentar.²⁶⁹ Das Video ist der Versuch einer argumentativen und filmischen Überzeugung des Publikums mit den Mitteln des *citizen journalism*. Aus Kommentaren, Augenzeugenberichten und Einspielungen von Original-Aufnahmen entsteht eine in sich kohärente Erzählung mit einer starken Botschaft und eindrücklichen Bildern. Das gesamte Video ist eine Gegendarstellung zu der offiziellen Sichtweise, die durch die staatlichen Medien transportiert wurde. Der Anspruch ist nichts weniger als ›die Wahrheit‹ und eine ›Bloßstellung der Verantwortlichen‹.²⁷⁰ Gleichzeitig präsentiert der Film in seiner Chronologie der Übergriffe der Armee gegen Demonstranten eine dezidiert säkulare Sichtweise, die den Tod der christlichen Demonstranten in die Geschichte aller „Revolutionsmartyrer“ einfügt. Generell lässt sich hier bereits feststellen, dass es eine konfessionsübergreifende Solidarisierung mit den zu Tode gekommenen Revolutionären gegeben hat, welche sich auf das gemeinsame christliche und islamische kulturelle Erbe der

²⁶⁷ Die Geschichte von Mina Daniel und seinen Freundschaften mit muslimischen Jugendlichen auf dem Tahrir und das Bild seines lachenden Gesichts, das immer wieder in Graffiti in Kairo auftauchte, waren 2011 und 2012 in Kairo sehr präsent. Während meiner dritten Feldforschung besuchte ich den Stadtteil „Ezbat an-Nahl“ und traf den koptischen Pater, Abūnā Mityās, der eine Jugendgruppe und das Magazin *al-Katība aṭ-ṭībīya* (Deutsch: die thebanische Legion) leitete, zu der auch Mina Daniel gehörte. Diese Legion ist der christlichen Überlieferung nach eine römische Legion von christlichen Soldaten aus Theben gewesen, die im 3./4. Jh. n. Chr. in Helvetien stationiert und für ihre Glaubensüberzeugung in den Märtyrertod ging. Der Märtyrerglaube ist in der koptischen Kirche besonders stark vertreten und auch die Namensgebung der Jugendgruppe weist darauf hin. Diese Jugendgruppe hatte es sich zur Aufgabe gemacht, kirchliche Lieder zu singen, in denen sie sich gegen Diskriminierung und für eine Verständigung mit der Gesellschaft aussprachen. Mina Daniel sah die Aufgabe des neuen Ägypten in sozialer Gerechtigkeit für Alle, so dass man ihn im lokalen Kontext dem linken Spektrum zuordnen konnte. Vgl. für die *katība ṭībīya*: Sebastian Elsässer: *The Coptic Question in the Mubarak Era*, Oxford 2014, S. 165.

²⁶⁸ www.mosireen.org (Arab.: *muṣīrīn*; ein Wortspiel mit dem Ländernamen *miṣr* und dem Verb *ʿaṣarra*) ist ein Kollektiv von Medienschaffenden, das sich nach der Revolution gegründet hat. Mosireen unterstützt die Idee von *citizen media* und bietet Hilfe bei der Umsetzung von Video-Projekten an. Einer der Mitbegründer des Kollektivs ist Omar Robert Hamilton. Er ist ein Sohn von Ahdaf Soueif und somit Cousin von Alaa, Mona und Sanaa Seif. Omar Robert Hamilton ist auch einer der Mitbegründer des „Palestine Festival of Literature“ 2010.

²⁶⁹ The Mosireen Collective: „The Maspero Massacre 9/10/11“, 10.11.2011, http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=00t-0NEwc3E, eingesehen am 1.2.2014. Das Video ist in Englisch geführt und mit englischen Untertiteln versehen. Es erschien auf der englischsprachigen Seite von No Military Trials. Das arabische Pendant dazu steht auf youtube: *intifadatintifadat: „Faḍḥ akādīb al-maḡlis al-ʿaskarī ʿan maḡbaḥa Māsīrū“*, 15.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=g7QFE0AXvys&list=UU4GzttkSw9B7EAbpATd2mbg&feature=c4-overview>, eingesehen am 1.2.2014.

²⁷⁰ Die von mir genannten Eigenschaften werden auch im internationalen Vergleich von Citizen Journalism hervorgehoben. Siehe: Melissa Wall und Treepon Kirdnark: *The Blogosphere in the „Land of Smiles“*. Citizen Media and political conflict in Thailand, in: Tatyana Dumove und Richard Fiordo (Hg.): *Bloggng in the Global society. Cultural, Political and Geographical aspects*, Hershey 2012, S. 19-36.

Märtyrerfigur in Ägypten berufen. In einem Aufsatz von Jeffrey Halverson *et al.* wird vorgeschlagen, diese kulturelle Praxis als Ausdruck der 1970 von Robert N. Bellah beschriebenen „zivilen Religion“ zu sehen, die auf dem Nationalstaatsnarrativ beruht.²⁷¹ Zweifellos verfügen die arabischen Nationalstaaten über starke Symbole, und viele Elemente des ägyptischen Nationalismus wie die Verehrung der Flagge und das Singen der Nationalhymne waren auch zwingend Teil des Revolutionsrepertoires. Zur Verarbeitung und Erzählung der Märtyrergeschichten gehören aber auch die künstlerische und kreative Auseinandersetzung in der öffentlichen und bildlichen Darstellung der jungen Menschen und der damit zusammenhängende starke Volksglaube in der christlichen und der muslimischen Gemeinschaft.²⁷² Dieser Punkt wird ein später in dieser Arbeit in der Behandlung der revolutionären Graffitis, welche nach der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ in *Downtown* Kairo angebracht wurden, aufgegriffen.

Diese Stellungnahme der Gruppe „No Military Trials“ gegen die dominierende Sichtweise der staatlichen Medien muss daher in dem Kontext gelesen werden, in dem sich die Revolutionäre bewegten. Innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft wurde im Kern akzeptiert, dass die Demonstranten in einer Gemengelage aus Fahrlässigkeit und absichtlicher Tötung durch die Armee zu Tode gekommen waren. Alaa Abd El Fattahs Meinungsartikel in der Zeitung *al-Shorouk* war demnach eine direkte Kritik an den neuen Herrschern, in dem er die Jugendgeneration vom Tahrir als Beispiel für das neue Ägypten aufstellte. Seine Freunde sehen daher den Zeitungsartikel als wahren Grund für seine Vorladung vor das Militärgericht. Stellt man zwischen ihm, dem erfahrenen Aktivist, und den anderen Revolutionären auf dem Tahrir eine Verbindung her, die über das gemeinsame situative Zusammensein auf dem Tahrir hinausgeht und das Einsetzen für die gemeinsamen Ideale beinhaltet, so trat Abd El Fattah in diesem Moment als ein Sprachrohr und Vermittler dieser Gruppe und ihrer Ideale nach außen hin auf. Die generationellen Akteure in der Revolution sprechen und arbeiten stets an einer Sinnstiftung, die überindividuell ist. Die bekannten Aktivisten haben eine herausgehobene Rolle in Bezug auf die verschiedenen medialen Plattformen, auf denen sie sich bewegen. Auf der Straße bei den Demonstrationen ist aber solch ein Generationensprecher nur einer von vielen und nicht mit denjenigen zu verwechseln, die Ansprachen halten oder Sprechgesänge und Parolen

²⁷¹ Jeffrey R. Halverson, Scott W. Ruston und Angela Trethewey: Mediated Martyrs of the Arab Spring. *New Media, Civil religion, and narrative in Tunisia and Egypt*, in: *Journal of Communication*, 2013, Bd. 63, S. 312-332, hier S. 327ff.

²⁷² Ebd., S. 322-326. Auch die Autoren gehen auf die koptischen Märtyrerdarstellungen ein und erwähnen die *maulids* (Heiligenfeste) in Kairo, welche in der Volksfrömmigkeit eine besondere Rolle spielen. Zumindest der Schrein von Ḥusain b. 'Alī in Kairo wird hier als Beispiel für die Verehrung von Märtyrern im sunnitischen Ägypten angegeben.

vorgeben. Auf der Maspero-Demonstration war auch Alaa Abd El Fattah nur einer von vielen. Es ist sogar möglich, dass er zunächst von den Ereignissen hörte, und vor Ort sein wollte, um zu helfen.²⁷³

1.6 Alaa Abd El Fattah als „Sprecher“ der ›Generation Tahrir‹

Wie nimmt ein „Generationensprecher“ wie Alaa Abd El Fattah seine Rolle in einem internationalen Umfeld im Gegensatz zum nationalen und lokalen Kontext wahr, und wie geht er mit den Erwartungen an die ›Generation Tahrir‹ um? Eine Antwort darauf kann ein Video von einem Vortrag Abd El Fattahs geben, den er auf der ersten *Access Human Rights Conference* in San Francisco am 2.11.2011 gehalten hat. Die auch als *RightsCon* bezeichnete Konferenz wurde 2011 gegründet und bringt mehr als 600 Teilnehmer zu den beiden großen Themenbereichen Internet und Menschenrechte zusammen. Die *RightsCon* greift auf das internationale kapitalismuskritische Aktivistenservoir aus dem *global justice movement* zurück, welches wiederum viele Unterbewegungen hat, zu denen auch die internationale Bloggergemeinschaft zählt. Zu dieser Bloggergemeinschaft gehört neben der ägyptischen Bloggercommunity auch die Gruppe hinter *Access Now* in den USA, welche Abd El Fattah auf der Konferenz interviewt hat. Alaa Abd El Fattah ist seit Jahren mit Bloggern von *Global voices online* bekannt, die über seine Arbeit geschrieben haben. An dieser Stelle zeigt sich beispielhaft, wie die Vernetzung von digitalen Communities konkret außerhalb des Netzes funktioniert und gibt einen Hinweis auf die Bedeutung von internationalen Konferenzen. Das Publikum der *RightsCon* setzt sich zusätzlich aus einem Kreis von Aktivisten, Startupgründern, Geschäftsleuten und Vertretern von staatlichen Institutionen zusammen und erreicht damit ein breiteres Publikum als die sozialen Bewegungen selbst.

Zu dem Zeitpunkt seiner Reise nach San Francisco wusste Abd El Fattah bereits, dass er bei seiner Rückkehr nach Ägypten im Zusammenhang mit den „Maspero-Ereignissen“ einer Vorladung vor ein Militärgericht nachkommen würde müssen und hatte sein Erscheinen dort noch vor seinem Abflug zugesichert. Die Vorladung erhielt Abd El Fattah bereits am 30.10.2011. Einen Tag nach Alaas Rede auf der Konferenz veröffentlichte der Chefankläger der Militärgerichtsbarkeit ein Statement mit den gegen Abd El Fattah erhobenen Vorwürfen. Human Rights Watch hat sie in einem Kommentar paraphrasiert:

“On November 3 the head of the military justice system released a statement saying the military prosecutor had charged Abdel Fattah with „theft of a military weapon, the destruction of military property, incitement to the assault of military officers, illegally

²⁷³ Immer auf der Seite der Angegriffenen zu sein ist seine sowie auch eine in der Generation Tahrir zu findende Taktik, wie er es in einem anderen Blogeintrag beschreibt. Vgl. manalaa.net, Archiv 2012, <http://manalaa.net/sna/2012/00/story/all>, eingesehen am 1.12.2014, <http://web.archive.org/web/20130924221257/http://manalaa.net/node/88080>, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015.

demonstrating and use of force against members of the armed forces.“ At no point in the proceedings has the prosecutor presented any evidence against Abdel Fattah. Given the absence of evidence, Human Rights Watch believes it is highly likely that the charges were trumped up and are politically motivated, related to Abdel Fattah’s activism.”²⁷⁴

Das Video vom 2. November 2011 zeigt auf dem Podium in San Francisco einen gefassten, aber spürbar angespannten Redner, der zu Beginn seines Vortrags sagt, dass er die ersten 30 Sekunden seiner Redezeit für einen Appell nutzen werde, jeder Person beizustehen, die nicht vor die zivile Gerichtsbarkeit geladen werde und sagt, dass er eine solche Vorladung vor sich habe.²⁷⁵ Abd El Fattah leitet dann auf das seit Beginn der Revolution von 2011 massive Auftreten von Militärgerichtsprozessen für Zivilisten über und erwähnt die von den Aktivisten von *No Military Trials* geschätzte Zahl von 12 000 verurteilten Demonstranten zwischen Februar und November 2011.

Da seine Schwester Mona Seif die Gruppe *No Military Trials* mitgegründet hat, spricht er hier auch über die Arbeit seiner Freunde, Familie und Mitstreiter. Abd El Fattah erwähnt dies nicht und beginnt mit einer Ausführung der im Vortrag aufgeworfenen Frage, wie Internet-Firmen die Rechte ihrer Nutzer schützen können. Er berichtet dann über das Ausschalten des Internets während der „18 Tage“ und fragt, was die anwesenden Software-Programmierer in solchen Fällen tun können. Er gibt an dieser Stelle einen Rat, den er folgendermaßen einleitet:

„Ignore the activists, ignore the revolutionaries. We have to face bullets, we have to face military trials. It doesn’t really matter what you do. It doesn’t really matter that Facebook is going to reveal my information or not. I have to assume that I am constantly watched, that everything about me is public. It doesn’t matter. But what matters is: ordinary users. Ordinary users who use your products to practise their agency.“²⁷⁶

Alaa gibt daher den Programmierern den Rat, normalen Nutzern zu helfen, ihre Privatsphäre zu schützen damit sie ihre Identität selbst managen können. An dieser Stelle scheint bereits auf, was der Aktivist an realen Erfahrungen gesammelt hat, von denen seine Zuhörer in den USA zu diesem Zeitpunkt selbst wenig wissen können. Er war nicht nur während der gewalttätigen aber auch euphorischen „18 Tage“ auf dem Tahrir-Platz anwesend, sondern am Abend des „Maspero-Massakers“ vor Ort und hat den Verletzten und den Angehörigen der von der Armee getöteten Demonstranten eigenhändig geholfen. Er hat über diese Erfahrung einen anklagenden Artikel

²⁷⁴ Human Rights Watch: „Egypt. Free Blogger Held in Maspero Case“, 15.11.2011, <http://www.hrw.org/news/2011/11/15/egypt-free-blogger-held-maspero-case>, eingesehen am 30.11.2014.

²⁷⁵ Die von ihm erwähnte „extraordinanry justice“ ist als „Militärgerichtsbarkeit“ zu übersetzen. Siehe: Access: „Alaa Abd El Fattah RightsCon Keynote Address“, 2.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=hXzBzTr4Bbl>, eingesehen am 19.1.2014; AccessNowVideos: „Alaa Abd El Fattah: Last Video before Imprisonment“, 9.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=whicSIVrqs4>, eingesehen am 19.1.2014.

²⁷⁶ Access: „Alaa Abd El Fattah RightsCon Keynote Address“, 2.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=hXzBzTr4Bbl>, eingesehen am 19.1.2014, TC: 7:30-7:60.

geschrieben, der in einer ägyptischen Tageszeitung auf Arabisch veröffentlicht wurde und ist zum Zeitpunkt seines Besuchs auf der *RightsCon* bereits vor ein Militärgericht einbestellt worden. All dies kann nicht in den zehn Minuten am Pult in San Francisco im Detail gesagt werden, aber die Essenz seiner Erfahrungen wird von Abd El Fattah auf den normalen Nutzer übertragen, der hier in seinem Fokus steht. Damit lenkt er wieder den Blick auf diejenigen, deren gemeinsames Handeln Antrieb der Revolution war.

In Ägypten sah sich Abd El Fattah zu dieser Zeit einer medialen Hetzkampagne gegen seine Person ausgesetzt, die auch noch zwei Jahre später nicht abgeebte war.²⁷⁷ In Anbetracht der Tatsache, dass ein ägyptischer Aktivist und Revolutionär angeklagt wurde, auf einer Demonstration für die Rechte der christlichen Minderheit in dem Land einen Soldaten angegriffen zu haben, zeigt bereits, dass das Regime an der Demontage der Glaubwürdigkeit der Revolutionäre arbeitete.²⁷⁸

In der offiziellen Medienberichterstattung der regimenahen Presse sind es die Revolutionäre, die das Land destabilisieren und kriminelle Handlungen begehen. Deshalb wurde auch nach dem Rücktritt Mubaraks im Februar 2011 sofort behauptet, wer jetzt noch auf dem Tahrir demonstriert und kämpft, gehöre nicht mehr zu den „guten“ technikbegeisterten *middle-class kids*, sondern zu den *balṭagīya*.²⁷⁹ Diese negative Berichterstattung wurde von den Aktivisten als Teil der „*Counter-Revolution*“ bezeichnet. Die völlige Asymmetrie zwischen dem „Maspero-Ereignis“ und der Anklage gegen einen Blogger wird erst in einer Gegenüberstellung eines angeblich tätlichen Angriffs gegen

²⁷⁷ Dazu der Blogeintrag von Zeinobia über die Verhaftung von Alaa Abd El Fattah am 28.11.2013: Zeinobia: „#FreeAlaa Hashtag is back once again“, 29.11.2013, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2013/11/freealaa-hashtag-is-back-once-again.html>, eingesehen am 19.1.2014. Die Bloggerin erwähnt eine Medienkampagne einige Wochen zuvor, die ihn als „Mossad Agenten“ beschrieben hat. Es soll wiederum die Glaubwürdigkeit einer Person zerstört werden, die für die Revolution vom 25. Januar spricht. Dabei werden in einem allgemeinen Klima des Misstrauens auch absurde Anschuldigungen geglaubt.

²⁷⁸ Hier ist ein solches denunziatorisches Video, in dem Abd El Fattah beschuldigt wird, am Zusammenbruch des Staates (*isqāt ad-daula*) mitzuwirken. Das Video ist mit Bildern von betenden Soldaten und Militärfahrzeugen eingerahmt. Es ist professionell gemacht und arbeitet zentral mit Tweets von Abd El Fattah, in denen er sich kritisch zum Militär äußert oder Schimpfwörter gebraucht. Mariouma25: „Ilā kull ḡāfil aw ḥā'in yudāfi' 'an al-mad'ū 'Alā' 'Abd al-Fattāh“, 18.11.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=7zeHbolQ9oY>, eingesehen am 19.1.2014. Das Regime hatte schon damals mitunter auch auf die Verleumdungen des Verschwörungstheoretikers Ahmed „Spider“ gesetzt, der sich dadurch von den staatlichen Medien hofiert sah. Vgl. S. 45, Fußnote 128.

²⁷⁹ Hier die gute Zusammenfassung der Propaganda von Samuli Schielke: „In ägyptischen Staatsmedien wurde die Bezeichnung „Jugend des 25. Januar“ äußerst zwiespältig gebraucht. Vom ersten Tag an entstand eine propagandistische Narrative über eine gute, intelligente, anständige Jugend, die konstruktiv für einen friedlich Wandel demonstriert, deren Bewegung aber von Kriminellen, Unruhestiftern, ausländischen Agenten und Islamisten unterminiert und in eine destruktive Richtung geführt werde. Ein bekanntes Beispiel dafür ist der Anruf eines angeblichen Demonstranten der ersten Stunde (in Wirklichkeit ein Mitarbeiter des Staatsfernsehens) in einer live übertragenen Fernsehsendung Anfang Februar 2011, der weinend erzählte, er sei einer dieser Jugendlichen vom 25. Januar, habe aber herausgefunden, dass die Leute am Tahrir-Platz sehr gut Englisch sprächen und offensichtlich Geld und Befehle aus dem Ausland entgegennehmen. Binnen weniger Tagen wurde „die Jugend des 25. Januar“ im Staatsfernsehen zu einer imaginären Gruppierung, die vor allem zur Diskreditierung der revolutionären Bewegung diene.“ Zit. aus: Samuli Schielke: Jugend, Klassengesellschaft und Generationen in Ägypten nach dem 25. Januar, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Der arabische Frühling. Hintergründe und Analysen. Wiesbaden 2013, S. 127-138, hier S. 130.

einen Soldaten, der vor einem Richter verhandelt werden sollte, und der gleichzeitigen Nichtbeachtung der tatsächlichen Opfer seitens der Justiz erkennbar. Auf diesen unüberbrückbaren Gegensatz konnte Abd El Fattah nicht in einem internationalen Rahmen hinweisen, da das Thema seines Auftritts die Meinungs- und Netzfreiheit war und weil die ägyptische Presse vermutlich sensibel auf eine im Ausland geäußerte Kritik am Umgang mit koptischen Demonstranten reagiert hätte.²⁸⁰

So bleibt das „Maspero-Massaker“ ein Teil des lokalen Wissens der Aktivisten, deren eigentliches Anliegen, wie Alaa Abd El Fattah schrieb, das Erwirken einer Anerkennung der Toten als Opfer staatlicher Gewalt ist. Gleichzeitig stellen die Aktivisten mit ihrer Arbeit Fakten und Bilder zusammen, und schaffen somit eine Logik und Klarheit, welche der zynischen Sichtweise der Militärregierung widerspricht. Bei einer Betrachtung des Films, in dem die 25-jährige Mona Seif vor der Kamera in einer englischen und einer arabischen Version erklärt, dass es seit dem 26. Februar 2011 zu immer wiederkehrenden Angriffen des Militärs gegen die friedlichen Demonstranten gekommen sei, ergibt sich das Bild einer Gruppe von jungen Erwachsenen, die eine Erklärung und Analyse für die Bilder und Sequenzen geben, welche in den Youtube-Videos zu sehen sind. In der Konfrontation zwischen der ›Generation Tahrir‹ und dem Regime, in der junge Menschen gegen ein im doppelten Sinne „altes“ Regime aufstehen, sind die Videos von *No Military Trials* ein weiterer Mosaikstein in der Deutung der Ereignisse.

Nach seiner Rückkehr von der Konferenz in San Francisco meldete sich Abd El Fattah in Kairo beim Militärgericht und verweigerte dort seine Aussage mit der Begründung, dass er als Zivile das Militärgericht als nicht für ihn zuständig ablehne. Auf sein Bekenntnis zur zivilen Gerichtsbarkeit und damit auch sein Eintreten für die Arbeit von *No Military Trials* folgte eine zunächst 15-tägige Untersuchungshaft, die nach Ablauf der Zeit sukzessive verlängert wurde.

Der Frage nach der öffentlichen Rezeption von Alaa Abd El Fattah in Ägypten kann sich empirisch nur indirekt und auf zweierlei Arten genähert werden: Zum einen über die Aussagen seiner Freunde, welche sich in pro-revolutionären Medien journalistisch für ihn eingesetzt haben, wie zum Beispiel in einer Artikelserie auf *madamasr.com*.²⁸¹ Diese Serie umfasste 2015 über 90 Artikel, die Alaa als Person, den Hungerstreik mehrerer verhafteter Aktivisten und das ägyptische Justizsystem behandeln. In einigen dieser Artikel sind Informationen enthalten, die beschreiben, worin die Aktivistenarbeit von Alaa Abd El Fattah während der Revolution *on the ground* bestand: So gab er Jugendlichen und Studenten kostenlose Workshops über demokratische Rechte, brachte ihnen die

²⁸⁰ Vgl. dazu den Diskurs in der koptischen Diaspora in den USA und Europa bei Sebastian Elsässer: *The Coptic Question in the Mubarak Era*, Oxford University Press, 2014, S. 160ff.

²⁸¹ Die Artikelserie steht unter der URL: <http://www.madamasr.com/tags/alaa-abd-el-fattah>, eingesehen am 19.11.2015.

Organisation von und den Zusammenschluss in *pressure groups* nahe und organisierte Computerworkshops für junge Menschen in mehreren ägyptischen Städten.²⁸² Damit deckt er fast das gesamte selbstorganisatorische Repertoire von sozialen Bewegungen ab und half, neue „Ableger“ medialer Selbstorganisation im ganzen Land aufzubauen. Da Abd El Fattah beruflich als Software-Programmierer arbeitete und zusätzlich die Person ist, welche *open source Software* (kostenlose, im Netz verfügbare Software) in Ägypten miteingeführt hat²⁸³, kann dies alles als sein Beitrag für einen gesellschaftlichen Wandel betrachtet werden, den er mit seinen Mitstreitern aktiv unterstützte. Demokratische Selbstorganisation und Informationsbeschaffung sind in autoritären Staaten per se nicht erwünscht, wenn sie mit politischen Forderungen einhergehen. Dies machte den Unterschied zur Selbstorganisation im religiös-sozialen Bereich aus.

Es ist zu bezweifeln, dass die Mehrheit der über 90 Millionen umfassenden meist armen Bevölkerung in den Stadtteilen Kairos und in den Gouvernoraten mehr als nur einmal von Alaa Abd El Fattah gehört hat. Und wenn der Name in den staatlichen Medien fiel, so meist in Zusammenhang mit Diffamierungen seiner Person. Lokale Aktivisten der Jugendbewegung vom 6. April verlinkten weder auf Facebook den Hashtag *#freealaa* noch kannten sie auf Nachfrage seine Arbeit. Dafür kannten alle Befragten den gelb-schwarzen Sticker von No Military Trials, einem popkulturellem inhaltsgeladenem Symbol der Revolution. An dieser Stelle wird deutlich, dass der Impact einer Person nicht mehr an sie selbst gebunden sein muss, wenn es um erfolgreiches Herstellen von *awareness* für eine Sache geht. Es ist daher auch der Militärрат in Vertretung seiner Gerichte und später in Vertretung der zivilen Gerichtsbarkeit, der die Verbindung zwischen den revolutionären Ideen und der Person von Alaa Abd El Fattah herstellte und seine gerichtliche Verfolgung vorantrieb.

Eine Auswertung der in der ägyptischen Presselandschaft veröffentlichten Artikel und Kommentare zu Alaa Abd El Fattah hätte den Rahmen dieser Studie überschritten. Es ist dennoch möglich, anhand seiner eigenen Schriften zu rekonstruieren, wie dieser Aktivist zu einer für den Staat zentralen Figur

²⁸² “Since the beginning of the revolution, Alaa has been part of various initiatives that create spaces for politics and activism to become more accessible to all. He worked on the initiative “Ta’alu niktib dusturna” (Let’s write our constitution), where a popular constitution was to be drafted through questionnaires, group discussions and interviews with people from different governorates, communities and vocations, whose voices would never reach the constitution otherwise. The goal was to have a popular constitution drafted, with a database of information of peoples’ aspirations so that it served as material for the constitution to be drafted by any power. He created “Tweet Nadwa,” an initiative that materialized a space as open as Twitter beyond the Internet, and brought it to various public spaces in Tahrir, and beyond Cairo. Tweet Nadwa covered topics such as which political economy was best suited to Egypt, and initiatives people could join, such as the initiative to restructure the Ministry of Interior. Most importantly however, Alaa was a godfather to students in schools and universities, in Cairo, Mansoura, Assiut and Alexandria, who wanted assistance to organize better, to articulate their political aspirations or simply become aware of their rights. Alaa spent the year after the revolution touring the country and generously providing his time for anyone who asked for it.” Zit. aus: Alia Mosallam: “On the love of life and Alaa’s detention”, 4.1.2014, <http://www.madamasr.com/opinion/love-life-and-alaa%E2%80%99s-detention>, eingesehen am 19.11.2015.

²⁸³ Dies berichtet er in einem seiner ersten Blogbeiträge über ein „Installfest“ und seinen Versuch, Linux zu etablieren.

der Opposition werden konnte und warum Abd El Fattah immer wieder vor Gericht angeklagt und verurteilt wurde. Deutlich zeigt dies, wie der ägyptische Staat auf die Aktivisten der Revolution von 2011 reagierte, ganz gleich ob diese bei der lokalen Bevölkerung einen hohen Bekanntheitsgrad haben oder nicht. Bedeutend für seinen Einfluss sind daher seine Konzentration auf die junge Generation und deren Politisierung und das Verbreiten von bestimmten, für die Revolutionäre zentralen, Ereignissen wie dem „Maspero-Massaker“ an die zeitungslisende kritische nationale und internationale Öffentlichkeit.

1.7 Alaa Abd El Fattah im Gefängnis nach der Revolution

Ende November 2011 schrieb Alaa Abd El Fattah aus seiner Untersuchungshaft einen offenen Brief mit Bezug auf die Maspero-Demonstration an Manal Hassan.²⁸⁴ Dieser Brief wurde auf ihrem gemeinsamen Blog und in ausgewählten sozialen Medien veröffentlicht. Der Brief lässt dieses Mal die Leser am Schicksal des Paares teilnehmen, anstatt an einer Einzelperson. Der Blogleser erfährt in einem weiteren Eintrag vom 25.12.2011, dass Alaa Abd El Fattah auch ein junger Mann ist, der dabei ist, eine Familie zu gründen und der aufgrund der Untersuchungshaft bei der Geburt seines ersten Kindes nicht an der Seite seiner Frau stehen konnte. Er schreibt dazu einen emotionalen Brief an die werdende Mutter:

“Om Khaled, My partner, my friend, my half, my all, my love, the mother of my child, my support in life. I MISS YOU I LOVE YOU [Großbuchstaben im Original]. The only reason I can bear being separated from you is your support. I just got the photos, I'm confused about my feelings now but I'm mostly happy. It's so unfair that I can't be with you to comfort you, it's so unfair that I wait for you to get well and get back to comforting me. It is beyond unfair that I can't hold Khaled for hours the way I've held countless other babies, I gave so much love and attention to sons and daughters of friends and family. Yet I can't do the same to my own child.”²⁸⁵

In keinem Artikel über Alaa, der später über ihn geschrieben wird, wird das persönliche Detail unerwähnt bleiben, dass er durch den Gefängnisaufenthalt die Geburt seines ersten Sohnes verpasst habe. Dieses neugeborene Kind ist den Twitter-Followern von Manal und Alaa bereits aus Tweets vertraut. Die beiden haben noch vor der Zeugung verkündet, dass sie ein gemeinsames männliches Kind „Khaled“, nach dem jugendlichen „Märtyrer“ und Auslöser der Proteste am 25. Januar 2011,

²⁸⁴ Der erste Post wurde von al-Shourouk veröffentlicht und für den Guardian auf Englisch übersetzt: Alaa Abd El Fattah: „After Egypt's revolution, I never expected to be back in Mubarak's jails“, 2.11.2011, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/nov/02/egypt-revolution-back-mubarak-jails>, eingesehen am 3.10.2015.

²⁸⁵ Manalaa: „Letter to Om Khaled“, 15.12.2011, http://manalaa.net/om_khaled, http://web.archive.org/web/20130924224427/http://manalaa.net/om_khaled, eingesehen über das Webarchiv am 24.11.2015.

Khaled Said, benennen würden. Manal und Alaa haben sich so nicht nur als exemplarische Kernfamilie mit zwei gleichberechtigten Partnern positioniert, sondern auch als ein Paar mit einem politischen Auftrag, dessen Kind ein Kind der Revolution sein wird.²⁸⁶ Diese symbolische Überfrachtung des Privaten wird jedoch in der mit ihnen persönlich bekannten Unterstützergruppe nach meinen Beobachtungen als selbstverständlich und mit Bewunderung hingenommen und zeigt eine in der urbanen Kairiner Mittelschicht gelebte Zweisamkeit, die auch von einer Neudefinition der Geschlechterrollen lebt. Mit seinem literarisch geäußerten Wunsch nach einem sicheren Familienleben zeigt Alaa das Opfer auf, das ein politischer Aktivist in einem autoritären Regime bringt. Die abstrakte Forderung nach „Gerechtigkeit“ wird in der für politische Gefangene greifbaren Abwesenheit von Rechtsstaatlichkeit deutlich. Stellvertretend für viele Ägypter macht Alaa Abd El Fattah mit seinen Briefen aus dem Gefängnis deutlich, dass es gerade die Normalität eines sicheren Alltags ist, die den jungen Menschen verwehrt wird. Gerade die auch außerhalb von Ägypten universell verständliche Inszenierung einer Kleinfamilie und der Sehnsucht nach einem ganz normalen Familienleben und einem Verlangen nach einem Alltag ohne nächtliche Razzien und willkürliche Verhaftungen ist eines der effektivsten Mittel um auf die Mißachtung der Menschenrechte vor und nach der Revolution in Ägypten aufmerksam zu machen. Einige Details in diesem Eintrag sind ebenfalls bemerkenswert, wenn es darum geht, das Verständnis von Familie zu bewerten, dass über diese Briefe transportiert wird.

“[...] I've been thinking a lot about our life in South Africa the bliss of just being together having an easy comfortable life, yet still doing good work. We used to comment a lot on how Egyptian youth only aspire for a home and a family and a job to support them. Turns out as usual al sha3b [das Volk] got it right, the day we can enjoy just being a family in Egypt while secure in the future, content in our comforts and fulfilled in our jobs is the day that revolution is complete.”²⁸⁷

Alaa Abd El Fattah stellt hier den Wunsch nach einem Familienleben in sozialer – und es muss vor dem Hintergrund seines Gefängnisaufenthalts auch hinzugefügt werden – und in rechtlicher Sicherheit als die Vollendung der Revolution dar.

Eine der Voraussetzungen dafür wäre die Schaffung eines Rechtsstaats (Arab.: *ad-daula al-madanīya wa aš-šarīya*)²⁸⁸, für den sich Alaa Abd El Fattah und die Gruppe um „No Military Trials“ einsetzen. Denn nichts anderes bedeutet der Schlachtruf „*yasqut hukm al-'askar*“ („Nieder mit dem Militärregime“), dessen Widerhall auf allen von mir besuchten Demonstrationen zwischen 2011 und

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Der Begriff *ad-daula al-madanīya* wird in Ägypten meist mit „civil state“ ins Englische übersetzt, was nicht wörtlich ins Deutsche übertragen werden kann. Gemeint ist damit ein „nicht vom Militär regierter“, ein demokratischer Rechtsstaat.

2012 zu hören war und der im Sinne Foucaults den Kern der Macht benennt und demaskierend wirkt. Im Kontext der Bemühungen der Opposition in den vergangenen zehn Jahren erscheint die Errichtung eines demokratischen Rechtsstaats fast unerreichbar zu sein. Dabei stellt diese Forderung keine Utopie dar, sondern orientiert sich an dem, was das Regime unter Mubarak in den vergangenen 15 Jahren unter dem Druck der us-amerikanischen Nahostpolitik seit dem 11. September 2001 selbst vorgab zu sein: eine Demokratie mit einer funktionierenden Gewaltenteilung. Aktivisten wie Alaa fordern also den Wandel von innen heraus und weisen ständig auf die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit hin. Der Versuch, auf dem Rechtsweg die eigene Unschuld zu beweisen und sich mit Hilfe von Rechtsanwälten gegen falsche Anschuldigungen zu wehren ist eine eindeutige „legalistische“ Herangehensweise. Der Rechtsweg ist für die Angeklagten das einzig gangbare Mittel eines gewaltfreien Protests, das gleichzeitig Öffentlichkeit schafft und auf sie angewiesen ist. Die politische Oppositionsbewegung versuchte seit 2004 über den Rechtsweg demokratische Freiheiten für sich und ihre Mitbürger auszuhandeln. Dies ist der Kern des Wirkens von Alaa Abd El Fattah und der Antrieb der Aktivisten um ihn herum. Insofern gehört das Bild des durch politische Haft verhinderten Familienglücks zu einer moralischen Anklage gegen die staatliche Willkür, welches die Machthaber demaskiert. Damit wird greifbar, was der arabische Frühling in Ägypten für eine sozial-revolutionäre Sprengkraft besaß. Das Aufbegehren der Jugend strafte alle Reden über die scheinbare Ruhe in autoritären Systemen Lüge und stellte wieder die Frage des 20. Jahrhunderts nach der Gerechtigkeit für den einfachen Mann. Zudem trat in Ägypten, wie auch in anderen arabischen Ländern, erstmals eine Massenbewegung auf, die nicht gegen eine Form des westlichen Kolonialismus gerichtet war, sondern die eigenen Regierungen stürzen wollte.

Am 19. November 2011, an dem Tag, an dem die Zusammenstöße zwischen jungen Unterstützern der Revolution und den Sicherheitskräften in der Muhammad-Mahmud-Straße in *Downtown* Kairo begannen, veröffentlichte Ahdaf Soueif einen Artikel über Alaa, in dem sie seine charakterlichen Qualitäten als die gemeinsamen Eigenschaften der „Revolution“, also im übertragenen Sinne der Angehörigen der ›Generation Tahrir‹ lobte.²⁸⁹ Sie nennt „Altruismus, Bescheidenheit, Gemeinschaftssinn, Vertrauen in das Können anderer, Teilhabe an Verantwortung, Engagement und Optimismus“.

“All these features are features of the revolution, they are what the regime of Hosni Mubarak declared war on and tried to destroy within us. Our young people, our shabab, rose up to defend their spirits against this war, and we rose with them, and these features found their roots in our spirits and blossomed once again [...].”

²⁸⁹ Ahdaf Soueif: „To Work“, 16.11.2011, <http://en.nomiltrials.com/2011/11/ahdaf-soueif-to-work.html>, eingesehen am 1.2.2014, <https://web.archive.org/web/20120101122852/http://en.nomiltrials.com/2011/11/ahdaf-soueif-to-work.html>, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015.

Ahdaf Soueif stellt für Alaa die Verbindung zu der ›Generation Tahrir‹ als Ganzes her und macht ihn so zu einem Teil der revolutionären Bewegung und gleichzeitig zu einem Vorbild für diese. Diese Rolle hinterfragt er selbst viel mehr als Ahdaf Soueif, wie weiter unten in seinen Kommentaren gezeigt wird.

1.8 Aktivismus unter Vorzeichen nationaler Unglücke im Jahr 2012

Das Jahr 2012 war ein Jahr unermüdlicher Bemühungen für die Aktivisten, ihren in den 18 Tagen Aufstand gegen das Mubarak-Regime errungenen Freiraum für eine politische Mitsprache zu verteidigen. Nach den Parlamentswahlen vom November 2011 befand sich das Land in der Vorbereitung der Präsidentschaftswahlen und unermüdlich wurde darüber diskutiert, dass mit der Wahl eine Übergabe der Macht an einen „zivilen Präsidenten“ einhergehen muss. Hierin waren sich alle Parteien und Aktivisten einig. In diesem Jahr habe ich zwei weitere mehrmonatige Feldforschungsaufenthalte durchgeführt. Zu diesem Zeitpunkt war es bereits spürbar, dass die „Counter-Revolution“, wenn man dieses als ein Kräftesammeln des Regimes auf der einen Seite und eine unermüdliche Medienkampagne und der anderen Seite definiert, im vollen Gange war. Zusätzlich hatte ein Gefühl unabwendbarer, menschengemachter Katastrophen im Jahr 2012 das „Tahrir-Gefühl“ abgelöst. Nach der Fußballkatastrophe von Port Said im Februar 2012 geschahen zwei tragische Zugunglücke auf den maroden Bahnstrecken, welche die Nation erschütterten. Diese Massenunfälle machten sehr deutlich, dass die Infrastruktur des Landes am Rande des Zusammenbruchs stand und die Schwächsten in der Bevölkerung zu den Leidtragenden gehören: Bei einem Unfall auf einem Bahnübergang wurde ein als Schulbus genutzter offener Kleintransporter mit 40 Grundschulkindern auf der Laderampe an einem Bahnübergang von einem Zug zerquetscht. Bei einem weiteren Unfall stürzten mehrere Eisenbahnwaggons mit hunderten gerade aus armen ländlichen Gebieten eingezogenen Armee-Rekruten aus dem Gleis, wobei die mehrfach überbelegten Waggons faktisch auseinanderbrachen. Die Überlebenden des Unglücks wurden in ein nahegelegenes armseliges Provinz-Krankenhaus gebracht, in dem sie zu zweit in Betten, notdürftig mit blanken Wolldecken versehen, untergebracht wurden. Bilder in der Presse hinterließen den Eindruck von unhaltbaren hygienischen Zuständen und völlig dem Schicksal ausgelieferten Menschen. Viele Gespräche unter den Menschen auf dem Tahrir-Platz drehten sich zu Beginn des Sommers 2012 um die kommenden Präsidentschaftswahlen; am Ende meiner Feldforschung im Dezember 2012 hatte sich bereits der erste Widerstand gegen den im Sommer gewählten Präsidenten Mursi formiert. Für das Jahr 2012 verzeichnet der Blog *manalaa.net* sechs Einträge, von denen fünf bereits 2011 verfasst wurden und Artikel und Briefe aus dem Gefängnis sind. Ein Eintrag wurde im Februar 2012 nach dem „Massaker von Port Said“ geschrieben und nimmt die in der Öffentlichkeit gestellte Frage auf: „Was wollen die Jugendlichen vor dem Innenministerium?“ (Äg.-

Arab.: *hīya aš-šabāb ‘ainda wizārat ad-daḥilīya līh?*) und beantwortet sie exemplarisch mit anderen Fragen zu den Demonstrationen, seit den Zusammenstößen in der Muhammad-Mahmud Straße.²⁹⁰

1.9 Alaa's Kommentare zur „Revolutionsjugend“

Nach dem Sturz von Präsident Mursi 2013 durch den von General Abd Al Fattah al-Sisi geführten Militär-Coup und dem Versuch der neuen Regierung jegliche Form von Aktivismus mit Hilfe des bereits erwähnten neuen Anti-Protest-Gesetzes vom 24. November 2013 in Ägypten zu unterbinden, wurde Alaa Abd El Fattah am 28. November 2013 unter der Anschuldigung verhaftet, einen Protest gegen die Militärgerichtsbarkeit für Zivilisten organisiert zu haben.²⁹¹ Die Verhaftung wurde erstmals von einem Sondereinsatzkommando ausgeführt, welches die Wohnung des Ehepaares mit Gewalt stürmte und Alaa festnahm.²⁹² Alaa Abd El Fattahs Prominenz half ihm bis November 2013, diese wiederholten Verhaftungen ohne die auf Polizeistationen übliche Folter zu überstehen, die psychologischen Folgen der Verhaftungen beschreibt Abd El Fattah in seinen Briefen.²⁹³

“You know that I hate the whole ›You are free and imprisonment will not be able to break you‹ tone. Every time I am jailed, a piece of me breaks, just like every time someone else is imprisoned, a piece of us breaks. Just like when every martyr dies, we all bleed. It is true that his family and loved ones bleed more, but all of us bleed and all of us pay the price.”²⁹⁴

²⁹⁰ Alaa: *Hīya aš-šabāb ‘ainda wizārat ad-daḥilīya līh?*, 25.11.2012, <http://manalaa.net/sna/2012/00/story/all>, eingesehen am 1.12.2014. Der Blog war zu dieser Zeit wieder online, <http://web.archive.org/web/20130924224607/http://manalaa.net/node/88086>, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015.

²⁹¹ Eine Zusammenfassung des Falles aus der Sicht der Aktivisten findet sich in dem Artikel, den sein Cousin Omar Robert Hamilton für „Madamasr“ geschrieben hat. *“He [Alaa] was charged through the Protest Law for organizing a protest in front of the Upper House of Parliament (the Shura Council) on November 26, to reject the constitutional stipulations on military trials for civilians. However, the protest was in fact organized by the “No to Military Trials” group, which was confirmed by the group’s members who filed this information at the prosecutor’s office to hold themselves responsible. However, the prosecutor insisted on accusing Abd El Fattah for organizing the protest, as well as beating up a policeman and stealing his walkie talkie.”* Omar Robert Hamilton: „Legal issues in the Shura Council Case“ 12.6.2014, <http://www.madamasr.com/sections/politics/legal-issues-shura-council-case>, eingesehen am 16.10.2014.

²⁹² Madamasr: „Alaa Abd El Fattah arrested, being held at CSF barracks“, 28.11.2013, <http://www.madamasr.com/news/update-alaa-abd-el-fattah-arrested-being-held-csf-barracks>, eingesehen am 30.11.2014. Tweets über die Festnahme verbreiteten sich schnell, da für zwei Stunden niemand wusste, wo er hingebacht wurde. Etwas sarkastische Witze wurden gemacht, dass Alaa nun so wichtig sei, dass er mit einem Sonderkommando verhaftet werde.

²⁹³ In diesem Interview spricht Alaa Abd El Fattah mit Amy Goodman über seine Erfahrungen im Gefängnis und erwähnt, dass die Solidaritätskampagne verhindere, dass er gefoltert werde [11:48]. Democracy Now: „Alaa Abdel Fattah, Egyptian Blogger and Critic of Military Regime“, 28.12.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=yMh4ilrWLAU>, eingesehen am 30.1.2014.

²⁹⁴ Alaa Abd El Fattah: „A letter from Alaa Abd El Fattah to his sisters“, 23.1.2014, <http://www.madamasr.com/sections/politics/letter-alaa-abd-el-fattah-his-sisters>, eingesehen am 2.10.2015; Ma3t: „*Ġawāb min ‘Alā*“, 22.1.2014, http://ma3t.blogspot.co.uk/2014/01/blog-post_22.html?m=1, eingesehen am 2.10.2015.

In diesem Zitat wird deutlich, wie Alaa Abd El Fattah selbst seine Verbindung zu den Revolutionären sieht. Hier wird über das „Blut der Märtyrer“ eine Verbindung zwischen ihm und der Gruppe hergestellt. Die Gemeinsamkeit ist das körperliche Leiden und das Leiden an den politischen Umständen. Gleichzeitig macht Alaa eine Rechnung auf, in der es um ein gemeinsames Trauma geht, das die ›Generation Tahrir‹ erlitten hat. Die „Revolutionäre“, die „Gefangenen“ und die „Märtyrer“ und ihre Familien bilden darin den größeren Zusammenhang. In diesem Zitat findet sich eine Beschreibung einer durch Erfahrung und Schmerz verbundenen Gemeinschaft innerhalb der ägyptischen Gesellschaft.

Abd El Fattah wurde am 23. März 2014 auf Kaution freigelassen und dann in Abwesenheit zu 15 Jahren Haft verurteilt, eine Strafe, die er noch am Tag der Urteilsverkündung am 11. Juni antrat.²⁹⁵ Seine Freilassung gegen Kaution im September 2014 und die kurz darauf folgende Wiederverhaftung im November und seine Verurteilung nach erneuter Verhandlung zu fünf Jahren Haft im Februar 2015 sind ein weiteres Kapitel in der Auseinandersetzung des wiedereingesetzten Regimes mit den Aktivisten. Die Diskrepanz zwischen dem „Erwartungshorizont“ der auf Gerechtigkeit abzielt und dem „Erfahrungsraum“ des politischen Gefängnisses wird in der persönlichen körperlichen Erfahrung des Aktivisten immer größer. Seine Briefe aus dem Gefängnis zeigen, wie der junge Mann die Ideale seines Widerstandes hinterfragt: *„I have faced courts and prisons before, and I have welcomed them. I thought them a necessary and expected price for dissident positions and an opportunity to fight for the principles and the guarantees of fair trials.“*²⁹⁶ Diese Aussage findet sich auch in seinen Selbstzeugnissen aus den Jahren zuvor wieder. Die ägyptische Menschenrechtsbewegung war nicht darauf vorbereitet, dass sich das neue Regime unter General al-Sisi nicht einmal mehr den Anschein eines Rechtsstaates geben würde. Es gab Gerüchte und Vermutungen, dass nach der erfolgreichen Wahl al-Sisis die politischen Gefangenen frei kommen würden. Diese Überlegungen versuchten der Logik des Regimes zu folgen, dass man so lange Ruhe von den Aktivisten und Druck auf sie brauchte, um die Wahl über die Bühne zu bringen und danach in einem Akt der Vergebung die Aktivisten frei lassen würde. Nach dem Gerichtsurteil von Februar 2015 wurde deutlich, dass dies nicht die Taktik des neu gewählten Präsidenten und der nunmehr willfährigen ägyptischen Justiz war. Die Verzweiflung Abd El Fattahs findet sich in seinem Brief, wenn er beschreibt, dass ihm klar wurde,

²⁹⁵ Die Anschuldigungen und der Prozess werden in dem Report der NGO beschrieben: Euro-Mediterranean Human Rights Network (Hg.): „Second Interim Report. Public Prosecution v. Alaa Abd El-Fattah and Twenty-four others“, Oktober 2014, <http://www.euromedrights.org/eng/wp-content/uploads/2014/10/TM-Report-Abdel-Fattah-Layout-V3.pdf>, eingesehen am 21.11.2014. Auf Seite 20-21 wird zusätzlich erwähnt, dass der Richter in Abd El Fattahs Fall von Abd El Fattah angeklagt wurde, 2005 Wahlfälschung zugelassen zu haben. Eine offizielle Beschwerde dazu wurde von Abd El Fattah 2011 eingereicht. Am 15.09.2014 gab der untersuchende Richter den Fall ab. Es findet sich auch auf manalaa.net ein Eintrag, dass in einem korrupten Justizsystem persönliche Anschuldigungen gegen hohe Beamte sehr ernst genommen werden müssen. Siehe dazu den Eintrag: manalaa: „About those bouncy bouncy checks“, 21.4.2010, eingesehen am 30.11.2014.

²⁹⁶ Alaa Abd El Fattah: „An Open Letter“, <http://www.madamasr.com/opinion/politics/open-letter>, 26.08.2014, eingesehen am 16.10.2014.

dass das Mittel seines friedlichen Widerstandes, den Rechtsweg zu wählen, wirkungslos geworden ist.

“As for the politicians, they contented themselves with begging for mercy for us on the basis of our revolutionary history, without once mentioning what was happening to justice itself. [...] My days in prison are not bringing us any closer to a state committed to its laws or to courts committed to justice. Prison gives me nothing now except hatred.”²⁹⁷

Ende August 2014 trat Abd El Fattah in einen Hungerstreik ein. Der Auslöser für den Beginn seines Hungerstreiks war der stetig schlechter werdende Gesundheitszustand seines Vaters. Alaa und seine Schwester wurden erst nach tagelangen Verhandlungen mit den Gerichten in das Krankenhaus zu ihrem Vater gelassen.²⁹⁸ Ahmed Seif verstarb kurz darauf an den Folgen einer bis zu diesem Zeitpunkt lange aufgeschobenen Herzoperation. Auf seiner Beerdigung hielt Alaa in der weißen Gefängniskleidung neben seinem Bewacher eine kurze Ansprache an die anwesenden Freunde und Unterstützer, in der er das Regime für den Tod seines Vaters verantwortlich machte.²⁹⁹

In einem im November 2014 veröffentlichten Interview mit Lina Attalah, das Alaa kurz vor seinem fünften Gefängnisaufenthalt gegeben hat, analysiert er mit großer Offenheit seine eigene Situation; er zieht sein Schicksal, seine Entscheidungen und die Umstände in Ägypten mit in Betracht, was zu einem Text führt, der besser als jede Analyse eines Dritten die öffentliche Person des Aktivisten Alaa Abd El Fattah durch ihn selbst abstrahiert und reflektiert. Ich möchte deshalb Alaa Abd El Fattahs Gedanken über das Thema *Agency* im Gefängnis und die damit einhergehende Analyse seines mit anderen politischen Gefangenen durchgeführten und zum Zeitpunkt des Interviews von ihm erfolglos beendeten Hungerstreiks im Gefängnis vorstellen. Abd El Fattah beginnt das Interview mit der Erklärung, warum er in seinen Briefen aus dem Gefängnis den „Ton der Verzweiflung“ angeschlagen habe. Seiner Einschätzung nach war es erstmals nach dem Sturz von Präsident Mursi 2013 möglich, eine Gegenerzählung zu der von den Aktivisten und Unterstützern der Revolution vorgetragenen Erwartungshaltung des Fortschritts aufzutun.

„For the first time I felt that the correct posture, the correct ruling, the correct tone that I should adopt is one of despair, I guess. So that people stop the treating the state of

²⁹⁷ Alaa Abd El Fattah, „An Open Letter“.

²⁹⁸ Zeinobia: „#FreeAlaa: And Alaa starts Hunger strike“ 19.8.2014 <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2014/08/freealaa-and-alaa-starts-hunger-strike.html>, eingesehen am 15.10.2014.

²⁹⁹ Das Gericht hatte am 15.9.2014 Abd El Fattahs vorläufige Freilassung angeordnet, nachdem der Richter wegen Befangenheit abgesetzt wurde. Am 16.9.2014 gab er ein Interview, in dem er betonte, dass er seine Verhaftung sowie seine Freilassung als ein Komplott sehe. Siehe: Daily News Egypt: „My release is a conspiracy: Alaa Abdel Fattah“, 16.9.2014, <http://www.dailynewsegypt.com/2014/09/16/release-conspiracy-alaa-abdel-fattah/>, eingesehen am 14.10.2014.

emergency as temporary, people stop thinking that, ›we must be must be moving forward, just because we are moving.‹³⁰⁰

Er geht weiter auf seine Entscheidung zum Hungerstreik ein, und beschreibt die Schritte, die dazu führten: zum einen die Verhaftung seiner Schwester Sanaa und sein im Sterben liegender Vater. Der Hungerstreik selbst wird von Alaa mit der Terminologie von *Agency* beschrieben, die er kritisch hinterfragt.

“Prison is about absolute control over your body and you are constantly aware of how it is controlled, so you kind of let go, I guess. Everything is in prison, it is not just your body. I mean, of course you resist, and so you resist in the notion that I still have agency over my body and so I can go on hunger strike. But it is some agency, they have stripped you of agency. And so you also resist in the sense of, I do not change my ideas and so on. But you lose the agency there too. They control the flow of information, so you do not know what is going on as such, and you only have access to the channels that they allow you, which immediately impacts and affects your opinions and your thought process and your analysis. They conspire against you constantly while you are in prison, even for the petty stuff, and so you start thinking in terms of conspiracies, even if you deliberately make a political choice not to, like I do, like I try to do. I am trying even to pretend that I have full agency while in prison.”

Dann überträgt Abd El Fattah diese persönlichen Gedanken noch einmal auf die *šabāb at-taura*, indem er konstatiert, dass diese mittlerweile in der Vorstellung einer nicht näher genannten Öffentlichkeit zu einer Art „Abstraktion ohne Körper“ geworden sind.

“[S]habab al-thawra (the youth of the revolution) has been so abstracted, it is as if we have ceased to have bodies. We are abstractions.”

In einem Beispiel für eine solche Abstraktion wiederholt er einen Gedanken, den er bereits in einem Brief geäußert hat: Die Diskussion um den ebenfalls im Gefängnis sitzenden Ahmed Maher.

„People discuss Ahmed Maher as if they are discussi[ng] the 6th of April group. They are not talking about a human being with a wife and children, a job, and a car, and car payments, and all the food that he likes and is missing, and some condition that affects his cholesterol levels. This flesh-and-bones stuff that makes him who he is also.”

Zuletzt blickt er selbst noch einmal auf seine Jahre im Aktivismus zurück und folgert:

³⁰⁰ Lina Atallah: Censorship and Detention in Egypt. A Personal Account, [Interview mit Alaa Abd el Fattah], 25.10.2014, <http://www.statishour.com/alaa-abd-el-fattah.html>, transkribiert von einer Tonaufnahme für das Internet von Samantha Brotman eingesehen am 18.11.2014.

“During the first couple of years of the revolution, and even in the years of activism before that, I felt that it is our duty to diminish our value in how we think and talk about ourselves. Not out of modesty, but for very practical reasons. It makes activism more accessible, allows more people to go in.”

Hier wird der Bogen von seiner Rolle als Mitinitiator der Bloggerbewegung in Ägypten, über seine Sprecherrolle für die ›Generation Tahrir‹ bis hin zu dem Bekennen einer schwierigen, fast ausweglosen Situation gespannt. Dabei wird deutlich, dass seine Form des friedlichen Widerstands den Aktivisten an seine körperlichen und emotionalen Grenzen geführt hat. In diesem Interview kurz vor seinem fünften Gefängnisaufenthalt, erwähnt er, dass das Regime die Aktivisten als eine wirkliche Bedrohung wahrnehme:

„I know my limits, I am not such a threat. On the other hand, I think that is the wrong attitude to have now. I think we cannot understand what is going on unless we realize that they really consider us a major threat. But who is they? Is there one mind for this regime? And who is we (laughs)? I do not know.“

Dieses Zitat kann in zweierlei Hinsicht gelesen werden. Es ist eine Selbstanalyse seiner Performanz und ein Abstandnehmen zu sich selbst. Damit verbunden ist aber auch eine Selbstdarstellung, die integraler Bestandteil seiner Performanz ist. Alaaas Selbstdarstellung als selbstkritischer und bescheidener Aktivist, sollte, wie oben von ihm explizit erwähnt, die Schwelle zum Eintritt in den Aktivismus für andere erleichtern.

Alaa Abd El Fattah versucht in diesem Zitat jedoch auch, einen Schritt weiter in der Analyse des Regimes zu gehen. „*But who is they?*“ hinterfragt die vereinfachende „Freund-Feind-Diktion“ der Revolutionäre, weil sich das Regime immer wieder einem klaren Erkennen seines Kerns entzieht. Bei diesem absichtlich rhetorisch naiven Versuch zu verstehen, warum die Justiz die Aktivisten für eine Gefahr hält, (sie sind es aus der Sicht des Staates dank ihrer internationalen Verbindungen und intelligenten Mobilisierungsstrategien allemal) merkt der Leser, wie wenig ratsam es für Abd El Fattah ist, eine klare Aussage über die Justiz und das Regierungssystem zu machen.

Selbst Alaa Abd El Fattah, einer der prominentesten politischen Häftlinge in Ägypten mit internationalen Kontakten, der über ein generationenübergreifendes professionelles und privates Wissen im Umgang mit dem Justizsystem verfügt, möchte oder kann im Jahr 2014 keine zusätzliche Anklage gegen die Justiz erheben. So bleibt der für den Leser haftende Eindruck, dass hier ein Punkt erreicht wurde, in dem fraglich werden soll, ob die Wandelbarkeit der Repressionen des Regimes mit den bisherigen in den sozialen Bewegungen gemachten Erfahrungen noch zu fassen ist. Die so durchscheinende „Intransparenz“ – dieser Begriff soll auch das oft der Bevölkerung in den Jahren zuvor vermittelte Gefühl von Unklarheit und Undurchsichtigkeit aufgreifen – ist der Inbegriff der

Form von Machtausübung gegen die sich Aktivisten wie Abd El Fattah gewandt hatten, indem sie mit den Mitteln der Gesetzesanwendung transparente Verbindlichkeiten schaffen wollten. Mit dem Satz „*But who is they? Is there one mind for this regime?*“, gesteht der Aktivist ein, der sich im Verlauf der Jahre immer weiter physisch und intellektuell dem Kern der an ihm und seiner Generation verübten gewalttätigen staatlichen Machtausübung genähert hat, dass das Regime nicht länger über Amtsinhaber und ihre vermeintliche persönliche Fehde mit den Revolutionären zu erklären ist. Die wiederholte Erfahrung im Gefängnis hat Alaa Abd El Fattah die Unpersönlichkeit staatlicher Ungerechtigkeit und Machtausübung erfahren lassen.

Am 23. Februar 2015 wurde Alaa Abd El Fattah nach einer erneuten Verhandlung seines Falles zu fünf Jahren Gefängnis und fünf Jahren Bewährung verurteilt.

2. Zweites Beispiel: Gigi Ibrahim

Gihan Ibrahim (Ġihān Ibrāhīm), genannt Gigi (ausgesprochen wie im Französischen: Ġīġī), Jahrgang 1986, ist eine ägyptische Aktivistin, die während der „18 Tage“ auf englischsprachigen internationalen TV-Nachrichtenkanälen als „Gesicht der Revolution“ medial gehandelt wurde und so zunächst eine mediale Vermittlerrolle für ein vorwiegend us-amerikanisches Publikum einnahm.³⁰¹ Ibrahim spricht fließend Englisch, da sie mit ihrer Familie einige Jahre in den USA gelebt hatte, und sie personifizierte mit ihrer Unbefangenheit vor der Kamera die Hoffnungen und Emotionen der jungen Menschen auf dem Tahrir-Platz. Während der „18 Tage“ wurde sie von einem britischen Dokumentarfilmer begleitet, der aus dem Material eine intensive und gut gemachte Dokumentation über den Sturz Mubaraks aus ihrer Perspektive zusammenstellte.³⁰² Was an dem Beitrag über Gigi Ibrahim überzeugt, der einem deutschen Publikum auf Arte und anderen öffentlich-rechtlichen Sendern gezeigt wurde, ist die Offenheit mit der Ibrahim über sich, den Aufstand, die Hoffnung auf ein anderes Ägypten und ihre Familie spricht. Aufgrund ihres selbstbewußten Auftretens und sicherlich auch wegen ihres ganz den westlichen Vorstellungen einer „modernen“ muslimischen Frau entsprechenden Aussehens wurde sie zum *face of the revolution* ernannt: sie trägt die Haare offen,

³⁰¹ Gigi Ibrahim wurde mit sechs anderen jungen arabischen Aktivisten auf dem Cover des Time Magazines vom 28.2.2011 unter dem Titel „The Generation changing the world“ abgebildet. Sie trat in der Daily Show mit Jon Stewart am 25.4.2011 und am 4.6.2014 auf. Jon Stewart gilt als eine Ausnahme, da er in der amerikanischen Fernsehlandschaft dem arabischen Frühling in Ägypten besonders aufgeschlossen gegenüberstand. Ibrahims zweiter Auftritt im Jahr 2014 zeigt auch, dass sie zwischen 2011 und 2014 auch bei Jon Stewart keine Plattform hatte.

³⁰² Auf Youtube findet sich auf die Dokumentation: Inigo Gilmore's Channel: „Gigis Revolution“, 4.7. 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=ZzwU9J9kyko>, eingesehen am 26.10.2014. Eine längere Dokumentation mit drei Protagonisten wurde von Inigo Gilmore und May Abdalla 2011 und 2012 gedreht: „This World. Children of the Revolution“ und beim BBC erstmals ausgestrahlt. Am 27.01.2011 führte sie mit Robert Mackey, Journalist der New York Times ein neun Minuten langes Skype-Interview, das auf die Webseite der Zeitung gestellt wurde. Robert Mackey, „Interview With an Egyptian Blogger“, <https://www.nytimes.com/video/world/middleeast/1248069593977/interview-with-an-egyptian-blogger.html>, eingesehen am 26.10.2014.

die Augen sind dramatisch schwarz geschminkt und über ihre Schultern ist oft ein „Palästinensertuch“ geschlungen, das den revolutionären Chic zu ihrem T-Shirt, Jeans und dem obligatorischen Smartphone hinzufügt. Zusätzlich spricht Ibrahim fließend amerikanisches Englisch, das den leichten Grundton des „Kairiner Englisch“, mit seiner eigenen Sprachmelodie und eigenen Idiomen durchklingen lässt. Für den europäischen oder us-amerikanischen Fernsehzuschauer tritt Gigi Ibrahim allein mit ihrem Auftreten allen Klischees über arabische Jugendliche entgegen und erfüllt gleichzeitig neue Klischees. Dennoch war Gigi Ibrahim mehr als nur das *Poster-Girl* für internationale News-Outlets, die den arabischen Frühling bebildern wollten und ihr Erscheinen in den internationalen „westlichen“ Medien und ihr Entschwinden aus diesen im Laufe des Jahres 2012 ist kein Zufall.

Ihre radikale und manchmal harsche feministische Kritik an der Berichterstattung über den Nahen Osten und ihre damit zusammenhängende Mitgliedschaft bei der politischen Gruppe der „Revolutionären Sozialisten“ in Ägypten führte dazu, dass Gigi Ibrahim im Jahr 2012 von den internationalen Medien zunehmend ignoriert wurde, obwohl ihre Standpunkte in Bezug auf den Militärрат dezidiert waren und sich an bekannten Fakten orientierten. Ich selbst bin Gigi Ibrahim bei einer Veranstaltung im Goethe-Institut bei meinem ersten Feldforschungsaufenthalt begegnet und habe in diesem Zusammenhang von ihrer Arbeit bei den „Revolutionären Sozialisten“ erfahren, einer zahlenmäßig kleinen, aber politisch gut geschulten, Gruppe unter den linken politischen Gruppierungen in Ägypten, deren Einfluss und Organisation unter der Arbeiterschaft in einigen Fabriken jedoch bemerkenswert zu sein schien. Die „Revolutionären Sozialisten“, die ihre Zeitung bei Diskussions-Veranstaltungen verkauft haben und die selber Diskussionsrunden veranstalteten, sind glühende Marxisten und treten für die Selbstverwaltung der Produktionsplätze durch die Arbeiter ein. Ihr Nah-Ziel ist der Generalstreik zum Sturz des Regimes³⁰³ und das Fernziel ist das Ende des Kapitalismus in globaler Perspektive. In den neunziger Jahren als Untergrundbewegung entstanden, sind sie erfahren und pragmatisch, was die Umsetzung ihrer Ziele angeht ohne dabei den revolutionären Impetus aufzugeben. Die Gruppe ist international mit anderen linken revolutionären Bewegungen gut vernetzt. Die ägyptische Arbeiterbewegung bildet den Rückhalt der „Revolutionären Sozialisten“ und ihren praktischen Bezugsrahmen.³⁰⁴ Dennoch waren trotz des nicht zu

³⁰³ So wie der Generalstreik, der während der 18 Tage in Ägypten ausgerufen wurde und einen entscheidenden Anteil am Rücktritt Mubaraks hatte, denn der Streik überzeugte viele Bürger, wieder auf den Platz zurückzukehren und überzeugte sicherlich das Militär, dass es einen tatsächlichen Stillstand im Land und Unterstützung für den Tahrir gibt.

³⁰⁴ Eine kurze Beschreibung der Entstehungsgeschichte der Revolutionären Sozialisten und eine Analyse in Bezug auf gemeinsame Aktivitäten mit der Muslimbruderschaft seit der Solidaritäts-Organisation mit der zweiten Intifada in ägyptischen Universitäten beschreibt Hossam al-Hamalawy: Comrades and Brothers, in: Middle East Report, Nr. 242, Frühjahr 2007, S. 40-43. Hamalawy sieht die linken politischen Universitäts-Gruppen als einen Impulsgeber hinter dem so genannten Generationenkonflikt in der MB, da diese die jungen MB-Anhänger zu einer Diskussion um Minderheiten- und Frauenrechte mit angeregt haben. Sein Artikel

unterschätzenden Einflusses und der gegenseitigen Befruchtung durch die Arbeiterbewegung die Ideen der „Revolutionären Sozialisten“ in Ägypten während des Untersuchungszeitraums nicht mehrheitsfähig, wie eine Expertin es realistisch einschätzte. Der Grund sei die durchaus konservative Einstellung vieler Arbeiter, die den Ideen des Kommunismus sehr kritisch gegenüberstanden und deren Streik 2008 in al-Mahalla für die Einführung eines Mindestlohns anstatt für Enteignung und Selbstorganisation geführt wurde.³⁰⁵

In einem Interview, das Ibrahim mir während der Feldforschung im Dezember 2011 gegeben hat, lässt sich noch erahnen, wie sie zu diesem Zeitpunkt über ihre Biographie als Tochter eines ägyptischen Geschäftsmannes und ihre anti-kapitalistische Überzeugung nachdachte.

“And this is kind of a struggle that I have been dealing with my ideologies which goes against completely what my Dad does and what my family stands for. But that is, I mean, I have stood my ground. We are not going to always agree on a lot of things, and we fight a lot and we debate, but at the end of the day I try to influence them.”³⁰⁶

Auf die Frage, was die Arbeiterbewegung für sie bedeute, antwortet sie:

“I mean, I have been a student for the most part of my life and I just graduated in December 2010. I didn’t have a job since, but I have always seen myself as especially working with the workers as a supporter. A person in solidarity with the workers movement. A person who believes in their struggle trying to support them in the best way possible, whether through my skills, you know, how to make videos, take photos and write articles about their struggles, twitter or blog or whatever. But I believe that their struggle is the answer for all the struggles.”³⁰⁷

Diese etwas dogmatische und idealistische Sichtweise zeichnet ihr Denken zum Zeitpunkt des Interviews aus. Ibrahim besuchte die High School in den USA und studierte drei Jahre am Orange Coast College in Kalifornien. Ihren Abschluss machte sie an der *American University in Cairo* im Jahr 2010 in Politikwissenschaften. 2011 und 2012 beschäftigte sie sich fast ausschließlich mit der Revolution, während sie ihren ersten bezahlten Job nach dem Universitätsabschluss suchte. Im März

beschreibt aber auch das generelle Misstrauen, das zwischen den beiden Gruppen bis zum Ende der neunziger Jahre herrschte. „*In contradistinction to the Stalinist left, these activists put forward the slogan „Sometimes with the Islamists, never with the state« in the literature. They distributed on university campuses and elsewhere. In practice, this slogan translated into taking up the cause of Muslim Brotherhood students on campus when it came to „democratic« issues, as when state security banned Islamist candidates from running in student union elections or expelled Islamist students from school.*“ S. 41. Diese neue “Generation” von sozialistischen Aktivisten hat auch mit salafistischen Arbeitern keine Berührungängste, wenn es um Fragen der Arbeiterrechte geht, wie Hamalawy in dem Interview mit mir konstatierte.

³⁰⁵ Joel Beinin: *Workers’ Struggles under Socialism and Neoliberalism*, in: Rabab El-Mahdi und Philip Marfleet (Hg.) *Egypt. Moment of change*. Kairo 2009, S. 68-87, hier S. 85.

³⁰⁶ Interview mit Gigi Ibrahim, 03.12.2011, I, S. 29, Z. 12-16.

³⁰⁷ Ebd., S. 28, Z. 28-S. 29, Z. 3.

2012 heiratete sie den Aktivistin und Mitglied der Revolutionären Sozialisten, Hossam el-Hamalawy, der auch als freischaffender Journalist und Fotograf arbeitete. Ibrahims Biographie gleicht bis zur Revolution der einer privilegierten AUC-Studentin in Ägypten, und sie gleicht auch anderen Biographien junger Revolutionäre aus meinem Sample, die sich in einer Übergangsposition nach dem Abschluss ihres Studiums befanden. Normalerweise würden Aktivistinnen wie sie einen Job in einer internationalen oder ägyptischen NGO finden und nebenbei ihre Arbeit für ihre Gruppe, in diesem Fall die Revolutionären Sozialisten, weiterverfolgen. Nach dem Verbot vieler internationaler NGO's, unter anderem auch der deutschen Konrad-Adenauer-Stiftung Ende 2011 und der prekären Situation für kritische Journalisten, der seit 2013 massiven juristischen Verfolgung von unzähligen Aktivisten, ist es fraglich, wie diese jungen Akademiker ein wirtschaftliches Auskommen finden können. Im Jahr 2014 arbeitete Gigi Ibrahim in einer NGO, die fair gehandelte Produkte produzieren lässt. Dieses Projekt ist mit ihrer bisherigen Arbeit als Aktivistin insofern vereinbar, weil es um eine Verbindung von fairem Lohn für Kunsthandwerk und Nachhaltigkeit geht, gleichzeitig bedeutete es auch einen Abschied von der aktiven politischen Betätigung. Ibrahim gehörte zu dem relativ beachtlichen Kreis von Aktivisten, die in internationalen Konferenzen, Sendungen und Plattformen eingeladen wurden und so tatsächlich einen Einfluss auf die Außenwahrnehmung der Revolution hatten.³⁰⁸

Gigi Ibrahim gestaltete ihre Präsenz in den sozialen Medien auf unterschiedlichen Kanälen. Sie postete Fotos, Videos und kurze Statements in diversen Netzwerken. Ibrahim verfügte über einen seit 2011 existierenden Blog, sie ist damit nicht der frühen Bloggerszene um Alaa Abd El Fattah und andere Aktivisten zuzurechnen. Ihre Hauptaktivität in den sozialen Medien lag auf ihrem Twitter-Account³⁰⁹ unter dem Namen *@gsquare86*, sie hatte außerdem einen Youtube-Kanal mit Videos über die Revolution angelegt und postete hunderte ihrer Fotografien bei der öffentlichen Fotoplattform Flickr. Aufgrund ihrer Fotos und Video-Aufnahmen, die sie von den meisten Ereignissen der Revolution 2011 und 2012 gemacht hatte und *online* gestellt hat, ist sie zu einer digitalen Bild-Archivarin der Revolution geworden. Sie nutzte das Internet und Plattformen von Anfang an, um digitale Zeugnisse miteinander in Kollagen stellen zu können. Ibrahim zeigte gegenüber den jugendlichen Akteuren eine größtmögliche Offenheit und eine gewisse Verklärung des jugendlichen kämpferischen Widerstands in ihren Bildern.

³⁰⁸ Während meines ersten Feldforschungsaufenthalts war es beabsichtigt, auch Asmaa Mahfouz zu treffen, die sich zu dieser Zeit im Oktober gerade in den USA befand, wo sie Grüße vom Tahrir-Platz an die Occupy-Bewegung überbrachte. Sie zog sich vor den Parlamentswahlen aus der „Jugendbewegung vom 6. April“ zurück und probierte über eine Parteimitgliedschaft bei der 2011 gegründeten moderat islamistischen Partei „al-tayyār al-miṣrī“ weiterhin in der Politik zu bleiben. Asmaa Mahfouz wurde von staatlichen Medien vorgeworfen, dass sie mit anderen Mitgliedern des „6. April“ an einem Workshop über Mobilisierung in Serbien teilgenommen hatte.

³⁰⁹ Stand Oktober 2014: ca. 125.000 Follower; mehr als 56.000 Tweets seit März 2009. Stand März 2016: 138.000 Follower, mehr als 58.000 Tweets seit 2009.

2.1 Gigi Ibrahim und die internationale Berichterstattung zur Revolution

Gigis Enttäuschung – und später kaum verhohlene Wut – auf die Darstellung der Revolution in westlichen Medien lässt sich anhand von zwei Episoden gut illustrieren, die in eine breitere Auseinandersetzung über Repräsentation, Postkolonialismus und Feminismus führen.

Ich beziehe mich in dem ersten Beispiel auf ihre Teilnahme an einer Diskussionsrunde am 15. Dezember 2011 in der Sendung *BBC Newsnight* auf dem britischen öffentlich-rechtlichen Sender *BBC Two*, in der Ibrahim zusammen mit vier weiteren Gästen interviewt wurde. Die Sendung *BBC Newsnight* wird seit 1980 im Vereinigten Königreich ausgestrahlt und hat insgesamt 50 Minuten Sendezeit. Den politischen Hintergrund für die Ansetzung des Themenschwerpunktes Ägypten der Folge bilden die gerade durchgeführten Parlamentswahlen in Ägypten, in denen die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei der Muslimbruderschaft zusammen mit den salafistischen Parteien die Mehrheit errungen hatte. Die Gäste in der Runde waren neben Gigi Ibrahim Tawakkul Karman, eine jemenitische Aktivistin und Friedensnobelpreisträgerin von 2011, Simon Schama, britischer Historiker, Jeremy Greenstock, ehemaliger britischer UN-Botschafter und Henry Kissinger, ehemaliger Sicherheitsberater und Außenminister der Vereinigten Staaten zwischen 1973 und 1977.³¹⁰ Die Moderatorin der Sendung ist Kirsty Wark. In der Runde wurden Ibrahim und Kissinger aus Kairo und den USA per Kamera aus einem Studio live zugeschaltet. Ibrahims Zugehörigkeit zu den „Revolutionären Sozialisten“ war den Journalisten der *BBC Newsnight*-Sendung vom 15.12.2011 bekannt, als sie die Aktivistin für eine ihrer Diskussionsrunden auswählten. Allerdings waren ihre politischen Überzeugungen in den bereits erwähnten ersten TV-Dokumentationen über ihre Rolle in der Revolution nicht zur Sprache gekommen und es ist nicht genau zu rekonstruieren, zu welchem Zeitpunkt Ibrahim ein Mitglied der „Revolutionären Sozialisten“ wurde. In ihren bisherigen TV-Dokumentationen sprach Ibrahim über den Sturz Mubaraks und die Emotionen der Jugend auf dem Tahrir-Platz. In einer Debatte für *BBC World* im Juni 2011 wurde sie als *“an activist, a blogger“* vorgestellt, und der Moderator fügte hinzu: *“Some have called her one of the faces of the revolution, and I know [zu Gigi] that you don’t like that description“*.³¹¹

In der Sendung wird Ibrahim zweimal nach einem Standpunkt in Bezug auf das Ergebnis der Präsidentschaftswahlen in Ägypten befragt. Beide Male hat sie Schwierigkeiten, sich gegen den ebenfalls zur Antwort einsetzenden Henry Kissinger durchzusetzen. Aus diesem für die Zuschauer wahrscheinlich nicht gravierendem Ereignis entwickelt sie später ihre eigene Deutung der Situation,

³¹⁰ Alex Nunns: „Newsnight's weird Arab Spring segment, 15 December 2011“, 17.12.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=r3IRxNKSlwo>, eingesehen am 9.11.2014.

³¹¹ *BBC World Have Your Say: World Debate live from Cairo*, 24.6.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=x-V5SplOgG0>, eingesehen am 24.11.2015.

die für die Darstellung der Revolutionsjugend in westlichen Medien bezeichnend und damit beispielhaft ist.

Nach der Sendung veröffentlichte Gigi Ibrahim einen verärgerten Beitrag auf ihrem Blog *theangryegyptian.wordpress.com*, in dem sie angab, dass ihre Sichtweise als Teilnehmerin der Revolution und vor allem als einzige Ägypterin in der Runde nicht genug zu Gehör gekommen war.³¹² Daraufhin habe sie eine Email an die Redaktion verfasst, in der sie ihrem Ärger darüber Luft machte. Sie bettete eine Kopie ihrer Email an die Redaktion und deren Antwort in ihren Blogbeitrag ein. So ist der Leser in der Lage, ihre Zusammenfassung und Deutung der Diskussionsrunde nachvollziehen. Der aggressive Ton ihres Beitrags liest sich folgendermaßen:

“When I got on the show, which will hopefully be uploaded to youtube so I can posted [!] here, I was faced with the most western-centric, orientalist, and racist point of view on the Arab Spring. Comments about the Arab spring ranged from ›a cry for western democracy‹, calling the Middle East ›the Muslim world‹, ›Islamist threat to democracy and prosecution of minorities‹, to posing ›western technology as what made these revolutions possible‹.”³¹³

Ich gehe hier anstatt auf den gesamten Blogpost auf einen meiner Meinung nach für die Fragestellung dieser Arbeit zentralen Punkt ein: die an die ›Generation Tahrir‹ herangetragene Verantwortung für die Zukunft Ägyptens. Ibrahims Antwort wird durch den von ihr kritisierten zweimaligen Versuch einer Unterbrechung von Kissinger eingerahmt.³¹⁴ Im Youtube-Video, welches Ibrahim später in ihren Beitrag eingebettet hat, sieht man, wie die Moderation Kirsty Wark die Frage nach der Angst der Kopten vor Verfolgung an sowohl Kissinger und Ibrahim gestellt wird. Hier antworten beide und Gigi bricht nach ein paar Worten ab und überlässt Henry Kissinger den Vortritt, woraufhin die Moderation ihn bittet, zuerst zu antworten.³¹⁵ Dann stellt sie an Ibrahim folgende Fragen: „*How do you make sure the government embraces all minorities and that there isn't persecution? And what would be an effective opposition?*“³¹⁶ Henry Kissinger versucht auf diese Frage, gleichzeitig mit Gigi zu antworten, aber nach einer Sekunde Irritation setzt sie sich verbal durch und betont zweimal, dass die „Verfolgung durch die Counter-Revolution“ stattfindet. Sie antwortet auf die Frage nach der christlichen Minderheit indirekt, indem sie das Maspero Massaker

³¹² Gigi Ibrahim: „@BBCNewsNight Hypocrisy & Insults“, 16.12.2011, <http://theangryegyptian.wordpress.com/2011/12/16/newsnight-hypocrisy-and-insults/>, eingesehen am 28.10.2014.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Alex Nunns: „Newsnight's weird Arab Spring segment, 15 December 2011“, 17.12.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=r3IRxNKS1wo>, eingesehen am 9.11.2014, hier TC: 15:27.

³¹⁵ Ebd., hier TC: 15:27.

³¹⁶ Ebd., hier TC: 17:10. An dieser Stelle setzt sich Gigi Ibrahim gegen Kissinger durch. Sie redet bis 18:13 und wird dann von der Moderatorin unterbrochen. Die Frage nach den Islamisten wird an Tawakkul Karman weitergeleitet.

erwähnt, dabei wird sie von der Moderation unterbrochen, welche die Frage: „*Which form of Islamism eventually appears in these countries?*“ an Tawakkul Karman weiterleitet. Gerade an dem Punkt, wo Ibrahim das Gespräch auf die staatliche Gewalt gegenüber den Revolutionären und ägyptischen Bürgern überleiten will, wird ihr das Wort entzogen. Dieser auch für die Arbeit von Abd El Fattah und der Gruppe „No Military Trials“ zentrale Punkt hätte das Narrativ der Sendung geändert und aufgezeigt, dass es sich bei der Frage um die Rolle des Islamismus um nur einen Aspekt in dem Kampf eines repressiven und autoritären Regimes gegen eine Machtübergabe an demokratische Institutionen handelt. Auch vor dem Hintergrund des zugunsten der Islamisten ausgegangenen Wahlgangs wollte Ibrahim deutlich machen, dass immer noch der Militärrat die Macht in den Händen hielt und es fraglich ist, wie und ob eine Machtübergabe stattfinden würde.

Auch wenn es an der Moderation liegen mag, dass bei der ersten Frage an Ibrahim und Kissinger nicht ganz klar war, an wen die Frage gestellt war, da beide in das BBC-Studio zugeschaltet waren, lässt auch eine unvoreingenommene Betrachtung erkennen, dass von dem Aufbruch und der Politikgestaltung durch eine „neue Generation“ in dieser Runde nichts zu spüren ist. Die Asymmetrie in dieser Diskussion wird sogar im Wortsinn sichtbar, wenn zwei arabische Aktivistinnen weniger Redezeit als jeder einzelne der westlichen Gäste bekommt. Gigi Ibrahims und Tawakkul Karmans Rollen in der Sendung scheinen die der weiblichen *natives* gewesen zu sein.

Diese Frage von Kirsty Wark nach den Rechten der christlichen Minderheit zeigt meiner Meinung nach deutlich, wie die Moderatorin die Rolle und Position der ägyptischen Revolutionsjugend nicht korrekt in das politische Gesamtgefüge in Ägypten einordnet. Dies ist weitaus mehr als nur ein Problem dieser einen Sendung, sondern ein generelles Problem, die zunehmend fragile Position der ›Generation Tahrir‹ zu erkennen. Die Moderatorin deckt unbeabsichtigt den wunden Punkt der gesamten politischen Arbeit der Aktivisten der ›Generation Tahrir‹ auf: Es handelt sich um junge Menschen ohne ein demokratisch legitimes Mandat oder eine andere institutionalisierte Funktion, die sich zu essentiellen Fragen positionieren müssen, wie zum Beispiel „die Christen“ im Lande vor Übergriffen geschützt werden könnten. Insofern ist es Gigi Ibrahims mentaler Stärke zuzurechnen, sich dieser Logik der Erwartungsüberfrachtung zu verweigern und in ihrer Antwort auf den Widerspruch westlicher Politik einzugehen, auf der auf der einen Seite nach Demokratie und Opposition zu fragen, und auf der anderen Seite dem ägyptischen Militär weiterhin US-amerikanische Subventionen zukommen zu lassen. Für Ibrahim, wie für die „Revolutionären Sozialisten“, ist klar, dass das ägyptische Militär auch gegenüber einem demokratisch legitimen Parlament die Macht in der Hand behalten und eine weitere Demokratisierung der politischen Teilhabe nicht zulassen würde. Damit positioniert sie die ›Generation Tahrir‹ wieder in der Auseinandersetzung mit dem Militärrat.

Eine Bloggerin als Vertreterin der nicht im Parlament vertretenen Revolutionäre nach einer Garantie für die Minderheitenrechte der Christen unter einem von den Muslimbrüdern und Salafisten dominierten Parlament zu fragen, spiegelt nicht die Unkenntnis der Machtverhältnisse sondern ist auch eine Verkennung des solidarischen Einsatzes der Revolutionsjugendlichen für diese Minderheit. Zu diesem Zeitpunkt waren es das „Maspero-Massaker“ und die „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“, welche zeigten, dass prozentual mehr tödliche Gewalt vom Militär als von den Islamisten ausging. Zusätzlich verhalte in dieser Runde Ibrahims Kritik an der tiefen historischen und politischen Verflechtung der Region mit amerikanischen und europäischen außenpolitischen Interessen.

Diese Sendung wurde nicht in Ägypten gesendet, da es sich um ein nationales Format der BBC handelte, das für das Publikum in Großbritannien aktuelle Entwicklungen im arabischen Frühling aufzeigen sollte. Gigis Blogleser wissen allein deshalb von der Episode, weil sie sich in ihrem Blogbeitrag über den Verlauf der Sendung geäußert hat. Insofern geht es durch die Auswahl dieses Beispiels primär darum, aufzuzeigen, wie eine Revolutionärin vom Tahrir-Platz ihre Wirkung in einem hergebrachten westlichen Medium nicht entfalten kann.³¹⁷ Der Leser folgt der von ihr selbst kommentierten Spur in den sozialen Medien und betrachtet sie so zuerst in ihrem lokalen Umfeld und dann aus diesem Umfeld herausgelöst in einem europäischen oder westlichen Fernsehformat.

Die vor Ort durch Konsens unter den Revolutionären erlangte Deutung über die Macht des „Militärrats“ hat für die „old white men“ und Nahost-Experten im britischen Fernsehen keine Bedeutung. Sie befanden sich damit, wie rückblickend seit der Machtübernahme 2013 durch al-Sisi deutlich wurde, in einem Irrtum. Die Meinung der Revolutionäre, vertreten durch Ibrahim, wird in der Sendung marginalisiert, und es ist diese Marginalisierung gegen die sich Gigi in ihrem Blogpost später wendet. Dabei ist es zuerst nebensächlich, dass es sich bei ihr um eine arabische Frau handelt, die eine andere Meinung als die männlichen westlichen Diskussionsteilnehmer vertritt.

Um noch einmal auf das vorherige Beispiel mit Alaa Abd El Fattah zu kommen und es von diesem abzusetzen: Alaa Abd El Fattah hat bewusst nicht über Maspero und seine Vorladung vor ein Militärgericht gesprochen, als er in den USA auf einer Konferenz sprach. Seine Botschaft betraf die Freiheit im Internet im Allgemeinen, und die des Bürgers vor seinen Regierungen. Damit hat er trotzdem einen der zentralen Punkte seiner Tätigkeit als Aktivist und gleichzeitig einen der internationalen politischen Blogger-Gemeinde berührt. Am Beispiel von Abd El Fattahs Rede wurde gezeigt, wie eine lokale Erfahrung selektiv zugunsten einer breiteren, aber nicht minder wichtigen, Botschaft von ihm zurückgestellt wurde und er dadurch seine *credibility* als Aktivist erhalten hat.

³¹⁷ Dass der Tahrir-Platz auf die europäischen Occupy-Bewegungen eine inspirierende und belebende Wirkung entfaltete, steht ausser Frage, ist aber an dieser Stelle nicht das Argument.

Allerdings sprach er mit ausreichend Redezeit versehen vor einem Publikum, das zu seiner internationalen Blogger-*Community* gehörte.

Gigi Ibrahims Absicht hingegen war es, genau ihre Sicht auf die Ereignisse in Ägypten zum Thema in der Diskussionssendung zu machen. Sie wollte die Erfahrungen der Revolutionsjugendlichen und ihre Sichtweise auf die ägyptische Politik in einer hochrangig nach politischer Erfahrung, aber nicht nach aktuellem Einfluss, besetzten Runde hörbar machen. Sie musste feststellen, dass aufgrund der kulturellen, sozialen und auch aus ihrer Sicht „orientalistischen“ Vorprägungen der gesamten Sendung, diese Botschaft keinen diskursiven Widerhall finden konnte. Dieses Beispiel zeigt, wie eine Aktivistin der Revolution vom 25. Januar 2011 in einem westlichen Medium ausprobierte, ihre Sichtweise ohne Konzessionen an die anderen Teilnehmer zu vermitteln. Ibrahims Deutung vom Militärrat als dem eigentlichen Machthaber in Ägypten „verschwamm“ allerdings zwischen den Beiträgen der anderen Teilnehmer. Ihr Auftritt führte somit zu einer „Einlassung“ unter anderen „Einlassungen“, was den demokratischen Regeln einer Diskussion verschiedener gleichberechtigter Diskutanten entspricht – wenn man wie der Zuschauer in Großbritannien davon ausgeht, dass es sich bei der BBC-Diskussion um eine informative Veranstaltung zu einem aktuellen politischen Gegenstand handelte. Für Ibrahim ging es allerdings um die Vermittlung eines Wahrheitsanspruches gegenüber den Vertretern einer westlichen Sichtweise auf den „arabischen Frühling“. Hier liegt Gigi Ibrahims zentrales Problem mit der Sendung, das erst erkenntlich wird, wenn man ihre politische Arbeit und ihre Biografie kennt. Für sie ist ihre Sichtweise kein Beitrag unter anderen, sondern die Wahrheit, die sie nicht als lokal, sondern als zentral deklariert sehen möchte.

Auch wenn sie es in ihrem Blogbeitrag später nicht ausspricht, und in zorniger Sprache über die Art und Weise schreibt, wie sie angeblich nicht zu Wort gekommen sei, so geht es hier wie in einem Brennglas um die eindeutige westliche Präfiguration des Diskurses über den Nahen Osten, die von allen Beteiligten bis auf Gigi Ibrahim akzeptiert wird.³¹⁸ Es ist die Aufgabe des Betrachters der Sendung, auf die sichtbaren und unsichtbaren semiotischen Überlagerungen dieses kurzen gemeinsamen Auftritts einer jungen arabischen Frau und dem langjährigen Mitgestalter amerikanischer Nahost-Außenpolitik zu achten. Hier treffen zwei Generationen aufeinander und zwei Deutungen der Geschichte und Gegenwart, die diskursiv allemal interessant sind, aber sich wegen der Asymmetrie der dahinterstehenden Machtverhältnisse nicht in einem demokratischen Diskussionsfeld bewegen können.

Damit möchte ich auf den nächsten Punkt in der Betrachtung von Gigi Ibrahim im Spannungsfeld zwischen parallelem *online* und *offline* Aktivismus überleiten. Mit demselben Zorn, mit dem diese sehr politisierte und an den postkolonialen Studien sensibilisierte Aktivistin auf die BBC-Sendung

³¹⁸ Tawakkul Karman hält sich in der Diskussion sehr zurück. Ihr Mut und ihre Unbeirrbarkeit, sich für Frauenrechte im Jemen einzusetzen, können auch nicht in dem BBC-Format gewürdigt werden.

reagierte, ging sie in eine Auseinandersetzung mit einer anderen, international sehr versierten Ägypterin. Bei dieser Auseinandersetzung geht es um ein Beispiel, das *in nucleo* zeigt, wie die westliche und lokale Rezeption des ägyptisch-arabischen Feminismus nach 2011 gelagert ist.

2.2 Mona Eltahawys Artikel „Why do they hate us?“ und Gigi Ibrahims Reaktion

Von den vielen persönlichen journalistischen Interventionen, die Ibrahim unternommen hat, soll in diesem Abschnitt eine weitere herangezogen werden. Sie zeigt, wie Ibrahim als Teil der ›Generation Tahrir‹ aber auch als Teil einer ganz bestimmten politischen Gruppe versucht, sich des von ihnen gemachten Bildes in den Medien zu bemächtigen. Als Beispiel dafür dient ein Kommentar von Gigi Ibrahim auf einen Artikel der ägyptisch-amerikanischen Journalistin Mona Eltahawy, den Ibrahim als „disgraceful“ und „one-dimensional“ beschreibt.³¹⁹

Mona Eltahawy hatte in der Mai/Juni Ausgabe 2012 des US-amerikanischen Magazins *Foreign Policy* einen Leitartikel über Frauenfeindlichkeit in der arabischen Welt verfasst. In diesem siebenseitigem Artikel unter dem Titel „Why do they hate us?“ beschreibt sie gegen Frauen gerichtete Diskriminierungen und Menschenrechtsverletzungen ausschließlich in den Ländern der arabisch-islamischen Welt. Obwohl der Artikel in dieser generalisierenden Sicht oberflächlich bleibt, schließt Mona Eltahawy mit einem Plädoyer an die Leser, die aufgeführten Tendenzen nicht als „kulturell gegeben“ zu bewerten, sondern als einen Angriff auf die Rechte der Frauen. Der Artikel wurde von Eltahawy vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit den ägyptischen Sicherheitskräften am 22.11.2011 in der Muhammad-Mahmud-Straße verfasst. Eltahawy wurde während der Zusammenstöße und ihrer Arbeit als Journalistin in der Straße von Agenten des Innenministeriums festgenommen und ihr wurden bei der Verhaftung ein Arm und eine Hand gebrochen wobei sie gleichzeitig sexuelle Belästigung durch die Männer erlitt.³²⁰ Eltahawy hatte zu diesem Zeitpunkt die Vermittlung der Ideen der ägyptischen Revolution zu ihrer Aufgabe gemacht. Dabei entwickelte die eine vornehmlich feministische Perspektive.³²¹ Der Artikel „Why do they hate us?“ war die erste Arbeit, die sie nach der Heilung ihrer Arm- und Handbrüche verfasst hat.³²² In späteren Auftritten in den Medien begann sie, ihre eigene feministische Sichtweise zu präzisieren und zu einer sozialen und

³¹⁹ Gigi Ibrahim: „Mona: Why do you hate us?“ 17.4.2012, <http://theangryegyptian.wordpress.com/2012/04/25/mona-hate-us/>, eingesehen am 29.10.2014.

³²⁰ Al Jazeera English: „Head to Head - Do Arab men hate women?“, 21.02.2014, <http://www.youtube.com/watch?v=bomCMNGfs1I>, TC: 16:50, eingesehen am 10.11.2014.

³²¹ Mona Eltahawys Biographie ist sehr interessant: ihre Eltern sind beide Ärzte, die mit der siebenjährigen Tochter in das Vereinigte Königreich gingen, wo beide einen Dokortitel erwarben. Danach zog die Familie nach Saudi-Arabien um. Sie lebte als Journalistin in u.a. in Israel und berichtete aus dem Nahen Osten. Im Jahr 2000 zog sie in die USA. Sie äußert sich auch zum Islam, und hat in dieser Rolle eine Vermittlerposition in den USA.

³²² Auf die Frage und den Vorwurf, ob sie nicht wütend gewesen sei, als sie den Artikel geschrieben hat, antwortete Eltahawy: „Ja, und zu Recht“, und wies den Moderator darauf hin, dass nur bei Frauen Zorn benutzt werde, um ihr Urteilsvermögen anzuzweifeln.

sexuellen Revolution in der arabischen Welt aufzurufen, um „Mubarak aus unseren Köpfen und unseren Schlafzimmern zu verbannen“.

Die Art und Weise, wie der Artikel von *Foreign Policy* aufgemacht wurde, erfüllt nach Ansicht vieler Kritiker die gängigsten orientalistischen Klischees. Die Fotostrecke und das Cover zeigen eine Frau in schwarzem *Bodypaint* mit einem aufgemalten Gesichtsschleier oder *Niqāb*, der die Augenpartie freilässt, vor einem schwarzen Hintergrund. Dieses Bild kann auch als eine künstlerische Auseinandersetzung mit dem Thema gesehen werden. Das Cover der Zeitschrift *Foreign Policy* hat unter den internetaffinen Aktivistinnen heftige Reaktionen hervorgerufen. Gigi Ibrahim äusserte sich als eine von ihnen:

“The fundamental problem of Mona’s essay is the context and framework of how she analyzes why women in the Middle East are oppressed and the only reason she could give is because men and Arab societies (culturally and religiously) hate women. This is offensive to most women I know, who read the article and shared the same view.”³²³

Ibrahim fährt mit ihrer eigenen Erklärung fort:

“Women in the Middle East are not oppressed by men out of male dominance, they are oppressed by regimes (who happened to be men in power) and systems of exploitation (which exploit based on class not gender). Having women in power in a flawed system will not ›fix‹ the problem either.”

Hier übernimmt Ibrahim die Rolle der Kritikerin *on the ground* gegenüber einer ägyptisch-amerikanischen Journalistin, die in einem us-amerikanischen Medium schreibt. Trotzdem gibt es einige interessante Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Frauen. Mona Eltahawy bezeichnet sich selbst als gleichzeitig „liberale Muslimin“, „Feministin“, „Ägypterin“ und „Amerikanerin“. Sie tritt damit gegen die Identitätsdebatte aus den 1980er und den neunziger Jahren an, indem sie bekräftigt, verschiedene Identitäten miteinander vereinbaren zu können. Eltahawy ist genau wie Ibrahim Absolventin der *AUC* und Angehörige der akademisch gebildeten oberen Mittelschicht in Ägypten. Sie lebte 12 Jahre bis 2011 in den USA, wo sie als freiberufliche Journalistin für englischsprachige Medien arbeitete. Insofern enthält die Debatte auch eine innerägyptische Komponente, die von zwei Frauen aus einer privilegierten Schicht ausgetragen wird und die beide ihre Stimme in der Revolution in die Medien getragen haben.

Mona Eltahawy hat nach der vielfach geäußerten Kritik an ihrem Artikel ihre Position zur Situation der Frauen im Nahen Osten und ihrer Rechte in Fernsehdebatten und Interviews erklärt und

³²³ Gigi Ibrahim: “Mona: Why do you hate us?” In ihrem Beitrag verlinkt sie zwölf weitere Artikel, die sich auf „Why do they hate us?“ beziehen.

gerechtfertigt.³²⁴ Zwei Jahre nach dem Erscheinen ihres Artikels zeigte sich, dass sie ihre Position soweit modifiziert hat und Kritik in diese integriert. Sie tritt in öffentlichen Foren streitbar und gut vorbereitet auf. Im April 2015 erschien ein Buch von ihr unter dem provokanten Titel: „Headscarves and Hymens. Why the Middle East needs a sexual revolution“.

Mona Eltahawys Versuch, eine breite Diskussion in dem „weißen, neokonservativen Medium“ *Foreign Policy* loszutreten, wie sie sich in einem Interview mit einer afro-amerikanischen Moderatorin rechtfertigte, hat somit gewirkt. Ihre auf den ersten Blick vereinfachende Aussage in dem Interview, dass alle (Medien)-Kanäle im Internetzeitalter offen seien, und dass ihr Artikel in der arabischen Welt gelesen werde, weil er überall an den Zeitschriften-Ständen in Kairo verfügbar sei, ist dennoch richtig. In diesem Fall scheint Eltahawy die damit einhergehende Hegemonie englischsprachiger internationaler Medien und damit auch eines Einflusses auf die Meinungsbildung nicht zu beeindrucken. Mona Eltahawy war zu diesem Zeitpunkt eine der wenigen arabischen Frauen, die öffentlich im englischsprachigen Raum eine feministische Position vertraten und gleichzeitig für sich in Anspruch nahmen, Muslimin zu sein.³²⁵ Dabei offenbarte Eltahawy in einem späteren Interview in Australien im Jahr 2014 wie sie die Revolution in Ägypten als eine genuine Angelegenheit arabischer Frauen verstand. Danach gefragt, wie „weiße Frauen“ arabische Feministinnen in ihrem Kampf für mehr Rechte unterstützen können, zeigt sich allerdings, dass sie nicht bereit ist, anzuerkennen, dass Solidarität keine ethnischen oder geopolitischen Grenzen kennt. Hier empfiehlt sie, dass westliche Frauen mehr für die Sache der Frauen tun können, wenn sie sich auf ihre eigenen Länder konzentrieren und den arabischen Feminismus den arabischen Frauen überlassen.³²⁶ Aus diesem Grund habe sie auch eine andere Sichtweise auf „Intersektionalität“, gab sie in dem Interview an, ohne diese Sichtweise allerdings weiter auszuführen. Es ist stark zu vermuten, dass die Kategorie Intersektionalität von Eltahawy als ein Versuch wahrgenommen wird, Kontextualisierung vor eine Analyse von globalen Machtstrukturen zu stellen. Dabei erweckt Mona Eltahawy den Eindruck, dass diese statisch und unhistorisch seien.

Was bedeutet nun die Frage nach den Rechten der Frauen im Kontext der ägyptischen Revolution? Für Ibrahim ist es in erster Linie die Frage nach ihrer „Agency“, deren Aushandlung zu einem Streitfall

³²⁴ Melissa Harris Perry Show: “Mona Eltahawy and Leila Ahmed discuss FP „Why DoThey Hate US« piece”, Melissa Harris Perry Show, 28.4.2012, <http://www.youtube.com/watch?v=9Z0DB2XOoHc>, eingesehen am 29.10.2014. Ab TC 00:07:00 spricht sie über ihre Ansicht, dass es im Internetzeitalter kein Argument mehr sein kann, eine Meinung in einem amerikanischen Medium veröffentlicht zu haben. Leila Ahmed legt Mona Eltahawy sogar nahe, denjenigen kein argumentatives Futter zu geben, die „Araber hassen“ würden, TC 00:12:36.

³²⁵ Einer der Gründe, warum Mona Eltahawy von muslimischer Seite aus kritisiert wird, ist die Tatsache, dass sie nach dem Verbot des Gesichtsschleiers in Frankreich die französische Position befürwortete. Sie sieht in der Wahl des Niqab keine Selbstbestimmung der ihn tragenden Frau.

³²⁶ Ideas at the house: “Mona Eltahawy - Egypt, the Arab World and the War on Women (All about Women 2014)” <http://www.youtube.com/watch?v=U61w2Ou3yFk>, 14.4.2014, eingesehen am 11.11.2014, TC: 51:00.

werden kann, wenn sich Stimmen einmischen, die ihrer Meinung nach einen Bezug zu „imperialistischer Politik“ haben. Ibrahims Kritik wird daher gegen Mona Eltahawy als Person hervorgebracht.

“Titles like ›Why do they hate us?‹ can only describe Ge[or]ge-Bush dichotomies of ›them‹ versus ›us‹ paradigms, where the making of the ›other‹ into a monster can only add to ›our‹ vulnerability and righteousness. I never thought that this dichotomy could be used as an argument for feminism, but the astonishing Mona Eltahawy ha[s] found a way.”³²⁷

Es gibt in Ägypten eine große Bandbreite an feministischen Positionen und auch eine bedeutende Richtung, die sich mit dem sogenannten „islamischen Feminismus“ befasst.³²⁸ Jedoch geht es in diesem Fall explizit um den politischen Beitrag der Feministinnen in und seit der Revolution. Für diesen Kontext nimmt keine der beiden Autorinnen Bezug zu den Positionen der zahlreichen Frauenrechtsorganisationen in Ägypten oder auf die Geschichte der historisch bedeutsamen ägyptischen Frauenbewegung. Es werden auch keine in anderen islamischen Ländern etablierten Positionen zu Frauenrechten verhandelt. Der Ansatz der beiden Kontrahentinnen ist vielmehr, bereits bestehende akademische Positionen zu Feminismus in der arabischen Welt bewusst nicht zu betrachten. Sowohl Ibrahim als auch Eltahawy sind sich einig, dass die Erfahrungen auf dem Tahrir-Platz und den anschließenden Auseinandersetzungen, den Workshops und der Austausch über die Erfahrungen eine grundlegend neue Erfahrung für viele Frauen in Ägypten sind. Diese Erfahrungen werden als Ausgangspunkt für ihre Aussagen und als persönliches Glaubwürdigkeitsmerkmal verwendet. Beide sind sich einig, dass Frauen in der Revolution „Agency“ erlangt und diese ausgeübt haben. Diese Form der *Agency* manifestierte sich in der gemeinsamen Anwesenheit auf dem Platz bis spät in die Nacht, der Arbeitsteilung, z.B. beim Transport der Verletzten (einer primären Aufgabe junger Männer aus marginalisierten Stadtteilen auf ihren Motorrädern³²⁹) aber auch der gemeinsamen Wahrnehmung von Aufgaben, wie in den gemischtgeschlechtlichen Ärzteteams in den Feldhospitälern. Diese Erfahrung wird zwischen Eltahawys Essay und Gigi Ibrahims gebloggter Antwort im Juni 2012 erstmals vor dem Hintergrund der lauter werdenden Stimmen über sexuelle

³²⁷ Gigi Ibrahim: “Mona: Why do you hate us?”.

³²⁸ Einen Überblick über den derzeitigen Stand der Forschung bietet der Review-Artikel von Valassopoulos, Anastasia: Arab Feminisms, in: *Feminist Theory*, 2010, Bd. 11, Nr. 2, S. 205-213. In diesem Artikel bespricht Valassopoulos fünf ihrer Meinung nach bedeutende Monographien, die im Zeitraum von 1998 bis 2004 erschienen sind. Dazu gehören Lila Abu-Lughods Sammelband „Remaking Women“, Margot Badrans „Feminism in Islam“, Miriam Cookes “Women Claim Islam“, Mona Mikhails Monographie „Seen and Heard“ über Frauen in der arabischen Literatur und Haideh Moghissis Buch „Feminsim and Islamic Fundamentalism“.

³²⁹ Vgl. hierzu die bislang beste Beschreibung und Analyse dieser jungen Männer von Lucie Ryzova: „The Battle of Muhammad Mahmud Street. Teargas, Hair Gel, and Tramadol“, 28.11.2011, [http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street-teargas-hair-](http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street-teargas-hair-eingesehen)eingesehen am 10.11.2014.

Angriffe und Belästigung auf dem Tahrir-Platz verhandelt, ohne dass diese thematisiert werden. Worum geht es dann? Um nicht weniger als eine Verteidigung der eigenen Erfahrungen gegen eine ›Instrumentalisierung aus dem Westen‹ und somit eine Deutungshoheit über ›Jetztzeit‹. In Ibrahim's Sicht geht es darum, feministische *Agency* gegen präformierte historisch-koloniale Kategorien in Stellung zu bringen. Aus Eltahawys Sicht eröffnete sich ein Handlungsraum in der Form eines schriftlichen Appells inmitten der Präformationen.

Wieviel von dieser Diskussion, die ich während meines Aufenthalts in Kairo im Netz verfolgt habe, hatte einen Effekt auf den Straßen? In meinem Feldtagebuch findet sich der Eintrag über Mona Eltahawys Artikel und die Reaktion von Gigi Ibrahim am 26.4.2012. Danach folgen an den nächsten Tagen Aufzeichnungen über das Sit-in vor dem Verteidigungsministerium, welches im vierten Hauptkapitel besprochen wird.³³⁰ Es handelte sich bei dem Blogbeitrag zu Eltahawys Artikel also um eine Diskussion, die eine sehr akademische Form der Auseinandersetzung darstellt und unter den Eindrücken der aktuellen Situation keinen Einfluss auf die Aktionen der Revolutionäre auf der Straße hatte. Dennoch ist es für den spezifischen Aspekt des *online* und *offline* Aktivismus, der in diesem Kapitel verhandelt wird, relevant zu sehen, wie die persönlichen Erfahrungen der Frauen in den globalen Kontext der Einflußnahme us-amerikanischer und westlicher Außenpolitik auf die arabische Welt gestellt werden und wie sie mit diesem brisanten Kontext umgehen.

Der Blogbeitrag von Gigi Ibrahim steigt mit einem Foto ein, das sie an den Beginn ihres Eintrags gestellt hat. Das Foto zeigt mehrere ägyptische Frauen mittleren Alters, die mit einem Mikrofon vor einem Gebäude in *Downtown* Kairo stehen. Der Hypertext wird von zwei verlinkten Youtube-Videos unterbrochen. Das erste Video zeigt einen Ausschnitt aus einem BBC-Interview mit Eltahawy in dem sie vier Minuten lang zu ihrem kontroversen Essay befragt wird. In diesem Video fasst Eltahawy auch ihre Kernbotschaft inhaltlich zusammen. Der zweite Link wird mit folgendem Satz eingeleitet: *“Naive I was to think that Mona El Tahawy could write something I might slightly agree with given her history in writing about „women issues in the Middle East“.”* Hinter das Wort *history* hat Gigi Ibrahim einen Link gelegt, der wiederum eine Tagliste enthält, die Hossam el Hamalawy zu Mona Eltahawy angelegt hat. Im Anschluss an ihren eigenen Blogbeitrag hat Gigi Ibrahim zwölf Beiträge anderer arabischer, englischsprachiger Autoren verlinkt, die Mona Eltahawys Artikel kritisieren.

Es war in Mona Eltahawys Text eindeutig, dass die Art von Repräsentation wie sie von Frauen in der Revolution und zu diesem Zeitpunkt ausgeführt und vorgelebt wurde, nicht wiedergegeben wurde. Das Neue und Aufregende an der Teilhabe von Frauen an der Revolution auf eine Warnung herunter zu brechen, dass dies nur ein Moment sein werde, schien in Anbetracht der noch 2012 gängigen

³³⁰ Feldtagebuch II, 26.4.2012, S. 169. Die Artikel wurden von mir abgespeichert, aber keine weiteren Kommentare dazu ins Feldtagebuch geschrieben, außer das Gigi Ibrahim in einen „Twitter-Fight“ mit einem Journalisten geraten ist, der in al-Mahalla verhaftet wurde und sie sehr beleidigend werden kann.

Diskussion und Protest-Praxis der ›Generation Tahrir‹ nicht angemessen zu sein. Zudem besaß Mona Eltahawy zu diesem Zeitpunkt keine wirkliche *street credibility*; sie war, als sie den Artikel schrieb, in erster Linie eine Journalistin aus dem Ausland.

Dieser Eindruck änderte sich 2014. Zum einen hat Eltahawy durch ihre Persistenz und ihre bessere Ausformulierung ihrer Ideen argumentativ ihre Ideen auf eine bessere Basis gestellt. In Vorträgen erwähnt sie feministische Theorien, aber auch, dass sie Aktivismus und der Erfahrung auf der Straße den Vorzug gibt. Mittlerweile kann sie tatsächlich für sich in Anspruch nehmen, von der Arbeit *on the ground* sprechen zu können. Sie arbeitet mit *Baheya ya Masr* und eine Re-Evaluation ihrer Aussagen aus 2014 zeigt, wie sehr sie in ihrem Denken von den Revolutionären in Kairo profitiert hat und sich selbst in die ›Generation Tahrir‹ gestellt hat.³³¹

3. Zusammenfassung des dritten Kapitels

Die beiden in diesem Kapitel vorgestellten Blogger und Aktivisten Alaa Abd El Fattah und Gigi Ibrahim sollten einen Einblick in das Phänomen des digitalen Aktivismus in Ägypten während der Revolution geben.

In diesem Kapitel wurde beschrieben, wie digitale Bilder, Texte und Selbstzeugnisse auf der Mikro-Ebene im realen Leben von den Akteuren bewusst hergestellt werden. Auf der Meso-Ebene werden diese Bausteine in einem Blog-Text miteinander verlinkt. Dieser Arbeitsschritt am Schreibtisch wurde von mir nur in seinem Ergebnis beschrieben. Auf einer Makro-Ebene entsteht so eine Repräsentation des Selbst und seiner politischen Botschaft, welche fortan, aber nicht zeitlos, parallel zu der physischen Person im Internet existiert. Von dieser Ebene aus, wiederum über das Internet und den Zugang über den Computer, habe ich die Personen und ihre politischen Botschaften gemeinsam oder getrennt voneinander rekonstruiert. Ich habe für eine ineinander verwobene Betrachtung plädiert, weil der Aktivist und sein Anliegen miteinander in Symbiose entstanden sind. Genau an dieser Schnittstelle finden wir die Generationen-Sprecherrolle im Individuum angelegt, ohne dass das Individuelle vom Über-Individuellen, dem Gemeinschaftlichen klar und eindeutig zu trennen wäre. Die „exzentrische Positionalität“ (Helmuth Plessner) ermöglicht es dem Menschen, sich selbst in seinem Umfeld immer wieder von innen heraus und von außen zu betrachten.³³² Am

³³¹ Dennoch hat dies zu einer Verfestigung ihres Standpunktes geführt, dass arabische Frauen für arabische Frauen sprechen sollen. Sie zieht damit einen derzeitigen Strich unter eine Diskussion in den USA, der in den sozialen Medien 2013 auf „weißen Feminismus“ Bezug nahm. Derzeit versucht Eltahawy sich in die community der „Women of Color“ einzuschreiben, in dem sie betont, wieviel sie von Bell Hooks oder Audre Lorde gelernt habe.

³³² Die Anregung dazu stammt aus einem Online-Papier für ein Symposium, deren Gedanken noch nicht weiter entwickelt wurden. Thiemo Breyer; Johanna Sprondel; Maren Wehrle: CyberAnthropology. Being Human on the Internet, Paper prepared for the First Berlin Symposium on Internet and Society, 25.-27.10.2011, S. 9. Die theoretischen Überlegungen sind dahingegangen, das virtuelle und das reale in dem Begriff „realvirtual“ zu vereinen, was nicht sehr überzeugend ist.

Beispiel von Alaa Abd El Fattah wurde gezeigt, wie eine Person über sich sowohl als Objekt in den Augen des Staates als auch als handlungsmächtiges Subjekt nachdenkt und wie sie seine über das Physische hinausgehenden Grenzen im konkreten Raum findet: das politische Gefängnis ist auch ein Symbol für die Beschneidung der verbalen und digitalen Kommunikation mit Freunden, Familie und Unterstützern.

Abd El Fattah ist 2011 bereits ein erfahrener Internet- und Menschenrechts-Aktivist. Gigi Ibrahim wurde erst kurz vor der Revolution zu einer politischen Aktivistin. Beginnt man mit einer biografischen Darstellung der Erfahrungen und Prägungen dieser beiden Protagonisten, so erweitert sich dadurch auch das Blickfeld auf die Familie, beziehungsweise den Lebenspartner. Alaa Abd El Fattahs und Manal Hasans Blog *manalaa.net* steht am Beginn der Entstehung der Blogosphäre in Ägypten. Seine Biographie führt über seinen Einsatz für Meinungsfreiheit und Menschenrechte hin zu seinen Erfahrungen als politischer Gefangener in Ägypten. So sind seine Schwestern Mona und Sanaa und der Bezug zu seinen Eltern ein wichtiges Element in seiner Identität und seiner Selbstinszenierung, die er in den Medien kommuniziert und dort zu einer wirkmächtigen Erzählung ausbaut. Folgt man seinem *eigenen* Narrativ, wird deutlich, wie ein Aktivist versucht, hier seine doppelte Identität als politischer Häftling und als Individuum zu thematisieren.

Für seine Unterstützer aus der Internet-Community, die den Hashtag *#freealaa* 2011 und in den Jahren danach immer wieder verlinkten, ist die Wahrscheinlichkeit der Freilassung von Abd El Fattah seit langem nicht mehr nur einen spichwörtlichen „Mausklick entfernt“. Der Staatsapparat unter Präsident al-Sisi reagiert seit 2014 kaum noch auf Kritik aus dem Ausland und sieht seine Aufgabe darin, die ›Generation Tahrir‹ nach und nach durch Repression verstummen zu lassen. So waren auch die Stimmen einzelner EU-Parlamentarier, welche sich gegenüber dem EU-Parlament und der damaligen Hohen Vertreterin der EU für Außen- und Sicherheitspolitik, Catherine Ashton, für eine europäische Forderung nach der Freilassung von pro-demokratischen Aktivisten in Ägypten einsetzen, bislang erfolglos geblieben.³³³

Gigi Ibrahims Blog und Fotoarchiv sowie ihre argumentative Arbeit für die „Revolutionären Sozialisten“ waren ebenfalls auf vielfältige Weise miteinander verbunden. Die hier vorgestellte Analyse von Gigi Ibrahim Auftritt in einer britischen Talk-Show und die Analyse ihrer *online* geäußerte Kritik an der Journalistin Mona Eltahawy haben die vehemente Auseinandersetzung in der ›Generation Tahrir‹ um Deutungshoheit gegenüber einer als „westlich“ wahrgenommen Positionen gezeigt. So streifte die Analyse von Gigi Ibrahims Blogbeitrag zu Mona Eltahawys Aufsatz die Debatte

³³³ Euractiv: “EU policy towards Egypt must focus on human rights”, 1.7.2014, <http://www.euractiv.com/sections/global-europe/eu-policy-towards-egypt-must-focus-wellbeing-population-303227>, eingesehen am 23.11.2015. Hier wird die dänische Abgeordnete der Liberalen genannt, welche die Forderung nach einer Politik gegenüber Ägypten aussprach, die sich für die Rechte der verhafteten Oppositionellen des Sisi-Regimes einsetzt.

über Frauenrechte in der arabischen Welt, die mit der aus der Revolution resultierenden weiblichen *Agency* einen neuen Impuls erhielt. Gigi Ibrahims argumentatives Eintreten für eine lokale Deutungshoheit über die Revolution ist als ein Einwand gegen westliche Interpretationsversuche zu verstehen. Diesen Einwand hat sich auch Eltahawy unabhängig davon zu Eigen gemacht.

Das Beispiel Gigi Ibrahim zeigte weiterhin, wie eine junge Frau zunächst ohne politische Ambitionen sich einer Idee annimmt und diese dann auch gegen ihre Familie durchsetzt. Andere ägyptische Bloggerinnen neben Ibrahim haben quantitativ und qualitativ ausgewogenere Blogbeiträge geschrieben, aber Ibrahim hat im Gegensatz zu diesen die Zuschreibung der britischen und amerikanischen Medien, eine Stimme der ›Generation Tahrir‹ zu sein, angenommen und bewußt versucht, auf der ihr gegebenen Plattform eine eigene Deutung dazu positionieren.

Unter dem Blickwinkel der „Generationentheorie“ kann folgendes angemerkt werden: Sowohl Alaa Abd El Fattah als auch Gigi Ibrahim können auch als „Generationensprecher“ bezeichnet werden. „Generationensprecher“ sind diejenigen, die sich in einer öffentlichen Art und Weise als Stimme einer Generation Gehör verschaffen. Dieser Akt des Sprechens oder Schreibens als Angehöriger und Teil einer Generation setzt aber nicht voraus, dass der Sprecher oder die Sprecherin aus der Gruppe heraus oder von außen dazu ernannt wurde. Die offizielle Ernennung eines Sprechers oder Anführers hat die revolutionäre Gemeinschaft auf dem Tahrir seit Beginn des Aufstands auch bewußt verweigert. Es handelt sich bei der Sprecherrolle vielmehr um eine rhetorische und performativ-kommunikative Aneignung.

Geschieht zusätzlich eine Zuschreibung von außen, zum Beispiel durch westliche Medien, wie im Falle von Ibrahim oder durch Verfolgung der Justiz wie im Beispiel von Abd El Fattah, so zeigt sich ganz deutlich die Ambivalenz dieser Rolle. Für Ibrahim wurde sichtbar, dass den Erwartungen an die als „technikbegeisterte, hübsche Aktivistin“ dargestellten Frau nur schwer eigene Standpunkte wie der radikalen Forderung nach einem Ende der US-Unterstützung für den Militärputsch entgegen zu setzen sind. Gigi Ibrahim kommunizierte in emphatischen Gesten gegen eine Instrumentalisierung ihrer Person *und* der Revolution gegen eine von ihr wahrgenommene westliche Außenperspektive in englischsprachigen Massenmedien. Sie war verständlicherweise nur wenig erfolgreich darin, eine anti-imperialistische und marxistische Position aus der Perspektive einer arabischen Frau im britischen öffentlich-rechtlichen Fernsehsender darzulegen. Die Plakativität des von mir gewählten Beispiels soll nicht darüber täuschen, dass die Begeisterung über die Demokratie fordernden jungen Revolutionäre in den westlichen Medien bereits im November 2011 allgemein zu schwinden begann.

Abschließend sollen hier noch einige Bemerkungen gemacht werden, die den Blick auf in diesem Kapitel nur am Rande thematisierte Fragen werfen: die der Positionierung von Alaa Abd El Fattah und Gigi Ibrahim zu Fragen der sexuellen Selbstbestimmung, Religion und der Rolle der Gewalt in der

Revolution. Ein Blick auf das ideologische und persönliche Umfeld der beiden hat ergeben, dass sie bewusst (wie bei Alaa) und unbewusst (wie bei Gigi) ein Bild transportieren, das eindeutig binär in Bezug auf das Geschlecht ist. Ihr Lebensstil ist auf einer heterosexuellen, partnerschaftlichen Beziehung aufgebaut und familiär kodiert. Damit spiegeln die beiden auch die akzeptierten Normen der Gesellschaft. Es geht weder Abd El Fattah noch Ibrahim um Normenbrüche auf dieser Ebene in Ägypten; wie die meisten bekannten Aktivisten halten sie sich aus den beiden großen und höchst umkämpften Themenfeldern „sexuelle Selbstbestimmung“ und „Religion“ heraus.

Zuletzt soll noch einmal das Verhältnis dieser beiden Aktivisten zur Gewalt angedeutet werden, so wie es von mir jedoch nur teilweise beobachtet werden konnte. Aktivisten wie Alaa Abd El Fattah und Gigi Ibrahim sprechen und schreiben über die staatliche Gewalt und ihre verschiedenen Formen. Sie nehmen nach allen Erkenntnissen jedoch nicht aktiv an Straßenkämpfen und an anderen Formen der Gewalt teil. Aktivisten wie sie twittern permanent über solche Ereignisse, weil sie körperlich am Ort der Zusammenstöße anwesend sind. Ihre Solidarität gehört den Opfern der asymmetrischen Gewalt zwischen dem Staat und den Jugendlichen. Dennoch ist es zum Beispiel trotz aller Anschuldigungen gegen Abd El Fattah der ägyptischen Staatsanwaltschaft nie gelungen zu beweisen, dass Alaa tatsächlich jemanden angegriffen hätte oder Gewalt gegen Personen oder Sachen ausgeübt hätte.

IV. Sit-ins und räumliche Praktiken der ›Generation Tahrir‹

In diesem Kapitel werden drei Sit-ins (*al-'i'tiṣām/al-'i'tiṣāmāt*) als Form der Straßenpolitik (Bayat) vorgestellt, die während der Feldforschung im Frühjahr und Winter 2012 abgehalten wurden. Dabei geht es um die Beschreibung eines Besuchs in einem Sit-in und die Darstellung der praktischen Positionierung von Forderungen der Demonstranten und deren Aushandlung mit der Staatsmacht.

Das erste Sit-in ist dasjenige der Fußball-Ultras des *al-Ahlī*-Clubs vor dem *mağlis aš-ša'b* (Volkskammer des Parlaments). Das zweite Sit-in ist dasjenige von Anhängern des nicht zur Wahl zugelassenen salafistischen Präsidentschaftskandidaten, das aus den Reihen der Revolutionäre Unterstützung fand. Dieses Sit-in lag in unmittelbarer Nähe des Verteidigungsministeriums in *al-'Abbāsīya* und trägt daher den Namen des Stadtteils. Das dritte Sit-in wurde im Dezember 2012 vor dem Präsidentenpalast in *al-Ittiḥādīya* gegen einen Erlass von Präsident Mursi abgehalten.

1. Das Ultras Sit-in

Während meines zweiten Feldforschungsaufenthalts von Ende Februar bis Anfang Mai 2012 habe ich ungefähr acht Mal den Sit-in der „Ultras-Fans“ des *al-Ahlī*-Clubs (*Altrās Ahlāwī*) besucht, der in einer abgesperrten und von den „Ultras“ besetzten Straße vor dem *mağlis aš-ša'b* (Volkskammer des Parlaments) abgehalten wurde. Dort waren rechts und links der Fahrbahn Campingzelte zum Übernachten aufgebaut. Aus der Fahrbahn wurde somit eine Art Promenade, auf der das soziale Miteinander des Sit-ins stattfand.

Die *Altrās Ahlāwī* haben sich erst 2007 als Antwort auf die von ihnen wahrgenommene zunehmende Kommerzialisierung der Fußballclubs in Ägypten gegründet. Ihr Akronym ist „UA07“, welches sich auf das Gründungsjahr des „Nationalen Clubs“ 1907 bezieht. Der *al-Ahlī*-Club ist nicht nur einer der ältesten ägyptischen Fußballclubs sondern auch einer der bekanntesten und erfolgreichsten der afrikanischen Liga. Leila Zaki Chakravarti fasst die Struktur der Ultras folgendermaßen zusammen:

„Independent, self-funded, well-organized and self-defined in terms both of total allegiance and heightened 'masculine strength and bravery', each club's altraz crowd into a dedicated section of their club's terraces, from where they loudly shout chants, banter and abuse (often astonishingly foul-mouthed in nature) at the opposing supporters - and equally at the police, the security forces and the authorities. Needless

to say, the heightened levels of macho violence and excitement often results in open brawls with the visiting club's own 'ultras', or with the riot police on duty."³³⁴

Das Ultras Sit-in bestand jedoch vorwiegend aus 16 bis 17jährigen Schuljungen, welche kurz vor ihren Abschlussprüfungen standen, und die sich, wie weiter unten gezeigt wird, ganz bewusst gegen ihr das oben beschriebene Image wenden wollten.

Bei den Ultras handelt es sich um meist sehr junge Fans, ausschließlich Jungen, zwischen ca. 16 und vielleicht Mitte 20 Jahren. Sie gehen zu den Spielen ihres Clubs, zahlen aber keinen Eintritt, sondern drängen in einer Gruppe von mehreren hundert Fans auf die Stehplätze, wo sie dann dem Spiel zuschauen.³³⁵ In den ersten Straßenschlachten während der „18 Tage“ vor dem Rücktritt Mubaraks trugen sie aufgrund ihrer Erfahrung im Straßenkampf mit der Polizei eindeutig zum einem Zurückdrängen der Sicherheitskräfte bei.³³⁶ In Erzählung über Revolution sind es vornehmlich die Ultras gewesen, welche sich spätestens seit den Zusammenstößen in der Muhammad-Mahmud-Straße als die Organisatoren des effektiven Straßenkampfes gegen die Sicherheitskräfte erwiesen haben.³³⁷

1.1 Hintergründe für den Beginn des Sit-ins

Am 1. Februar 2012, einen Tag vor dem Jahrestag der so genannten „Kamelschlacht“, kam es nach einem Fußballspiel zwischen den beiden Clubs *al-Ahlī* aus Kairo und *al-Maṣrī* aus Port Said im mit 20.000 Menschen besetzten Stadium von Port Said zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen den Fans, die nach offiziellen Angaben zu 74 Toten auf Seiten der *al-Ahlī*-Fans führten.³³⁸ Mehrere

³³⁴ Leila Zaki Chakravarti: Football and the game of politics in Egypt, 20.3.2012, Open Democracy Net. <http://www.opendemocracy.net/5050/leila-zaki-chakravarti/football-and-game-of-politics-in-egypt>, eingesehen am 9.10.2015.

³³⁵ So nach einer Aussage eines Fußball-Fans mir gegenüber. Es sei daher am Eingang des Stadiums unmöglich, die Fans zu kontrollieren, wenn sie in einer solch großen Gruppe auftreten würden. Hier wird klar, dass die Absicherung von Fußballspielen schwierig, wenn nicht sogar unmöglich zu sein scheint. Die Sicherheitskräfte am Rande des Spielfeldes bestehen meist aus Rekruten der Central Security Forces (CSF), erkennbar an ihren schwarzen Wolluniformen, und sind nur rudimentär ausgebildet.

³³⁶ In der staatlichen und halb-staatlichen Presse wurde aus politischen Gründen nicht über die Gewalt im Fußball und die Straßenschlachten mit der Polizei berichtet. Vgl.: Chakravarti: Football and the game of politics in Egypt.

³³⁷ Unter den Ultras wird erzählt, dass sie in Port Said keine Hilfe von der Polizei erhalten hätten mit dem Hinweis auf ihre Rolle in der Revolution. „*After Port Said, however, one anecdote from the massacre especially resonates with many and reinforces their belief that they must get justice themselves. When Ahly fans reportedly pleaded to the Port Said police for help, the officers responded, “Don’t you say you protected the revolution, protect yourselves now,” quotes Ali, a 20-year-old student*“, zit. aus: Mohamed Elmeshad: „At Parliament Sit-in, ultras 'will never stop singing' for demands“, 29.3.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/parliament-sit-ultras-will-never-stop-singing-demands>, eingesehen am 23.3.2013.

³³⁸ Über mögliche Opfer auf Seiten der Zuschauer von Port Said ist bisher nichts berichtet worden. Da später genauso viele Männer aus Port Said angeklagt wurden, wie es Opfer gab und 21 von ihnen im Januar 2013 zum Tode verurteilt worden, sind Aufstände gegen die Polizei als Symbole des Staates in Port Said ausgebrochen.

hundert Fans wurden zudem verletzt. Viele von ihnen waren junge männliche Fans und gehörten zu den außerhalb des Vereins organisierten „Ultras“.

Bis heute ist nicht geklärt, was sich genau im Stadium nach dem Abpfiff des Spiels abgespielt hat. Nach Augenzeugenberichten sollen mit Messern bewaffnete Zuschauer aus Port Said direkt nach dem Abpfiff auf das Feld gerannt und hinter dem gegenüberliegenden Tor auf die Tribüne der gegnerischen Fans gestürmt sein. Das Fernsehen zeigte genau diese Bilder noch in den ersten zwei Minuten, ehe das Flutlicht im Stadium ausging und die TV-Übertragung plötzlich abbrach.³³⁹ Eine zweite Filmsequenz, die im TV gezeigt wurde, zeigt verletzte *al-Ahlī*-Fans in der Umkleidekabine ihres Teams, die dort notfallversorgt werden.³⁴⁰ In der im Stadium losbrechenden Panik starben viele Fans vor den verschlossenen Eisengittertoren am Ausgang der Zugangstunnel, wo sie zu Tode gedrückt wurden, ehe die Tore durch die menschliche Krafteinwirkung aus ihren Angeln gesprengt wurden. Einige Fans berichteten, dass Zuschauer auf die oberen Ränge der Tribüne liefen, von wo aus sie über das Geländer des Stadionrandes aus Panik oder Fremdeinwirkung hinunterstürzten.

Einen Tag nach dem Ereignis, das von offizieller Seite des ägyptischen Fußball-Verbandes als „größte Tragödie des ägyptischen Fußballs“ beschrieben wurde, wurden Gerüchte laut, dass es sich um eine konzertierte Aktion gehandelt hatte, um die Ultras für ihre Rolle in der Revolution zu bestrafen. Es war bekannt, dass viele derjenigen, die am 25. Januar gegen die Sicherheitskräfte und am Tag der „Kamelschlacht“ am 2. Februar in den Frontlinien gegen die von Mubarak eingesetzten Schlägertrupps kämpften, zu den Ultras gehörten. Der Vorwurf an die Polizei im Stadium war, untätig zugesehen zu haben, als die ersten bewaffneten Zuschauer auf das Fußballfeld stürmten. Gerüchte machten die Runde, dass der Militärrat das „Massaker von Port Said“ gebilligt hätte. Die Zahl „74“ wurde zur offiziellen Zahl der Opfer auf Seiten der *al-Ahlī*-Fans und diese Zahl wurde später auf das schwarze Erinnerungs-T-Shirt gedruckt, welches viele der Fans seitdem getragen haben.

Am Tag nach dem Fußballspiel, dem 2. Februar 2012, fand sich vor dem *al-Ahlī*-Club in Zamalek in Kairo eine große Gruppe von Fans und Sympathisanten zusammen, die über die Nil-Brücke in die bereits symbolträchtige „Muhammad-Mahmud-Straße“³⁴¹ zog, um gegen den Innenminister und die Polizei zu demonstrieren. Nach kurzer Zeit endete die Demonstration mit Steinwürfen zwischen der Polizei und den Demonstranten. Einige Blogger haben ihre Eindrücke der „Zweiten Muhammad-

³³⁹ Soundofegypt: „Bidāya aḥdāt istād būr Sa’īd ba’da mubārāa al-maṣrī wa al-ahlī“, <https://www.youtube.com/watch?v=-8PBkVEiX2c>, eingesehen am 8.10.2015.

³⁴⁰ Al-Masry alYom: „Muṣābūn wa qatlā fī ḡurfa malābis „al-ahlī“, 1.2.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=oWqRoRpe9qM>, eingesehen am 8.10.2015.

³⁴¹ Im November 2011 fanden hier die ersten blutigen Zusammenstöße zwischen der Polizei und den Demonstranten statt, die sich über mehrere Tage hinzogen.

Mahmoud-Zusammenstöße“ (*Muḥammad Maḥmūd at-tāny*) aufgeschrieben.³⁴² Zu den emotional am meisten bewegenden Berichten gehört der Blogbeitrag von Mahmoud Salem, alias *Sandmonkey*, der den Ablauf der Ereignisse auf zwei Ebenen beschreibt: Während eines Abendessens mit Freunden am 1. Februar erhielten sie den Anruf, dass in Port Said Fußball-Fans um Leben gekommen seien. Salem und seine Freunde stellten den Fernseher an und sahen die *live*-Berichterstattung aus Port Said, das heißt, die Wiederholung der letzten Minuten Aufzeichnung bis zum Abschalten der Kameras. Später in der Nacht nahm Salem an einem Treffen der politischen Oppositions-Parteien teil, um eine gemeinsame Erklärung gegen den regierenden Militärrat zu verfassen, in dessen Verantwortung das Geschehen gelegt werden sollte.³⁴³ Eine Übereinkunft unter den Parteien wurde jedoch nicht erreicht. Am Nachmittag des folgenden Tages erreichte der Zug aus Port Said den Bahnhof in Kairo und hunderte von geschockten Familienangehörigen und Freunden standen am Bahnsteig, um die traumatisierten Überlebenden und Verletzten abzuholen oder um vergeblich auf die Rückkehr ihrer Kinder zu warten.³⁴⁴ Einen Monat später machten sich einige Ultras des *al-Ahlī*-Clubs auf, um den Sit-in vor dem *maḡlis aš-šaʿb* zu beginnen. Sie wollten damit eine gezielte und schnelle Untersuchung der Ereignisse und Verurteilung der Tatverdächtigen erreichen.

Die Hauptforderung der Ultras bestand darin, dass ein Verfahren gegen die „Verantwortlichen“ der Ereignisse von Port Said (*aḥdāt Būr Saʿīd; maḍbaḥa Būr Saʿīd*) beginnen sollte. Zu diesem Zeitpunkt war bereits von der nationalen Fußballvereinigung gegen den Club von *al-Maṣry* ein Bann für zwei Spielsaisons ausgesprochen worden und zudem sollte das Stadium in Port Said für drei Jahre geschlossen werden. Eine offizielle Untersuchung der Ereignisse hatte zwar begonnen, aber es war noch nicht klar, wann ein Gerichtsprozess gegen die Angeklagten beginnen würde. In der Zeitung war zu lesen, dass 73 Club-Verantwortliche und Fußball-Fans aus Port Said, darunter neun

³⁴² Sandmonkey: „Numbers“, 4.2.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/02/04/numbers/>, eingesehen am 8.10.2015. *“So far it was only people chanting, and then suddenly the teargas started. Two Canisters were fired, one at the frontlines, and the other landed next to my feet, forcing me to jump away and fall on the floor. The escaping crowds from the front started running to the back, and I almost got stampeded by the panicking crowd if it wasn’t for a stranger that pulled me up and saved my life. I cough back to the corner of Mohamed Mahmoud and Falaky street, when I hear the growl of the first motorcycle that drove through the crowd to get whomever was injured on the frontline. Suddenly we are back in time 3 months, and we are at the Battle of Mohamed Mahmoud again, and everyone knew their role [..].”*

³⁴³ Sandmonkey: „Numbers“, 4.2.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/02/04/numbers/>, eingesehen am 8.10.2015. *“I am stuck in a meeting with 40 different political parties & “Powers” that was called for at the Wafd HQ in order to take swift action to this disaster. The Muslim Brotherhood’s party, The FJP, is notably missing. Lots of talking and arguing over what to do, but a general direction started emerging of calling the SCAF into question in Parliament, remove trust in them, create a temporary National Salvation government that has full executive powers and start the presidential election process immediately.”*

³⁴⁴ Ebd., *“The Ramsis train station, where I found myself alongside with thousands of Ahly fans and family members of those who went to Port Said. I entered the station just as the train arrived. The moment the Ahly fans stepped off the train, they were greeted with applause, but there was no celebration. They were walking out crying, with looks of shock and sadness on their faces, and then you started seeing the injured as they were being gurney-ed away. You step away from the platform and you start seeing the family members, many screaming their sons’ names, many others crying as they realize that their children did not come back.”*

Sicherheitsbeamte wegen des Todes der *al-Ahlī* Fans angeklagt worden waren.³⁴⁵ Die Befürchtung der Fußball-Fans und der Freunde der zu Tode gekommenen Jungen war, dass der Prozessauftritt auf unbestimmte Zeit verschleppt werden würde, um dann nach den Präsidentschaftswahlen im Sommer 2012 vergessen zu werden.

1.2 Die räumliche Dimension des Sit-ins in Downtown Kairo

Das ursprüngliche Sit-in vor dem *mağlis aš-ša‘b* wurde am 17. März 2012 von Mitgliedern der Jugendbewegung vom 6. April begonnen. Sie wollen mit ihren circa vier bis fünf Zelten vor dem Parlament auf die Freilassung eines ihrer Mitglieder, George Ramzy, dringen. Nach wenigen Tagen stießen die Ultras hinzu und übernahmen nach kurzer Zeit das Sit-in. Offiziell gab es am 6. April den Sit-in auf, blieb aber trotzdem während der gesamten Zeit präsent. Mit den Ultras schien es „Schwierigkeiten“ zu geben, die jedoch in Gesprächen nicht weiter ausgeführt wurden. Der Ultras Sit-in wurde am 8.4.2012 von den Verantwortlichen aufgelöst. Bis dahin haben sich jeden Tag mehr als hundert Jugendliche dort versammelt, und immer wieder bekannte Oppositionspolitiker, Blogger und Passanten das Sit-in besucht. Die gute Organisation und die relativ sichere städtische Geographie des Sit-ins machten ihn zu einem erfolgreichen Beispiel für ein revolutionäres Sit-in in Ägypten nach dem Sturz Mubaraks, und zu einem der wenigen, das nicht gewaltsam von den Sicherheitskräften aufgelöst wurde.

Die Straße *šārī‘a mağlis aš-ša‘b* führt auf eine künstlich errichtete Absperrung des Militärs zu, hinter der sich das verbliebene Straßenstück befindet, welches direkt am Parlamentsgebäude vorbeiführt. Fünf Meter hinter dieser Absperrung sind 20-30 Sicherheitskräfte Tag und Nacht abgestellt, welche die Absperrung bewachen. Das Parlament selbst ist ein symmetrischer weißer Kuppelbau aus der Kolonialzeit, der auf der rechten Seite des verbliebenen Straßenstücks hinter einem schmiedeeisernen neobarocken Tor steht. Rechts und links vor der Absperrung verläuft die *al-Falakī* Straße. Sie war nach den Zusammenstößen in der Muhammad-Mahmud-Straße bereits viele hundert Meter vor dem *mağlis aš-ša‘b* durch Betonblöcke gesperrt worden, so dass der Stadtverkehr aus der Richtung des *Bāb al-Lūq* kommend hier nicht mehr passieren konnte.³⁴⁶ Ungefähr zehn Meter vom Parlament in die *al-Falakī* Straße hinein befand sich ebenfalls eine stacheldrahtverstärkte Militär-

³⁴⁵ Die neun Beamten wurden wegen Vernachlässigung der Dienstpflicht [negligiance] angeklagt und die Zuschauer erhielten eine Anklage wegen geplanten Mordes [premeditated murder]. Im Januar 2013 wurden zunächst 21 Angeklagte zum Tode verurteilt. Bei darauffolgenden heftigen Zusammenstößen in Port Said zwischen Angehörigen der Verurteilten und der Polizei starben 40 Menschen. Nach mehreren Berufungen sind im Juni 2015 insgesamt 11 Personen zum Tode verurteilt worden, 32 Personen erhielten eine 15jährige Freiheitsstrafe, 15 Personen erhielten eine zehnjährige und 15 Personen eine fünfjährige Haftstrafe. 21 Personen wurde freigesprochen. Vgl.: Ahram Online: "Egypt sentences 11 to death in Port Said stadium massacre retrial", 9.6.2015, <http://english.ahram.org.eg/News/132317.aspx>, eingesehen am 9.10.2015.

³⁴⁶ Diese Straße war bereits vor den Zusammenstößen streng überwacht, was an den Soldaten zu erkennen war, die auf den Dächern eines parallel zur Straße stehenden kasernenartigen Gebäudes Wache standen.

Barrikade. Vor dieser Barrikade hatten die Mitglieder vom 6. April zuerst ihre Zelte aufgebaut. Sie befanden sich damit unter den Augen des Militärs und eingeschlossen zwischen zwei nicht von ihnen selbst errichteten Barrikaden. Von Zeit zu Zeit stieg ein Soldat auf das Flachdach des angrenzenden Gebäudes und filmte die Anwesenden. Zur linken Hand führt die *al-Falakī* Straße an einem Ministerium vorbei, das direkt am Straßenrand steht. Um überhaupt zum Sit-in zu kommen, gab es nur zwei Möglichkeiten: entweder die sieben Straßenmauern aus Betonblöcken weiträumig nach Süden zu umlaufen um dann wieder nach Norden gehend über den *mīdān Lazūlī* (Lazoglu) zum *mağlis aš-ša'b* zu gelangen. Eine andere Variante war, vom Tahrir-Platz aus die *šari'a al-Qaṣr al-'Aynī* hinunterlaufen, um von dort in eine Seitenstraße einzubiegen und hinter dem Ministerium den zweiten Straßeneingang zum Sit-in benutzen. Vor dem Ministerium fand zeitgleich ein weiteres, aber von den Jugendlichen weniger beachtetes, Sit-in von Angestellten des öffentlichen Transports statt, die sich in einer Auseinandersetzung um ihre Löhne befanden.

So blieb als Ort für das Sit-in die ungefähr zwanzig Meter lange Straßenkreuzung, welche sich vor der Absperrung befand. Hier wurden rechts und links auf dem Bürgersteig die Zelte dicht an dicht aufgestellt. An manchen Zelten waren handgeschriebene Plakate angebracht, auf denen die Namen von „Märtyrern“, Stadtvierteln oder politische Botschaften standen: Manche waren nach einem *šahid* von Port Said benannt, andere hießen „*Filla Altrās Imbāba*“ oder „*Šubra*“.³⁴⁷ An die Mauern der umliegenden Gebäude hatten die Teilnehmer Graffiti gesprüht und an die Mauer des kasernenartigen Gebäudes, das zum Parlament gehörte, mehrere bunte Graffiti-Gemälde, welche die Polizei und das Militär verunglimpfen sollten. ACAB-Graffitis sind mir an dieser Stelle erstmals prominent aufgefallen.³⁴⁸ Hier handelt es sich meiner Ansicht nach um explizites „Generationswissen“ der Jugendlichen, da das Akronym ACAB der Bevölkerung unbekannt ist.

Die Straße, zu der auf der einen Seite ein unbewohntes administratives Gebäude gehörte, aber auf der anderen Seite, wo sich Wohnhäuser befanden, war somit den Bewohnern und dem Verkehr entrissen worden. Ein Blick zu den Balkonen der Wohnungen hinauf machte klar, dass die wenigsten dort lebenden Menschen in den kommenden drei Wochen ruhige Nächte hatten, da erst weit nach ein Uhr nachts Ruhe im Sit-in einkehrte.

Die Bewohner der Zelte schliefen auf den dicken filzartigen Decken, die es in Ägypten überall zu kaufen gibt, und welche in den kalten Nächten genug wärmen und auf den Boden gelegt eine etwas komfortable Unterlage bieten. Diese Decken bildeten die Hauptausrüstung der Revolutionäre auf

³⁴⁷ Mohamed Elmesad: "At Parliament Sit-in, ultras 'will never stop singing' for demands", 29.3.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/parliament-sit-ultras-will-never-stop-singing-demands>, eingesehen am 23.03.2013.

³⁴⁸ Das erste ACAB-Akronym („All Cops are Bastards“) wurde im November 2011 auf die Betonmauern gesprüht, welche das Militär errichtet hatte. In der Folgezeit wurde das Akronym immer prominenter und besser ausgemalt in die Anti-SCAF Wandgemälde integriert.

dem Tahrir, sie markierten Lazarette ebenso wie kleine private Räume, die geschaffen wurden, wenn sich jemand mit einer Decke in einen Hauseingang legte.

1.3 Eine Beschreibung der Aktionen im Ultras Sit-in

Um das Sit-in zu betreten, musste eine von den Teilnehmern des Sit-ins kontrollierte Absperrung passiert werden, die eine Taschen- oder ID-Kontrolle beinhaltete, welche meist bei mir und anderen weiblichen Besuchern nur pro forma, aber aufmerksamer bei den männlichen Besuchern stattfand, deren IDs genau gelesen wurden. Die Hauptaufgabe dabei war es, als Beobachter an den Aktivitäten der Sit-in-Teilnehmer und Besucher teilzunehmen. Meine Schlüsselperson hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Jungen im Sit-in – es gab keine Mädchen, die dort übernachtet hätten – mit einfachen Süßigkeiten zu versorgen und dadurch ihre Solidarität mit ihnen zu demonstrieren. Durch diese Schlüsselperson habe ich die meisten ihrer Bekannten im Sit-in kennen gelernt. Neben den Ultras waren immer auch Mitglieder vom 6. April anwesend. Einige von ihnen kannten wir beide, da zu ihnen eine Bekanntschaft außerhalb des Sit-ins bestand.

Das Hauptritual eines Besuchs im Sit-in bestand darin, seine Bekannten und Freunde zu begrüßen. Wobei ein Mann die weiblichen Personen mit Handschlag und die männlichen Personen oft mit Wangenkuss oder Handschlag begrüßte und sich nach deren Wohlergehen erkundigte. Weiter wurde die Lage besprochen, um dann nach einer gewissen Zeit weiterzuziehen. Möglichkeiten zur Teilnahme an Aktionen des Sit-ins gab es beim gemeinsamen Singen der Ultras-Lieder und bei den öffentlichen Konzerten des „Revolutions-Sängers“ Ramy Essam (Rāmī ‘Iṣām)³⁴⁹.

Mehrere hundert Jugendliche nahmen an den ersten Tagen des Sit-ins teil. Dies bedeutet, dass sie zwischen 16 Uhr und 18 Uhr im Sit-in eintrafen und mit denjenigen, die dort campen gemeinschaftlich Zeit verbrachten. Nach und nach stellte sich eine Art Routine für dieses Zusammensein ein. Da ich immer erst am späten Nachmittag zum Sit-in gegangen bin, kann ich keine Auskunft über die morgendlichen Aktionen und die Zeit bis zum Mittag geben. Es ist aber anzunehmen, dass viele der Teilnehmer am Sit-in tagsüber Organisatorisches erledigt haben, zu Hause oder bei Freunden vorbeischaute, sich umkleideten, und dann zum Sit-in zurückkamen. Manchmal sah man einige der Jungen in ihren Zelten Bücher lesen. Mir wurde erklärt, dass sich viele auf die Abschlussprüfungen der „*at-ṭanāwīya*“ vorbereiteten – dem ägyptenweiten Einheitsexamen am Ende der erweiterten Schule. Da es durchaus üblich ist, drei Monate vor diesem Examen nicht mehr in die Schule zu gehen, sondern zu Hause zu lernen, war es nicht ungewöhnlich, dass die Teilnehmer des Sit-ins erstens Zeit mitbrachten und sich zweitens auf diese wichtige Prüfung vorbereiteten. Eine andere Beschäftigung war, Fußball zu spielen, wie mir berichtet wurde. Dies

³⁴⁹ Ramy Essam (Jahrgang 1987) wurde schlagartig auf dem Tahrir berühmt, als er den Song „*kullunā ‘īd waḥda*“ („wir sind alle eine Hand“) für die Menge anstimmte. Später kritisierte er in seinen Liedern die Militärregierung.

konnte nur stattfinden, wenn nicht zu viele Menschen anwesend waren und wurde von mir nie beobachtet, was bedeutet, dass die Teilnehmer mittags, am frühen Nachmittag oder spät nachts spielten. Zu ihren wichtigsten Ritualen gehörte es, nach dem Abendgebet, wenn es dunkel wurde, gemeinsam zu singen. Dies passte auch in den Alltagsrhythmus der Stadtbewohner, die nach dem Abendessen meist noch für ein paar Stunden ausgehen. Die Lieder der Ultras wurden zu Hymnen der Revolution und haben in dieser Zeit eine weite Verbreitung unter den Revolutionären gefunden. Ein Lied besingt das Schicksal der Fans, die nach Port Said fuhren, „um Märtyrer zu werden“.³⁵⁰ Ein anderes Lied, „*šams al-ḥurriya*“, ist die Hymne der Ultras-Fans. Ein weiteres populäres Lied wurde mit dem Sänger Ramy Essam im Sit-in gedichtet und wendet sich gegen den Militärat und die Polizei.³⁵¹ In diesen Texten kommen auch die oft erwähnten groben Beleidigungen (*šatīma/Pl. šatā'im*) vor, für welche die Ultras bekannt sind. Dazu gehört die Bezeichnung *kilāb aš-šurta* (Polizistenhunde); *kilāb al-ʿaskar* (Soldatenhunde), welche im kulturellen Kontext eine starke schmähende Konnotation haben. Genauso das beliebte Slang-Wort „*aḥā*“, welches aus Alexandria kommen soll, und einem Schimpfwort gleicht. In den Liedern wird der Kampf der Jugend im Namen der Freiheit gegen das korrupte System beschworen. Der Liedtext spricht sogar von einer Generation (*al-ǧīl*) die keine Angst mehr kennt. In einer Analyse der Ultras von Ashraf el-Sherif wird im Sinne von Bayat die Politik des „Spaßhabens“ (*having fun*) gegen „das System“ gestellt, welches genau diese Form von Jugendlichkeit weder verstehen noch in ihr etwas anderes als ein Problem sehen kann.³⁵²

Der Eindruck von den Ultras-Fans ist, dass es sich um eine bestimmte Alterskohorte handelt, die sich für den Fußball interessiert. In einem Lied heißt es, dass sie wegen des Fußballspielens (*al-kūra*) schlecht in der Schule waren, da Fußball ihr ganzes Leben war. Das Fußballspiel wurde in Ägypten vor der Revolution als der Sport angesehen, der für die breite Masse eine Flucht aus dem Alltag bot. Mit der Einführung der Satellitenschüsseln konnte auch die europäische *Champions League* gesehen werden und brachte eine Erweiterung zu den afrikanischen Meisterschaften, die übrigens immer

³⁵⁰ Das Lied „*Ḥikāyatunā*“ (unsere Geschichte) spricht direkt die Ereignisse von Port Said an. Diaa Eldin Younes: *Ḥikāyatunā – al-Ultras Ahlawī*, 11.7.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=KHXqUMle1tE>, eingesehen am 8.10.2015.

³⁵¹ Ramy Essam: Ramy Essam –UA07/Official Music Video, 29.4.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=bjj61p3lO3Y>, eingesehen am 8.10.2015.

³⁵² Ashraf El-Sherif: „The Ultras' Politics of Fun confront Tyranny“, 5.2.2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4243/the-ultras-politics-of-fun-confront-tyranny->, eingesehen am 9.10.2015. Der Autor, Wissenschaftler an der Amerikanischen Universität Kairo, verweist in seinem Artikel darauf, dass sich die Ultras als Gegenbewegung zu den Fanclubs gebildet haben. Ob wohl im Frühjahr 2012 bekannt war, dass sie während der 28 Tage eine Rolle in der Revolution gespielt haben, sind keine der Führer der Ultras an die Presse getreten. Dennoch sind die Ultras sehr gut organisiert, was sich an ihren Spektakeln zeigt, die sie teilweise im Stadium aufführen. Dazu gehören das Abbrennen von illegalem Feuerwerk und riesige Banner, die über die gesamte Tribüne gehalten werden. All dies verlangt eine gute Organisation, was auch dem Innenministerium bewusst gewesen sei und daher schon vor der Revolution versucht wurde, Druck auf diese mehrere 1000 Mann starke Gruppe auszuüben. Hier liegt der Schlüssel zum Antagonismus zwischen Polizei und den Fans.

wieder von Ägypten und dem *al-Ahlī*-Club gewonnen worden waren.³⁵³ Die Politisierung des Fußballs und der Fans, die nicht in ihrer Rolle als Ultras auf den Tahrir gingen, aber von den Außenstehenden als Ultras wahrgenommen und kategorisiert wurden, hatte dies geändert.³⁵⁴ Hierin liegt auch der Grund, warum die Ereignisse von Port Said für diese Gruppe eine große Bedeutung erhalten hatten. Ein anderes wichtiges Ritual im Tagesablauf des Sit-ins war das gemeinschaftliche Skandieren von Parolen gegen die Militärregierung, das Einfordern nach Vergeltung für die *šuhadā'* (Sing. *šahīd*, wörtl. Bezeugter; gemeint sind: Märtyrer).³⁵⁵ Dabei wurde wie im Stadium gemeinsam mit verschränkten Schultern auf und ab gehüpft. Fast jeden Tag trat dann Ramy Essam auf, der durch seine Teilnahme am Sit-in und durch seine Persönlichkeit zu einem Idol der Revolutionäre geworden war.³⁵⁶ Bei dem Sit-in erwies sich „Ramy“ als älterer Bruder, der es verstand, durch seine Auftritte und vor allem seine Anteilnahme die Gemeinschaft zu einen und sich hinter die gemeinsamen Forderungen zu stellen. Personen wie Ramy Essam, der sogar im Sit-in sein Zelt hatte, waren besonders wichtig, da sie die Unterstützung von außen für das Sit-in zeigten und als positives Rollenvorbild fungierten. Es schien, als sei seine Aufgabe, mit jedem, den er kannte zu sprechen und immer wieder angesprochen zu werden. Solche Gespräche dauerten meist nur ein paar Minuten und bestanden aus den üblichen Höflichkeitsformeln und einem Austausch über die Lage, sind aber einer der wichtigsten Bestandteile des auf persönlichen Beziehungen beruhenden sozialen Netzes in Ägypten. Ramy Essams Liedtexte waren explizit und politisch, sein Verhalten stets freundlich und, so wie ich ihn als öffentliche Person gegenüber seinen Fans erlebt habe, untadelig.³⁵⁷ Am Tag des offiziellen Pressebesuchs, zeigten sich mehrere bekannte Oppositionspolitiker im Sit-in, unter ihnen auch Gameela Ismael (Ġamīla Isma'īl), die mit dem Oppositionspolitiker Ayman Nour verheiratet gewesen war und selbst politische Ambitionen hatte. Da es keinen offiziellen Ansprechpartner für die Politiker in dem Sit-in gab, war der Besuch für die Politiker eine Möglichkeit, um mit den

³⁵³ Samuli Schielke: Boredom and Despair in Rural Egypt, in: Contemporary Islam, 2008, Bd. 2, S. 251-270, hier S. 253.

³⁵⁴ So wurde nach den Ereignissen von Port Said im Jahr 2012 bei einigen Zusammenstößen getwittert, dass „die Ultras“ zur Unterstützung angekommen seien. Sie waren ab dem Zeitpunkt auch einfacher zu erkennen, da sie das schwarze Erinnerungs-T-Shirt für die „Märtyrer von Port Said“ trugen.

³⁵⁵ Youtube-Kanal von Jonathan Rashad: Chants of UA07, 24.3.2012.
http://www.youtube.com/watch?v=RMIhKD_ADFM, eingesehen am 9.10.2015.

³⁵⁶ Youtube-Kanal von Beshoy Fayez: UA07, 10.4.2012.
http://www.youtube.com/watch?v=ckW04l_QiOc&list=UUQ-i5zyM5zcpmcDZVcNnNIQ&index=3, eingesehen am 4.3.2013. Die Videos auf dem Kanal sind mittlerweile privat gestellt und können nur mit einer Anmeldung eingesehen werden.

Ders.: Ramy Essam singt das Lied „*ḥurriya*“, 29.3.2012.
<http://www.youtube.com/watch?v=hlejFTQ4HmE&list=UUQ-i5zyM5zcpmcDZVcNnNIQ>, eingesehen am 23.3.2013.

³⁵⁷ So nahm er seine Rolle als ein Symbol der Revolution an und gab ohne zu Zögern Interviews und trat bei den meisten Gelegenheiten auf. Erst nachdem seine Mutter und Geschwister bei einem Konzert in Sawy Center in Zamalek auftauchten wurde klar, dass er überhaupt eine Familie hatte, die aus seiner Heimatstadt angereist war. Wie bei den meisten der Jugendlichen schien sein soziales Leben so eng mit seinen Freunden und seiner *peer-group* verknüpft zu sein, dass sie auf mich immer wieder den Eindruck machten, „elternlos“ zu sein.

Anwesenden ins Gespräch zu kommen und um durch die begleitenden Reporter mediale Aufmerksamkeit für das Sit-in zu erreichen. Da es in Ägypten ganz normal ist, Menschen auf der Straße anzusprechen, vor allem, wenn sie aus dem Fernsehen bekannt sind, zeigte sich hier ein für den Beobachter sehr offener Umgang mit etablierten Personen des öffentlichen Lebens. Gerade aber dieses Austauschen von kurzen Gesprächen und Gedanken war ein wichtiger Bestandteil der Gesellschaft, so dass wahrscheinlich jeder, der sich zur Opposition gegen den Militärrat in Kairo zählte, Sympathie für die Angelegenheit der Ultras zeigen wollte.

Obwohl in der ersten Woche ein Pressetermin stattfand und am nächsten Tag die großen Tageszeitungen über das Sit-in berichteten, ist die Einstellung der meisten Fans zur Presse sehr negativ. In einer Unterhaltung mit einigen von ihnen wurde mir gesagt, dass man der Presse insgesamt nicht traue, da sie die Ultras als gewalttätig und kriminell darstellen würden. Dies galt sowohl für die Sportpresse als auch für den Journalismus allgemein. Es war nicht herauszufinden, wer den Pressetermin organisiert hatte, aber es war offensichtlich, dass das Sit-in durch seine breite Unterstützung der Opposition über gute Kontakte verfügte. Die Ultras waren demnach sehr erfolgreich, ihr Eintreten für die Opfer von Port Said zu einer „Sache der Revolution“ zu machen. So war es selbstverständlich, dass sie Unterstützung von Aktivisten erhielten – öfter war Mona Seif im Sit-in anwesend, die ununterbrochen twitterte, und auch die ältere Aktivistin Nawara Nigm (Nauwāra Nağm), Tochter des Volksdichters Ahmed Fuad Nigm³⁵⁸, besuchte den Sit-in.

Einer der Merkmale des Sit-ins war die Anwesenheit von Mädchen während der „Besuchs-Zeit“. Sie wurden an der Absperrung bevorzugt eingelassen und meist nicht kontrolliert. Die Mädchen, die ich bewusst wahrgenommen habe, gehörten meist zu einer Gruppe vom 6. April. Am Tag des ersten Konzerts von Ramy Essam waren ca. 40 Zuhörerinnen anwesend, die von den Organisatoren alle nach vorne an die Tribüne gebeten wurden. Hinter ihnen fassten sich junge Männer in einem Halbkreis um die Bühne an den Händen und bildeten eine Art Sicherheitsring, der davor schützen sollte, gedrückt und geschoben zu werden. Mein Eindruck war, dass im Sit-in ein bewusster Wert auf höflichen Umgang miteinander gelegt wurde. Diese Höflichkeit wurde besonders Frauen gegenüber entgegengebracht, was auch eine Art von positiver Diskriminierung zur Folge hatte. Anders als männliche Besucher wurde ich an den Eingangssperren meist einfach durchgewunken und musste meine Umhängetasche nicht oder nur kurz vorzeigen. Körperkontakt mit anderen Wartenden am Eingang wurde zwar so durch ein schnelles Durchwinken vermieden und für unbeabsichtigtes Anrempeln im Sit-in wurde sich sofort entschuldigt. Männliche Besucher zeigten meistens ihre ID-Karte am Eingang, eine Plastikkarte in Checkkartenform mit dem kompletten Familiennamen, Foto,

³⁵⁸ Ahmed Fuad Nigm schrieb die Texte für die gesellschaftskritischen Lieder von „Sheikh Imam“, dessen Lieder in der Revolution eine Renaissance erlebten.

Familienstand und Religionszugehörigkeit.³⁵⁹ Diese bewusste Höflichkeit scheint umso bemerkenswerter, da der Kontrast zu dem sich gleichzeitig entwickelnden Diskurs über sexuelle Belästigung in der Gesellschaft umso auffälliger wurde. Meiner Meinung nach handelte es sich um ein bewusstes Auftreten, das auch – und gerade – ohne die Anwesenheit von männlichen älteren Aufsichtspersonen gut funktionierte. Eine Form sich selbst Regeln zugeben, wurde auch in der Erstellung einer Art „Hausordnung“ für das Sit-in deutlich. Wenige Tage nach Einrichtung des Sit-in wurde über dem Eingang zwischen zwei Straßenlaternen ein großes maschinell bedrucktes Plastikplakat aufgehängt, auf dem Regeln aufgeführt waren: unter anderem, dass Mädchen nach 22 Uhr abends nicht mehr im Sit-in erlaubt waren und dass Rauchen im Sit-in verboten wurde. Auf Nachfragen wurde mir erklärt, dass es darum geht, der Öffentlichkeit ein positives Bild von den Ultras zu vermitteln. Das Plakat könne gut von vorbeifahrenden Autos und Passanten gesehen werden; zwei Straßenecken weiter befand sich das Innenministerium mit vielen Mitarbeitern. Dieses Plakat wurde meines Erachtens auch als eine Art präventive Maßnahme aufgehängt, um zu verhindern, dass die Forderungen der Ultras in einer Gegenkampagne der Counter-Revolution untergingen. Die Demonstranten auf dem Tahrir hatten bereits im März 2011 erfahren, dass das staatliche Fernsehen sie als moralisch verdorben darstellte. Hier war die erste Möglichkeit für die Ultras, sich gegen das bestehende negative Bild in der Öffentlichkeit zu wenden, das von ihnen als gewaltbereite Sportfans vorherrschte. Dennoch gab es vehemente Kritik von Seiten engagierter Aktivistinnen³⁶⁰ und nach wenigen Tagen verschwand das Plakat wieder. Dennoch hielten sich die meisten der Anwesenden im Sit-in an das Rauchverbot oder gingen zum Zigarettenrauchen in eine angrenzende nicht gut einsehbare Straße. Auch wurden die anwesenden Besucherinnen nicht um 22 Uhr des Platzes verwiesen, sondern die Toleranz erstreckte sich auf 23-24 Uhr, bis sie von selbst, wahrscheinlich mit ihren Freunden, gingen.

Die Revolutionäre befanden sie sich ständig unter den Augen der Öffentlichkeit und waren ihrer Kritik ausgesetzt, die sie jedoch mit einer ebenso jugendlichen Attitüde ignorierten, wenn es darum ging, ihren jugendlichen von Fußball geprägten Lebensstil zu leben. Dennoch war das oben beschriebene tolerante und höfliche Verhalten als wichtige Maßnahme gedacht, um wie Charles Tilly es beschreibt, „*worthiness*“ (Ehrenhaftigkeit) nach ihren eigenen Regeln zu demonstrieren.³⁶¹

³⁵⁹ Das wichtigste auf der ID war „*ar-raqam al-qaumi*“, die individuelle Nummer, welche eine Verwechslung mit anderen Personen ausschließen sollte und welche primär der Identifizierung dient. Die ID-Karten wurden in der Revolution sehr wichtig, da mit ihnen die Identität von Personen geklärt werden konnte, vor allem die Religionszugehörigkeit.

³⁶⁰ Yomna Mokhtar: „Feminist union criticizes ultras' restriction on female protesters“, 8.4.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/feminist-union-criticizes-ultras-restriction-female-protesters>, eingesehen am 9.10.2015. Gigi Ibrahim fotografierte das Plakat und twitterte dazu einen aufgebrauchten Kommentar.

³⁶¹ Charles Tilly: *Regimes and Repertoires*, Chicago, 2006, S. 54.

Insgesamt lässt sich sagen, dass dieses Sit-in wie andere Sit-ins auch, von der Offenheit gegenüber allen Besuchern geprägt war. Bei dem Konzert mit Ramy Essam waren viele seiner Fans von außerhalb anwesend. Die Bühne wurde direkt vor der Absperrung errichtet und Ramy sang seine Lieder gegen das Militär fünf Meter neben den Sicherheitskräften. Diese standen meist schweigend da, oder saßen nebeneinander und hörten zu. Zwischen den beiden Gruppen herrschte, soweit ich beobachten konnte, keine Kommunikation, aber es ist nicht auszuschließen, dass doch zu anderen Zeiten miteinander geredet wurde. Da die Ultras sich friedlich verhielten und keinerlei Anstalten machten, die Sicherheitskräfte anders als mit ihren Liedern zu provozieren, kann davon ausgegangen werden, dass dieses Verhalten gegenüber den Sicherheitskräften von den Ultras mit ihren so genannten „Kapos“ koordiniert und abgesprochen war.

Die Auflösung des Sit-ins am 8. April wurde durch eine strategische Entscheidung der im Hintergrund agierenden Verantwortlichen der Ultras getroffen, die das Abbrechen des Camps so gut organisierten, dass innerhalb von zwei Stunden die Straße geräumt war. Am selben Tag war eine politische Zusage erteilt worden, den Prozess gegen die vermeintlichen Verantwortlichen in Port Said zu eröffnen. Die allgemeine Stimmung dort war nach fast drei Wochen angespannt, da das enge „Aufeinander-Hocken“ und die Ungewissheit langsam zu einer unterschwelligten Anspannung, die sich nicht entladen konnte, geführt hatten. Das Beenden des Sit-ins war für einige Teilnehmer eine emotionale Angelegenheit, bei der einige offen weinten und von ihren Freunden getröstet wurden. Da meine Schlüsselperson und ich in diesem Fall anwesend waren, wurden wir von der Ankündigung der Auflösung selbst überrascht und beobachteten, wie ungewöhnlich zügig die Zelte abgebrochen und die Spuren des Sit-in beseitigt wurden.

1.4 Zwischenbilanz

In der räumlichen Dimension von *Downtown* zeigt sich am Ultras Sit-in wie für jeden Ort die Regeln neu ausgehandelt werden und wie verschiedene Auffassungen von Verfügungsgewalt über einen Ort nebeneinander bestehen können.

Die räumliche Nähe von Protestierenden gegen den Staat und seinen Repräsentanten machte deutlich, wie beide in einer ruhigen Phase nebeneinander existieren können. Es gab keine permanente Konfrontation und auch keine fühlbare Feindschaft gegenüber den einfachen Rekruten. Allerdings sind Rekruten des *amn al-markazī*, der Central Security Forces, auch ein Teil der ägyptischen Gesellschaft und ein Teil der besonders marginalisierten ländlichen Bevölkerung.³⁶² Die Proteste der Ultras waren in ihren Liedern explizit gegen den Militärrat gerichtet.

³⁶² Mohamad Adam und Sarah Carr: „Brute force: Inside the Central Security Forces“, 11.11.2012. <http://www.egyptindependent.com/news/brute-force-inside-central-security-forces>, eingesehen am 9.10.2015. „Established in the late 1960s, the main function of the paramilitary force has been to intimidate

Dieses ambivalente Verhältnis kann sich theoretisch jedoch innerhalb weniger Minuten umkehren. So begannen die Zusammenstöße im Dezember 2011 unter anderem, nachdem Soldaten einen Demonstranten vor dem Sit-in im *maǧlis al-wuzarā'* (Ministerrat/Kabinet) gefangengenommen und verprügelt hatten. Das von den Aktivisten als „Strategie“ erkannte Verfahren der Sicherheitskräfte war, eine gewisse Zeit abzuwarten, um dann einen Aktivisten zu „kidnappen“, um auf diese Art einen Vorwand für eine Konfrontation zu schaffen, denn ein Sit-in ist zwar eine Blockade, aber im Kern friedlich organisiert.³⁶³

Der erfolgreiche Abschluss des Ultras Sit-in, der anstatt in Zusammenstößen mit einem schnellen und geordnetem Zusammenpacken der Zelte und Decken endete, zeigte dass die Strategie der Ultras, einen „attraktiven“ und sicheren Sit-in zu gestalten und im Namen der Märtyrer Forderungen an den Staat zu stellen, folgerichtig aufgegangen war.

2. Das 'Abbāsīya Sit-in

Das so genannte 'Abbāsīya Sit-in (*'i'tiṣām/aḥdāt al-'Abbāsīya*)“ wurde von einer salafistischen Gruppe im Mai 2012, wenige Wochen vor den Präsidentschaftswahlen, begonnen und endete in gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den Demonstranten und der Militärpolizei. Das Sit-in erhielt physische Unterstützung durch Anwesenheit von Mitgliedern der „Jugendbewegung vom 6. April“ und anderen Aktivisten, obwohl es inhaltlich keine Übereinstimmung mit den Salafisten gab. Die Teilnahme der Jugendlichen vom 6. April und anderer Aktivisten an der Verteidigung des Sit-ins trat als Solidaritätsbekundung in Folge von Überfällen durch *balṭagīya* auf die Demonstrierenden und nach dem Tod eines Salafisten ein.

Anders als alle vorherigen Sit-ins seit Beginn der Revolution von 2011 fand dieser Protest nicht in *Downtown* statt, sondern wurde von den Anhängern Hazem Salah Abu Ismails (Ḥāzim Ṣalāḥ Abū Ismā'īl)³⁶⁴ vor das Verteidigungsministerium in den Stadtteil *al-'Abbāsīya* verlegt. Das Sit-in in *al-*

the political opposition and silence public expressions of dissent. [...] The CSF is composed of men called up for Egypt's obligatory military service but who — usually because of a lack of educational qualifications or vocational skills — fail to make the cut for the army.” In den Augenzeugenberichten über den 25. Januar gibt es immer wieder Hinweise, dass sich der „Volkszorn“ nicht mehr gegen die Sicherheitskräfte richtete, als die Menschenmenge schließlich an ihnen vorbeiziehen konnte.

³⁶³ Jadaliyya: „Ghada's Testimony on Being Tortured by the Egyptian Army“, 18.12.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3599/ghadas-testimony-on-being-tortured-by-the-egyptian>, eingesehen am 24.1.2015. Ghada Kamal berichtet in einem Video, wie die Auflösung des Sit-ins vor dem Kabinet stattfand: “Yesterday—to start from the beginning—as you know, Aboudy, an Ultras fan, was kidnapped and abused. He was completely disfigured. So of course people were angry. So a fight broke out between them and the forces inside the Parliament building. It got more fierce, rocks were being thrown from both sides. Then the forces inside the building began to set fire to the tents. The tents are set up so they are tied to the steel bars in the gates. They poured gasoline onto them and threw stuff to light them on fire. Then they left the ground floor and started going up, all the way to the tenth floor, onto the roof. Then they started showering us with rocks.”

³⁶⁴ Zu seiner Biographie siehe weiter unten.

‘*Abbāsīya* hatte aufgrund der Architektur und Raumplanung ganz unterschiedliche räumliche Voraussetzungen als der Tahrir-Platz. Das Sit-in befand sich auf einem begrünten Mittelteil eines Straßenabschnitts von ungefähr 800 Metern Länge. Rechts und links der Straße lagen Fakultätsgebäude der ‘*Ain Šams* Universität. Weder zu der einen noch zu der anderen Seite gab es Ausweichmöglichkeiten, da die Universitäts-Gebäude entlang des Straßenstücks mit zumeist mannshohen Gitterzäunen von der Straße abgetrennt waren. Zwischen den Gebäuden befand sich jedoch ein freier Einblick auf das Gelände von weiter entfernt liegenden Gebäuden. Bezeichnenderweise fanden die Zusammenstöße auch nicht auf diesem Straßenstück statt, sondern auf dem *Mīdān al-‘Abbāsīya*, von dem aus Straßen in die Wohnviertel hineinführten. Aus diesem Grund wird verständlich, warum „wütende Bewohner“ sich den Zusammenstößen anschließen haben sollen. Die Schwierigkeiten im Umgang mit den räumlichen Dimensionen des Ortes und den Bewohnern des Viertels machten es den Demonstranten schwer, sich eine sichere Rückzugsmöglichkeit offen zu halten. Daher entfalteten die Zusammenstöße mit den Sicherheitskräften und den Schlägertrupps Auswirkungen bis in die Straßen des Wohngebiets hinein und führten schließlich am 5. Mai 2012 zu einer Wiederausrufung einer nächtlichen Ausgangssperre durch den Militärrat für das Gebiet rund um das Verteidigungsministerium, das Viertel *al-‘Abbāsīya* und dorthin führende mehrspurige Hochstraßen

Das Sit-in beschädigte wegen der Straßenschlachten in einem Wohnviertel und der Kooperation mit den Salafisten den Ruf der Revolutionäre und ihrer Ziele, muss aber dennoch als eine Station in der so genannten „Übergangsphase“ auf dem Weg zu einer Machtübergabe des SCAF an einen zivilen Präsidenten gesehen werden.

2.1 Al-‘Abbāsīya – ein dichotomer Stadtteil

Al-‘Abbāsīya ist ein Stadtteil in Kairo, der in nordöstlicher Richtung an *Downtown* angrenzt. Obwohl er architektonisch dem *Belle Epoque*-Stil des *Downtown*-Arealis gleicht, zeichnet sich *al-‘Abbāsīya* durch einige Besonderheiten aus. Der Namensgeber dieses Stadtteils, ‘Abbās Ḥilmī I., ein Enkelsohn von Muḥammad ‘Āli, regierte von 1848 bis 1854 als osmanischer Gouverneur (*wālī*) in Ägypten. ‘Abbās ließ das Viertel am Rande der damals bebauten Stadt entwickeln und errichtete dort Soldatenunterkünfte – die *‘Abbāsīya*-Kasernen. Nach seinem Tod verfiel das Viertel, ehe die Briten 1882 nach der Niederschlagung der ‘Urābī-Revolution ihre Soldaten in den Kasernen stationierten. In der heutigen Wohnbebauung befinden sich nach wie vor mehrstöckige Wohnhäuser im so genannten *Belle Epoque*-Stil. Unter Ḡamāl ‘Abd an-Nāšir wurden zusätzlich Wohnblöcke mit Sozialwohnungen in das Viertel gesetzt und 1959 der Campus der ‘*Ain Šams* -Universität an seinem nördlichen Rand errichtet. Das Kasernengelände und weitere Grundstücke befinden sich immer noch im Besitz des ägyptischen Militärs und sind mit hohen Mauern gegen den öffentlichen Raum abgegrenzt. Al-

‘Abbāsīya macht daher den Eindruck eines „zweigeteilten Stadtviertels“, das wenig Austausch zwischen den Bewohnern und dem universitären und militärischem Bereich zulässt.³⁶⁵

Hochstraßen zerschneiden das Viertel zusätzlich und verbinden es so mit dem Ramsīs-Platz im Süden und dem gehobenen Vorort Heliopolis (auch: *Miṣr al-ḡadīda*) hinter der nördlichen Achse. Auf den Schnellstraßen herrscht ein zügiger Verkehr, der ein bewusstes Wahrnehmen des Viertels kaum möglich macht. Eine der Schnellstraßen führt über den Campus der Ain Shams-Universität und teilt diesen. Das Stadtviertel ist dennoch bekannt für seine zahlreichen Kirchen und beherbergt auch die 1968 erbaute große Sankt Markus-Kathedrale, den Sitz des koptischen Patriarchen und Hauptkirche der koptischen Christen in Ägypten. 1982 wurde die *an-Nūr*-Moschee neben dem *Mīdān al-‘Abbāsīya* errichtet und entwickelte sich zu einer für die Muslimbrüder und Salafisten wichtigen Moschee in Kairo. Ihre Lage neben dem Campus trägt dazu bei, dass viele Studenten in diese Moschee gehen.³⁶⁶ In einer weiteren symbolischen Aufladung des Viertels wurde der *Mīdān al-‘Abbāsīya* Ort der Gegendemonstrationen zum Tahrir-Platz und zum Symbol der Anhänger des alten Regimes, den sogenannten *fulūl* (arab. für Schwert-Scharten, engl. „*remnants of the old regime*“). „*Al-‘Abbāsīya*“ wurde somit zu einem Synonym für den „nicht-revolutionären“ Stadtteil in unmittelbarer Nähe des Tahrir-Platzes und für den bei der alten Ordnung verbleibenden Teil der Bevölkerung³⁶⁷, der allerdings nicht mit der im Diskurs unter den Revolutionären ausgemachten „schweigenden Mehrheit“ verwechselt werden darf. *Al-‘Abbāsīya* wurde als Gegenort zum Tahrir-Platz nach den „18 Tagen“ von ›regimetreuen Medien‹, hier besonders von dem Moderator Taufiq Ukasha (Taufiq Ukāša)³⁶⁸, medial aufgebaut, auf dem viele der vom Militär als „ehrenwerte Bürger“ bezeichnete Demonstranten aufliefen.

³⁶⁵ Fabienne Waldburger; Peter Weber: „Abbasiya. A forgotten neighborhood.“ Draft ETH Studio Basel, Internet Dokument, 2010. http://www.studio-basel.com/assets/files/files/06_Abbasiya_web.pdf, eingesehen am 8.10.2015.

³⁶⁶ Waldburger; Weber: „Abbasiya. A forgotten neighborhood“, S. 101.

³⁶⁷ Vgl. hierzu den Vortrag von Walter Armbrust über den Fernsehmoderator Taufiq Ukāša und den Mīdān al-‘Abbāsīya. Walter Armbrust: Competing Visions of Tahrir: Trickster: Taufiq 'Ukasha, the Perpetuation of Liminal Crisis, and the Shaping of Counter-revolutionary Discourse, Audiodokument, 25.5. 2012, <http://podcasts.ox.ac.uk/panel-5-competing-visions-tahrir-trickster-taufiq-ukasha-perpetuation-liminal-crisis-and-audio>, eingesehen am 18.4.2013, und in der veröffentlichten Form: Walter Armbrust: The Trickster in Egypt's January 25th Revolution, in: Comparative Studies in Society and History, Bd. 55, Nr. 4, S. 834-864.

³⁶⁸ „After the Revolution new channels proliferated as the ban on news reporting was relaxed, and political forces other than the regime and its cronies were able to establish a toehold in broadcast media. One might think that an expanded field of talk-show platforms might have made ‘Ukasha an even smaller fish in a larger pond. However, he thrived in the increasingly chaotic post-regime environment though a spectacular mix of virulent attacks on the Revolution, unswerving allegiance to the military, and a drumbeat of conspiracy theories “proving” that the Revolution was brought about by foreign agents who wanted to destroy Egypt. ‘Ukasha presented this bouquet of themes in a folksy idiom obviously designed to appeal to a rural and lower-middle-class audience“, Walter Armbrust: The Trickster in Egypt's January 25th Revolution, in: Comparative Studies in Society and History, Bd. 55, Nr. 4, S. 834-864, hier S. 837f.

2.2 Hintergrund für den Beginn des 'Abbāsīya Sit-ins

Am 5. Mai 2012 bloggte *Sandmonkey* in einem belehrenden Ton über das „*Abbasiya fiasco*“.³⁶⁹ „*As a general rule, as a secular revolutionary, you should never go to any protest or a sit-in that got started by Islamist protesters [...]*“ Kurz vor den Präsidentschaftswahlen war der parteiunabhängige Salafist Hazem Salah Abu Ismail (Ḥāzīm Ṣalāh Abū Ismā'īl) aufgrund formaler Kriterien von der Kandidatur ausgeschlossen worden.³⁷⁰ Abu Ismail, wie er genannt wird, und seine Anhänger, die von den Revolutionären und im Volksmund als „*Hazemoon*“ (*al-ḥazimūn*, Anhänger Hazems) bezeichnet werden, hatten daraufhin auf dem Tahrir-Platz ein Sit-in gestartet. Der Grund für den formalen Ausschluss des Kandidaten war, dass nur der Abkömmling eines Mannes und einer Frau mit der ägyptischen Staatsbürgerschaft für das Amt des Präsidenten kandidieren konnte. Nach der Prüfung aller Kandidaten wurde Abu Ismail vom Hohen Komitee für die Präsidentschaftswahlen (arab. *al-lağna al-'ulyā lil-intiḥabāt ar-riā'sa*, engl. Supreme Presidential Electoral Commission; SPEC) ausgeschlossen, da seine verstorbene Mutter die amerikanische Staatsbürgerschaft besessen hatte. Noch in den Tagen zuvor war das Gerücht aufgekommen, dass die strengen Auflagen „etwas beinhalteten“, um einen prominenten Kandidaten auszuschließen. Abu Ismail hatte aufgrund einer sehr gut finanzierten Pressekampagne in vielen Stadtteilen Kairo einen großen Bekanntheitsgrad erreicht. Es kursierten Witze darüber, dass sein Poster auf jeder freien Mauer im Stadtbild hängen würde.³⁷¹ Abu Ismail war in Umfragen vor den Wahlen anfangs sehr weit vorne.³⁷² Für den so genannten „*islamic current*“ (*aṭ-ṭaiyār al-islāmī*) kandidierten zu Beginn des Wahlkampfes nur wenige Politiker. Hazem Salah Abu Ismail profitierte vor allem davon, dass die Muslimbruderschaft zunächst keinen Kandidaten aufstellen wollte. An Stelle eines offiziellen Muslimbruderkandidaten trat Abdel Moneim Abu al-Futuh ('Abd al-Mun'im Abū al-Futūḥ) an, ein prominentes ehemaliges Mitglied der Muslimbruderschaft. Abu al-Futuh beschloss seine Kandidatur bereits Ende 2011; zu einem Zeitpunkt als noch nicht einmal die Parlamentswahlen abgehalten worden waren und verärgerte mit diesem Schritt die Führungsriege der Muslimbruderschaft und seinen internen Konkurrenten Khairat al-Shater. In Folge dieses Schrittes wurde er aus der Muslimbruderschaft ausgeschlossen. Abu al-Futuh galt unter jungen moderat islamischen Jugendlichen als Hoffnungsträger für einen Wechsel in der

³⁶⁹ Sandmonkey: „Abbasiya in a nutshell“, 5.5.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/05/05/abbasiya-in-a-nutshell/>, eingesehen am 26.3.2013.

³⁷⁰ Für eine Kurzbiographie siehe: Sherif Tarek: „Hazem Salah Abu-Isma'il“, 3.4.2012, <http://english.ahram.org.eg/News/37790.aspx>, eingesehen am 18.4.2013. Hier besonders interessant der Hinweis auf die politische Aktivität Abu Ismaels während seiner Studienzeit, seine Kandidatur für einen Parlamentssitz 2005 für die MB und seine danach verfolgte Karriere als salafistischer Prediger in der Assad b. al-Furāt Moschee in der Hauptstraße at-Taḥrīr (al-buḥūt) in Doqqi.

³⁷¹ Al-Masry al-youm, 27.03.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/photoshopped-images-mock-abu-ismail-campaign-posters>, eingesehen am 19.4.2013.

³⁷² Sherif Tarek, „Hazem Salah Abu-Isma'il“.

Politik. Sein Programm vereinte Punkte, die als „moderat islamisch“ und „weltoffen“ eingestuft wurden und seine Kampagne profitierte vom Input junger, intellektueller Mitarbeiter.³⁷³

In Anbetracht der Tatsache, dass sich ebenfalls drei erfahrene Politiker aus dem alten Regime aufgestellt hatten – Amr Moussa, ehemaliger Außenminister und Sekretär der Arabischen Liga, Ahmed Shafiq (Aḥmad Ṣafīq), ehemaliger Luftfahrtminister und Übergangspräsident nach der Revolution und Omar Suleiman (ʿUmar Sulaimān), amtierender Chef des Geheimdienstes – schien es, als sei ein charismatischer und dezidiert islamistischer Kandidat eine sinnvolle Alternative für breite Teile der Bevölkerung.³⁷⁴

Zu den Kandidaten der säkularen Opposition gehörten Hamdeen Sabahi (Ḥamdīn Ṣabāḥī), erfahrener Politiker aus dem ägyptischen sozialistischen Lager, und einige andere „liberale“ Kandidaten, deren Bekanntheitsgrad nur wenig über Kairo und Alexandria hinausreichte, wie zum Beispiel der Menschenrechtsanwalt Khaled Ali (Ḥālid ʿAlī), Gründungsmitglied des *Hisham Mubarak Law Centers*.

Die Muslimbruderschaft brachte sich schlagartig wieder ins Spiel als sie entgegen der eigenen Beteuerung einen eigenen Kandidaten aufstellte: Khairat al-Shater. Er wurde im Zuge der Kandidatenprüfungen durch das „Hohe Komitee für die Präsidentschaftswahlen“ aufgrund seiner Vorbestrafung von der Kandidatur ausgeschlossen. Grund dafür war ein Paragraph, welcher es einem Bürger verbot, für das Präsidentenamt zu kandidieren, wenn er zuvor rechtskräftig zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden war. Dies war sowohl für Ayman Nour (Aiman Nūr, Gründer der Ġad-Partei) als auch für Khairat al-Shater der Fall, die noch unter Mubarak im Gefängnis gesessen hatten. Obwohl es ebenfalls klar war, dass es sich bei Nour um ein politisches Urteil handelte, blieb der Protest gegen den Ausschluss klein.³⁷⁵ Die Muslimbruderschaft stellte danach *ad hoc* drei Wochen vor der Wahl Mohammed Mursi auf, der die bereits ausgearbeitete Wahlkampagne und das Programm von Khairat al-Shater übernahm.

Einzig die Anhänger von Hazem Salah Abu Ismail wollten seine Disqualifikation nicht akzeptieren. Nachdem salafistische Abgeordnete bereits in das post-revolutionäre Parlament gewählt worden

³⁷³ Gespräch mit einem Organisator der Kampagne im Dezember 2011, der bei Asef Bayat studiert hatte. Für eine Zeitlang schien es, als sei Abu al-Futuh der Kandidat auf den man sich einigen könnte; von Al-Baradei war im November 2011 keine Rede und er hielt sich auch noch die Monate danach sehr bedeckt und ließ sich für die Präsidentschaftswahl nicht aufstellen.

³⁷⁴ Besonders die Kandidatur von Omar Suleiman ließ eine regelrechte Hysterie unter den Aktivisten ausbrechen, die sich schon auf Geheimdienstlisten verzeichnet und verhaftet sahen. Zwei unter ihnen erwähnten mir gegenüber, dass sie sich um Stipendien im Ausland bemühten, da sie befürchteten, dass das kommende Jahr sehr hart für die shabab al-thawra werden würde.

³⁷⁵ Ayman Nour war 2005 verurteilt worden, die für eine Kandidatur um das Präsidentenamt notwendigen Unterstützer-Unterschriften gefälscht zu haben. Khairat al-Shater wurde 2007 mit anderen prominenten Mitgliedern der Muslimbruderschaft wegen Geldwäsche für die Organisation verurteilt und kam nach der Revolution im März 2011 frei.

waren, schien ein gutes Abschneiden für einen Hardliner, der die Implementierung der Scharia forderte, nicht unwahrscheinlich zu sein.

Am Freitag, dem 20.4.2012, fand auf dem Tahrir eine „*Milyūniya*“-Demonstration statt, an der auch Anhänger von Hazem Salah Abu Ismail auf dem Platz teilnahmen.³⁷⁶ Der Grund für die angekündigte Massendemonstration waren die Forderungen an den Militärrat, die Macht im Juli an einen Präsidenten zu übergeben und nach einem Ausschluss von *fulūl*, ehemaligen Mitgliedern des alten Regimes, von der Kandidatur für das Amt des Präsidenten der Republik.³⁷⁷ Zu diesem Zeitpunkt hatte das Wahlkomitee seine Entscheidungen über den Ausschluss von Hazem Salah Abu Ismail noch nicht bekanntgegeben.

Auch Muslimbrüder nahmen an der Demonstration teil. Busse unter den Autobahnbrücken in der Nähe des Tahrir deuteten darauf hin, dass die Muslimbruderschaft Mitglieder zum Tahrir transportiert hat, da sie bei großen Demonstrationen Anhänger aus anderen Gouvernoraten, besonders dem Delta, nach Kairo brachte um eine eindrucksvolle Zahl zu erreichen.

Die *Milyūniya* wurde zu einer Machtdemonstration unterschiedlicher islamistischer Gruppierungen, erkenntlich an den traditionellen Gewändern der Männer und der wenigen Anzahl an Frauen und Familien. Es wurde deutlich, dass sich das Land kurz vor dem offiziellen Beginn des Wahlkampfes befand, denn auf den Tribünen rund um das Areal wurden im Wettstreit gegeneinander Reden gehalten. Die Mitglieder der Demonstration vom 6. April erreichten den Platz mit einem Demonstrationzug, der aus dem Gouvernorat Giza vom linken Nilufer Groß-Kairos kam. Von der Mustafa-Mahmud Moschee im Stadtteil Muhandessin waren sie zunächst zwei bis drei Stunden südwärts bis nach Doqqi (*ad-Duqqy*) gezogen, um dann über die Galaa-Brücke (*kubrī al-ǧalā'a*) und über die Zamalek-Insel auf den Tahrir zu kommen. Meist kommt dieser Demonstrationzug gegen vier Uhr nachmittags auf dem Platz an. Die Demonstranten versammeln sich dann rund um die Omar Makram-Moschee, da ein weiteres Vordringen auf den bereits überfüllten Platz nicht möglich ist. Oft haben sie auch ihre eigene Bühne am Rand des Omar Makram-Platzes aufgebaut, so dass hinter der Bühne zwischen den Zelten der 6. April Mitglieder ein Ausruhen möglich ist.

Gegen 16 Uhr erreichte der Demonstrationzug aus dem Stadtteil Giza den Tahrir-Platz. Einige der mir bekannten Mitglieder aus der 6. April Gruppe waren anwesend und ruhten sich ebenfalls bei den Zelten aus. Da nun das Ziel erreicht war, gingen einige von ihnen nach 17 Uhr los, um etwas zu essen. Die Nähe der Cafés in *Downtown* machte es möglich, auch den weiteren Abend hier zu verbringen. Auf Nachfrage, ob sie die Demonstration für erfolgreich hielten, sagten sie, dass sie mit der geringen

³⁷⁶ Feldtagebuch II, 20.4.2012, S. 149f.

³⁷⁷ Egypt Independent: Abu Ismail denies responsibility for Abbasseya violence as supporters leave Tahrir, 08.05.2012, al-masry al-youm, <http://www.egyptindependent.com/print/824936>, eingesehen am 27.03.2013.

Anzahl ihrer Leute nicht zufrieden seien, denn der Erfolg einer Demonstration wurde an der Masse der Teilnehmer gemessen.

Nach diesem Freitag wurde es ruhiger unter den Aktivisten, die Hysterie, die mit der Kandidatur des Geheimdienstchefs Omar Suleiman zusammenhing, hatte sich gelegt.³⁷⁸ Nachdem die Demonstranten nach Hause gegangen waren, blieben die Anhänger von Hazem Salah auf dem Tahrir und schlugen dort in der Mitte ihre Zelte auf. Sie konnten den Platz erfolgreich in Beschlag nehmen, da sie gleich zu Beginn der *Milyūniya* um zehn Uhr auf den Platz geströmt waren und gar nicht erst die Runde durch die Stadtviertel gemacht hatten.

2.3 Ablauf der Räumung des Sit-ins aus Sicht der Revolutionäre

Eine Woche später, am Freitagabend, dem 27.4.2012, zogen ungefähr 500 Salafisten aus dem Tahrir Sit-in durch die Stadt vor das Verteidigungsministerium (*wizārat ad-difā'*, Ministry of Defense; MOD) nach al-'Abbāsīya. Da ich mich zu diesem Zeitpunkt am *Mīdān Tal'at Ḥarb* aufhielt, konnte ich die Männer in islamischer Kleidung beobachten, die in guter Stimmung, einander an den Schultern fassend, über den Platz zogen und dabei revolutionäre Parolen wie „Nieder mit der Militärregierung – *yasqut ḥukmi-l-'askar*“ skandierten.³⁷⁹ Passanten hatten verstanden, dass die Gruppe zum Verteidigungsministerium unterwegs sei. Es ist anzunehmen, dass in der Logik der Anhänger von Hazem Salah Abu Ismail der regierende Militärrat in eine Verbindung zu seinem Ausschluss durch den Wahlausschuss gebracht werden sollte. Die beabsichtigte Konfrontation mit dem Militär zeigte sich in der bewussten Ortswahl des Sit-ins in *al-'Abbāsīya* und machte deutlich, dass hier eine neue Stufe der gesamtrevolutionären Eskalation erreicht werden sollte. Es ging nicht mehr um eine Reform des Innenministeriums, sondern um den Rücktritt des „Militärrats“. Diese Forderung soll Abu Ismail genau wie säkulare Revolutionäre in Interviews bereits kurz nach der Machtübernahme des SCAF vertreten haben.³⁸⁰ Die Besonderheit der salafistischen Übernahme der revolutionären Slogans und ihrer Praxis des Sit-ins zeigt zudem, wie sich die „*Hazemoon*“ frühzeitig politisierten und „vom Tahrir gelernt“ haben. Der offensichtliche Gegensatz besteht darin, dass es sich bei den Protestierenden nicht um Jugendliche, sondern um erwachsene Männer und teilweise auch vollverschleierte Frauen handelte.

In der Woche, welche die „*Hazemoon*“ auf dem Tahrir verbracht hatten, war der Platz von den säkular eingestellten Revolutionären nicht mehr aufgesucht worden. Die Salafisten um Hazem Salah Abu Ismail standen außerhalb dieser Gemeinschaft.

³⁷⁸ Feldtagebuch II, 22.4.2012, S. 154.

³⁷⁹ Feldtagebuch II, 28.5.2012, S. 173

³⁸⁰ Sherif Tarek, „Hazem Salah Abu-Isma'il“.

Sie hatten ebenso wie alle anderen Gruppen Zelte aufgebaut und Plakate aufgehängt, aber die Aktivisten der ›Generation Tahrir‹ hielten sich von ihnen fern und der öffentliche Zuspruch für die „Hazemoon“ war auf dem Tahrir nicht zu spüren. Am Dienstagabend, dem 24.4.2012 blieb ich mit dem Revolutionär Abbas nach einem Interview in der Nähe einer der verbliebenen Tribünen stehen, auf der Lautsprecher für Kundgebungen der Anhänger Abu Ismails aufgestellt worden waren. Die anwesende Gruppe bestand aus ungefähr 50 Männern, der Platz erschien nur spärlich beleuchtet. Die Aufmerksamkeit der Männer war auf die Tribüne gerichtet, da Abu Ismail mit ihnen über ein Handygespräch kommunizieren sollte. Seine Botschaft an die Anwesenden wurde von den Organisatoren auf der Tribüne über die Lautsprecher an die Menge übertragen. Die Atmosphäre war positiv als seine Stimme erklang und er im wohlklingenden Duktus eines religiösen Führers zu seinen Anhängern sprach. Nach wenigen Minuten brach das Handygespräch durch einen Übertragungsfehler oder eine bewusste Störung des Netzes ab. Bis zu diesem Zeitpunkt war es noch zu keiner politischen Aussage gekommen, außer dass seine Anhänger Ruhe bewahren sollten. Abu Ismail soll sich während des gesamten Sit-ins nicht auf dem Tahrir-Platz gezeigt haben. Dies wurde von seinen Anhängern mit einer Erkrankung entschuldigt.³⁸¹

Da die Salafisten auch versuchten, sich tagsüber als ordnungsliebend zu erweisen, konnte man Männer in der von Salafisten favorisierten islamischen Kleidung und teilweise in Neon-Westen in der Rolle von Verkehrspolizisten sehen, die versuchten, den Durchgangsverkehr auf dem Tahrir aufrecht zu erhalten. Diese Präsentation von „wunc“ nach Sydney Tarrow und „bürgerlicher Ordnungsliebe“ ist gleichzusetzen mit dem gemeinsamen Fegen des Tahrir-Platzes durch die Revolutionäre nach dem Rücktritt Mubaraks. Sie enthält einen direkten Hinweis an die Bevölkerung, dass die „Hazemoon“ verstanden haben, wie wichtig ein funktionierender Verkehr für den Alltag in Kairo ist. Mein Eindruck war, dass die meisten der Taxifahrer mit denen ich täglich über den Platz fuhr, ein direktes Unbehagen bei dem Anblick der bärtigen Männer verspürten, die Aufgaben der Verkehrspolizei übernommen hatten.³⁸²

Nachdem die Anhänger von Hazem Salah Abu Ismail nach *al-‘Abbāsīya* loszogen, wurden sie in einiger Entfernung vor dem Verteidigungsministerium von Straßensperren aufgehalten. Sie ließen sich daher auf einem Teilstück der Straße nieder, welches den Campus der Ain Shams Universität durchschneidet und errichteten auf dem breiten Grünstreifen zwischen den Fahrbahnen ihre Zelte.

Es ist nicht mehr genau nachzuvollziehen, wann es zu den ersten Zusammenstößen mit *balṭagīya* kam. In der Nacht vom 28. auf den 29. April wurden die „Hazemoon“ angegriffen, wie es am

³⁸¹ Diese Episode findet sich nicht im Feldtagebuch vom 24.4.2012 und wurde von mir später aus dem Gedächtnis protokolliert. Mein Begleiter hielt die Krankheit für einen Vorwand.

³⁸² Auch hier ein Hinweis darauf, dass es auf dem Tahrir und in Downtown im April 2012 immer noch keine Polizeipräsenz gab.

nächsten Tag im Internet und in den Gesprächen unter den Aktivisten hieß. Die Bloggerin Zeinobia hatte bereits am 29. April eine erste Zusammenfassung der Ereignisse vom Vortrag auf ihren Blog gestellt.³⁸³

Nachdem bekannt wurde, dass einige der „Hazemoon“ verletzt seien und dass ein Salafist umgekommen sei, begann unter den Jugendlichen der ›Generation Tahrir‹ die Diskussion, ob man sich aus Solidarität den „Hazemoon“ anschließen müsse. Zeinobia schrieb am 29. April, dass die „Jugendbewegung vom 6. April“ verneint habe, vor Ort in *al-‘Abbāsīya* zu sein. Damit wurde klar, dass jede Gruppierung einzeln darüber entschied, wie sie mit den Ereignissen umgehen wollte.

Zeinobia schrieb in ihrem Blog:

“Tens of protesters have been injured in clashes with armed assailants at Abassiya area while they were having a sit in at the ministry of defense "MOD" area. The clashes started late night and continued till the early hours of the morning. The armed assailants from hired thugs and angry Abassiya locals used handmade cement bombs, Molotov cocktails, rocks, live ammunition and birdshots against the peaceful protesters, mostly from the Islamist Salafist powers who were objecting the exclusion of Hazem Abu Ismail from presidential elections.”³⁸⁴

In diesem Satz findet sich bereits die Bandbreite der Zusammenstöße und wiederkehrende Muster: die Angriffe geschehen meist nachts, wenn sich Sympathisanten und Neugierige zurückgezogen haben. Dann sind die Sit-ins „unterbesetzt“; meist haben die Protestierenden Wachen aufgestellt, die herumgehen und schauen, ob aus einer der Zufahrtsstraße oder Nebenstraße Schlägergruppen einen Überfall planen.

Wieder sollen es „hired thugs“, im Ägyptischen „*baltāǧīya*“, gewesen sein, welche die Demonstranten angegriffen haben. Zum ersten Mal gab es Video-Aufnahmen der Schlägertruppe, auf denen zwei Jugendliche mit Feuerwaffen zu sehen sind. Zeinobia verlinkte auf ihrem Blog eintrag dieses Video von Youtube, das zeigt, wie sich auf der Straße in einer Entfernung von ungefähr zehn bis zwanzig Metern eine Handvoll junger Männer gegenseitig mit Steinen bewerfen. Zementbrocken fallen scheppernd auf den Boden. Es wird wenig gesprochen; Zurufe sind zu hören. Um die

³⁸³ Zeinobia, egyptianchronicles.blogspot.de, 29.04.2012, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2012/04/mod-sit-in-abassiya-battle-ii.html>. Zeinobia stellt sich vor als: “I am just Egyptian girl who lives in the present with the glories of the past and hopes in a better future for herself and for her country”. Sie begann 2004 zu bloggen und betreibt ihren Blog bis heute. Zeinobia, die mit Vornamen Zeinab heißt, ist mit nicht unter ihrem Klarnamen bekannt. Ich gehe fest davon aus, dass es sich um eine bekannte Aktivistin handelt. Sie hat einen Twitter Account mit 110.020 Followern und bislang 191.388 Tweets veröffentlicht [Stand 04.04.13] und einen eigenen Youtube-Kanal, auf dem sie Videos von Demonstrationen einstellt: <http://www.youtube.com/user/zeinobia>

³⁸⁴ Zeinobia, egyptianchronicles.blogspot.de/2012/04/mod-sit-in-abassiya-battle-ii.html, 29.04.2012 [eingesehen am 27.03.2013]

Steinewerfer herum stehen Unbeteiligte und Schaulustige, ausschließlich Männer. Sie halten sich an den Häuserwänden auf und werden nicht mit in das Geschehen einbezogen. Als die Kamera nach rechts zieht, fängt sie auf der rechten Seite der Straße einen jungen Mann im Bild ein, der eine silbrig glänzende Pistole in der Hand hält. Mit dieser zielt er auf den Filmenden und trifft die Kamera, woraufhin das Bild schwarz wird. Es ist nicht klar, welche Munition in der Pistole war – wahrscheinlich handelt es sich um eine Schreckschusswaffe oder es wurde mit Schrot geschossen.³⁸⁵

Gleichzeitig spielte Hazem Salah in den Augen der ›Generation Tahrir‹ eine undurchsichtige Rolle, die in Tweets über ihn angesprochen wurde. Er habe sich ebenfalls nicht in dem Sit-in gezeigt, war ein Vorwurf an ihn, der bedeuten sollte, dass er hinter den Kulissen abwartete und vielleicht sogar bereit war, seine Anhänger in einem gewaltsamen Zusammenstoß zu opfern. Gegen 14 Uhr am 29. April twitterte Sarah Carr, eine bekannte Bloggerin und Journalistin, dass sich keine Anhänger von Abu Ismail mehr in *al-‘Abbāsīya* aufhalten würden: „*Mostly Ultraz and 6 April. Small numbers.*“ Im Kontext der Ereignisse bedeutete dies, ohne dass sie es aussprechen musste, dass die Revolutionäre vermuteten, viele „Hazemoon“ seien von ihrem Anführer zum Abzug aufgefordert worden. Dies bedeutete auch, dass nunmehr die Zusammenstöße allein zwischen Revolutionsjugendlichen, die sich nicht aus einem Sit-in zurückziehen würden, und dem Militär stattfinden würden. In einem anderen Tweet war davon die Rede, dass die Aktivisten von den Dächern der Häuser mit Gegenständen beworfen werden: „*Thugs (or residents) throwing nail/glass bombs and rocks from rooftops*“. Der Hashtag auf Twitter für dieses Ereignis war #MOD (Ministry of Defense) und #Abbaysiya.

Am Dienstag, dem 2. Mai, herrschte unter den Aktivisten eine große Uneinigkeit darüber, ob man die demonstrierenden Salafisten weiter unterstützen sollte. Es sei sinnlos, ohne Plan zum Verteidigungsministerium zu ziehen, berichtet eine Aktivistin über die Meinung in der Gruppe. Die Bewohner des Viertels *al-‘Abbāsīya* standen zwischen den Fronten und schickten am Mittwoch eine Abordnung zur Polizeistation, um von der Polizei zu fordern, die Gewalt zu stoppen. Die Zusammenstöße waren bis in die Wohnstraßen des Viertels vorgedrungen; die teilweise gleichzeitige Nennung von „*residents*“ und „*thugs*“ zeigt auf, dass das Verhältnis zu den Bewohnern in *al-‘Abbāsīya* äußerst angespannt war. Im Gegensatz zu *Downtown* war man sich der *ahālī al-‘Abbāsīya* nicht sicher und kommunizierte in den Tweets auch dieses Gefühl.

³⁸⁵ Eine der häufigsten Verletzungen von Demonstranten bestand aus kleinen Schrotkugeln, die durch die Streuung durch die Kleidung in die oberste Hautschicht eindringen. Am gefährlichsten sind diese Verletzungen, wenn sie die Augen treffen. Es ist nicht genau bekannt, wie viele Demonstranten in der Revolution ihr Augenlicht verloren haben, oder auf einen Auge erblindet sind. Ahmed Harrara steht als Symbol für diese Art der Verletzung. Er ist Arzt und verlor ein Auge während der 18 Tage. Während der Zusammenstöße von Mohammed Mahmoud verlor er sein zweites Auge und ist nun blind. Sein Fall fällt mit der Suche nach einem Scharfschützen zusammen, der während der Zusammenstöße fotografiert worden ist, und der gezielt auf die Augen der Demonstranten geschossen haben soll. Noch einige Wochen danach war sein Fahndungs-Bild, ein revolutionäres Graffiti, an vielen Wänden zu sehen. Er wurde jedoch nicht gefasst und es ist fraglich, ob die Justiz überhaupt eine Fahndung ausgeschrieben hat.

Am Mittwochmorgen, dem 3. Mai, kam es zu weiteren gewalttätigen Zusammenstößen in deren Verlauf insgesamt zehn Menschen gestorben sein sollen und ungefähr hundert verletzt wurden. Am Nachmittag desselben Tages strömten dann immer mehr Schaulustige und Unterstützer nach *al-‘Abbāsīya*, so dass die Zusammenstöße aufhörten und die Lage für Besucher wieder sicher wurde. An diesem Spätnachmittag waren ca. 1500 Menschen in der Straße des Sit-ins unterwegs. Die meisten von ihnen wollten mit eigenen Augen sehen, was passiert war und waren direkt nach der Arbeit dorthin gefahren. Im Gegensatz zum Tahrir bestand die Mehrzahl der im Sit-in Anwesenden aus Männern und männlichen und einigen weiblichen Jugendlichen. Frauen mit Kindern, wie man es auf dem Tahrir und während der „Muhammad-Mahmoud-Zusammenstöße“ sehen konnte, fehlten hier nahezu vollständig.

Während eines Besuchs im Sit-in an diesem Nachmittag war die Stimmung unter den Aktivisten vom 6. April bedrückt. Sie hatten ihr eigenes Zelt auf dem Grünstreifen, dort traf ich auf Ahmad, einen charismatischen und stets positiv eingestellten Leiter einer der Stadtteilgruppen von 6. April.³⁸⁶ Dieses Mal war er niedergeschlagen. Es dauerte ein wenig, bis sich im Gespräch herausstellte, dass einer ihrer Freunde an diesem Tag gestorben war und er als der Verantwortliche für die Gruppe die Beileidsbekundigungen der Mitglieder entgegennahm und sich Vorwürfe machte, seiner Verantwortung nicht gerecht geworden zu sein.

Umringt von etwa 30 männlichen Anhängern lief ein als Salafist erkennbarer alter Mann mit rotgefärbten Bart durch das Sit-in, der von umstehenden Jugendlichen als Mohammed az-Zawahiri (Muaḥammad aḏ-Ḍawāhirī), Bruder des derzeitigen al-Qaida Führers Aiman az-Zawahiri (Aiman aḏ-Ḍawāhirī), identifiziert wurde.³⁸⁷ Außerdem war an einer anderen Stelle die Aktivistin Nawara Nigm anwesend, die in einem Auto saß und telefonierte. Diese Bandbreite von Personen, die ein Interesse an dem Sit-in hatten und auch vor Ort gesehen werden wollten, zeigt, dass es nicht einfach ist, *‘Abbāsīya* einer bestimmten Gruppe zuzuordnen.

Als es dunkel wurde, trafen wir auf Saad, einen Aktivisten, der mit seinem Mitbewohner aus einem der umliegenden Viertel kommend nach *al-‘Abbāsīya* gegangen war. Das Gespräch drehte sich jetzt um die anstehenden Präsidentschaftswahlen. Gerüchte wurden ausgetauscht. Auf dem grasbewachsenen Rasenstück saßen hunderte von Demonstranten und unterhielten sich, teilweise hatten sich einige als Salafisten erkennbare Männer im Gras ausgetreckt und schliefen. Später trafen wir auf einen „unabhängigen Salafisten“ (*salafī mustaqill*), wie er sich selbst bezeichnete, der mit Saad bekannt war. Er stand mit zwei weiteren Freunden an einer Mauer und unterhielt sich mit ihnen. Sein ihn als Salafist kennzeichnender Bart war abrasiert und er erklärte Saad in ein paar Sätzen, dass er am Vortag einen verletzten Freund in ein Krankenhaus gebracht habe. Dort seien sie

³⁸⁶ Feldtagebuch II, 3.5.2012, S. 183.

³⁸⁷ Ebd., S. 186. Zawahiri war während der „18 Tage“ aus dem Gefängnis befreit worden.

vor dem Krankenhaus von „*baltağīya*“ angegriffen worden, die Jagd auf Salafisten machten, so dass der Freund schließlich aufgrund der nicht erfolgten Versorgung verstorben sei. Er selbst konnte sich in das Krankenhaus retten und eine Krankenschwester riet ihm, sich den Bart abzurasierern, um unbehelligt das Krankenhaus überhaupt wieder verlassen zu können.³⁸⁸

Aus dieser fast betont bescheiden erzählten Geschichte – die zum Habitus der Revolutionäre bei Berichten von Tod und Verletzten gehört – ergibt sich ein weiterer Blick auf die Verhältnisse um das Sit-in. Es ist nicht davon auszugehen, dass die Hinterstraßen während der Zusammenstöße sicher sind. Die Abwesenheit der Polizei und die Möglichkeit für Kriminelle, Verletzte körperlich daran zu hindern, in ein Krankenhaus zu gelangen, verdeutlicht die Zuspitzung der Ereignisse, in der es zu Selbstjustiz und Totschlag kam. Erst im revolutionären Diskurs, der die *baltağīya* als bezahlte Agenten des Staates bezeichnet, die den Auftrag haben, kriminelle Handlungen gegen demonstrierende Bürger vorzunehmen, ergibt sich das Bild eines an zwei Fronten kämpfenden Regimes: zum einen in den Medien und zum anderen durch die teilweise und indirekte Übertragung des Gewaltmonopols an die Straßenkriminalität.

Der Demonstrationsfreitag, der 5. Mai 2012, wurde unter den Parolen „*ğum‘a an-nihāya*“ oder „*ğum‘a al-zaħf*“ ausgegeben. Welche Gruppe diese Bezeichnung ausgegeben hatte, ist nicht mehr festzustellen. Sechs Demonstrationszüge sollten auf zwei Plätzen enden: auf dem Tahrir, wo sich die Anhänger der Muslimbruderschaft zusammenfinden wollten, und einige Demonstrationszüge in *al-‘Abbāsīya*, im Sit-in.

Der folgende Ausschnitt aus dem Feldtagebuch vom 5. Mai 2012 soll einen kurzen Einblick in die Eindrücke des Tages geben. Mit einer meiner Schlüsselpersonen war verabredet, dass wir uns gemeinsam auf den Weg zu einer Demonstration machen, die auf dem Sit-in in *al-‘Abbāsīya* enden wird.

„Nehmen Taxi zur Masgid an-Nour. Müssen an der Oktober-Brücke aussteigen. Gehen zu Fuß rüber. Biegen ab und treffen auf der leeren Oktober-Straße eine Demo mit einigen Leuten vom 6. April Imbaba. Gehen mit. Kommen an. Die Sonne brennt die ganze Zeit. Es ist 2 Uhr. Das Tempo der Masiras [Demonstrationszüge] ist ungewöhnlich schnell. [...] Bleiben mit einigen Jungs in der Mitte des Sit-ins am Rand auf einer Mauer sitzen. Die Menge wird unruhig. Vorne ist etwas los. Es heißt, sie werfen Steine. Es kommt Bewegung rein. Nach 10 Minuten gehen einige vor. Einige April-Jungen sagen: Geht nicht. Die Jungs bei uns wollen nicht nach vorne. Dann kommen die ersten Motorräder angefahren mit den Verletzten. Es gibt auf unserer Höhe zwei Feldhospitäler. Dort werden sie abgeladen. Weiterhin stehen viele Menschen rum. Wir kaufen Wasser. Wir

³⁸⁸ Ebd., S. 184.

sehen die Verletzten. Alle haben Kopfwunden. Blut läuft aus Nasen. Sie werden von ihren Freunden gehalten. Hier sind die Fahrer oft Salafis. [...] Eine halbe Stunde später wird es kurz ruhig, wir hören nichts von vorne. [...] Der Junge von den Ultraz, der uns begrüßt, ruft: „Ja, wir gehen Tränengas [inhalieren]“, er klingt euphorisch und rennt los. A. ist da, schaut sehr ernst aus.“³⁸⁹

Aus den Aufzeichnungen im Feldtagebuch wird ersichtlich, dass die Sperrung der Straßen für den Autoverkehr auf eine mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Ausgangssperre und auf eine geplante Abriegelung des Sit-ins hindeutete. So musste unsere eigentliche Absicht, einen der Demonstrationzüge bei der Nūr-Moschee zu erreichen, aufgegeben werden, weil die Oktober-Brücke bereits für den Autoverkehr abgesperrt worden war. Das Überqueren der leeren mehrspurigen Brücke und der fast leeren Straße hatte eine – nicht in den Text des Feldtagebuchs eingeflossene – surreale Qualität. Unter der Prämisse, schnell die Demonstration zu erreichen, wurde diese deutliche Maßnahme zur Kontrolle der Demonstrationen und des Sit-in verdrängt. Das schnelle Tempo kann deshalb auch darauf zurückzuführen sein, dass es so gut wie keinen Verkehr gab und dass die Anwohner der Viertel sich auch nicht an der Demonstration beteiligten.

Kurz nachdem die Zusammenstöße im Sit-in begonnen hatte, verließ ich mit zwei anderen Mädchen das Sit-in über eine noch offene Straße im hinteren Teil des Sit-in. Um das Viertel zu verlassen, mussten wir die übernächste Metro-Station aufsuchen, da auch die nah am Sit-in gelegene Station geschlossen war. Das Sit-in wurde ungefähr eine halbe Stunde danach von den Sicherheitskräften überrannt und aufgelöst. Die Campingzelte wurden dabei in Brand gesteckt, wie es in den sozialen Medien berichtet wurde. Auf Twitter wurde geschrieben, dass 400 Demonstranten gleich vor Militärgerichte gestellt wurden, offiziellen Angaben zufolge sollen es nur 150 Demonstranten gewesen sein.³⁹⁰ Auf Youtube wurde später ein Video eingestellt, das zeigte, wie ein Demonstrant an der mit Stacheldraht getrennten Barriere auf der Straße von den Sicherheitskräften gekidnappt und auf die andere Seite gezogen wurde. Daraufhin erst wurde die Masse hinter dem Stacheldraht unruhig und aggressiv. Die Verfolgung der Demonstranten dauerte nach Auskunft meiner Schlüsselperson, die bis zu den Zusammenstößen im Sit-in geblieben war, fast zwei Stunden, in denen sie durch das Viertel flüchtete und sich dann schließlich auf dem Tahrir mit anderen Bekannten wieder eingefunden hatte.

In seinem auf die Räumung des Sit-ins folgenden Blogpost vom 5. Mai kritisierte der Blogger *Sandmonkey* die Aktivisten und die Idee des Sit-ins mit deutlichen Worten, da das Sit-in für ihn in einem „Fiasko“ geendet sei.

³⁸⁹ Feldtagebuch II, 5.5.2012, S. 188ff.

³⁹⁰ Ebd., S. 194.

“When you are starting a sit-in, it’s always advised to keep and maintain good relations with your surrounding neighborhoods, even if they don’t wish to maintain good relations with you, and especially if your sit-in is at either the MOI [Ministry of Interior] or the MOD [Ministry of Defence]. You should also understand that no non-revolutionary ordinary Egyptian wants to see his MOI or MOD attacked, nor do they wish to have you blocking traffic and taking over parts of their neighborhood in a protest that a) they don’t understand, and b) you did not bother to explain it to them, or even consult with them on the best ways to make it as painless to them as possible. If you are fighting in the name of the people, and the people don’t support you, and actually send people to forcefully disband you, well, now what? How successful is your messaging, really?”³⁹¹

Seine Ratschläge, die klassische Taktik-Empfehlungen sozialer Bewegungen enthalten, deuten ein Kernproblem der Auseinandersetzungen an: ohne den Rückhalt in der Bevölkerung können die Aktivisten nichts gegen eine gewaltsame Auflösung des Sit-in ausrichten und nicht einmal sicher flüchten. Ein Nachströmen von schaulustigen Unbeteiligten war von den Sicherheitskräften durch die Straßenabsperungen verhindert worden, so dass bereits vor dem Beginn der Demonstration hätte deutlich sein müssen, dass – vermutlich in Abstimmung mit dem Militär – beschlossen worden war, das Sit-in auch gegen Widerstand komplett aufzulösen.

Die Ereignisse von *al-‘Abbāsīya* zeigten deutlich, dass die Mittel der Straßenpolitik an ihre Grenzen gekommen waren. Die Gemengelage im Sit-in von Salafisten und Revolutionsjugendlichen trug ebenfalls dazu bei, dass sich Gerüchte und eine ablehnende Haltung in der Bevölkerung aufzubauen begannen. Gerüchte über Waffen im Sit-in³⁹² oder Gerüchte, dass *balṭagīya* Demonstranten oder Salafisten *balṭagīya* in Zelten gefoltert hätten, trugen dazu bei, dass sich die Situation zunehmend als „unklar“ darstellte und auf eine zunehmende Polarisierung bis hin zu Formen von brutaler Selbstjustiz hindeutete.³⁹³

3. *Al-Ittiḥādīya* – der erste Protest gegen Präsident Mursi

Mein dritter Feldforschungsaufenthalt, der nach der Ernennung von Mohammed Mursi zum ersten demokratisch gewählten Präsidenten der Arabischen Republik Ägypten erfolgte, stand unter dem Eindruck der Machtkonsolidierung der Muslimbrüder. Gegen Ende meines Aufenthalts formierte sich erstmals ein gemeinschaftlicher Protest gegen Präsident Mursi.

³⁹¹ Sandmonkey: „Abbasiya in a nutshell“.

³⁹² Ebd.

³⁹³ So auch der Titel eines Artikels über den Sit-in in Egypt Independent: Mohamed Elmeshad: „Lines blurred at the Abbasseya front“, 3.5.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/lines-blurred-abbasseya-front>, eingesehen am 18.4.2013.

Politisch waren der Präsident und das von den Islamisten dominierte Parlament nach einem recht vielversprechenden Anfang im Sommer 2012 zu Beginn des Winters in eine Sackgasse geraten, denn es begannen Gerüchte zu kursieren, das Verfassungsgericht könnte die Rechtmäßigkeit der verfassungsgebenden Versammlung anzweifeln oder sogar das Parlament auflösen und damit dem Präsidenten seine formale Regierungsgrundlage entziehen.

Um sich zu schützen, versuchte Mursi in einem Erlass so genannte „außerhalb der Verfassung stehende Befugnisse“ zu erlangen. Tatsächlich handelte es sich um einen Machtkampf zwischen dem Militär und dem alten Regime auf der einen Seite und den Muslimbrüdern auf der anderen Seite, um die Legitimität der Wahlen und um die Besetzung einflussreicher Stellen im Staat. Die Muslimbrüder haben nie mehr als nur ein paar Führungspositionen besetzt und konnten weder Einfluss auf das Innenministerium noch auf die Armee ausüben. Mohammed Mursis Präsidentschaft war daher nur oberflächlich, aber seine wiederholten Versuche dies zu ändern, wurden überall wahrgenommen.³⁹⁴

Der Widerstand gegen den Erlass formierte sich bereits in einer Demonstration auf dem Tahrir-Platz am 27. November. Die Demonstration an einem Dienstag war von Anhängern von Parteien und älteren Kohorten geprägt, welche den abgeänderten Revolutionslogan „*yasqut hukm al-muršid*“ skandierten.³⁹⁵ *Al-muršid* (dt.: geistlicher, rechtgeleiteter Führer) ist die Bezeichnung für das Oberhaupt der Muslimbruderschaft, seit 2010 war dies Mohammed Badie (Muḥammad Badī).³⁹⁶ Indem die Demonstranten riefen, dass nicht der Präsident sondern der Führer der Muslimbrüder gestürzt werden sollte, zeigten sie auch, dass sie Mursi nicht für denjenigen hielten, der die Richtlinien der Politik bestimmte.

Einen Tag später berichtete mir eine Bekannte, dass bereits Gerüchte über einen Putsch die Runde machten und viele Bürger verunsichert waren.³⁹⁷ Ich erhielt einen Anruf von Abbas, der über den Erlass sprach. Seiner Meinung nach wäre er nicht auf so viel Ablehnung gestoßen, wenn el-Baradei oder Abu al-Futuh als Präsident einen solchen erlassen hätten. Abbas war der Meinung, dass es richtig sei, den Präsidenten gegen die *fulūl* in den Institutionen zu unterstützen. Auf meinen Einwurf, dass die Institutionen ausgehebelt werden, um mit den Anhängern des alten Regimes fertig zu werden, erwiderte er polemisch, wenn man immer das Gesetz achte, dann hätten sie keine

³⁹⁴ In Gesprächen mit säkularen Revolutionären und in der liberalen Presse wurde die Befürchtung geäußert, dass die Muslimbruderschaft die „Ikhwanisierung“ Ägyptens vorantreibe. Was in diesem Fall nur bedeuten kann, dass es um die zentralen Funktionsstellen, wie Gouverneursposten, Rektorenposten etc. im Land ging.

³⁹⁵ Feldtagebuch III, 27.11.2012, S. 129.

³⁹⁶ Seit dem 19. August 2013 befindet sich Badie in Haft. Über ihn wurde in zwei verschiedenen Gerichtsverfahren das Todesurteil verhängt, offensichtlich ein Gefallen an die neue Militärregierung.

³⁹⁷ Feldtagebuch III, Nachtrag zum 27.11.2012, S. 138.

Revolution machen dürfen, denn das sei auch gegen das Gesetz. Im Gespräch wurde so aus der Perspektive eines Revolutionärs das Dilemma für Mursi erkennbar.³⁹⁸

Wenige Tage später zeigte sich die aufgeheizte Atmosphäre in einem Gespräch mit Künstlern und Aktivisten in einem Restaurant in *Downtown*, bei denen bereits gesagt wurde, dass es zu einem friedlichen Marsch bis vor den Präsidentenpalast kommen würde.³⁹⁹

Die Revolutionäre wollten sich nicht damit abfinden, dass der Präsident sich Vollmachten gab, die seine Entscheidungen über die neue, noch in einem Referendum zu verabschiedende, ägyptische Verfassung stellten. Hier sahen sie eine „rote Linie“, welche die seit 2011 erreichten politischen Änderungen wieder rückgängig gemacht hätte.

Für einen Einblick, zitiere ich direkt aus dem Feldtagebuch, das in Stichpunkten gehalten wurde. Hier geht es um die Entstehung und Dynamiken im Sit-in *al-Ittiḥādīya* vor dem Präsidentenpalast.

„Mi, 5.12.2012. Seit gestern Abend gibt es ein kleines Sit-in vor dem Präsidentenpalast in Heliopolis. Gegen nachmittags wird er von MB Anhängern gestürmt und kaputtgetreten, insbesondere die Zelte. Die MB hat am späten Nachmittag bekannt gegeben, dass sie zum Präsidenten-Palast ziehen wollen. Twitter und FB spricht von ersten Zusammenstößen. Lese, Shady war da, ist aber am Nachmittag zurück. Saad ist gegen Mitternacht (1 Uhr) hin und kommt um 3 zurück und schreibt die MB haben Waffen (kartūš) und werfen Tränengas. Die Polizei sieht tatenlos zu. [...] 3 Tote. Do, 6.12.2012: 6 Tote, mehr als 450 Verletzte! Ahram online! Al-Jazeera: Abu al Futuh will schlichten. Abends Programm mit Yousri Fouda. Er zeigt Videos, die unter den Revolutionären kursieren. Die MB sagt und zeigt ganz andere Bilder. Für sie sind die Revolutionäre Unruhestifter, die zuerst angriffen haben. Fouda hat 2 junge Frauen eingeladen. Beide erzählen, dass sie festgehalten wurden und dann gefragt [wurden], ob sie Muslimin oder Christin sein (beide ohne Higab). Bei der MB und den Salafisten wurde vorab verkündet, dass viele Christen gegen den Präsidenten protestieren werden. (2 Tage vorher). [Der Koranvers] „*man yufsidūna fi-l-‘ard*“ wird von beiden Seiten zitiert. FB: 20 Rev. wurden

³⁹⁸ Ebd., S. 137.

³⁹⁹ Feldtagebuch III, o.D. S.155. Dies war ein denkwürdiger Restaurant-Besuch nach einem Besuch in einem alternativen Theater, denn die Gruppe von Künstlern und mehreren in Kairo lebenden Europäern wurde sowohl von einer bekannten Aktivistin als auch von Ahmed Harara, dem erblindeten „Helden vom Tahrir-Platz“ erweitert, die an den Tisch kamen und mitdiskutierten. Ein Seitengespräch entspann sich zwischen mir und einem ca. vierzig Jahre alten Künstler. „H: „When we will get rid of the MB, the Military will come back.« IW: „Do you want that?« H: „We must finish our fight with the Military, they are now hiding behind the MB. They have the money and the weapons, and actually they are business-men.«“

von den „MB-Milizen“ festgenommen und waren heute Nachmittag noch nicht frei. Es sei die Rede von Folter.“⁴⁰⁰

Noch am selben Abend fand eine privat organisierte Diskussion mit anderen Doktoranden statt, welche betonten, dass es keinerlei Beweise für „Milizen“ der Muslimbruderschaft gäbe und dass Yousri Fouda ausschließlich die Sichtweise der Revolutionäre zeige. Zudem hätte al-Jazeera einen zunehmend schlechten Ruf in der Berichterstattung.⁴⁰¹ Dies ist formal korrekt und daher ist auch ein unter dem Eindruck der Situation gemachter Feldtagebucheintrag zu kontextualisieren, zumal alle Facebook Nachrichten oder Tweets über bewaffnete Revolutionäre schon beim *‘Abbāsīya* Sit-in große Kontroversen auslösten. Gravierender waren allerdings die Berichte, dass es von Seiten der Anhänger der Muslimbruderschaft zu massiver Gewalt gegen Protestierende gekommen war, die sie dann an die Polizei „als Spione“ übergeben hätten. Nach einer Ansicht von entsprechendem Videomaterial konnte dies bestätigt werden.⁴⁰²

Die Proteste vor dem Präsidentenpalast wurden von panikmachenden Gerüchten flankiert. So lautete eines, dass es einen Putsch geben werde, bei dem die Anhänger der Muslimbruderschaft ihren Präsidenten mit Leib und Leben gegen die Revolutionäre verteidigen würden, die – so das Gerücht – den Palast stürmen wollten.⁴⁰³ Tatsächlich war der Präsident von seinen Sicherheitsleuten aus dem Palast gebracht worden⁴⁰⁴, eine vor 2011 undenkbare Situation in Ägypten, da Mubarak seine Präsidentengarde in der Nähe des Palastes stationiert hatte und keine Demonstration dort hätte stattfinden können. So standen in Heliopolis erstmals Revolutionäre sich selbst gegenüber, die sich über die breiten Straßen hinweg mit Steinen bewarfen.

Die Proteste vor dem Präsidentenpalast in *Ittiḥādīya* hatten eine weitere räumliche Verlagerung der Aktivitäten der Revolutionäre eingeläutet. Die Proteste fanden erstmals in dem gehobenen Vorort Kairos, in Heliopolis, statt. Für die Anreise brauchte man daher bedeutend länger und die neue Geographie der breiten und überschaubaren Straßen gab dem Protest eine andere Note als in

⁴⁰⁰ Feldtagebuch III, 5.12.2012, S. 160.

⁴⁰¹ Ebd., S. 162.

⁴⁰² Zeinobia: „#Dec5. Do not Consider them Egyptians, consider them as #POWs“, 8.12.2012, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2012/12/dec5do-not-consider-them.html>, eingesehen am 2.4.2015. Die Bloggerin Zeinobia hat in ihren Eintrag einen Augenzeugenbericht und zwei Interviews mit den gekidnappten Demonstranten durch Mursi-freundliche Medien verlinkt. Besonders gravierend ist dabei eine Szene, in der ein Reporter auf einen verletzten Mann einredet und ihn beschuldigt, andere angegriffen zu haben während sein Kamerateam ihn filmt. Leider sind dies aber die keine Ausnahmen in der Berichterstattung.

⁴⁰³ „The Anti-Morsi protesters at the Presidential Palace did not have any intention to break in to the Palace or kick out Morsi from the Presidential office. Yet we got the MB leaders spreading rumors of dangerous rumors sending clear directives to the governorates to send their members in order to clean Heliopolis from the Anti-Morsi protesters !!!!“, zit. nach: Zeinobia: „Regarding The Martyrs of #Dec5 Clashes“, 9.12.2012, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2012/12/regarding-martyrs-of-dec5-clashes.html>, eingesehen am 2.4.2015.

⁴⁰⁴ Sandmonkey: „Tuesday is the new Friday“, 12.12.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/12/12/tuesday-is-the-new-friday/>, eingesehen am 2.4.2015.

Downtown. Schockierend war für einige Teilnehmer des Protestes, dass Männer mit „angesehenen“ Berufen, wie ein ehemaliger Botschafter, von Anhängern des Präsidenten geschlagen worden waren. Diese Eskalation und die Verbreitung der Nachrichten darüber sollten der Mittelschicht zeigen, dass es auch um ihre Interessen ging. Witze machten unter den Revolutionären die Runde, dass nun zum ersten Mal die Bewohner von Heliopolis, die in statussymbolbehafteten teuren Trainingsanzügen auf die Straße gingen, den Geruch von Tränengas in die Nase bekämen.

Am 9.12. beschrieb Graffiti-Aktivistin Maisun ihre Gefühlslage:

“[B]efore Ittihādīya, I thought the revolution was dead. I was really convinced that it was done, and we should stop hoping. So for me now it is like very hard to start hoping again, I am almost scared to put my dream, you know. I remember a few days ago, I was thinking like: Now I am starting to dream again and I am stopping myself. „What if?“ and I remember it, they used to have this hashtag on twitter.⁴⁰⁵ And it is, it was, ah, it was something that people using to hashtag to list their dreams and it was something like the hashtag was something to imagine. „Imagine if Egypt’s streets were clean.“ „Imagine if everyone had a job“. „Imagine if...“ *kaḍā, kaḍā* like it was that vibe and that energy. And I feel it coming back, but I don’t know how long it will last.”⁴⁰⁶

In diesem Zitat zeigt sich, welchen Eindruck von Euphorie und gleichzeitigem Zweifel die Ereignisse von *Ittihādīya* bei einer Aktivistin hinterließen. Es ging ihr immer noch um die Revolution, den Politikwechsel und die Änderung der Gesellschaft. Aber als säkulare Aktivistin, die sich für Frauenrechte einsetzte, konnte sie sich nicht mit der Muslimbruderschaft identifizieren.

4. Zusammenfassung des vierten Kapitels

Das Kapitel stellte in drei Ausschnitten dar, wie ein Sit-in während meiner Feldforschungsphase in Kairo aufgebaut war und wie er mit einer homogenen Trägergruppe funktionierte. Das erste Sit-in der Ultras genoß nicht nur eine breite Unterstützung der Revolutionäre, sondern auch die Unterstützung von Oppositionspolitikern. Die Lage Downtown Kairo machte es trotz der Straßensperren zu einem relativ zentralen, wenn auch nicht zu einem sicheren Sit-in. Die Darstellung des *‘Abbāsīya* Sit-ins und seiner gewaltsamen Auflösung machte deutlich, dass es unter den anderen städtebaulichen Umständen in dem Stadtteil *‘Abbāsīya* die fehlende Unterstützung der Bewohner des Viertels für die Revolutionäre sehr schwierig machte, ihr Anliegen zu vermitteln. Zudem hatten sie sich mit der Unterstützung dieses anfänglichen von Salafisten ins Leben gerufenen Sit-ins in eine argumentativ schwierige Lage gebracht. Schließlich wurde gezeigt, dass auch ein Sit-in vor dem Präsidentenpalast in Heliopolis mit dem gleichen Selbstbewusstsein ausgeführt wurde wie zuvor. Das

⁴⁰⁵ Wenige Wochen zuvor war der hashtag „#whatif“ auf Twitter erschienen.

⁴⁰⁶ Interview mit Maisun, 9.12.2012, I, S. 211, Z. 21-25.

Sit- in *al-Ittiḥādīya* zeigt in der kontinuierlichen Linie von Protesten und Sit-ins, dass die revolutionäre Gemeinschaft Ziele hatte, die unabhängig von einer Regierung oder einer Person gefordert wurden. Der bei *al-Ittiḥādīya* erfahrene Unterschied in ihrer Wahrnehmung als Revolutionäre bestand darin, dass Präsident Mursi und seine Anhänger sich zunehmend auf die Gruppe der Christen als Opposition zu seiner Präsidentschaft fokussierten und damit bewusst die Spaltung der Gesellschaft vorantrieben.

V. Die ›Generation Tahrir‹ in ihrer Selbstdarstellung, sozialen und generationellen Abgrenzung

Nachdem im dritten Kapitel gezeigt wurde, wie „Sprecher“ der ›Generation Tahrir‹ die Erfahrungen der ›Generation Tahrir‹ nach außen tragen oder deren politische und gesellschaftliche Absichten unter Verlust von Details, aber nicht von Dringlichkeit, nach außen transportieren, wurde im vorangegangenen, vierten Kapitel, ein Blick auf den aktivistischen Kontext *on the ground* der „andauernden Revolution“ geworfen. Hier wurde anhand von drei Sit-ins bestätigt, dass es sich um ein vehementes Aushandeln von Deutungshoheit über die Revolution gegenüber dem Staat handelt. Durch diesen Blickwinkel ist daher die Bevölkerung, welche auch von der ›Generation Tahrir‹ stellvertretend mit repräsentiert wurde, nur als Masse in den Blick gekommen. In diesem Kapitel werden nun aus der Perspektive der Aktivisten zwei Aspekte vertieft: Die Selbstrepräsentation der ›Generation Tahrir‹ entlang von Schichtzugehörigkeiten nach außen und ihr Kontakt mit der Bevölkerung, in dem sich beispielhaft zeigt, wie der Aktivismus der neuen politischen Generation in Ägypten aussieht.

Die Gruppe der von mir Interviewten ist, wie in der Einleitung dargelegt, relativ homogen was ihre formellen Bildungsabschlüsse anbelangt. Neben ihrem „symbolischen Kapital“ (Pierre Bourdieu) durch Bildung und revolutionäre Einstellung ergeben sich zusätzlich feine Unterschiede bei den Interviewten, resultierend aus ihrer Herkunft aus unterschiedlichen Vierteln Kairos und Alexandrias. Diese werden hier an der unterschiedlichen Sicht auf ›das Volk‹ und die Menschen auf der Straße und den Umgang mit ihnen festgemacht.

Zunächst wird in diesem Kapitel die Frage nach der sozialen Herkunft der ›Generation Tahrir‹ gestellt und im Weiteren die Adressaten ihres Handelns, ›das Volk‹ (*aš-šāʿb*) aus der Sicht der Interviewten betrachtet. Dazu wird ›die Straße‹ als symbolischer und urbaner Handlungs- und Kommunikationsraum im Sinne von Asef Bayats Beobachtungen zu Kairo aus der Einleitung wieder aufgegriffen. Eine Sichtbarmachung und Analyse der Beziehung zwischen den Revolutionären und *aš-šāʿb* erfolgt schließlich aus dem vorliegenden Material der Feldforschung aus der Sicht der ›Generation Tahrir‹. Unter Einbeziehung historischer Zusammenhänge und mit den Interviews wird gezeigt, wie junge Aktivisten mit der sie umgebenden sozialen Ordnung kreativ umgehen. Der Blick der ›Generation Tahrir‹ auf *aš-šāʿb* und den Staat bilden somit den Kern des Kapitels. Anfangs wird die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht der ›Generation Tahrir‹ gestellt. Junge Menschen reflektieren nicht nur die Gesellschaft, sondern auch ihren eigenen Standort in ihr, der biografisch in Bezug auf den erreichten Bildungsgrad und ortsgebunden in Bezug auf die lokale Herkunft ist. Daraus ergeben sich interessante Einblicke in die Selbstwahrnehmung der ›Generation Tahrir‹ und ihren Bezugsrahmen.

1. Die Frage nach der sozialen Verortung der Revolutionäre

Eine der ersten Fragen, welche sich ägyptische und internationale Medien und vor allem das Regime während der „18 Tage“ des Aufstands auf dem Tahrir-Platz stellten, war die nach der sozialen Herkunft der Revolutionäre. Wie in der Einleitung der Arbeit erwähnt, herrschte auf der Regierungsebene eine große Besorgnis über die demografische Zusammensetzung der Bevölkerung und die so genannten „*youth bulge*“. Ohne die Wünsche und Ideale der Jugend zu kennen, vermutete die Regierung unter Hosni Mubarak, dass es sich um Massen von jungen Menschen aus den *ašwā'iyāt* mit einem hohen Gewaltpotential handelte. Die erste Fernsehansprache Präsident Mubaraks am 28. Januar 2011⁴⁰⁷ enthielt interessanterweise jedoch noch keinen Hinweis auf die Revolutionsjugendlichen. Mubarak betonte auf der einen Seite die berechtigten Forderungen der Demonstrierenden nach besseren Lebensbedingungen und nach einer Bekämpfung von Korruption. Weiter behauptete er jedoch, der Tahrir-Platz sei bereits von Aufrührern unterwandert, woraus das brutale Vorgehen der Polizei gegen die Demonstranten resultiert sei.⁴⁰⁸ Es gebe eine schmale Grenze zwischen „Freiheit und Chaos“, so Mubarak weiter, und er stehe dafür, Ägyptens „Stabilität und Sicherheit“ (*istiqrār wa 'amn*) zu verteidigen. In der zweiten Ansprache von Präsident Mubarak am 10. Februar 2011 sprach er bereits die Jugend auf dem Tahrir-Platz als „Jugend Ägyptens“ (*šabāb miṣr*) direkt an und nannte sie „Symbol für eine neue ägyptische Generation, welche nach einer Veränderung zum Besseren ruft“.⁴⁰⁹ Kurz nach dieser zweiten Rede trat der neue Vize-Präsident und vorherige Geheimdienstchef, Omar Suleiman, vor die Kameras und forderte „die Jugend“ auf, „nach Hause zurückzukehren und arbeiten zu gehen“. Mit dieser paternalistischen Geste unterstrich Suleiman die Wahrnehmung des Aufstands unter den Regierenden als eine von der Jugend getragene Revolte.

Das Entstehen des Begriffes „*šabāb aṭ-ṭaura*“ (Revolutionsjugendliche) im Gegensatz zu den in Mubaraks Ansprache erwähnten „*šabāb miṣr*“ lässt sich nicht eindeutig zurückverfolgen. Einen Hinweis auf die inhaltliche Komponente des Begriffes gibt ein ex-post verfasster Text des Internetmagazins „Madamasr“. Unter dem Stichwort „*Shabab al-thawra, revolutionary youth*“ findet sich folgende Beschreibung:

⁴⁰⁷ Ahmad Roshdy: „Mubarak Speech 2011/28/01“, 28.01.2011, https://www.youtube.com/watch?v=DzZ_dEUbK90, eingesehen am 5.2.2015. Um den Anschein einer demokratischen Ordnung aufrecht zu erhalten, geht Mubarak zwar auf das Recht der Bürger auf freie Meinungsäußerung ein, erwähnt aber gleichzeitig, dass der Tahrir-Platz von Aufrührern unterwandert worden sei, was das brutale Vorgehen der Polizei verursacht habe.

⁴⁰⁸ Dies kann als ein erster Hinweis auf die Anwesenheit der Muslimbrüder sein, die zum „Freitag des Zorns“ aufgerufen hatten, aber erst in der so genannten „Kamelschlacht“ am 2.2.2011 ihre physische Unterstützung für die Menschen auf dem Tahrir gaben.

⁴⁰⁹ Hossam Algendi: „Ḥitāb ar-rā'īs al-miṣrī Ḥusnī Mubārak aṭ-ṭānī, 15.02.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=bE78mmVgykl>, eingesehen am 4.2.2015.

“After the fall of Mubarak’s regime, which was beneficial to more than one political player in the scene, there were two main ›unmentionables‹ that needed to be eliminated from the equation. This is not a coup, and it is not an Islamic revolution. There had to be a figure to reward/blame who was not an actual body with any actual ambition. Anybody between the age of 16 and 40 who expressed support for the revolution were called ›revolutionary youth‹. There were subtle implications of recklessness and lack of both vision and organization.”⁴¹⁰

Wenn dieser Text auch nicht den Urheber der Bezeichnung ausmacht und sie als eine Zuschreibung von außen darstellt, so bleibt festzuhalten, dass zum Beginn meiner Feldforschung im Oktober 2011 die Bezeichnung *šabāb at-taura* bereits etabliert war und als Eigen- und Fremdbezeichnung für die Revolutionäre verwendet wurde. Begleitet wurde die Rede von *šabāb at-taura* im Oktober 2011 durch eine Diskussion über die soziale Herkunft dieser Demonstranten und einer damit einhergehenden Ausdifferenzierung nach schichtzugehörigen Merkmalen unter ihnen. Sowohl in der revolutionären Gemeinschaft als auch in den Medien war damit ein Streit darüber entbrannt, wer die ›wahren‹ *šabāb at-taura* seien.⁴¹¹ Der Diskussion lag bereits eine Vorstellung zugrunde, nach der es eine definierbare Gruppe von ›wahren‹ oder ›guten‹ *šabāb at-taura* gebe. In der Rede der „Facebook-Revolution“ und dem Hype in einigen Medien um attraktive Protagonisten wie Gigi Ibrahim kann abgelesen werden, dass die ›guten Revolutionsjugendlichen‹ solche sind, welche mitgeholfen hatten, den ungeliebten Präsidenten zu stürzen und dann den Tahrir-Platz verließen – und somit die Revolution hinter sich ließen. Das medial transportierte Bild des „Revolutionsjugendlichen“ der „18 Tage“ sollte das eines akademisch gebildeten jungen Menschen aus der Mittelschicht sein, welcher mit dem Internet und den sozialen Medien vertraut war, und die Autorität der Altvorderen dennoch höflich akzeptierte. Dies war offensichtlich ein Marker einer positiv besetzten, auf Konsum ausgerichteten Lebensart der Mittelschicht, deren Mitglieder gebildet, mehrsprachig und reformorientiert dachten. Durch die Betonung der positiv konnotierten Technikaffinität als ein Merkmal der Mittelschicht wurden die vermeintlich ›wahren‹ oder ›guten‹ *šabāb at-taura* der ersten Stunde von den permanent demonstrierenden Aktivisten und den marginalisierten Jugendlichen⁴¹² auf dem Tahrir-Platz sozial abgegrenzt, die eben keine Smartphones in den Händen hielten, sondern Steine und Molotow-Cocktails.

⁴¹⁰ Andeel: “Lexicon of a revolution's insults”, 3.2.2014, <http://www.madamasr.com/sections/culture/lexicon-revolutions-insults>, eingesehen am 12.2.2015.

⁴¹¹ Vgl. dazu: Sarah Wessel: Political representation and Legitimacy in Egypt: The Making and the Reception of claims during the Parliamentary Elections 2011, in: Clément Steuer (Hg.): “Les élections de la révolution (2011-2012)”, Égypte Monde Arabe, Nr. 10, 2013, <http://www.cedej-eg.org/spip.php?article734&lang=fr>, eingesehen am 11.3.2015

⁴¹² Der definitorisch schwierige Umgang mit dem Begriff „Marginalisierte“ ist in einem Sammelband von Ray Bush und Habib Ayeb beschrieben. Ray Bush und Habib Ayeb (Hg.): Marginality and Exclusion in Egypt. New

Bei Eintritt in die „Übergangsphase“, welche der regierende Militärrat nach der Übernahme der Macht ausgerufen hatte, wurden die verbleibenden Demonstranten somit nicht offiziell, aber im übertragenen Sinne, zu *balṭagīya*, zu Unruhestiftern, erklärt.⁴¹³ Rückblickend ist dies der Beginn eines langen und stetigen Umdeutungsprozesses, der erst 2014 mit der Inhaftierung der bekannten Aktivisten wie Alaa Abd El Fattah und Ahmed Maher zum Abschluß kam.

Während der Feldforschung zu dieser Arbeit konkurrierte die positive Einstellung zu den *šabāb aṭ-ṭaura* bei Teilen der städtischen Bevölkerung mit dem negativen Bild der unruhestiftenden Jugendlichen. Zusätzlich wird deutlich, dass eine Fokussierung auf die *šabāb aṭ-ṭaura* auch eine Negierung der breiten, alle Altersgruppen und Schichten umfassenden, Massen auf dem Tahrir-Platz während der „18 Tage“ mit sich bringt. Zwischen diesen Polen spielte sich die Selbstdarstellung der Revolutionsjugendlichen ab, und damit verbunden war ihr Anspruch, die Massen des Volkes zu vertreten.⁴¹⁴

2. Versuch einer Definition von sozialen Schichten und Gesellschaft in Ägypten

In einigen der von mir geführten Interviews wurden die soziale Herkunft der Revolutionsjugendlichen und ihre Sicht auf die Gesellschaft thematisiert. Dafür verwendeten die Interviewten zur Beschreibung der eigenen Gesellschaft Begriffe wie „Oberschicht“, „Mittelschicht“ und die nicht näher definierten „Armen“ (*al-fuqarā*). Diese Darstellung von Gesellschaft – man kann hier von einem einfachen „Drei-Schichten-Modell“ sprechen – diente der Illustrierung in vielen Gesprächen in der Feldforschung. Mit dieser vereinfachten Unterteilung der ägyptischen Gesellschaft in drei Schichten unternahmen die Interviewten eine Sinnstiftung der sie umgebenden sozialen Realität. Das Vokabular ist in erster Linie ein sprachliches Mittel, um das „Reden“ über Gesellschaft überhaupt erst zu ermöglichen. Zunächst soll kurz historisch erläutert werden, mit welchen Implikationen das Reden über Gesellschaft im ägyptischen Kontext verbunden ist.

York, 2012. Rabab El-Mahdi betont, dass die Rede von der „non-violent, youth revolution in which social media (especially Twitter and Facebook) are champions“ nur ein Narrativ unter mehreren ist. Vgl. Rabab El-Mahdi: Against Marginalization. Workers, Youth and Class in the January 25 Revolution, in: Bush/Ayeb, Marginality and Exclusion, S. 133-148.

⁴¹³ Da die unter dem Begriff als „regimetreuen Medien“ fungierenden Zeitungen und das staatliche Fernsehen nicht zu meinen Quellen gehörte, rekonstruiere ich diese Aussage aus den Gesprächen mit Aktivisten über ihre Außenwahrnehmung, allgemeinen Gesprächen und TV-Diskussionen zu dieser Zeit. So war es auch nicht immer opportun für die „regimetreuen Medien“, die Revolutionsjugendlichen direkt und gemeinsam zu verunglimpfen, sondern aus taktischen Gründen wurden Zweifel gesät, wie zum Beispiel Kontakte ins Ausland nachgewiesen, um sie damit zu diskreditieren, wie dies exemplarisch bei Asmaa Mahfouz geschehen ist.

⁴¹⁴ Zu der Begriffsgeschichte von „darstellen“ und „vertreten“ und der Übersetzung in das Englische als „to represent“, siehe den richtungsweisenden Aufsatz von Spivak, mit dem sie eine breite Forschungsdiskussion angeregt hatte: Gayatri Chakravorti Spivak: Can the subaltern really speak?, in: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana 1988, S. 271-313, hier S. 276f.

Die Vorstellung von drei sozialen Gesellschaftsschichten geht bereits auf die im 19. Jahrhundert von der europäischen Soziologie übernommene Beschreibung moderner kapitalistischer Gesellschaften zurück. Sie wurde auf eine Analyse der ägyptischen Gesellschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert übertragen und dafür modifiziert. Dabei spielten europäische Vorstellungen von Nationalismus und Nationalcharakter eine zentrale Rolle in der intellektuellen Auseinandersetzung und fanden ihren Widerhall im so genannten „Pharaonismus“ oder idealisierten Vorstellungen über ›das Volk«. Eines der klassischen Topoi ist die Personifizierung des ägyptischen Nationalcharakters in der Figur des einfachen und hart arbeitenden Fellachen, der durch die Geographie des Landes am Nil geprägt ist.⁴¹⁵ Gerschoni und Jankowski haben in ihrem Standardwerk über die Entstehung des ägyptischen Nationalismus diese Vorstellung herausgearbeitet:

„The living reservoir of Egyptian greatness was its common people. Earlier Egyptian territorial nationalism had idealized the Egyptian peasantry. Integral nationalism heightened the idealization of the *fallahin*. [...] It was the firm belief of the Young Egypt movement „that the *fallah* is the crown of Egypt and the secret of its strength, and that the one truth which had not changed in the world in six thousand years is that he is the one thing that has kept Egypt vibrant and strong until today“.⁴¹⁶

Dem „einfachen“, „zähen“ und „ausdauernden“⁴¹⁷ Fellachen wurde von den Intellektuellen der Nationalbewegung die Aufgabe zugeschrieben, die Nation zu erneuern. Sie sollten als Gegenbild zu der osmanischstämmigen Oberschicht und dem Establishment, das als verwestlicht wahrgenommen wurde, einen souveränen Nationalstaat mit aufbauen.⁴¹⁸ Der Fellache als Synonym für die einfachen Menschen war demnach der natürliche Ansprechpartner der damaligen jungen akademischen Eliten, wie es das Zitat im Zitat von der Bewegung „Junges Ägypten“ (*šam'īya mišr al-fatāt*, meist als: *Mišr*

⁴¹⁵ Das Thema des Transfers europäischer nationalistischer und rassistischer Vorstellungen bei der Definition eines imaginierten Nationalcharakters in der Nationalbewegung ist bereits von Albert Hourani und Timothy Mitchell in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts bearbeitet worden. Noch 1967 beschäftigte sich in exemplarischer Weise Gamal Hamdan mit dem „Wesen Ägyptens“ in seinem mehrbändigen Werk „*Šaḥṣīya Mišr*«. Die Theorie über den Einfluss der Geographie auf die Gesellschaft geht ursprünglich auf Gustave Le Bon zurück und wurde eingehend von ägyptischen Intellektuellen reflektiert. Vgl. auch: Zachary Lockman: *Imagining the Working Class. Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899-1914*, in: *Poetics Today*, Bd. 15, Nr. 2, 1994, S. 157-190, S. 162f.

⁴¹⁶ Israel Gershoni und James P. Jankowski: *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*, Cambridge 1995, S. 107.

⁴¹⁷ Gershoni/Jankowski: *Redefining the Nation*, S. 197.

⁴¹⁸ In der Betonung einer idealisierten Vorstellung vom Volk finden sich starke Anklänge an die Ideologien der Französischen Revolution und den sozialromantischen Idealen der russischen Revolutionäre. Vgl. das erstmals ganz in deutscher Übersetzung vorliegende Werk von Jacob Talmon: *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, Band I, herausgegeben und eingeleitet von Uwe Backes Göttingen 2013. Talmons revolutionäre Ideengeschichte von der Französischen Revolution über den deutschen romantischen Nationalismus bis zur Russischen Revolution gibt gute Möglichkeiten für einen Abgleich mit revolutionären Ideen von 2011.

al-fatāt) beschreibt.⁴¹⁹ Ohne an dieser Stelle eine direkte Kontinuität von der nationalistischen Jugendbewegung „Junges Ägypten“ zur ›Generation Tahrir‹ zu ziehen, sollen diese Vorstellungen über den vermeintlichen Charakter des ägyptischen einfachen Volkes vergegenwärtigt werden, wenn Revolutionäre über „*aš-ša‘b*“ (das Volk) oder die Menschen auf der Straße sprechen. Ägyptens Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert ist Teil der Modernerezeption in der arabischen Welt und zeigt die nahe Verwandtschaft mit europäischen Begriffen wie „Volk“, „Nation“ und „Nationalstaat“.⁴²⁰ Dabei ist der deutsche Volksbegriff nicht mit der ägyptischen Vorstellung von *aš-ša‘b* gleichzusetzen.

Die ägyptische Nationalbewegung mit der idealisierten Figur des „Fellachen“ ist ein Beispiel für eine „*imagined community*“ (Benedict Anderson), in der es nach der Vorstellung der Intellektuellen identifizierbare und mobilisierbare Trägergruppen eines Wandels gibt. Die zweite Trägergruppe sind neben der Bevölkerung die jungen gebildeten Ägypter. Hier deutet sich bereits eine dualistische Sicht an, die noch heute in Ansätzen vorhanden ist.

Die ›Generation Tahrir‹ in ihrem Selbstbild anzuschauen ist erkenntnisfördernd, zeigt aber gleichzeitig die analytischen Grenzen der existierenden soziologischen Forschung über die ägyptische Gesellschaft auf. Einige grundlegende Gedanken sollen daher für dieses Kapitel vorangestellt werden. Historische Untersuchungen über die ägyptische Gesellschaft legen bis heute einen Schwerpunkt auf soziale Mobilität und wenden sich daher der Erforschung des exemplarischen Aufstiegs einer neuen urbanen Schicht am Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der „Effendiya“ (*al-‘Affandīya*), zu. Die „Effendiya“ übernimmt als neue Klasse in den meisten wissenschaftlichen Darstellungen die Rolle einer lokalen, und somit indigenen, urbanen und gebildeten Schicht kleiner Angestellter, welche neue Beschäftigungsmöglichkeiten in der Administration der unter semi-kolonialer Herrschaft stehenden ägyptischen Monarchie suchten. Korrekterweise wird diese Gruppe in der wissenschaftlichen Forschung nicht unter dem Sammelbegriff „Mittelschicht“ zusammengefasst. Trotz der mittlerweile guten und gründlichen historischen Darstellung der ägyptischen „Effendiya“⁴²¹ und einer mittlerweile sehr weit gefassten Definition des Begriffs, wurde keine soziologische und kulturanthropologische Verbindung zwischen der „Effendiya“ und der

⁴¹⁹ Eine kurze Zusammenfassung dazu in dem Eintrag „Misr al-Fatat“, in: Arthur Goldschmidt Jr. Und Robert Johnston: *Historical Dictionary of Egypt*, Kairo 2004, S. 259f. Interessant auch die äußerliche Anlehnung des „Jungen Ägypten“ an die faschistische Bewegung durch das Tragen von grünen Hemden.

⁴²⁰ Vgl. auch: Isabelle Wöhler: „Egyptian Historiography and the introduction of modernity as historical period and as national matter“, unveröffentlichter Vortrag, „Göttingen Spirit Summer School“ zu den Multiplen Modernen, 1.5.9.2014.

⁴²¹ Neueste historische Untersuchungen zur Moderne und der „Effendiya“ sind unter anderem Wilson C. Jacob: *Working Out Egypt. Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*. Kairo 2011; Yoav Di Capua: *Gatekeepers of the Arab Past. Historians and History Writing in Twentieth-Century Egypt*, California, 2009; Anthony Gorman: *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt. Contesting the Nation*, London 2003. Allen drei Monographien ist gemeinsam, dass sie sich mit der Akteursperspektive beschäftigen und ihren Fokus auf die Akteursgruppe der so genannten „Effendiya“ legen.

heutigen urbanen „Mittelschicht“ hergestellt.⁴²² Hier spielen sicher auch die interdisziplinären Grenzen der akademischen Disziplinen der historischen Wissenschaften und der Soziologie eine Rolle. Es scheint, dass es vor allem die Aufgabe einer populärwissenschaftlichen ägyptischen Soziologie ist, nach der Entstehung und Weiterentwicklung der „Mittelschicht“ in Ägypten im 20. Jahrhundert zu fragen. Galal Amin hat dazu einen Bestseller in Ägypten verfasst, in dem er zunächst den sozialen Aufstieg breiter Bevölkerungsschichten in den 1950er bis 1970er Jahren betrachtete und ihn dann der Verarmung dieser neuen „Mittelschichten“ ab dem Ende der 1970er Jahre gegenüberstellte.⁴²³ Dabei blieben seine Kategorien von Gesellschaft etwas plakativ, da er ebenfalls mit dem oben genannten drei Schichten-Modell arbeitet.

Hervorragende ethnologische Einzelstudien, sowohl zu „Arbeitern“ als auch „Bewohnern traditionell geprägter städtischer Viertel“ (*al-manāṭiq aš-šaʿbīya*)⁴²⁴, zeigen neben vielfältigen Untersuchungen über die Gruppe der „*marginalized urban poor*“ einen bereits in der Einleitung erwähnten neuen Trend der Forschung auf. Dennoch bilden die in der Literatur als „marginalisiert“ dargestellten Bevölkerungsschichten eine Gruppe ohne kulturelle und historische Anbindung an existierende Vorstellungen der ägyptischen Gesellschaft.⁴²⁵ Es ist nach wie vor ein Desiderat, die Forschungskategorien „Arbeiter“, „urbane Arme“ und „Marginalisierte“ mit der aktuellen, alle Abstufungen von wohlhabend bis zu der die untersten Einkommen umfassenden lokalen ägyptischen „Mittelschicht“ in eine Verbindung zu bringen und nach möglichen Überschneidungen zu forschen. Spätestens hier wird deutlich, dass ein Reden über die heutige „Mittelschicht“ derzeit nur von den sich selbst dort Verortenden unternommen wird.

3. „Middle-Class“ in den Vorstellungen der Interviewten

Alle von mir Interviewten rechneten sich selbst der Mittelschicht (*aṭ-ṭabaqa al-wuṣṭa*, oder auf Englisch „*middle-class*“) zu. Die stärkste Konnotation der Kategorie „Mittelschicht“ in Ägypten ist damit zum Zeitpunkt der Feldforschung die einer gebildeten urbanisierten Schicht, deren Wohlstand

⁴²² So erwähnt Di Capua, dass eine Untersuchung der Effendi-Intellektuellen in der „kolonialen Moderne“ zeige, wie sie sich mit einem „set of hitherto unnoticed paradoxes, dilemmas, and difficulties that conditioned their everyday life and even shaped public life for decades to come“ auseinandersetzten, zit. aus: Yoav Di Capua: The professional world-view of the Effendi Historian, in: History Compass, 2008, Bd. 6, S. 306-328, hier S. 308.

⁴²³ Galal Amin: Whatever happened to the Egyptians? Kairo, 2000 und Ders.: Whatever else happened to the Egyptians? Kairo, 2004, S. 27. Im zweiten Band nimmt er diese Einschätzung allerdings teilweise zurück.

⁴²⁴ In einer wörtlichen Übersetzung bedeutet *al-manāṭiq aš-šaʿbīya* „volkstümliches Viertel“. Im übertragenen Sinne bedeutet dies, dass in den als „volkstümlich“ (*šaʿbī*) bezeichneten Vierteln „das Volk“ (*aš-šaʿb*) mit seinen eigenen Traditionen und Eigenheiten wohnt. So wird auf der sprachlichen Ebene deutlich, wie stark die soziale Abgrenzung in der Sprache funktioniert.

⁴²⁵ So die ethnografische Studie über das Kairoer Viertel al-Bulāq: Evelyn A. Early: Baladi Women of Cairo. Playing with an Egg and a Stone, Boulder 1993. Earlys Feldforschung beginnt in den 1970er Jahren und zieht sich über einen Zeitraum von fast zwanzig Jahren. Daher ist die in der Untersuchung unternommene Dichotomie der Lebensstile zwischen „*baladī*“ („einheimisch-ägyptisch“) und „*afranḡī*“ („europäisierter Lebensstil“) bereits zu historisieren.

sich hauptsächlich in sozialem Ansehen und einer „modernen“ Lebensweise messen lässt. Samuli Schielke hat nachgewiesen, dass diese Eigenverortung selbst in dörflichen Gebieten im Delta vorgenommen wird. Schielke definiert „*Middle-class*“ folgendermaßen:

„Rather than taking the middle class as a given social formation, I look at it as a promise, a pressure, and a claim—an imagined site and a standard of normality and respectability that directs people’s aspirations and trajectories. The concepts of normality and respectability are associated with quite specific markers: higher education, a position as a civil servant or as a formal employee, a reasonable income, a house or an apartment of one’s own, a classy interior, a marriage to a respectable family, command of English, possession of a range of goods such as a computer, an automatic washing machine, or a private car, and last but not least a ›refined‹ (râqî) habitus expressed in one’s styles of dress, socialization, language, and religiosity. And yet ›middle class‹ is not simply a social formation that fulfils these markers”.⁴²⁶

Für die vorliegende Arbeit folge ich somit Schielkes Deutung der Formation von Mittelschicht in Ägypten als „*a promise, a pressure, and a claim*“ im Gegensatz zu einer rein ökonomischen Definition und werde davon ausgehend verdeutlichen, wie meine Interviewpartner die von ihnen imaginierten sozialen Grenzen während der Revolution gleichzeitig auch als habituelle Unterschiede verorten.

In dem Gespräch mit Saad ging es mir darum, herauszufinden, was ein Mitglied der ›Generation Tahrir‹ unter dem Begriff „Mittelschicht“ in Ägypten versteht. Saad war zum Zeitpunkt des Interviews 24 Jahre alt und hatte bereits drei Monate für eine NGO in Alexandria gearbeitet, bevor er zu einer Menschenrechts-NGO nach Kairo gewechselt war. Seinen universitären Bachelor-Abschluss hatte Saad in Politikwissenschaften von einer Universität in Alexandria erhalten. In der Stadt war er auch geboren worden und aufgewachsen. Parallel zu seiner Arbeit in der NGO in Kairo studierte er in einem Master-Programm Internationale Beziehungen an der Universität Kairo. Saads Familie väterlicherseits war keine Alexandriner Familie, sondern erst, wie die meisten Bewohner Alexandrias, seit einer oder zwei Generation dort ansässig. Im Gegensatz zu vielen anderen Gesprächspartnern, die ihre Familien in eine bestimmte Region oder ein Dorf zurückverfolgen konnten, sprach Saad auch auf Nachfragen nicht über das Thema, sondern lieber über seine starke Identifikation mit der Stadt Alexandria als einer freieren Stadt als Kairo. Das Interview mit ihm fand im März 2012 in der Nähe des Tahrir-Platzes im Garten des Goethe-Instituts statt. Die Parlamentswahlen von November 2011 bis Januar 2012 hatten eine Koalition aus Mitgliedern der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei (*Hizb al-hurrīya wa-l-ʿadāla*) mit den salafistischen Nūr-Partei (*Hizb an-Nūr*) in das Parlament gebracht. Die faktische Macht lag im März noch beim Militär, der unter dem Druck der revolutionären

⁴²⁶ Schielke, *Living in the Future Tense*, S. 34.

Gruppierungen stand, eine Präsidentenwahl und eine neue Verfassung ausarbeiten zu lassen. *“Middle class is people who are – who can afford to live good. Who can afford to study a lot of languages. People who have their own apartment. But they are not that rich to buy two cars or something. They are not rich that they can fly to Europe just for fun.”*⁴²⁷ Diese relative einfache und auf den ersten Blick etwas plakative Einteilung wirft ein Schlaglicht auf die Selbsteinschätzung von Saad und der ihn umgebenden Gesellschaft. Seine Definition richtet sich hauptsächlich nach materiellen und Bildungsressourcen. Damit bewegt er sich in der Definition von Schielke. Die Möglichkeit, Sprachen zu lernen und eine Wohnung zu besitzen, sind nach Saad zwei der Marker der aktuellen ägyptischen Mittelschicht. „Jemand, der es sich leisten kann, gut zu leben“, ist eine sehr breit gefasste Aussage, aber sie bezieht alle mit ein, die sich aus der Masse der Armen abheben und nicht von einem minimalen Gehalt oder Tageslohn leben müssen. Nach oben hin sind die Marker, so wie Saad es darstellt, nicht ein Mehr an Bildung, sondern vermehrter Konsum und vor allem die damit verbundenen Möglichkeiten des Reisens in das westliche Ausland. Eine Europareise „nur zum Spaß“ ist seiner Meinung nach ein unerreichbarer Luxus für diese Mittelschicht. Die Einschränkung ist dennoch bedeutsam, weil viele junge Revolutionäre nach dem 18 Tage dauernden Aufstand auf einladung durch ausländischer Stiftungen die Möglichkeit hatten, an internationalen Konferenzen in Europa und den USA teilzunehmen. Es geht Saad also nicht per se um den Besuch im Ausland als Marker für die ägyptische Oberschicht, sondern um eine nicht nur auf Ägypten beschränkte gelebte Form von Internationalität, die sich nicht mit einem reinen Besuch im Ausland vergleichen lässt.

Im Interview nach seiner Schul- und Universitätsausbildung befragt, gibt Saad an, dass er diese Ausbildung schätze. Im Gegensatz zu vielen jungen Ägyptern, die einer Krisenrhetorik über den schlechten Zustand des öffentlichen Bildungssystems folgen, ist Saad der Meinung, dass er eine gute Schulbildung in einer öffentlichen weiterführenden Schule erhalten hatte. Er erwähnt, dass er in der Primarstufe auf einer Schule gewesen sei, die er als „a bit high-class“ beschreibt.

*“But then I went to a public school which was – actually I thank my folks for it because it really helps you to build a character, you know. It's like you can go anywhere. You will not be spooked if you are in crowded place with people you don't know. Because it's normal, it's not that scary. You can say that you are experiencing a lot...in this public school. And plus it's not that bad education. I can't say that my education sucked because actually no, actually I consider myself well-educated. It's merely about – I can't say what people are taught at schools at the moment. I am talking from like ten years or something. It wasn't that bad.”*⁴²⁸

⁴²⁷ Interview mit Saad, 27.3.2012, I, S. 69, Z. 12-14.

⁴²⁸ Ebd., S. 71, Z.3-10.

Seine Schulerfahrung bettet Saad bereits in einen Kontext, der neben den Inhalten der Bildung auch eine Vorbereitung auf die realen Lebensumstände mit einschließt. Das Thema der Überwältigung durch die Menschenmassen und den engen Kontakt mit Menschen auf der Straße in Kairo gehörte mit zu den Themen, welche Saad mit seinen Freunden aus Alexandria öfter in einer ironischen Weise besprochen hat. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte er erst einige Monate in Kairo und verglich die Stadt oft mit Alexandria, das er als sauberer und weniger dicht bevölkert pries. Ein anderes beliebtes Thema, welches er mit Humor betrachtete, war deshalb sein alexandrinischer Lokalpatriotismus. Saads Behauptung, dass er durch den Besuch einer öffentlichen Schule besser auf die ägyptische Lebensrealität vorbereitet gewesen sei, betrifft vor allem eine Abgrenzung, die er zu den Schülern der internationalen Privatschulen, wie zum Beispiel der Deutschen Evangelischen Oberschule aber auch den amerikanischen und sonstigen englischsprachigen Schulen vornimmt. Die Jugendlichen aus der Oberschicht, die auf diese teuren Privatschulen gehen, haben seiner Meinung nach keinen Kontakt zu den Menschen auf der Straße.

“[T]he big issue is that most of those people graduated from foreign schools. So, basically they – their first language is not Arabic. [...] But what I say is that they are away from the streets. They know nothing about the streets. So, basically they...believe that everything was going fine because...they were having it very smoothly and in a very good way. So, why would they like to change? Why would they think more? [What they are] afraid from is chaos. Is fear of...smugglers and people who come and rob their places. This fear what they are having is what society created in them. Because they are always behind the wall. They live in high buildings. They are always in cars. They are never in the streets. They are never seeing people. So, they are not connected to people.”⁴²⁹

Auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den Jugendlichen aus der Mittelschicht und der Revolution antwortete er:

“Yes, of course it was the middle-class kids. Because we were not that far from the poor people and at the same time we were not...different in mind and in perspective as the rich kids are. In another meaning: you are feeling the stress of the government on you and still you can feel connected with the poor people. Because you are dealing with them almost every day and it is not in a servant and a master’s relation. It’s a normal basis. The poor, *ya’ni*, the most poor people who had the problem because they are

⁴²⁹ Ebd., S. 69, Z. 22-68, Z. 1.

connected with the system one way or another. The rich people they are running the system, so they won't love to have a revolution on."⁴³⁰

Aus diesen Passagen im Interview mit Saad ergibt sich sein Bild der Gesellschaft, welches grundsätzlich von dem Eindruck der Menschenmassen und der damit verbundenen Lebensrealität auf der Straße geprägt ist. „Die Straße“ ist genauso wie „die staatliche Schule“, der Raum des engsten sozialen Miteinanders in dieser Vorstellung von Gesellschaft.⁴³¹ Auf diesem engen Raum finden sich diejenigen wieder, die nicht in Autos durch die Stadt reisen, sondern sich den Raum als Ressource gemeinsam teilen müssen. Im Folgenden wird der in diesem Kapitel beschriebene Raum von mir als „urbaner Raum“ bezeichnet, um eine Unterscheidung zu dem stark metaphorisch aufgeladenen Begriff des „öffentlichen Raumes“ im deutschen Kontext herzustellen und um den Blick auf die von den Revolutionären beschriebenen Aushandlungsprozesse in der Praxis zu schärfen.

In Saads gleichfalls etwas plakativer Beschreibung der Schulabgänger der internationalen Schulen wird der grundlegende Gedanke deutlich, dass es nur für diejenigen mit einem überdurchschnittlichen Einkommen die Möglichkeit eines *opt-out* aus der sie umgebenden sozialen Realität gibt. Für sich selbst und alle anderen sieht Saad die Notwendigkeit „sich nicht erschrecken zu lassen“. Der soziale Umgang und der Kontakt mit anderen Menschen bilden eines der Grundmuster des Selbstverständnisses von der eigenen Rolle als Teil dieses gesamtägyptischen gesellschaftlichen Gefüges. Dieser Punkt ist zentral, um die Suche der ›Generation Tahrir‹ nach dem Kontakt mit Teilen der Bevölkerung in der Revolution zu verstehen.

3.1 Subtile Abgrenzung zu der „Upper-Class“

In dem Interview mit Sabra, das ich mit ihr über ihre Arbeit in einer Freiwilligen-Initiative geführt habe, ging sie auf die Frage ein, ob es immer noch Jugendliche aus der „Oberschicht“ („*high-class kids*“) in der Revolution gäbe. Diese Frage rekurrierte implizit auf die zu diesem Zeitpunkt in der öffentlichen Meinung kursierende Vorstellung, dass die ›wahren‹ *šabāb at-taura* aus der Mittel- und Oberschicht sich aus der Revolution „zurückgezogen“ hätten. Sabra verteidigt daraufhin die von ihr wahrgenommene Rolle der Oberschicht in der Unterstützung der Revolutionäre:

⁴³⁰ Ebd., S. 69, Z. 1-8.

⁴³¹ „Die Straße“ erscheint in Saads Zitaten zunächst wie eine Abwandlung des Redens von „the Arab Street“ in US-amerikanischen Medien. Hier sollte kein Analogieschluss vorgenommen werden. Wie Christoph Günther darauf hingewiesen hat, ist der Begriff „Arab Street“ in der westlichen Presse ein Synonym für eine als diffus wahrgenommene arabische Öffentlichkeit, die aus einer antizipierten „emotional aufgeladenen Masse“ besteht. Christoph Günther: Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des Islamischen Staates Irak, Würzburg 2014, S. 106, Fn. 161. Der Autor bezieht sich hier auf die Arbeiten von Marc Lynch zu arabischen Medien und Öffentlichkeiten. Asef Bayat geht ebenfalls sehr kritisch mit dem Begriff „Arab Street“ um und stellt den Begriff *political street* dagegen. Er bleibt aber in seinem Aufsatz eine Erklärung über die Herstellung des öffentlichen Raumes aus der Straßenpolitik schuldig. Asef Bayat: The Arab Street, in: Jeannie Sowers und Chris Toensing (Hg.): The Journey to Tahrir. Revolution, Protest, and Social Change in Egypt, S. 73-84.

“The upper-class are still there [in the revolution]. And definitely you saw that in Mohammad Mahmoud. Who bought all of the equipment? They are there, and I know [...] that a lot of the sit-in supporters are [...] actually the wives of prominent businessmen. So, they support the revolution in a way. Maybe they don't exist in them physically. But they supported the sit-ins by bringing food, by bringing equipment. Sometimes by helping getting out people who are arrested or something. [...] Who is curing the injured and who is taking care of the families of the martyrs and the injured and everyone? This is the upper class. Who can pay thousands and thousands? Who is paying for the injured to travel abroad [...] to receive the proper medical treatment and everything? That's the upper-class.”⁴³²

Sabra erwähnt die Dynamiken, welche sich während der fortlaufenden Proteste und Sit-ins in Kairo ergeben haben, die auf den Rückhalt der Demonstranten in anderen Gesellschaftsschichten schließen lassen. Die zahlenmäßige Anzahl der Unterstützer dieser Sit-ins lässt sich nicht feststellen, aber die materielle und finanzielle Unterstützung der Verletzten 2011 und 2012 durch die wohlhabende Kairiner Oberschicht wird von ihr als beachtlich dargestellt. Nahrungsmittel und Ausrüstung sind ein wichtiger Bestandteil für das Funktionieren eines Sit-in, der nicht von den Anwesenden individuell organisiert werden kann, sondern Aufgabe eines solidarischen Netzwerkes ist. Die Verteilung von Nahrungsmitteln ist zugleich eine islamisch und kulturell konnotierte Geste der Mildtätigkeit, die in diesem Fall gegenüber den Protestierenden ausgeübt wird und allgemein hoch angesehen ist. 2011 und 2012 gab es durch die Unterstützung der Sit-ins aus der Oberschicht einen gesellschaftlichen Konsens, den Jugendlichen eine Berechtigung zum Protest gegen den Verlauf des politischen Prozesses einzuräumen. Die im Interview implizite Frage nach den Jugendlichen der Oberschicht in der Revolution greift Sabra nicht direkt auf. Nach Sabras eigenem Auftreten während des Interviews zu schließen gehört sie selbst zu der westlich gekleideten, international gebildeten und vor allem politisch aktiven Kairiner Oberschicht.

Keiner der Interviewten, bis auf zwei Mitglieder der Revolutionären Sozialisten, hat offen über traditionelle Ideen des Klassenkampfes, wie zum Beispiel eine Enteignung von Eigentum oder Nationalisierung von Fabriken gesprochen. Zwar gab es die öffentlich geäußerte Forderung in der Revolution, die Konten der Familie Mubarak, der Minister und der sich als korrupt erwiesenen höheren Beamten einzufrieren, und im übertragenen Sinne „das Geld an das Volk zurückzugeben“, aber die ›Oberschicht‹ als Feindbild wurde in keinem meiner Gespräche mit Revolutionären erwähnt. Dies mag daran liegen, dass die Grenze durch das Milieu der Interviewten selbst verlief und sich die gebildete westlich geprägte Schicht, aus der auch Sabra stammt, in weiten Teilen als die eigentliche

⁴³² Interview mit Sabra, 14.03.2012, I, S. 45, Z. 14-24.

Elite des Landes sieht.⁴³³ Die Abwesenheit dieses Themas in den Interviews – außer bei den Revolutionären Sozialisten, welche eine marxistische Ablehnung bourgeoiser Einstellungen pflegten – zeigt, dass es den Interviewten nicht um eine Enteignung von Privatbesitz, sondern um staatliche Sozialpolitik ging.⁴³⁴

4. Blick der Revolutionäre auf „*aš-ša‘b*“

In den englischen Interviews wird an vielen Stellen der Begriff „*the people*“ verwendet, wenn es sowohl um „*an-nās*“ („die Leute“) als auch um „*aš-ša‘b*“ („das Volk“) geht. Der deutsche Begriff das Volk hat seine eigene historische und semantische Aufladung erfahren, so dass in der Übersetzung sich eine Wiedergabe mit den Begriffen „die Leute“ eignet. Aus den Kontexten der Interviews wird stets deutlich, ob mit dem Begriff „*people*“ an der entsprechenden Stelle „die Leute“ bzw. „die Leute in der Straße, in der wir uns gerade befinden“ („*an-nās*“), „die Bewohner des Stadtviertels“ („*ahāli al-maṭīqa*“) oder das „ägyptische Volk“ („*aš-ša‘b*“) gemeint ist. Letzteres ist wiederum eine historisch und soziologisch aufgeladene Meta-Kategorie, deren Konturen hier zu allererst ergründet werden sollen.

Nachdem zunächst eine Einschätzung eines interviewten Revolutionärs zu der ägyptischen „Mittelschicht“ vorgenommen wurde und nach einer Abgrenzung zur so genannten „Oberschicht“ gefragt wurde, wendet sich die Analyse nun der Rede über „*aš-ša‘b*“ („das Volk“) zu. Das Reden über *aš-ša‘b* folgt etablierten Schemata, die sich, wie oben erwähnt, aus der Geschichte des ägyptischen Nationalismus und der Herstellung einer nationalen Identität bis in den Beginn des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen lassen. Diese Vorstellungen sind konfessionsübergreifend, weil sie auf der Vorstellung der imaginierten „Einheit des (Staats)-Volkes“ beruhen. In einem langen Gespräch mit Tariq, einem 27 Jahre alten Marketingangestellten⁴³⁵, der Mitglied der Muslimbruderschaft ist und in der Gruppe vom 6. April aktiv war, erklärt diese mit einfachen Worten historisch vermittelte

⁴³³ Dies wurde sehr deutlich in Sabras Aussage, dass kein Mitglied von Mubaraks ehemaliger Partei NDP zur Oberschicht gehöre, sondern eine „opportunistische Gang“ aus der Mittelschicht sei.

⁴³⁴ Allerdings gab es keinerlei Vorstellung davon, wie eine neue Sozialpolitik zu bezahlen sei. Auch nach der Revolution wurde in Ägypten kein offizielles Dokument über den Staatshaushalt veröffentlicht. Der Staatshaushalt und der davon separate Etat für die Armee sind auch 2015 vollkommen intransparent. In vielen Gesprächen über den Militärrat wurde von den Revolutionären das einzige bekannte Faktum genannt, nachdem die Armee ungefähr 40% der ägyptischen Wirtschaft hält und zudem der größte Landbesitzer ist.

⁴³⁵ Tariq sah im Mai 2012 die Chance, in die Politik zu gehen und sich in der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei der Muslimbruderschaft um einen Posten zu bewerben. Da er seit zehn Jahren die hierarchische Laufbahn eines Muslimbruders durchlaufen hatte und bereits nach eigenen Aussagen Erfahrungen als politischer Aktivist gesammelt hatte, war dies für ihn der nächste Schritt, etwas im Land zu verändern. Er hatte sich gerade vom 6. April gelöst, als das Interview stattfand, war aber nach wie vor mit den Mitgliedern befreundet. Tariq hat unter seinem richtigen Namen über seine Erlebnisse während der 18 Tage Aufstand für ein Erinnerungsbuch einer ägyptischen Autorin gesprochen, das er mir selbst genannt hat. Nach dem Sturz von Präsident Mursi hat er einen anderen Job außerhalb von Kairo angetreten und postet seitdem keine politischen Inhalte auf Facebook mehr.

Vorstellung vom ›Nationalcharakter‹ und setzt ihn mit dem Verhalten der Menschen in der Revolution in Bezug.

„Denn das ägyptische Volk [*aš-šaʿb al-maṣrī*] verlangt in seiner Grundverfassung nach Stabilität, es möchte keine Meinungsverschiedenheiten und möchte keine Gewalt. Der Charakter des ägyptischen Volkes ist friedliebend, es möchte Stabilität. Und nach den Ereignissen, die passieren, hat es angefangen, sich zu fürchten. Und wer ist die [herrschende] Macht, die jetzt im Land vorhanden ist? Es gibt nur eine Macht. Die Macht der Armee oder der Streitkräfte. Es ist die einzige Macht, die im Land übrig geblieben ist.“⁴³⁶

In diesem Zitat findet sich der Hinweis auf das die Stabilität liebende Volk. Tariq überträgt die populäre Idee vom ›Nationalcharakter‹ des Volkes auf die aktuelle Situation und stellt damit eine Angst vor Veränderungen fest. Gleichzeitig kann der Leser aus dem Gesagten ableiten, das Volk zu verstehen hieße, seinen Wunsch nach Sicherheit und Stabilität zu verstehen. Die „Ereignisse, die passiert sind“, auf die Tariq anspielt, werden nicht näher ausgeführt, aber sie können sowohl den zu diesem Zeitpunkt diskutierten Anstieg der Kriminalität in Ägypten aber auch den Einbruch der Wirtschaft nach 2011 und die generelle Unsicherheit in der politischen Situation umfassen.⁴³⁷ Tariq leitet von dieser Bemerkung auf die „einzige verbliebene Macht im Staat“, die Armee, über. Er sieht, wie die friedliche Einstellung des Volkes sich in Angst vor den neuen Umständen äußert und daraus ein Zurückschrecken vor einer Konfrontation mit „den Mächtigen“ resultiert. So macht er indirekt kenntlich, dass zwischen dem Volk und der Armee nur die Revolutionäre stehen können, die sich in eine offene Auseinandersetzung mit dem Militärat begeben haben. Wie hat sich diese Vorstellung von Repräsentation auf die Revolutionäre übertragen? Aus diesem Zitat ist sie nur indirekt und im weiteren Kontext der Feldforschung abzuleiten.

Auch im Interview mit Saad, das nach den Parlamentswahlen im März 2012 stattfand, findet sich bei Saad die Überzeugung, dass die Revolutionäre das Volk repräsentieren. Auf die Frage: “Do you believe in the people?”, antwortet Saad mit Nachdruck: “Of course I believe in the people! Why are we in the streets then if I didn’t believe in the people?”⁴³⁸ An dieser Bemerkung mit einem Impetus von Selbstverständlichkeit zeigt sich, dass die Rolle der Vermittler zwischen dem Volk und dem

⁴³⁶ Interview mit Tariq, 2.5.2012, II, S. 128, Z. 24-27.

„لاني الشعب المصري في طبيعتو عايز استقرار مش عايز اختلاف مش عايز عنف .. طبيعة الشعب المصري شعبي هادي عايز استقرار .. لكن بعد الاحداث اللي بتحصل دي ف بيبدأ يخاف .. ف مين القوة اللي موجودة في البلد دلوقتي .. هيا قوة وحدة بس .. قوة جهاز الجيش او القوات المسلحة .. هيا القوة الوحيدة اللي باقية في البلد.“

⁴³⁷ Feldtagebuch II, 6.4.2012. Zusammenfassung eines Gesprächs mit einem Taxifahrer aus einem Vorort. „So schlecht war es unter Mubarak nicht. Alle reden nur davon, was er falsch gemacht hat. Was ist mit dem Positiven? [...] Die einfachen Leute wollen Sicherheit. Die Diebstähle, besonders Autodiebstähle haben Überhandgenommen. [Frage IW:] Wer stiehlt denn, wenn sie wahrscheinlich alle ihre Nachbarn kennen? [Antwort:] Das sind die entflohenen Häftlinge, die immer noch nicht alle gefasst sind.“ S. 113.

⁴³⁸ Interview mit Saad, 27.2.2012, I, S. 68, Z. 15f.

politischen System eine der zu diesem Zeitpunkt für selbstverständlich angenommenen Annahmen der Revolutionäre ist. Besonders exemplarisch für die Selbstverortung der Revolutionäre wird von Saad einem Satz von der ›Wir-Rede‹ in die erste Person Singular übergegangen. Das ›Ich‹ und das ›Wir‹ sind im Glauben an das Volk identisch. Dabei hat es keine offizielle Übertragung des ›Volkswillens‹ auf die Revolutionäre gegeben. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass sich die Revolutionäre parallel zu den staatlichen Strukturen der institutionellen Demokratie Gehör zu verschaffen suchen.⁴³⁹ Ein Dilemma ergab sich vor allem für die säkular eingestellten Revolutionäre nach den Parlamentswahlen. Auf den im Gespräch mit Saad folgenden Einwurf, wer aber das Parlament mit einer islamistischen Mehrheit gewählt habe, antwortet Saad deutlich und selbstkritisch:

“It’s okay! I mean why are we supposedly waiting for the people to elect us? We didn’t do the campaign. At all. So, basically we just can’t say that people are stupid and ignorant. Because we are pretentious. We care more about the media than being in the streets. And I mean the streets, the real streets. Not Tahrir Square. I am talking about the slums, I am talking about sitting with people who are really in need. Plus democracy sometimes can bring the bad. Hitler was elected by democracy.”⁴⁴⁰

In diesem Zitat findet sich exemplarisch wieder, was die säkular ausgerichteten Revolutionäre indirekt nach den Parlamentswahlen empfunden haben. Saad steht dabei für die Gruppe, welche sieht, dass die Wahlen ein Ausdruck der demokratischen Legitimation des Volkswillens sind. Da die Revolutionäre weder die Mittel noch die Möglichkeiten hatten, eine annähernd effektive Wahlkampagne zu machen, müssen sie seiner Meinung nach akzeptieren, dass diejenige Partei die meisten Stimmen erhalten hat, welche in Wahlkampagnen auf jahrzehntelange Erfahrung zurückgreifen konnte. Dies ist vor allem die Muslimbruderschaft mit ihrer nach der Revolution gegründeten „Freiheits- und Gerechtigkeitspartei“. Saad äußert indirekt Kritik an denjenigen Revolutionären, welche das Volk für „dumm und unwissend“ halten. „Anmaßend zu sein“ ist ein Vorwurf, den Saad an die gesamte revolutionäre Gemeinschaft zu richten scheint, in dem er „wir“ sagt. Diese Passage gehört zu den sehr selbstkritischen Aussagen über die *šabāb at-taura*. Saad hinterfragt hier den Anspruch, das Volk zu vertreten. Er unterstellt vielen Revolutionären gleichzeitig, sich nicht für die Lage der Armen zu interessieren, und „die Straßen“ zu ignorieren. Damit stellt er ein Element der „Street Credibility“ der ›Generation Tahrir‹ infrage: das Wissen um *aš-ša‘b* und die Alltagsorgen der Menschen in den so genannten *ašwā‘iyāt*, den „informellen urbanen Vierteln“. Zum Zeitpunkt des Interviews hatte eine weitere Welle der Ernüchterung unter den Revolutionären

⁴³⁹ Dies wurde von Sarah Wessel dargestellt, in dem sie auf die Konkurrenz der politischen Parteien untereinander verweist, die *šabāb at-taura* darzustellen und damit die Werte der Revolution aufzugreifen. Vgl.: Sarah Wessel: Shabab al-thaura. Symbolische Macht der Revolutionsjugend, in: Inamo Online, Nr. 73, 2013.

⁴⁴⁰ Interview mit Saad, 27.3.2012, I, S. 68, 18-23.

eingesetzt, die wenig später bei der Aufstellung der Kandidaten für das Präsidentenamt in große Besorgnis übergehen sollte.⁴⁴¹

Mit „dem Volk“ ist die große Gruppe derer gemeint, welche meist unter dem Begriff „die Armen“ (arab.: *al-fuqarā'*) zusammengefasst werden. In der wissenschaftlichen Literatur wird die Gruppe wie oben beschrieben meist als aus urbanen Marginalisierten, Arbeitern und Frauen bestehend dargestellt. Die selbstgewählte Aufgabe der Revolutionsjugend wäre es nach Saads Aussage gewesen, sich die Zeit zu nehmen, nach den Bedürfnissen dieser Menschen zu fragen, zuzuhören und ihre Forderungen in der Auseinandersetzung im demokratischen Prozess zu formulieren. Die in dem Zitat enthaltene Selbstkritik der Revolutionäre, welche sich in der „Wir-Rede“ findet, ist bezeichnend für ein Gefühl des Versagens der *šabāb at-taura*.

Das Dilemma, welches sich in diesem Zitat zeigt, ist die herauslesbare strukturelle und auch emotionale Überforderung einer im Kern als „Jugendbewegung“ auszumachenden Gruppe mit ihrer selbstgewählten Repräsentation für andere Menschen. Saad betonte in mehreren Gesprächen, dass es vor allem die Aufgabe der Revolutionsjugendlichen sei, genau hinzuhören und die Gründe und Zwänge zu verstehen, aus denen heraus sich ein Mensch verhält. Die Frage nach dem Wert des Individuums in der Gesellschaft beschäftigte Saad während der Revolution und ist Teil seiner Arbeit in der NGO und den Essays, die er für seinen Master-Abschluss an der Universität verfasst. Während einer gemeinsamen Fahrt mit einer Gruppe nach Alexandria greift Saad das Thema der Nichtachtung der Menschenwürde durch den Staat auf und macht dies an zwei drastischen Beispielen aus der jüngeren Vergangenheit Ägyptens deutlich.⁴⁴² Das erste Beispiel betrifft das Zugunglück von 2002 auf der Strecke zwischen Kairo nach Assuan, bei dem sieben überbelegte Waggons nach einer vermutlichen Explosion eines Campingkochers vollständig ausbrannten und nach offiziellen Schätzungen ungefähr 800 Menschen, wahrscheinlich aber weitaus mehr, starben.⁴⁴³ Das zweite nationale Unglück ist der Untergang einer brennenden Fähre auf dem Roten Meer im Jahr 2006, bei dem mehr als 1000 Ägypter ertranken. Beides waren nationale Katastrophen, welche vor allem ärmere Menschen betrafen. Bei dem so genannten Assuan-Zugunglück befanden sich die Opfer ausschließlich in den Waggons der dritten Klasse und bei dem Fährunglück waren die meisten der

⁴⁴¹ Als sich der ehemalige Geheimdienstchef Omar Suleiman als Kandidat für das Präsidentenamt aufstellen lassen wollte, kann es zu Gesprächen mit zwei Revolutionären, die der Meinung waren, dass dies ein Zeichen dafür sei, dass das alte Regime zurückkomme und sie verhaftet werden würden. Auch Saad beendete das Interview nach dem Ausschalten des Aufnahmegeräts mit dem Hinweis, dass die kommenden zwei Jahre für die Revolutionäre sehr schwer werden würden und es besser sei, das Land zu verlassen.

⁴⁴² Feldtagebuch II, 24.3.2012, S. 72.

⁴⁴³ Das „Assuan“-Zugunglück wird auch in dem Buch von Galal Amin in einem eigenen Kapitel beschrieben. Vgl.: Galal Amin: *Whatever else happened to the Egyptians?* Kairo 2004, S. 155ff., Nach Einschätzung von Amin war es das erste Mal, dass die Presse intensiv über die Lebensbedingungen des Teils der Bevölkerung berichtete, der in der dritten Klasse reist. „By reading what was published about the victims, their identities, their hometowns and villages, and the work they performed in Cairo, we gain a glimpse of the living conditions of the lower classes today“, S. 162.

Opfer Gastarbeiter auf der Heimreise aus Saudi-Arabien.⁴⁴⁴ Für Saad war die mangelnde gerichtliche Verfolgung der Verantwortlichen und die von ihm erwähnte geringe Entschädigung an die Hinterbliebenen des Zugunglücks ein Zeichen, dass der Einzelne für das Regime nichts zählt. Im Kern hatte es Saads moralisches Empfinden verletzt, dass die Hinterbliebenen nach seiner Aussage für einen verstorbenen Angehörigen umgerechnet den Geldwert von zwei Stück Rind erhalten sollten.⁴⁴⁵ Den Preis für ein Menschenleben in dieser Art zu bemessen und ihn zu kommunizieren, zeigte in seiner Schlussfolgerung, dass ein Menschenleben in Ägypten nichts zähle. Es ist für diese Arbeit nicht im Detail nachzuvollziehen, inwieweit Saads Erinnerungen über die Höhe der Entschädigung den Tatsachen entsprechen. Galal Amin nennt eine nominelle Entschädigung von 3000 ägyptischen Pfund für die Hinterbliebenen des Assuan-Zugunglücks, die allerdings selten ausgezahlt wurde.⁴⁴⁶ An dieser Stelle geht es vielmehr um den Eindruck, den die beiden Unglücke bei einem jungen Menschen hinterlassen haben und den Schluss, den er daraus zieht: „The body is not sacred in Egypt. It doesn't count to the government.“⁴⁴⁷ So wird der fast unüberbrückbare Unterschied zwischen einer offiziellen staatlichen Reaktion auf eine Katastrophe und der Reaktion eines akademisch gebildeten jungen Mannes deutlich. Der grundlegende Unterschied in der Reaktion besteht darin, dass Saads Forderung nach einer Wertschätzung des Lebens, Strukturen staatlicher Verantwortung gegenüber den Bürgern voraussetzen würde. Der offizielle Umgang mit Tragödien unter der Regierung Mubarak und später in der Übergangszeit unter dem Militärrat und Präsident Mursi, beinhaltete aber eine Rhetorik über die Schicksalhaftigkeit der Unfälle.⁴⁴⁸ Aus islamwissenschaftlicher Perspektive kann hinzugefügt werden, dass die Zahlung einer Entschädigung an die Hinterbliebenen einer modern interpretierten Variante der klassisch-islamischen Entschädigung an die Hinterbliebenen bei Tötungsdelikten gleichkommt.

⁴⁴⁴ Die Schiffslinie gehörte einem reichen und mit Sicherheit korrupten Geschäftsmann, der den gesamten Fährverkehr im Roten Meer kontrollierte, offizieller Direktor der gesamten Hafenleitung im Roten Meer war und gleichzeitig einen Sitz im Shura-Rat der Regierung innehatte. Er wurde angeklagt, weil die Angehörigen der Opfer massiven Druck gemacht haben, und das Regime Angst vor Unruhen in Oberägypten bekam, entzog sich aber seiner Verurteilung zu sieben Haft nach London. Vgl. den Kommentar im Blog von Zeinobia: „Mamdouh Ismail; another corruption icon of an era“, 24.8.2008, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2008/08/mamdouh-ismail-another-corruption-icon.html>, eingesehen am 16.2.2015.

⁴⁴⁵ Dies kann nur auf das Zugunglück bezogen sein, denn bei dem Fährunglück wurden vollkommen unrealistische Summen versprochen, die der Eigentümer der Schiffslinie jedoch nie auszahlte. Vgl. dazu: Steven A. Cook: *The struggle for Egypt. From Nasser to Tahrir Square*. Oxford 2012, S. 183. Die Tatsache, dass Cook dieses Ereignis in seinem Buch erwähnt, zeigt, welchen tiefen Eindruck die damit zusammenhängende Korruptionsaffäre im kollektiven ägyptischen Gedächtnis hinterlassen hatte.

⁴⁴⁶ Amin, *Whatever else happened to the Egyptians*, S. 166.

⁴⁴⁷ Saad zitiert nach: *Feldtagebuch II*, 24.3.2012, S. 72.

⁴⁴⁸ So waren es nicht die mehrfache Überbelegung des Zugs und der Fähre und das Fehlen von adäquaten Feuerlöschern, welche die Opferzahlen in die Höhe trieb, sondern die Eigenverantwortung der Passagiere mit offenem Feuer zu hantieren und der starke Wind auf dem Roten Meer, der das Schiff zum Kentern brachte. Nach dem „Massaker« an den Fußballfans in Port Said im Februar 2012 wurde vom Fußballverband ebenfalls verlautet, dass es ein „tragischer Unfall“ sei, wie er in Stadien vorkomme.

Unfälle in dieser Größenordnung bewirken das Gefühl von jederzeit möglichen Katastrophen aufgrund der Defizite der Infrastruktur und dem Ausgeliefertsein des Einzelnen an dieses Gefüge, das gerade die Revolution mit einer ihrer Forderungen nach Rechtsverfolgung für korrupte Staatsbeamte und Minister ändern wollte. Das permanente Gefühl, die gesamte Verkehrsinfrastruktur stehe kurz vor dem Zusammenbruch und somit auch das Alltagsleben in der hochmobilen ägyptischen Gesellschaft, gehörte zu den Alltagserfahrungen der Menschen während meiner Feldforschung und zieht sich wie ein roter Faden durch das Gefühl vermehrter wirtschaftlicher Unsicherheit, dem die Bürger nach der Revolution ausgesetzt waren.⁴⁴⁹

Die selbstgewählte und schwierige Aufgabe der Revolutionäre, ihren Anspruch auf Repräsentation des Volkes nach außen zu vertreten, musste sich auf der anderen Seite im dem von Saad erwähnten direkten Kontakt mit den Menschen manifestieren. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Aktivisten vor der Revolution und nach den „18 Tagen“ diesen Kontakt mit den Menschen gesucht haben. Dabei liegt der Fokus auf Kontakten im urbanen Raum. Wenn sich junge Aktivisten in ein ihnen fremdes Stadtviertel begeben, sind die Akteure von stereotypen Vorstellungen übereinander gegenseitig stark beeinflusst. Beispielhaft sollen hier zwei Arten von Kontaktaufnahmen zwischen Aktivisten und Menschen auf der Straße vorgestellt werden. Die eine Form des Zusammentreffens mit den Bewohnern eines Viertels geschieht z.B. aus der Masse heraus während eines sich bewegenden Demonstrationzuges. Eine mögliche weitere Form der Kontaktaufnahme mit den Menschen wird im Folgenden anhand einer Graffiti-Sprühaktion und während einer lokalen Pressekonferenz beschrieben.

5. Die Revolutionäre und *aš-ša‘b* im Kontakt auf der Straße

Der Kontakt mit Einwohnern der Stadt Kairo ist auch für die Revolutionäre von den Widersprüchen geprägt, die sich aus einem direkten Zusammentreffen im urbanen Raum ergeben. Die Begegnungen mit „Menschen aus dem Volk“, sind für die Revolutionäre aus der Mittelschicht ein Zusammentreffen mit offenem Ausgang, bei dem beide Seiten zunächst ihre Positionen verhandeln müssen. Die Aktivisten berichten hier von ihren Erlebnissen im urbanen Raum, mit denen sie verdeutlichen, wie sie auf der Straße über ihre Klassen- und Geschlechtergrenzen hinweg kommuniziert haben. Die konkreten Begegnungen sind gezielt aus der Perspektive von drei jungen Frauen erzählt. Insgesamt neigten die weiblichen Interviewpartner dazu, offener über das Thema des zwischenmenschlichen Kontakts zu sprechen und Beispiele dafür zu geben. Männliche Interviewpartner waren in ihren

⁴⁴⁹ Nicht zufällig war es auch die Verknappung der Gasflaschen für die armen Haushalte und des Benzins an den Tankstellen, welches viele Gespräche mit Menschen in Kairo dominierte und was letztendlich dazu führte, dass die Massen im Juni 2013 gegen Präsident Mursi auf den Tahrir-Platz zurückgingen. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Verknappung durch die Armee absichtlich hervorgerufen wurde, um die Absetzung des Präsidenten vorzubereiten.

Schilderungen in der Regel einem politischen Vokabular und allgemeineren Aussagen verhaftet geblieben.

Der Ausgangspunkt für die Analyse soll wieder die Begegnung auf der „Straße“ sein.

“People are always in the street, so they keep an eye on the street. They basically allow things and not allow things to happen in the street. Whenever there is a fight they are the first people there. Whenever there is an accident they are the first people there. So you want them engaged.”⁴⁵⁰

Die Aktivistin Engy⁴⁵¹, eine der Gründerinnen der Gruppe „Harassmap“⁴⁵², gibt in diesem Satz den Kern der Erfahrung von Urbanität in Kairo wieder. Die Straße bildet ein Netzwerk aus einem engen sozialen Gefüge, in dem nichts unbemerkt bleibt. Diese Aussage gilt meines Erachtens für die zentralen Viertel Kairos mit ihren etablierten Strukturen. Ob diese Aussage auch auf die Satellitenstädte an der Peripherie im Großraum Kairo zutrifft, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht beurteilt werden. Asef Bayat hat allgemein zugänglichen Raum als umkämpfte Ressource beschrieben: „Hier wird der öffentliche Raum zu einem unabdingbaren Vermögenswert, zum Kapital für Menschen, um zu überleben, zu handeln und sich zu reproduzieren. Wenn man mitten an einem Arbeitstag durch die Straßen von Kairo, Teheran oder Amman schlendert, ist die überwältigende Präsenz so vieler Menschen, die auf den Straßen ihren Geschäften nachgehen, kaum zu übersehen: sie arbeiten, stehen sitzen, rennen herum verhandeln oder fahren.“⁴⁵³ Und für die Präsenz von Frauen im urbanen Raum fügt er hinzu: „Sei es als Arbeiterinnen oder beim Erledigen von Besorgungen: Zusätzlich zu den Männern sind auch die Frauen zunehmend mobil und präsent in öffentlichen Räumen, in Straßen, Ämtern, Bussen, Straßenbahnen und Verkehr.“⁴⁵⁴

So erwähnt Engy, wen sie als Ansprechpartner in den Straßen für ihre Aufklärungskampagne gegen sexuelle Belästigung im urbanen Raum wählt. Für den Kontext dieses Kapitels liegt der Fokus auf ihrer Auswahl der Ansprechpartner aufgrund einer für die Aktivistin existierenden Annahme von sozialer Verfügbarkeit im Alltagsleben.

“So, for example in Cairo in different neighborhoods we have different volunteers. They go out once a month to raise awareness in their neighborhoods. And they target stores

⁴⁵⁰ Interview mit Engy, 21.11.2012, I, S. 122, Z. 14-17.

⁴⁵¹ Engy ist nicht anonymisiert, weil ihr Name und ihre Gruppe zusammenhängen.

⁴⁵² „Harassmap« ist eine Gruppe von Freiwilligen, die sich seit 2010 im Netz und auf der Straße gegen sexuelle Belästigung engagieren. Harassmap ist ein bekanntes und erfolgreiches Projekt in Kairo, auf das in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden kann. Die inhaltliche Projektarbeit wird in dem Interview mit Engy Ghozlan beschrieben. Die Internetseite findet sich unter <http://harassmap.org/en/>, die 2012 den BOB Award der Deutschen Welle gewonnen hat.

⁴⁵³ Asef Bayat: Die neoliberale Stadt und die „Politik der Straße«, in: Jörg Gertel und Rachid Ouassa (Hg.): Jugendbewegungen. Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt, Bielefeld, 2014, S. 78-95, hier S. 81.

⁴⁵⁴ Bayat, Die neoliberale Stadt und die „Politik der Straße«, S. 82.

and shop-owners and *bawābīn* and security people in the street. This choice is based on – they choose people of constant availability in the street.”⁴⁵⁵

Die Methode, nach der Personen für die Aufklärungskampagne angesprochen werden, richtet sich nach Anwesenheit und möglicherweise Einfluss in der Straße. Von den drei erwähnten Berufsgruppen arbeiten Pförtner und Wachpersonal in erster Linie in den Wohnvierteln der gehobenen Mittelschicht. Dort hat jedes Wohnhaus einen *bawwāb*, der Hausmeistertätigkeiten versieht und somit täglich in der Straße verfügbar ist. Die Sicherheitsleute versehen Tages- und Nachtschichten in Wohnhäusern der gehobenen Mittelschicht.⁴⁵⁶ Nicht zufällig sind die von den Aktivisten ausgewählten Personen Männer. Dies kann zum einen daran liegen, dass sexuelle Belästigung als ein männliches Phänomen wahrgenommen wird und daran, dass männliche Autorität in einer Straße als frei verfügbar gilt. Zudem gibt es in den von Engy beschriebenen Wohnvierteln nur wenige Frauentätigkeiten auf der Straße, wie das Verkaufen von Gemüse und anderen Lebensmitteln. Als Beobachtung aus der Feldforschung kann hinzugefügt werden, dass Frauen permanent in den Straßen anwesend sind, aber sich generell mehr in Bewegung, d.h. im Transit, befinden.

Für die Aktivisten bedeutet der Wunsch, sich auf der Straße sicher zu fühlen – im konkreten Fall geht es um sexuelle Belästigung – dass sie während ihrer Bewegung in den Straßen Verbündete für ihre Sicherheit gewinnen. So werden die Volontäre für *harassmap* ausgewählt:

“We chose people from the same neighborhood because it gives them credibility and it gives them a kind of authority to speak. Because when I go out to the shop downstairs and say: ›I live here and I want the street to be safe and I want you to cooperate with me‹, they will listen.”⁴⁵⁷

Die Gemeinsamkeit mit den Menschen wird über den Status des „Bewohners“ (arab.: *ahl/ahāl al-mantiqa*) des Viertels definiert. Über diesen Punkt wird aus Sicht der Aktivisten eine Art von Gruppen-Loyalität zueinander aufgebaut. Der Ausgangspunkt für eine erfolgreiche Aktivistenarbeit ist nach Engy Einsicht, die Gemeinsamkeit, aus demselben Viertel zu stammen.

Wenn diese Gemeinsamkeit nicht besteht, können Konflikte entstehen, wie Maisun in einem Interview über ihre Straßengraffiti-Aktionen während der Revolution beschreibt. Maisun, die ihren Studienabschluss an einer kanadischen Universität gemacht hat, zog ein Jahr vor der Revolution nach Kairo. Auf meine Frage, ob dies das erste Mal sei, dass sie in Ägypten, dem Heimatland ihrer Eltern

⁴⁵⁵ Interview mit Engy, 21.11.2012, I, S. 122, Z. 11-14.

⁴⁵⁶ Ihre Aufgabe ist zum einen der Schutz des Eigentums und des Hauses und zum anderen die Überwachung der Besucher, besonders wenn Ausländer in dem Haus wohnen. Der Job besteht nach meiner Erkenntnis hauptsächlich darin, anwesend zu sein und ein passives Sicherheitsgefühl zu vermitteln und wahrscheinlich auch Erkenntnisse an Polizeiinformanten zu weiterzuleiten.

⁴⁵⁷ Interview mit Engy, 21.11.2012, I, S. 122, Z.18-20.

lebte, reagierte sie leicht überrascht. Es schien für sie selbstverständlich, dass sie trotz ihrer langen Auslandserfahrung der ägyptischen Gesellschaft stark verbunden ist und diese gut kennt. Mit Freunden gründete sie während der Revolution das Graffiti-Kollektiv „Noon El-Neswa“ (*nūn an-niswa*), das „Frauen-Graffiti“ (*ǧarāfīty al-ḥarīmy*) entwarf: Schablonen mit Portraits von bekannten ägyptischen Schauspielerinnen, Künstlerinnen und Frauen aus der Arbeiterbewegung wurden mit Zitaten versehen und von dem Aktivistenkollektiv an Wände und Mauern gesprüht.⁴⁵⁸ Bei einer dieser Aktionen (s. Abb. I-II) auf einer Demonstration mit Teilnehmern von *No Military Trials* und der Bewegung vom 6. April gegen die Übergriffe des Militärs am 9. März 2012 konnte ich die Arbeit von *nūn an-niswa* beobachten⁴⁵⁹, und habe mich später zu einem Interview mit Maisun getroffen.⁴⁶⁰ Hier berichtet sie auf meine Frage nach den Reaktionen der Menschen auf der Straße:

“People in the street, they would talk and ask questions when they were addressing us girls in the campaign. When they were addressing boys in the campaign they are very violent, just a lot of name calling. A lot of, like, one of our – one of the volunteers, ah, they took him for a spy in one of the areas we are at. And it sort of escalated into violence if it wasn’t for my partner. He spoke to the people very calmly: ›Guys, this is not a spy, he is Egyptian‹.”⁴⁶¹

Der erste Eindruck, den das Gesagte vermittelt, ist, dass die Geschlechterrollen in der Reaktion der Menschen auf die Aktivistengruppe genau verteilt sind. Junge Frauen werden angesprochen und nach dem befragt, was sie machen. Mit jungen Männern erfolgt die Kommunikation im Beispiel von Beginn an auf der Ebene von Konfrontation, bei der Schimpfwörter und körperliche Gewalt eine Option des verbalen Aushandlungsprozesses sind. Maisun erwähnt nicht, ob die Personen, die sie ansprachen, Männer oder Frauen waren; sie redet ausschließlich von „Leuten“. Nur aus der Anrede „Guys“ ist abzulesen, dass es sich bei der Aggression gegen ihren Kollegen wahrscheinlich ausschließlich um Männer handelt. Interessanterweise geht es an dieser Stelle in dem Konflikt nicht um die Graffiti selbst. Warum der Aktivist für einen Spion gehalten wurde, wird mit Hilfe eines anderen Interviews unten rekonstruiert. Zunächst nimmt in Maisuns Bericht ein anderer von Maisun als „Partner“ bezeichneter Aktivist eine vermittelnde und klärende Funktion ein, indem er den Umstehenden versicherte, dass der junge Mann in der Gruppe „ein Ägypter“ sei. Hier erfährt die

⁴⁵⁸ Für einen Überblick über die Graffitikunst in Kairo mit einem Schwerpunkt auf Graffiti über Frauen siehe den Blog von Soraya Morayef, suzeeinthecity.wordpress.com, und hier besonders der Eintrag im Archiv: „Women in Graffiti. A Tribute to the Women of Egypt“, 7.1.2013, <https://suzeeinthecity.wordpress.com/2013/01/07/women-in-graffiti-a-tribute-to-the-women-of-egypt/>, eingesehen am 18.2.2015.

⁴⁵⁹ Feldtagebuch II, 9.3.2012, S. 39.

⁴⁶⁰ Während dieser Aktion wurde das Kollektiv von einem Kamerteam von AP begleitet. „Video Essay: Making Their Mark in Egypt“, 16.03.2012, https://www.youtube.com/watch?v=IlzH_7eU4Oo&feature=share, eingesehen am 17.2.2015.

⁴⁶¹ Interview mit Maisun, 9.12.2012, I, S. 198, Z. 24-27.

Interviewerin etwas über die Bedingungen, unter denen Aktivisten auf der Straße ihre Projekte ausführen. Das Verhalten der Aktivisten ist stets auf die aktuelle Situation abgestimmt. Wenn sie mit ihren Anliegen auf Misstrauen und Feindseligkeit stoßen, müssen sie sofort eine vermittelnde und deseskalierende Rolle einnehmen. Hier scheint es sich um einen situativen Aushandlungsprozess mit einem unvorhersehbaren Ausgang zu handeln.

Der Topos des „Spions“ ist aufgrund einer gleichzeitig ablaufenden Pressekampagne der regimetreuen Medien eng mit den *šabāb at-taura* verbunden. Nach Maisuns Aussage konnte der Konflikt relativ schnell verbal gelöst werden, in dem ein Gruppenmitglied den Männern die Gemeinsamkeit der nationalen Herkunft versicherte.

Engy erklärt mir auf meine Frage, ob es möglich sei, sie auf einer ihrer Aufklärungskampagnen zu begleiten, warum ihre Gruppe nur Ägypter als Volontäre aufnimmt. Sie macht dazu eine weitere Unterscheidung und sagt, dass die Teilnahme auf Ägypter eingeschränkt ist, die Arabisch sprechen:

“Because sometimes people come near to volunteer with us. They are Egyptians and they don’t speak Arabic because they live abroad. We don’t let them go, because – no! Just, people get freaked out. Sometimes you just feel to be careful and avoid any trouble. [...] Because Egyptians are not being used to accepting differences. Not as before. It is very mono-cultural. You know, you are either this or that. And that is bad. So [laughs] they don’t accept much. [...] The first thing they will think is you were spies. ›Why are you here‹? ›Which agency are you working for‹? And the media works a lot into that brainwash-situation, where they think: ›Yeah, foreigners want to know everything about us. Destroy us in silence‹. So...I know educated people who think like that, so, I don’t put ourselves into a situation where we would ignite any of these ideas. Ahm [lacht].”⁴⁶²

Nun wird besser verständlich, warum ein von den Menschen auf der Straße als ›ausländisch‹ konnotiertes Auftreten das Vertrauen und damit die „*Street Credibility*“ der Aktivisten unterläuft. Aus Engys Position lässt sich herauslesen, dass ihre Gruppe aufgrund der Sensibilität des Anliegens von *Harassmap* Wert darauf legt, keine Konflikte mit den Menschen auf der Straße einzugehen. Ihre Aufgabe ist es, die Menschen zu überzeugen, selbst aktiv auf das Geschehen in der Straße zu achten und mit Zivilcourage einzuschreiten, wenn eine Person sexuell belästigt wird. In Engys Zitat wird das Misstrauen gegen ausländische Spione, von dem auch Maisun berichtet hat, aus ihrer Sicht erklärt. Engy Bemerkung, dass sie auch „gebildete Leute“ kenne, die der Meinung sind, Ausländer wollen ihre Kenntnisse über die ägyptische Gesellschaft gegen die Gesellschaft selbst verwenden, deutet auf zweierlei: Zum einen die wie selbstverständlich geäußerte Annahme, dass die Menschen auf der

⁴⁶² Interview mit Engy, 21.11.2012, I, S. 131, Z. 11-26.

Straße über keine höhere Bildung verfügen.⁴⁶³ Und zum anderen, dass das Misstrauen gegenüber einer Einmischung von außen in allen Schichten vorhanden ist. Eine „*imagined community*“ zwischen den Menschen auf der Straße und im übertragenen Sinne *aš-ša‘b* und „gebildeten Leuten, die so denken“ ist in der geteilten Sichtweise auf eine Gefährdung der Gesellschaft Ägyptens entstanden.

Dennoch kam es auch bei Maisuns Graffiti-Sprühaktion zu interessanten Reaktionen auf den Inhalt der Graffitis. Sie gibt im Folgenden einen Einblick in das unerwartet interaktive Potential der Graffitis (s. Abb. III) für die Straßenpolitik:

“But the street reaction is usually just very curious or borderline hostile. There is one [graffiti], the ›Widād al-Dimirdāš‹. It says ›Egypt brought forth women‹ what is just inverting the social saying ›Egypt brought forth men‹. We just changed it. Everyone knows this. We changed it to ›Egypt brought forth women‹ and people were not understanding what we meant...And to me, I wasn’t understanding why they were upset. And then I understood [that] they took it in a way like we were saying ›Egypt’s men are women‹, ›Egypt’s men are feminine‹, ›Egypt’s men are not strong‹. Because being a woman, calling someone a woman, is an insult.”⁴⁶⁴

Die Arbeiteraktivistin Widād al-Dimirdāš arbeitet in der größten Weberei des Landes in der Stadt *al-Maḥalla al-kubrā* und hatte 2006 einen Streik erfolgreich gegen die Streichung einer Bonuszahlung für die Belegschaft angeführt. Maisuns Analyse des Missverständnisses über den Inhalt des Graffitis zeigt, wie feinfühlig die Aktivisten in der Kommunikation auf der Straße mit seiner patriarchal geformten Kommunikation sein müssen. Mit ihrer Bemerkung, dass jeder diesen Spruch kenne, geht sie zunächst von einem gemeinsamen kulturellen Hintergrund zwischen ihr und den Personen auf der Straße aus. Ihrer Meinung nach speist sich dieser kulturelle Hintergrund aus bekannten Sprichwörtern, Filmzitatens aus der Populärkultur und einer gewissen Kenntnis der jüngsten politischen Vergangenheit. In dem Zitat beschreibt sie, wie sie erst im kommunikativen Austausch mit den umstehenden Menschen versteht, dass die subtile Neuformulierung des Sprichwortes im Verständnis der Betrachter auf der Straße eine ganz andere Konnotation erhält. Die Verbindung des selbstbewussten Portraits einer typisch ägyptisch gekleideten Frau und dem auf das Bild abgestimmten Spruch wird von den Betrachtern offensichtlich nicht als eine semantische Einheit wahrgenommen. Sicherlich liegt das Missverständnis genau in der Vorstellung von einer absolut binären Verteilung von Geschlechtereigenschaften. Die im Graffiti transportierte Idee, dass Frauen

⁴⁶³ Da das Interview auf Englisch geführt wurde, kann nicht gesagt werden, welches arabische Wort Engy für „gebildet“ verwendet hätte. Der Kontext lässt zu, dass sie eine höhere Bildung meint, denn viele Personen auf der Straße, die sie als Ansprechpartner ausmacht, sind in der Lage eine Zeitung zu lesen. Eine höhere Bildung würde theoretisch jemanden in die Lage versetzen, die Propaganda des Regimes zu hinterfragen, was Engy interessanterweise hier verneint und sie auch selbst überrascht hat, wie an ihrer Reaktion abzulesen ist.

⁴⁶⁴ Interview mit Maisun, 9.12.2012, I, S. 198, Z. 29- S. 199, Z. 5.

auch mutig sein können und nicht nur Männer es bereits sind, erreicht die Adressaten zunächst nicht. Maisun meint zu ihrem Erlebnis: *“The thing is: People who are middle-class obviously [...] get it much easier than people in the street. It’s still more fresh.”*⁴⁶⁵ Für die vorliegende Analyse soll darauf hingewiesen werden, dass sie intuitiv davon ausgeht, dass Menschen „auf der Straße“ einer anderen Schicht angehören, indem sie die „Mittelschicht“ und die „Leute auf der Straße“ gegenüberstellt. In dieser Sichtweise gleichen sich die Aussagen von Maisun und Engy.

Das Zitat sagt nicht nur etwas über die Sichtweise auf Teile des Volkes *aš-ša‘b* aus, sondern auch über eigene Annahmen der Mittelschicht. Daher soll an dieser Stelle auf das in der Graffitiaktion aktivierte „kulturelle Gedächtnis“ eingegangen werden. Insgesamt hat das Kollektiv *nūn al-niswa* sieben Graffiti kreiert, von denen sechs berühmte ägyptische Frauen darstellen.⁴⁶⁶ Die ägyptische Populärkultur speiste sich bislang aus einer großen Bandbreite von Film- und Musikzitaten, die aus der bedeutenden Kinogeschichte Ägyptens für die arabischsprachige Welt im 20. Jahrhundert gezogen werden.⁴⁶⁷ Während meiner Feldforschung haben vor allem junge Frauen aus der gebildeten Mittelschicht auf das Medium Film zurückgegriffen, wenn sie Veränderungen im sozialen Miteinander im urbanen Raum beschreiben wollen. Im Besonderen geht es um die öfter gehörte Bemerkung, dass man in den Filmen sehen könne, wie sich unverschleierte Frauen in den 1970er Jahren selbstverständlich auf der Straße in kurzen Kleidern bewegten und trotzdem keiner sexuellen Belästigung ausgesetzt waren. So sagte auch Engy: *“Even in the countryside women would go out and work in the fields and, you know, it is how the life was. And they wouldn’t face as much harassment. You can see it in the old movies, if you see any old movie. You just see the images and you know how it was.”*⁴⁶⁸ Dabei wird die Frage nach der Fiktionalität der Filme selten gestellt, sondern diese als eine Art visualisierte Form von Sozial- und Kulturgeschichte angesehen, was ein interessantes Phänomen ist.⁴⁶⁹ Die ägyptischen Filme funktionieren für viele junge Frauen aus der gebildeten Mittelschicht als

⁴⁶⁵ Ebd., S. 207, Z. 27-28.

⁴⁶⁶ Dazu gehören Umm Kalṭūm, Su‘ād Ḥuṣnī, Nādyā Luṭfī, Fātin Ḥamāma, Taḥīya Kārīūkā und Widād al-Dimirdāš.

⁴⁶⁷ Walter Armbrust: *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge University Press, 1996. Hier geht es in der Einleitung um die kleine Episode bei einem Treffen in den überfüllten Straßen Kairos, bei der eine Bekannte des Autors das damals bekannte Lied „Die Welt ist ein Gewimmel“ zitiert, und nachdem der Autor den zweiten Teil der Strophe einbringt, ist die Freude und Begeisterung groß, weil eine kulturelle, auf den Alltag bezogene Verbindung über die Grenzen von Klasse und Nation hinweg entsteht. Aus der Perspektive eines Arabisten ist eine solche Episode auch das Zeichen für die Übertragung des Zitieren und Annotierens arabischer Dichtkunst und Sprache, die sich in neuer Form in den Massenmedien erhalten hat. In deutscher Sprache dazu: Michael Lüders: *Gesellschaftliche Realität im ägyptischen Kinofilm. Von Nasser zu Sadat (1952 - 1981)*, Frankfurt/Main 1989.

⁴⁶⁸ Interview mit Engy, 21.11.2012, I, S. 129, Z. 31-S. 130, Z. 2.

⁴⁶⁹ Mona Abaza hat in einem Artikel herausgearbeitet, dass die in literarischen Anhandlungen konstatierte „Downtown-Nostalgie“ als eine Antwort auf „neo-liberale“ Entwicklungsprojekte in „Städten der Dritten Welt“ und eine zunehmende städtische Segregation sozialer Schichten gesehen werden kann. Vgl.: Mona Abaza: *Critical Commentary. Cairo’s Downtown Imagined: Dubaisation or Nostalgia?*, in: *Urban Studies*, 2011, Bd. 48, Nr. 6, S. 1075-1087, hier S. 1075, 1080. Besonders scheint ihr nicht zu behagen, dass sich die „Nostalgie“ über eine Renovierung der Gebäude aus der Kolonialzeit äußert, wobei sie nicht den Schritt macht, analytisch zu

ein kulturelles und visuelles Gedächtnis für soziale Verhältnisse.⁴⁷⁰ Für Maisun war es zunächst überraschend, dass Jemand dieses Spiel von Zitaten und Anspielungen nicht verstehen konnte, weil es in ihrer Vorstellung selbstverständlich war, dass jeder Ägypter die Filmklassiker kennt. An dieser Stelle ist hinzuzufügen, dass das in der Revolution erwachte Interesse für „ša‘bī“ Musik eine Erweiterung der Forschung zur populären Alltagskultur ermöglicht hat, die erst aufzeigte, dass es sehr dezidierte Klassenunterschiede in der Wahrnehmung der einst als national betrachteten Kultur gibt.⁴⁷¹ Insofern weist Mais Bericht über die Kommunikation mit den Menschen darauf hin, dass die „cultural references“ in den Graffiti nicht selbsterklärend sind sondern erst durch Interaktion in der Straße vermittelt werden müssen.

Als drittes Beispiel soll die Erfahrung von Sabra⁴⁷² dargestellt werden, die mit der Aktivistengruppe von *No Military Trials for Civilians* eine Pressekonferenz im traditionell geprägten Kairiner Viertel Imbaba abgehalten hat. *No Military Trials* wollte die Einwohner auf die Praxis der Verurteilungen von Demonstranten vor Militärgerichten aufmerksam machen. Sabra nennt kein Datum für die Kampagne in Imbaba, vermutlich hat sie zwischen März und November 2011 stattgefunden. Imbaba ist sehr dicht bewohnt und gilt als typisches Beispiel für eine *manṭiqa ša‘bīya*, ein traditionelles Viertel der urbanen Arbeiter und der ärmeren Mittelschicht aus den 1950er Jahren mit einem hohen inneren Konfliktpotential.⁴⁷³ Imbaba liegt im Gouvernorat Giza auf der westlichen Nilseite direkt am Fluss und ist heute von den informellen Siedlungen al-Waraq im Norden und al-Munira im Westen umbaut. Die Pressekonferenz von *No Military Trials* als Mittel der Straßenpolitik sollte die

trennen, dass sicher keiner der „Downtown-Nostalgiker“ ahistorische politische Verhältnisse wünscht. Es scheint eine stille Unterstellung kritischer Stadtsoziologie an die von ihnen ausgemachte Mittelschicht zu sein, im übertragenen Sinne nicht hinter die Fassaden von Development-Projekten schauen zu können.

⁴⁷⁰ Auch Maisun bemerkt dies in dem Interview. Die Bedeutung der Massenmedien wie Radio, Kino und Fernsehen sind für die moderne ägyptische Gesellschaft und Kultur in ihrer Bedeutung für die Herstellung einer nationalen Identität nicht zu überschätzen. Hier sollen zwei der profiliertesten Forscher mit ihren Hauptwerken dazu genannt werden: Walter Armbrust: *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge 1996; Lila Abu-Lughod: *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*, Chicago 2005.

⁴⁷¹ Die „ša‘bī“ Musik als ein Beispiel für eine erst jetzt in der Forschung entdeckte Variante von Populärkultur ist ein aus Alltagssprache zusammengesetzter Rap, der mit „Autotune“ Synthesizern verfremdet wird. Vgl. dazu: Soraya Morayef: „We Are the Eight Percent«: Inside Egypt's Underground Shaabi Music Scene“, 29.5.2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/5738/we-are-the-eight-percent-inside-egypts-underground>, eingesehen am 17.2.2015; sowie die beeindruckende Fotoreportage von Mosaab El-Shamy über die „Mahraganat« in Salam City <http://www.mosaabelshamy.com/mahraganat-new-kings-of-shaabi>, eingesehen am 16.2.2015. Beim Betrachten dieser Bilder und einem eigenen Vergleich mit den Eindrücken von Demonstrationen und Musikauftritten auf dem Tahrir fällt auf, dass die Gemeinschaft auf dem Tahrir-Platz nicht die Lebensfreude und scheinbare Anarchie dieser Seite der ägyptischen (männlichen) Jugendkultur aus den informellen Vierteln gespiegelt hat und auch nicht spiegeln sollte. Dafür war der Tahrir-Platz nach den 18 Tagen politisch zu aufgeheizt und mit Bedeutung überladen.

⁴⁷² Interview mit Sabra, 14.3.2012, I, S. 31-46.

⁴⁷³ Imbaba erlangte 1992 Bekanntheit über Kairo hinaus, weil dort der Staat den selbstausgerufenen islamischen „Staat von Imbaba“ mit einer mehrwöchigen Belagerung bekämpfte. Seitdem behauptet sich der Staat in Teilen von Imbaba durch seine Netzwerke von Patronage und Polizei. Während der 18 Tage wurde von Bewohnern des Viertels das Polizeirevier überfallen, aber die Polizei schoss zurück, und es wurde im Gegensatz zu anderen Revieren nicht geplündert.

Bevölkerung über die Verhaftungen und Verurteilungen von Revolutionären aufklären. Aus der Dynamik des Aufeinandertreffens unterschiedlicher Personen und Interessen ergab sich folgende Szene, die Sabra in dem Interview beschreibt:

“It’s in a dodgy area in Imbaba, not *ya’nī* for Imbaba. We got many areas... And most of us were...people like us. As you see, they’re not from there, they don’t know the area and they look somehow like foreigners and they had foreign journalists with them, like the BBC-correspondents and other journalists [smiles]... And we’re talking and we’re getting some of the families of the detained to speak out. And then at that time it was shocking for people to hear [that] about the army they love.”⁴⁷⁴

Mit der Bemerkung, dass es sich um „*people like us*“ handelte, verwies Sabra auf ihren eigenen westlich geprägten Kleidungsstil. Sie trug am Tag des Interviews eine Jeans und ein kurzärmeliges T-Shirt zu ihren kurzgeschnitten Haaren. Dieser Stil wies sie für mich sofort als eine junge Frau aus der oberen Mittelschicht aus und ist in dem Umfeld einer NGO nicht ungewöhnlich, aber im Vergleich zu der Kleidung einer durchschnittlichen jungen Frau aus Kairo, ist es gleichzeitig ein Statement über den Lebensstil.⁴⁷⁵

„*Somehow foreign*“ auszusehen kann zunächst in diesem Zusammenhang bedeuten, sich anders als die Menschen auf der Straße in Imbaba zu kleiden und damit als „jemand von außerhalb“ erkennbar zu sein. Sabra fasst den weiteren Verlauf der Pressekonferenz aus ihrer Sicht zusammen: “*And they considered us as betrayers and, ah, we are not... Ah, [in their view] we are spies or agents or whatever, ya’nī, so it started an attack.*”⁴⁷⁶ Hier wird deutlich, dass sich die Szene, welche Sabra zuerst als ein Zusammentreffen von Andersartigkeit im Aussehen und Kleidungsstil wiedergibt, sich im weiteren Verlauf zu einem körperlichen Angriff auf die Aktivisten entwickelt. Die Kritik an der Verhaftung und Verurteilung von Demonstranten durch das Militär ist aus Sabras Sicht „schockierend“ für die Zuhörer, weil die Armee für sie einen hohen Stellenwert hat. Die anwesenden Familien der Verurteilten können mit ungefährender Sicherheit der gleichen sozialen Schicht wie die meisten Bewohner Imbabas zugerechnet werden.⁴⁷⁷ In erster Linie wurden ›marginalisierte‹ junge Männer verurteilt, so dass die soziale Diskriminierung von Demonstranten durch die Gerichte

⁴⁷⁴ Interview mit Sabra, S. 38, Z. 5-10.

⁴⁷⁵ Wobei nicht der Fehler begangen werden sollte, bei Frauen aufgrund ihrer Kleidung auf ihre Einstellung zum Islam zu schließen.

⁴⁷⁶ Interview mit Sabra, S. 38, Z. 10-11.

⁴⁷⁷ Dies geht auch aus den Videos von anderen Pressekonferenzen von *No Military Trials* hervor, bei denen die Mütter die Fotos ihrer verhafteten Söhne hochhalten. Viele von ihnen tragen die traditionelle schwarze Gallabiya und lange schwarze Kopftücher, wie sie von Frauen aus den *manātiq aš-ša’biya* getragen wird, wenn sie aus dem Haus gehen und sich außerhalb des Viertels bewegen.

ebenfalls zu einem allgemeinen Thema der Aktivisten von *No Military Trials* wurde.⁴⁷⁸ Die Rolle der Angehörigen während der Pressekonferenz in Imbaba kann demnach gewesen sein, eine kommunikative und habituelle Brücke zu den Bewohnern des Viertels aufzubauen und für die Authentizität des Einsatzes für die Verhafteten zu bürgen. *“You know, we had journalists. We had a lot of activists and a lot of prominent activists were there. And they were well-known, actually. And they...even the police arrested some of us – they arrested Ayman Nour’s son.”*⁴⁷⁹

Sabra berichtet nicht mehr nur von drei Gruppen, die aufeinandertreffen: den Aktivisten, den Angehörigen der Verurteilten und den Bewohnern des Viertels, sondern von einem vierten Akteur, der Polizei, die nun in das Geschehen eingreift. Die Polizei hat bei ihrem Versuch, die als „Agenten“ und „Spione“ beschuldigten Aktivisten zu verhaften, auch den Sohn des ehemaligen Präsidentschaftskandidaten Ayman Nour (Aiman Nūr) verhaftet. Möglicherweise liegt hier eine von ihr beabsichtigte Ironie vor, denn Noor Ayman Noor ist selbst ein bekannter Aktivist und bei diversen revolutionären Initiativen, unter anderem *No Military Trials*, aktiv. Anstatt die Bewohner für ihre Angriffe gegen die Aktivisten in Gewahrsam zu nehmen, wird deutlich, dass die Aktivisten verhaftet worden sind. Der ›aufklärerische‹ Aspekt der Konferenz in Imbaba ist in der kritischen Auseinandersetzung mit einer Handlungsweise der Armee enthalten. Sabra betont, dass dies ein Schock für die Menschen war, denn „sie lieben die Armee“. Dieses sehr strukturkonservative, nationale Gefühl wurde von der Armee nach der Absetzung Mubaraks medial mit mehreren Pressekampagnen zementiert und basiert auch auf der Tatsache, dass jeder männliche Ägypter bis zu drei Jahre Militärdienst leisten muss. Mit ihrer Aufklärungskampagne versuchen die Aktivisten, das unkritische Verhältnis des Volkes zur Armee aufzubrechen, das vom Militär als ›Einheit‹ und ›Eine Hand‹ beschrieben wurde.

Sabra äußert sich nicht dazu, wer die Polizei in Imbaba gerufen hat. Die Verhaftungen der Aktivisten können als ein Zeichen gesehen werden, dass aus Sicht der Polizei die Aktivisten für den Aufruhr auf der Straße in Imbaba verantwortlich seien. Sicherlich trifft eine solche Sichtweise auch zu: Die Aktivisten stören tatsächlich durch ihr Auftreten, sie bringen Unordnung in das Viertel und Fragen an die Bewohner mit sich. Auf der anderen Seite würde durch einen Abtransport der Aktivisten auf eine Polizeistation auch den Bewohnern des Viertels kein weiterer Raum für Gewalt gelassen. Hier liegt

⁴⁷⁸ Die Gründung von *No Military Trials* geht auf eine Begebenheit in der Revolution zurück, bei der ein junger Demonstrant verhaftet und ohne Rechtsbeistand verurteilt wurde. Den Aktivisten war von Anfang an klar, dass dies in Ägypten auch immer ein Zeichen für den Marginalisierten fehlenden Netzwerke und Ressourcen ist. Bereits Alaa Abd El Fattah schrieb in seinem Artikel über das „Maspero-Massaker“: *„Li-māḡā yā rabbī aḡlab šuḡadā’inā fuḡarā’?* (Warum, mein Herrgott, gehört die Mehrzahl unserer Märtyrer zu den Armen?)“ Ich verstehe aus dieser Bemerkung, dass der Autor nicht nur zeigen will, dass diese Schicht zahlenmäßig mehr bei den Demonstrationen vertreten war, sondern dass die soziale Diskriminierung dieser Menschen so tief im Unterbewusstsein – auch der Sicherheitskräfte – verankert ist, dass es weniger Hemmungen gibt, gegen sie Gewalt anzuwenden. Eine solche Hypothese wäre allerdings noch empirisch zu überprüfen.

⁴⁷⁹ Interview mit Sabra, S. 38, Z. 15-17.

möglicherweise ein weiterer Hinweis auf das Eingreifen der Polizei, denn es waren auch westliche Ausländer unter den Anwesenden.⁴⁸⁰ Es ist möglich, dieses Beispiel für das sensible und immer wieder auszuhandelnde gesellschaftliche Gefüge in der Revolution zu lesen, bei dem an dieser Stelle vier Akteursgruppen mit unterschiedlichen Präfigurationen aufeinandertreffen.

Während der Phase meiner Feldforschung konnten die Aktivisten von *No Military Trials* noch davon ausgehen, dass ihre eigene Prominenz und die Netzwerke ihrer Familien ihnen helfen, auf den Polizeistationen nicht körperlich mißhandelt zu werden. Sabra schließt daher den Bericht mit einer Pointe:

“*Ya’nī*, a lot of us were arrested [smiles] and it was a big scene. [...] This was when they started to write on us because we had an incident, or something happened [laughs]. So, this is when somehow it started to pick up in the media, and later on we did some conferences and we managed it because of the media. And we did a lot of protests as well in many areas with the families and with the mothers of the detained in the street-protests.”⁴⁸¹

Sabra kann die Aktion im Nachhinein als gelungen darstellen, denn dank der Anwesenheit der Journalisten verbreiteten sich die Berichte über die Arbeit von *No Military Trials* mit dem Vorfall als Aufhänger in den Medien. Sie macht hier keine Unterscheidung zwischen den nationalen und internationalen Medien. Zu Beginn meiner Feldforschung hatte *No Military Trials* bereits eine im vorherigen Kapitel beschriebene professionelle Webpräsenz und viel Unterstützung. Das Anliegen der Gruppe, auf die rechtlose Situation der Verurteilten aufmerksam zu machen, war nach Sabras Meinung durch viele Faktoren erfolgreich nach außen getragen worden.

Sabra gibt in dem Interview allerdings auch einen Hinweis auf eine Begebenheit, die sie offensichtlich betroffen gemacht hat, weil es zu keiner Verständigung zwischen den Revolutionären und einem Teil der Bevölkerung kommt.

“*Ya’nī*, [exhales] we have seen a beggar, a beggar. A really very poor woman carrying a paralyzed child. And she was cursing us in the protest. I tell her: ›What [do] you need more?‹ *Ya’nī*, *ya’nī* [laughs embarrassed] ›Why are you cursing us? You’re already living in extreme poverty‹.

IW: “What did she say?”

⁴⁸⁰ An dieser Stelle kann nicht auf das komplexe Verhältnis von westlichen Ausländern, Touristen und den Sicherheitsorganen in Ägypten eingegangen werden. Da ein Großteil der Wirtschaft im Tourismus liegt, war es stets ein Anliegen der Polizei, Touristen vor dem „Kontakt mit der Bevölkerung“ außerhalb der festgelegten Tourismusgebiete zu schützen und sie fernzuhalten.

⁴⁸¹ Interview mit Sabra, S. 38, Z. 20-25.

“She, she just left. So, there are people who are used to just obey whoever is in power and to go by him. It’s, ahm...maybe it’s coming from our agriculture civilization and lot of stability.”⁴⁸²

Aus dieser Bemerkung und dem leichten Stress, welchen die Erinnerung bei Sabra hervorruft, zeigt sich, wie die Kommunikation zwischen den Aktivisten und den Menschen, für die sie eintreten, situativ nicht vermittelt werden kann. Für die Gruppe der Protestierenden ist es offensichtlich, dass sie die Lebensbedingungen der ›Ärmsten der Armen‹ vertreten und verbessern wollen. Die Bettlerin versteht diese Absicht nicht, sie sieht möglicherweise nur junge Menschen, die an ihr vorbeilaufen und Slogans rufen. Sabras Ausruf an die Frau ermöglicht auch einen Blick in das Denken und Fühlen einer Aktivistin: Das Unverständnis, das ihr und ihrer Gruppe entgegengebracht wird, ruft wiederum Unverständnis hervor.

In Sabras Erwiderung zeigt sich eine von den Aktivisten für selbstverständlich angenommene Art der Fürsprache für die „Armen“. Die Bettlerin weist dies radikal zurück. Das daraus resultierende Dilemma kann nicht als ein einfaches Missverständnis aufgrund falscher Kommunikation bewertet werden. Das Dilemma der Repräsentation „des Volkes“ und der Selbstrepräsentation ist meines Erachtens zentral für die ›Generation Tahrir‹. Selbstbild und Fremdbild stehen in einem ständigen Spannungsverhältnis zueinander und können nicht aufgelöst werden.

Zur Illustration wie sich junge Frauen aus der Mittelschicht in Kontakt mit ›Bewohnern eines Viertels‹ verhalten, soll in einem abschließenden Beispiel zu den Berichten aus den Jahren 2011 und 2012 kontrastiert werden. Im Interview erzählte mir Lubna, eine NGO-Mitarbeiterin aus Alexandria, von ihrem universitären Filmprojekt aus dem Jahr 2010. Im Jahr vor der Revolution drehte Lubna mit zwei anderen Studentinnen für ihr Abschlussprojekt in Kommunikationswissenschaften eine Dokumentation über ein städtisches Infrastrukturproblem in Alexandria.

„In einem informellen Viertel, so einem Viertel in Alexandria, von dem wir selbst zum ersten Mal gehört haben. Und man hat uns erzählt, wer dort hineingeht, kommt nicht mehr heraus. Aber unser Film, den wir drehen wollten, ging um die Abwassersysteme und die Straßen, die unter Wasser stehen und verstopfen. Deshalb war es notwendig, dass wir in dieses Viertel gingen. Es ist die einzige heruntergekommene und die einzige schäbige Gegend in Alexandria. So gingen wir dorthin. Und an dem Tag als wir dorthin gingen, waren unsere männlichen Kollegen, natürlich, noch vom Vortag ganz erschöpft und müde und sagten uns, dass sie etwas später kommen werden. Und wir haben beschlossen, sie ein wenig ausruhen zu lassen.“⁴⁸³

⁴⁸² Ebd., S. 41, Z. 17-23.

⁴⁸³ Interview mit Lubna, 4.4.2012, II, S. 14, Z. 26-30.

Am Tag zuvor hat die Gruppe bereits auf der Straße gedreht und große Probleme mit der Polizei gehabt, die eine offizielle Außendrehgenehmigung von den Studenten verlangte. Die Jungen aus der Filmcrew waren insgesamt vier Mal verhört worden und am Abend des Tages gestresst und erschöpft, wie Lubna sagt.

Der Satz: „Wer in dieses Viertel hineingeht, kommt nicht wieder heraus“, ist eine beliebte idiomatische Umschreibung für ein Viertel, in dem von Außenstehenden Kriminalität und die Anwesenheit von *balṭagīya* verortet werden.⁴⁸⁴ Dabei handelt es sich, wie sich im Verlauf des Gesprächs herausstellt, um ein Viertel, das durchaus wegen seiner antiken Ruinen auf der Touristenroute in Alexandria liegt. Ich vermute daher, der Satz weist eher darauf hin, dass man mutig sein muss, um sich in das Leben auf der Straße zu begeben. Lubna spricht über die Vorbereitungen für den Dreh:

„Da ich habe den beiden Mädchen gesagt, die mit mir dabei waren: ›Tragt keine teuren Klamotten. Jeans, *ǧalabīya*, *laff* [lacht]. Traditionelle Kleidung, das ist akzeptabel. Tragt kein Make-up! Okay. ›Legt kein Make-up auf und tragt weite Kleidung‹. Das heißt, tragt nicht die Kleidung, mit der wir in die Uni gehen. Wenn sie uns in dieser Kleidung sehen, dann wissen sie, dass wir nicht aus dieser Gegend sind und wenn sie unsere Handtaschen und die Kameratasche sehen, wenn sie das alles sehen, dann haben sie den Eindruck, dass wir gekommen sind, um etwas Unkorrektes [arab. *ḥāǧa ǧalaṭ*] zu tun. Und dann werden sie uns schon mal nicht akzeptieren. Oder sie werden unsere Anwesenheit [im Viertel] zurückweisen. Und wir wollten keine Probleme mit den Leuten selbst haben, denn das war nicht der richtige Zeitpunkt dafür. Um nicht gleichzeitig mit den Sicherheitsleuten und den Einwohnern Probleme zu haben. Eine Sache nach der anderen. Und wir gingen an diesem Tag in das Viertel und haben wirklich gedreht und zufällig haben wir Leute getroffen, die uns geholfen haben. Wir haben um sechs oder sieben Uhr morgens in einer komplett leeren Straße gedreht. Aber es kamen Leute, die, als sie uns sahen, geholfen haben. Denen es Spaß machte, uns zu helfen, und die uns sagten: „Kommt hierher“ [und filmt das] und was nicht sonst noch alles. Und das war ein Traum. Sie haben drei Mädchen in ihren lächerlichen Klamotten gesehen und ›go

„في المنطقة العاشرة ... حاجة كده منطقة في اسكندرية احنا نفسنا كنا اول مرة نعرف .. وقالولنا اللي بيدخل هناك ما يبطلعش منها... بس وقت التصوير بتاع الفلم بتاعنا لانو كان فيه برضو اجزاء اني احنا عايزين نصور اجزاء المجاري و الشوارع وهيا بيتهد وبتعدل والكلام ده كله .. كان لازم نروح المنطقة دي .. هي المنطقة الوحيدة المدمرة والمنطقة الوحيدة اللي سيئة في اسكندرية .. فرحناها .. ف الناس هناك يوم ما احنا رايعين الولاد بنوعنا طبعنا من اخر يوم اليوم اللي قبله هما ممسوكين متبهلين ف طالع عيلهم ف قالولنا احنا ح نتاخر شوية .. ع بال ما احنا قعدنا نستناهم شوية كثير.“

⁴⁸⁴ Der Satz wurde auch gerne von Revolutionären aus Imbaba über eine dort berühmte Straße gesagt, von der sie behaupteten, dort seien Drogenbanden unterwegs und dort würden sie auch nicht hingehen.

ahead«. Als die Jungs dann auftauchten waren wir schon fertig mit unserem Spektakel und wir haben zu ihnen gesagt: ›Yallah, lasst uns Mittag essen gehen.«⁴⁸⁵

Lubna beschreibt, wie sie und ihre Kolleginnen mit der richtigen Kleidung ausgestattet ihr Filmprojekt professionell verwirklichen. Die Menschen, die ihnen begegnen, sind hilfsbereit und gehen auf die drei jungen Frauen zu. Nur sie selbst kommen sich etwas lächerlich vor, wie Lubna erzählt. In erzählerischer Weise wird dargestellt, dass als Vorbereitung auf den Dreh in einem unbekanntem Viertel die dortigen Regeln des Auftretens und Zusammenlebens in Kenntnis gebracht wurden. Lubna scheint eine genaue Vorstellung davon zu haben, was der dortigen Kleiderordnung angemessen ist und instruiert ihre Kolleginnen dementsprechend. Dem Zuhörer wird deutlich, dass es sich um eine sehr reflektierte Form von Anpassung handelt. Sie wollten keine Probleme mit den Einwohnern und der Polizei gleichzeitig haben, sagt sie. Die drei Studentinnen waren also der Meinung, dass sie beim Dokumentieren und Filmen auf alle Fälle Probleme mit der Polizei bekommen würden, die im Mubarak Regime sehr restriktiv gegenüber Aktivitäten im öffentlichen Raum reagiert hat.

Lubnas Erfahrungsbericht über den Dreh endet mit der Pointe, dass die Kollegen in dem Moment erscheinen, als die drei Studentinnen ihre Arbeit erfolgreich beendet haben. Mit Lubnas Satz: „Yallah, lasst uns Mittag essen gehen“, wird der Besuch in dem Viertel in einen heiteren und geselligen Kontext übertragen und die Rolle der männlichen Begleiter sogar ganz überspielt. Lubna erweckt in dem Interview fast den Eindruck, dass der gemeinsam getroffene Entschluss, die Kollegen sich auszuruhen zu lassen zugleich signalisiert, dass die drei Studentinnen ihr Projekt alleine schaffen können. Auf diese Weise entfaltet ihre persönliche Erfahrung eine zusätzlich gegenderte Perspektive: Mit einem relativ aufwendigem, aber ins Komische gehobenen Maß an Anpassung, welches über die Kleidung abläuft, eröffnet sich den drei Studentinnen ein Weg in die Alltagswelt des unbekanntem Viertels. Kurz soll darauf hingewiesen werden, dass Lubna die traditionellen Begriffe für Kleidung wie „*galabīya*“ und „*laff*“ erwähnt und diese nicht als „islamisch“ bezeichnet.⁴⁸⁶ Vor Ort tritt diese Kleidung in der Erzählung in den Hintergrund. Anstatt, wie sie gewarnt wurden, möglicherweise in

⁴⁸⁵ Interview mit Lubna, 4.4.2012, II, S. 14, Z. 30-S. 15, Z. 11.

„فانارحت قابلة للبنتين اللي معايا اوام قبل ما ينزلوا:

“Don’t wear any wealthy clothes. Jeans, *galabīya*, *laff* [laughs]. Any traditional clothes, this is acceptable. Don’t use any make-up.”

خالص .. نهائي .. ما تحطوش اي ميك اب على وشك .. مانحطش اي ميك اب ولانليس لبس ملفت .. يعني ما تلبسش اللبس اللي احنا رايعين بيه الجامعة .. لسبب .. لانو لو احنا في المنطقة دي شافونا بالشكل ده ح يعرفوا اني احنا اغراب عن المنطقة ولو شافوا الشنط بتاعتنا ... ولو شافوا شنطة الكاميرا .. لو شافوا الحاجات ديا والكلام ده كله ح يفهموا اني احنا جايبين هنا نعمل حاجة غلط .. فهما اصلا ح يرفضونا .. او ح يرفضوا وجودنا .. ف احنا مش عايزين نواجه مشكلة مع الناس نفسها لاني ده مش وقتو .. ف ما يقاش الامن والناس .. حاجة حاجة .. بس .. دخلنا يومها المنطقة دي .. وصورنا فعلا ولحسن الحظ اني احنا قابلنا ناس ساعدتنا .. كنا بنصور الساعة سنة الصبح او سبعة الصبح في شوارع فاضية تماما .. بس فيه ناس لما شافتنا ساعدتنا وحببت تصور معانا وقالتنا طب تعالوا هنا ومش عارفة ايه والكلام ده كله .. ف ده كان حلم .. يعني شافونا ثلاث بنات ومتبهدين وبالشكل ده .. ف جو اهيد .. بعديها راح عمال بقا الولاد مافاقوا كنا احنا خلصنا المشاهد بتاعتنا قلنا لهم: ياالله نروح نتعدى.“

⁴⁸⁶ Für die Unterscheidung zwischen traditioneller Kleidung und islamisch konformer Kleidung siehe auch: Early, Baladi Women, S. 118ff. Earlys Feldforschung geht erstmals auf die Veränderungen in der Gesellschaft ein, die mit dem Aufkommen des politischen „Islamismus“ und der neuen Frömmigkeit in Ägypten zu Beginn der 1980er Jahre zusammenhängen.

Gefahr zu geraten, sind die drei Studentinnen in der Lage, Unterstützung von anderen Personen zu erlangen und vervollständigen ihre Dokumentation über ein zentrales Problem der städtischen Infrastruktur innerhalb eines Vormittags. Die unbekannt Menschen „auf der Straße“ erwiesen sich als hilfsbereit und kooperativ. Das von den drei Studentinnen als ›aufklärerisches‹ Projekt geplante Dokumentieren des Abwasserproblems in Alexandria entwickelt sich so zu einer Interaktion mit den Einwohner des Viertels. Diese wiederum stellen laut Lubnas Bericht keine Fragen zum Zweck und Sinn des Filmprojekts und verstehen sofort, was das Ziel ist. Sie sind, so hat es Lubna in diesem Interview anderer Stelle ausgeführt, die ›Experten für ihr Viertel‹, weil sie genau wissen, was dort vor sich geht und was ihnen im Alltag an staatlicher Infrastruktur fehlt. Die Einwohner des Viertels erkennen also in den jungen Frauen möglicherweise Menschen, die sich für ihre Belange interessieren und einsetzen. Daraus scheint sich ein Einverständnis abzuleiten, in der Dokumentation von den Studentinnen dargestellt werden zu können.

6. Zwischenbilanz

Nachdem oben ausgeführt wurde, dass sich die Interviewten selbst in der ägyptischen Mittelschicht verorten, wurde an zweiter Stelle gezeigt, wie eine subtile Abgrenzung zur Oberschicht aus ihrer Sicht vorgenommen wird. In den Auszügen aus den Interviews mit den drei jungen Frauen zeigt sich, dass das Zusammentreffen mit den Menschen, welche von den Revolutionären als Subjekte ihrer aufklärerischen Arbeit im urbanen Raum ausgemacht wurden und von denen sie im Gegenzug ernst genommen werden möchten, in der eigenen sozialen und kulturellen Dynamik der Gesellschaft zu unerwarteten und problematischen Konstellationen führen kann. Alle Interviewten machen kenntlich, dass sie und die Bewohner der Viertel (*ahāl al-manāṭiq*) unterschiedlich sind und sie sich gegenseitig schicht- und nationalitätsbezogen als ›anders‹ wahrnehmen. Im Kontrast zu Mais und Engys Berichten über die Kampagnen ist das Filmprojekt von Lubna in Alexandria ohne Konfrontationen abgelaufen. Lubna und Maisun deuten darauf hin, dass ein bestimmter weiblicher Kleidungsstil soziale Ablehnung oder Akzeptanz herstellt. Jedes Mal haben die ›Bewohner des Viertels‹ jedoch so reagiert, wie es im Nachhinein in der Deutung für das Projekt der Aktivisten am hilfreichsten war. Alle Berichte behandeln somit einen Erfolg im Kontakt mit den Menschen auf der Straße. Soziale Interaktion oder körperliche und verbale Konfrontation liegen in den Berichten nah beieinander und sind oft nur durch wenige Marker getrennt. Dies geht sowohl aus Mais, als auch aus Sabras und Lubnas Erfahrungen hervor. Diese Marker sind entweder ›ägyptisches Aussehen‹, ›ägyptische Sprache‹ bei beiden Geschlechtern oder eine als ›authentisch ägyptisch‹ wahrgenommene Art, sich zu kleiden, wenn es um das weibliche Geschlecht geht. In allen drei Fällen haben Frauen aus ihrer Perspektive berichtet. Männliche Interviewpartner haben kaum über solche Zusammentreffen mit mir gesprochen. Dies ist insofern belastbar, als dass man sagen kann, dass es

für sie in erster Linie um Fragen der Auseinandersetzung mit theoretischen Fragen ging und, wo sie selbst aus einer *manṭiqa ša'bīya* stammten, es eine gewisse Zurückhaltung gab, sich in Konflikte in ihrem Viertel zu begeben. Auf die männliche Perspektive in Bezug auf körperliche Gewalt wird später noch eingegangen werden.

Dennoch treten männliche Aktivisten in den Berichten von Lubna, Maisun und Sabra in Erscheinung. Sie sind diejenigen, denen von anderen außerhalb der Gruppe mit verbalen Angriffen und Handgreiflichkeiten gedroht wird. Der situative und kommunikative Aushandlungsprozess auf der Straße ist von hoher Emotionalität und sprachlicher Überzeugungsarbeit geprägt. Ich lese zudem aus den Zitaten heraus, dass das verbale und körperliche Eskalationspotential der Menschen auf der Straße die Aktivisten nicht überrascht, sondern es bereits in ihren Vorannahmen, ihrem Kalkül und ihren Taktiken mitgedacht gewesen sein muss.

Die weiblichen Aktivisten reflektieren ihre positiven wie negativen Vorurteile gegenüber den Menschen aus dem Volk bewusst und sie tun dies aus ihrer Position als Frauen. Während die männlichen Aktivisten sich stärker verbal und körperlich behaupten müssen, gehen die Aktivistinnen kreativ und mit einer Art Grundvertrauen gegenüber ihrer in der Öffentlichkeit geschützten Position als Frauen in der Gesellschaft um. Ich erkenne in den Berichten der drei Aktivistinnen eine implizite Annahme, als ägyptische Frau aus der Mittelschicht und als Teil einer Gruppe im Kontakt mit „dem Volk“ keiner Form von körperlicher Gewalt auf der Straße ausgesetzt zu werden. Dieses Vertrauen in die zweifache Absicherung über die Klasse und das weibliche Geschlecht wurde erst mit zunehmenden Berichten über sexuelle Übergriffe auf dem Tahrir-Platz grundlegend erschüttert, wie es in Kapitel 5 ausgeführt wird.

Abschließend soll eine weitere Sichtweise von Jugendlichen aus dem Viertel angedeutet werden. Ich habe auch mit Mitgliedern von der „Jugendbewegung vom 6. April“ aus Imbaba gesprochen und zweimal in Begleitung mit einem Gruppenmitglied dasselbe Viertel besucht. Aus der sozial breit gefächerten Bewohnerschaft des Viertels sind die dort lebenden Revolutionäre ebenfalls in der Mittelschicht zu verorten: Sie haben Universitätsabschlüsse und arbeiten bereits in einem Beruf und leben materiell bescheiden, aber in einem Familienverband, der sie unterstützt. Sie wissen, in welchen Straßen es Probleme gibt und halten sich von den Konflikten unter den Bewohnern fern. Ihre Freizeit verbringen sie in *Downtown*, wo sie ihr Taschengeld in den Cafés ausgeben. Alle verneinten die Frage, ob sie in den Cafés ihres Viertels sitzen würden. Diese seien langweilig. Der Staat war vor der Revolution in dem Viertel durch die Polizei anwesend. Aly Hasan, einer der Mitglieder vom 6. April, erzählte, dass die Polizeistation seines Viertels während des 18 Tage dauernden Aufstands 2011 zwar angegriffen worden sei, aber die Polizei mit scharfer Munition auf die Menschen zurückgeschossen habe. Es sei eine der wenigen Stationen gewesen, die sich gegen

eine Stürmung durch aufgebrachte Menschenmengen behauptet hätten, berichtete er.⁴⁸⁷ Gleichzeitig erwähnte er, dass die Polizei nicht erscheine, wenn es zu Konflikten unter den Bewohnern komme. Aus Aly Hasans Eindrücken kann daher vermutet werden, dass die internen Angelegenheiten der Bewohner der Viertel und somit des einfachen Volkes die Polizei in Vertretung des Staates nicht tangieren, solange ihre Interessen nicht betroffen sind.⁴⁸⁸ So wird noch einmal deutlich, dass der Polizeieinsatz in Imbaba während der Aktion der Aktivisten als eine Angelegenheit der öffentlichen Ordnung angesehen worden sein muss.

7. „Der Staat“ in den Vorstellungen der Revolutionäre

Aly El Raggal⁴⁸⁹ hat aktiv an den Auseinandersetzungen in der Muhammad-Mahmud-Straße im November 2011 teilgenommen. Das erste Zusammentreffen mit ihm spielte sich in einem Café in *Downtown* Kairo ab, wenige Tage nach dem Ende der Zusammenstöße. Er besuchte mit zweien seiner Freunde das Café, um eine meiner Schlüsselpersonen zu einem Gespräch über die Revolution zu treffen.⁴⁹⁰ Ohne dass ich Alys Biografie zu diesem Zeitpunkt genauer kannte, erschien er während des Gesprächs im Café zunächst schweigsam und angespannt. Im Gesicht trug er Prellungen und seine Augen waren blutunterlaufen, da er während der Zusammenstöße mit den Sicherheitskräften in der Muhammad-Mahmud-Straße von mehreren Schrotkugeln getroffen wurde und zusätzlich eine Kopfwunde davongetragen hatte. Auf die Frage nach dem Sinn der Straßenkämpfe antwortete er in kurzen programmatischen Sätzen. Die Revolutionäre müssten die Revolution weiter voran bringen und den Druck gegen den Militärat aufrechterhalten.⁴⁹¹ Nach ungefähr einer Stunde Gespräch machten er und seine Freunde sich auf, ein schmerzstillendes Mittel aus einem der Feldhospitäler am Tahrir-Platz für ihn zu besorgen. Wir trafen uns nach einem Rundgang über den Tahrir wieder und absolvierten zwischen ein und zwei Uhr nachts einen Besuch im Sit-in vor dem Ministerrat (*mağlis al-wuzarā*). Der Abend endete mit einem Essen in einem Straßenrestaurant in *Downtown*. Aly und Saad stimmten nach dem Essen die in der Revolution wieder populär gewordenen Lieder von Sheikh Imam und Ahmed Fouad Negm an. Der Ablauf dieses Abends enthielt einige zentrale Elemente dessen, was neben den Demonstrationen auf dem Tahrir-Platz das Zusammentreffen von Menschen in *Downtown* ausmachte: das Diskutieren über die politische Situation in der Auseinandersetzung mit dem

⁴⁸⁷ Feldtagebuch II, 31.2.2012, das Gespräch mit Aly Hasan wurde aus der Erinnerung zitiert. Seine Bemerkung machte den Eindruck, dass es eine gewisse Anerkennung für einen starken Staat gebe, der sich gegen Chaos behauptet.

⁴⁸⁸ Kritische Zeitungsberichte bestätigen diese Sichtweise.

⁴⁸⁹ Der Interviewte hat darum gebeten wegen seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeiten über die Revolution nicht anonymisiert zu werden. Er ist politischer Aktivist und schreibt gleichzeitig an seiner Doktorarbeit über die Revolution. Siehe auch sein Interview mit Linda Herrera für Jadaliyya Online: Linda Herrera, Generation Rev and the Struggle for Democracy, 14.10.2011, www.jadaliyya.com/Details/24503/Generation-Rev-and-the-Struggle-for-Democracy-Interview-with-Aly-El-Raggal (eingesehen am: 18.2.2015).

⁴⁹⁰ Feldtagebuch I, 1.12.2011, S. 151.

⁴⁹¹ Ebd.

Militärrat, das Treffen internationaler Freunde in Cafés, Rundgänge über den Tahrir-Platz und Besuche in Sit-ins. Dies alles wird durch das soziale Leben in *Downtown* mit seinen Seitengassen-Garküchen und einfachen Restaurants gerahmt.

Erst bei einem darauffolgenden Interview mit Aly ergaben sich aus diesem ersten Eindruck seine genauen Positionen in Bezug auf die Revolution. Alys theoretische und performative Auseinandersetzung mit der Revolution gehören demnach zusammen. Der Konflikt der Revolutionäre mit dem Staat in seiner Verkörperung der machtausübenden Institutionen Polizei und Armee ist für ihn nur eine Seite des „Kampfes“ („*struggle*“). Aly El Raggal lenkt im Interview mit mir den Blick von den Protesten auf der Straße auf die Gesellschaftsstrukturen:

“Don’t reduce the whole idea of struggling only to protests. Protests are just one side of the struggle. But it’s taking place everywhere. I mean in the families, in the schools. In the universities you will find a lot of revolts. The labor, the factories, I mean everywhere. I mean [it is] very difficult also because it is as if we have two societies: One which could be subjugated. And the other one which is very difficult to control. So we have one society. It’s a kind of metaphor: You have one society which is revolting all the time, which is insisting on breaking down the system.”⁴⁹²

Mit dieser als „Metapher“ bezeichneten Aufteilung der Gesellschaft in zwei Teile subsummiert er die Elemente des Aufstands in Ägypten unter der einen Gruppe, welche „das System niederreißen möchte“.

“And you have another [society] which is more controllable. Which is easy to subjugate, and so on. And as far as I know from history most of the revolutions do this...kind of splitting the society. And that’s why you have the counter-revolution rooted. I mean, they are fighting, and fighting well. And apparently they are not just having some business, and that’s it. No. They are grounded in the society.”⁴⁹³

In diesem Part erklärt Aly das Bündnis aus der von ihm definierten „zweiten Teil der Gesellschaft“ und der Counter-Revolution. Die Rede von der Counter-Revolution dient dazu, den Widerstand des alten Regimes, des Militärs, der Institutionen und der „regimetreuen Medien“ gegen den Aufstand zu beschreiben. Alys Erklärung für die Counter-Revolution als „tief in der Gesellschaft verwurzelt“, ist eine Folgerung aus dem Wunsch nach dem realen und medial erzeugten Bedürfnis nach „Sicherheit und Stabilität“ im Volk. Er definiert dies allerdings nicht als ägyptische Eigenschaften, sondern als die beharrenden Kräfte, welche von jedem Regime abgerufen werden können, nachdem es die Gesellschaft gespalten habe. Seine subtile Anerkennung der Ressourcen und Kapazitäten der Gegner

⁴⁹² Interview mit Aly, 17.3.2012, I, S. 62, Z. 12-18.

⁴⁹³ Ebd., S. 62, Z. 20-24.

zeigt sich darin, dass er ihnen zugesteht, sie würden sich „gut verteidigen“. Dies wird nur verständlich, wenn man der Meinung von Aly ist, dass die Revolutionäre einen wirksamen Druck auf das Regime ausgeübt haben, und somit ein kleiner rhetorischer und symbolischer Raum für eine Anerkennung des Gegners geschaffen wurde. Die immer wiederkehrenden Situationen von politischem Patt und von Parität nach den Straßenkämpfen und vor einem neuen Übergriff der Sicherheitskräfte in der Zeit zwischen 2011 und 2012 bilden für Aly die Basis, um eine Art männliche Anerkennung für die Taktiken der Counter-Revolution auszusprechen. Aly ist zu diesem Zeitpunkt noch der Meinung, die Kräfte der sich auflehrenden „ersten Gesellschaft“ seien so wirksam, dass er den Gegner im Gespräch darüber nicht als übermächtig wahrnimmt. Dies ist ein männliches und gleichzeitig intellektuelles Denkmuster. Die erste Gesellschaft in daher seiner Meinung nach auch eine Gesellschaft, *“which is insisting on making a kind of a transformation. Which doesn’t accept such kind of power, which doesn’t agree on this, which totally has different desires and passions.”*⁴⁹⁴ Die Wünsche und Leidenschaften sind das Neue und das in die Zukunft weisende Element der Revolution.

Auf die Frage, wie er die *šabāb at-tāura* politisch einschätzen würde und ob er sie eher „säkularen“ oder „islamistischen“ Ideen zugeneigt sieht, antwortet Aly:

“We are out of this binary opposition: Seculars or Islamists. We are out of it. We are searching for, ah, for another society. We’re searching for more open space, for a more emancipated space. That’s why we didn’t occupy the state. In my point of view the revolution – there is a very important question which has to do with the political imagination and I would put it like this: the political desires and passions.”⁴⁹⁵

„Transformation“ und „Passion“ sind Begriffe aus Alys theoretischer Analyse der Revolution, die er hier in das Gespräch einführt.

Eine weitere wichtige Aussage findet sich in der Bemerkung, dass die Revolutionäre „den Staat nicht besetzt“ hätten. Gemeint ist damit, dass die Gebäude und die Ministerien in *Downtown* Kairo nicht besetzt und geplündert wurden. So hat es zwar Überfälle auf Polizeistationen gegeben, wie oben erwähnt, aber es kam laut Aly zu keinem Versuch, Ministerien zu plündern und zu besetzen.⁴⁹⁶ Diese Aussage Alys ist eine direkte Widerrede zu der offiziellen Rhetorik des „Militärrats“, dass es den Revolutionären in der „Schlacht in der Muhammad-Mahmoud Straße“ um eine Besetzung des

⁴⁹⁴ Ebd., S. 62, Z. 18-20.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 55, Z. 29-S. 56, Z. 2.

⁴⁹⁶ Am 5. März 2011 haben Revolutionäre in Kairo und Alexandria die Staatssicherheit (*amn ad-dawla*) davon abgehalten, Akten in ihren Hauptquartieren zu vernichten. Es gibt dazu den Blogbeitrag von Zeinobia: “The night the capital of Hell fell down!!”, 5.3.2011, http://egyptianchronicles.blogspot.de/2011/03/night-capital-of-hell-fell-down.html?utm_source=feedburner&utm_medium=twitter&utm_campaign=Feed:+EgyptianChronicles+%28Egyptian+chronicles%29, eingesehen am 20.2.2015.

Innenministeriums gehen würde, welches sich wenige Straßenzüge hinter der Muhammad-Mahmud-Straße befand und welches angeblich gegen die Angreifer verteidigt wurde. Alys Analyse hebt die Zusammenstöße auf eine andere Ebene:

“Generally the other generations, the older generations were raised and in the back of their minds was the state. The state is a big legend. It is something very important, something very heavy, something which is dominating the way of thinking, the way of acting and so on. For us, the state meant nothing, *ya'nī*, and that's why it was not that – it was a very big surprise for many observers, and particularly many scholars from the older generation, why didn't this revolution occupy the state?”⁴⁹⁷

Auf eine weitere Frage wiederholt Aly diese Einstellung:

IW: “So how do you explain it to yourself that the state didn't mean anything to you when you were younger?”

“No, we were simply out of the institutions.”⁴⁹⁸

Die Rede von den Institutionen welche den jungen Menschen nichts bedeuten, kann auf der einen Seite aus der Unwissenheit über sie selbst gedeutet werden: es ist für die Jugend nicht von Bedeutung wie die institutionellen Zusammenhänge in einem Staat sind. Für sie bedeutet ein Zugang zu den staatlichen Institutionen die zunehmende Einbindung des Menschen in das korrupte System (*an-nizām*). Außerhalb dieses Systems zu stehen kann bedeuten, sich nicht korrumpieren zu lassen. Anfangs wurde Saads Aussage zitiert, dass die „armen Leute“ in der einen oder anderen Weise mit dem System verbunden sind, und die „reichen Leute“ das System führen. Saads folgende Einschätzung zum „System“ lautet:

“If you look at it you will find the homogeneity of the corruption over the society. You will find that everyone is corrupted one way or another. With a system like this there is nothing called ›reformatory revolution‹. A ›reformatory revolution‹ has no victims. We had a lot of victims. And this blood – it's not easily washed away or not easily forgotten by some reformatory actions.”⁴⁹⁹

Saad bezieht sich auf die öfter von Politikern gemachte Aussage, dass die Revolution das System reformieren solle. Seiner Meinung nach schließt sich dies gegenseitig aus, denn er führt den Blutzoll der Ägypter an, der die Gewalttätigkeit des Systems bereits offenbart hat.

⁴⁹⁷ Interview mit Aly, S. 56, Z. 2-7.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 57, Z. 24-27.

⁴⁹⁹ Interview mit Saad, 27.3.2012, I, S. 65, Z. 8-12.

„Der Staat“ und „das System“ sind nicht identisch, dennoch entsteht aus einer Verbindung der beiden Interviewpassagen ein interessanter Aspekt: Weder „das System“ noch „der Staat“ sind etwas, was die Revolutionäre gedanklich in ihren Aussagen ändern oder reformieren wollen. In Alys Sicht haben die Revolutionäre die Institutionen des Staates einfach ignoriert und sie für nichtig erklärt. Damit wird klar, dass sie die Absetzung Mubaraks nur für einen ersten Schritt der Revolution gehalten haben.

Für Saad kann es keine institutionellen Reformen geben, welche als Versöhnung für die von den Revolutionären erbrachten Opfer gelten können. Er spricht damit das übergreifende Thema der „*transitional justice*“ an, die zweitweise von politischen Beobachtern diskutiert wurde, aber keine Grundlage während der Übergangsphase fand.⁵⁰⁰ Beide Revolutionäre scheinen sich einig darin zu sein, dass die Krise des Staates und des damit verbundenen „Systems“ von so grundlegender Natur ist, dass unausgesprochen an die Stelle von beidem etwas Anderes treten müsste. Die Nichtausführung dessen, was genau an die Stelle des Staates treten kann, ist bezeichnend. Dies bedeutet nicht, dass es keine genauen Forderungen gegeben hätte, welche Maßnahmen die Regierung als Erstes aus der Sicht der Revolutionäre hätte ergreifen müssen. Dazu gehörten eine Strategie gegen die Armut, eine Reform des gesamten Polizeiapparates und die Garantie der Bürgerrechte.⁵⁰¹

Zusammenfassend kann aus dem oben Gesagten der Schluss gezogen werden, dass es aus der Sicht der beiden Interviewten nur eine Gruppe gibt, die nicht in den Institutionen und damit durch den Staat korrumpiert wurde: Diejenigen, die in der Revolution gekämpft haben und sich mit den Opfern solidarisch erklärten. Dies sind die Konturen der ›Generation Tahrir‹, die nicht allein von einer Kohorte oder dem Jugendstatus abhängen, sondern sich in einer aktiven Beteiligung an der Revolution oder einer solidarischen Zuwendung dazu äußern.

⁵⁰⁰ Vgl. dazu den Artikel von Azmi Bishara über Gerechtigkeit im arabischen Denken nach der Revolution, in dem er bereits auf die Kernprobleme zwischen individuellen einklagbaren Rechten und einer gemeinschaftlichen Auffassung von Gerechtigkeit eingeht: Azmi Bishara: On Justice in the Current Arab Context, Research Paper, herausgegeben vom Arab Center for Research and Policy Studies, Tabayyun, 2013, Nr. 5, 31 Seiten, hier S. 28.

⁵⁰¹ Besonders in Bezug auf die politischen Maßnahmen gegen Armut ging es um die Einführung eines Mindestlohnes für Arbeiter und Angestellte und die Begrenzung der Einkommen der Vorgesetzten. Diese Vorstellungen sind mehr oder weniger identisch mit denjenigen, die global von neuen sozialen Bewegungen formuliert werden. Meines Wissens hat nur ein einziger Blogger und politischer Aktivist vehement für eine neo-liberale Sichtweise auf den ägyptischen Staatshaushalt und die Volkswirtschaft geschaut: Mahmoud Salem. Salem hat immer wieder Einträge verfasst, in denen er sich mit Wirtschaftsreformen auseinandersetzt. Dies ist kein Wunder, da er in Heliopolis als Parlamentsabgeordneter kandidiert hatte und gegen Amr Hamzawy verloren hatte. Vgl. Sandmonkey: „7 Economic Ideas for a New Egypt“, 8.6.2011, <http://www.sandmonkey.org/2011/06/08/7-economic-ideas-for-a-new-egypt/>, eingesehen am 7.3.2015.

8. Das neue „Wir“ – Revolution als generationelle Erfahrung

Nun wird ein Blick auf Aussagen geworfen, in denen sich die Revolutionäre mit ihren Erfahrungen in der Revolution beschäftigen. Saad bemerkt:

“Every one of us changes a lot through the revolution because the revolution, and I am quoting Ghassan Kanafani: It makes, it really makes us know who we are. I don’t know if that is Azmi Bishara who said that the revolution makes us know who we actually are and what we actually think.”⁵⁰²

Die leichte Unsicherheit von Saad über die Herkunft des Zitats, bettet die Aussage in einen akademischen Kontext. Saad erwähnt, dass er und seine Freunde über die Revolution nachdenken und schreiben:

“So I think at the moment what A. is doing or what I am doing or what I. is doing – we are writing about what we are experiencing. The revolution made us clear somehow that it is not just about being on the streets. We are doing both. We are on the streets and we are also in our labs and desks just writing.”⁵⁰³

Das Lesen von Aufsätzen und Meinungen anderer arabischer Intellektueller gehört also für Saad und seine Freunde zu einer Beschäftigung mit den Ereignissen dazu. Daher fallen in einigen Gesprächen mit ihnen die Namen von Theoretikern aus verschiedenen Schulen. Interessanterweise zitierte Saad zwei etablierte palästinensische Intellektuelle. Die Revolution ist ein transformativer Prozess für die Teilnehmer und die als wir bezeichnete Gruppe. An dieser Stelle kann nicht eindeutig gesagt werden, wen Saad meint: das kollektive „wir“ der Ägypter, oder das „wir“ der Revolutionäre. Befragt, wie er sich selbst politisch einschätze, antwortet er:

“Ok, before this I thought that I was liberal. Through the revolution I discovered that it is stupid to label people. [...] You believe in what you are believing in. People are labeling others to make it easy. To say that they are bad. So, I believe that now I consider myself a little bit social-liberal with some other Islamist ideas some other *mā ba‘da ad-dunyāwīya*. I don’t know how to say it. [...] Yes, it is Post-Structuralist.”⁵⁰⁴

Nach meiner Einschätzung geben die drei Kategorien, sozial-liberal, islamistisch und post-strukturalistisch nicht genau das Spektrum der Möglichkeiten der ägyptischen politischen Landschaft wieder. Aber sie geben einen Einblick in die von einem jungen Studenten gemachte lebenswirkliche Auseinandersetzung in Verbindung mit politischen Einordnungen. Welche Ideen aus dem

⁵⁰² Interview mit Saad, 27.3.2012, I, S. 65, Z. 31-S.66, Z. 3.

⁵⁰³ Ebd., S. 67, Z. 3-6.

⁵⁰⁴ Ebd., S. 66, Z. 10-17.

islamistischen Spektrum er für sich in Anspruch nimmt wurde nicht weiter im Interview thematisiert. Auf die Frage nach einer Ideologie in der Revolution macht er folgende politischen Richtungen aus:

“I think that at the moment we don't have a specific [ideology]. I mean we have this mix. We have Islamists in the revolution, we have socialists, we have liberal people, people who believe in anarchy, you know. All of these people are combined in one movement. So basically, after time, after two years, after some time, we will have a theory, we will have our own ideology, we will have a debate from this mixing of ideas.”⁵⁰⁵

Exemplarisch gibt Saad an dieser Stelle an, was er als Möglichkeit für die Gestaltung der politischen Ideen in einem Zeitrahmen von zwei Jahren sieht. Seine Grundvorstellung ist modellhaft demokratisch, wenn er davon ausgeht, dass die verschiedenen revolutionären Richtungen etwas Neues aushandeln können. Saad scheint keine Vorurteile gegenüber anderen Gruppen zu haben. Sein Erwartungshorizont ist zu diesem Zeitpunkt weit offen. Das „Wir“ in diesem Zitat ist das gemeinsame „Wir“ der Revolutionäre.

Shady, ein koptischer Aktivist, äußert sich auf die Frage, ob es einen gemeinsamen vereinenden Gedanken auf dem Tahrir-Platz gebe, mit einer Überlegung:

„Also, der Gedanke ist, wir haben den einen Gedanken, dass ...Nein, ich nehme nicht an, dass wir einen Gedanken haben, nein, weil es auch die Jugend der Muslimbruderschaft [*šabāb al-ihwān*] gibt, die Jugend der Salafisten, es gibt die Jugend der Christen und die Jugend...Das heißt, sie unterscheiden sich in ihren Meinungen, aber sie sind sich einig in dem Bereich von...Also stimmen überein in einigen Dingen. [...] Wir denken auf dieselbe Weise, sind aber unterschiedlich.“⁵⁰⁶

Mit der Folgerung, dass koptische und muslimische *šabāb* auf dieselbe Weise denken, aber sonst unterschiedlich seien, fasst Shady seine Überlegungen über die verschiedenen konfessionellen Strömungen innerhalb der *šabāb at-taura* zusammen. Im Gegensatz zu Saad, der die Islamisten als eine politische Strömung unter anderen Ideologien begreift, teilt Shady die Jugend spontan in konfessionelle Gruppen ein. Dies ist ein Hinweis auf eine unterschiedliche Sichtweise zwischen muslimischen und koptischen Jugendlichen auf die Revolution.

Shady ist zur Zeit des Interviews 27 Jahre alt, er kommt aus dem Viertel Imbaba und arbeitet bereits als ausgebildeter Architekt. Shady spricht im Interview in einem ägyptisch-Arabisch, das viele Anteile

⁵⁰⁵ Ebd., S. 65, Z. 22-26.

⁵⁰⁶ Interview mit Shady, 19.4.2012, II, S. 64, Z. 1-6.

“هوا فكرة اني احنا لينا فكر واحد لا .. انا ما اعتقدش احنا لينا فكر واحد لا .. لا .. لانني فيه .. شباب الاخوان .. فيه شباب السلفيين .. فيه شباب مسيحيين .. فيه شباب .. يعني مختلفين حتى في آرائنا و .. ال .. لكن .. ف .. عندنا مساحة من ال .. يعني .. متفقين على حاجات .. حتى شباب الاخوان متفقين معنا .. يعني الشباب متفقين اكثر من الاجيال الكبيرة .. على موضوع الثورة .. يعني .. ال .. يعني .. حتى احنا مثلا .. لو بنتكلم مع شباب .. لو بنتكلم مع شباب من الاخوان .. بلاقي اني احنا متفاهمين اكثر ما احنا مثلا متفاهمين مع قيادات الاخوان .. فالاخوان فيه مشكلة كبيرة بيننا وبينهم .. ف .. فانا شايف اني احنا كشباب فيه .. في يعني مساحة كويسة من التوحد ما بينا .. اني احنا بنفكر بشكل واحد .. بس طبعا مختلفين.“

der Hochsprache in der Aussprache und der Wortwahl enthält. Er hat bereits an einem internationalen Austausch zwischen Christen und Muslimen im europäischen Ausland teilgenommen und hatte über diesen Kontakt eine meiner Schlüsselpersonen kennen gelernt. Das Projekt, das er und seine Freunde nach den „18 Tagen Aufstand“ auf dem Tahrir-Platz gegründet haben, ist eine Diskussionsgruppe für junge Kopten, in der Ideen zur Politik verhandelt werden. Im folgenden Zitat beschreibt er, welche Absicht hinter dem Projekt steht:

„Wir wollen die Christen aus ihrer Isolation innerhalb der Kirche herausführen, so dass sie mit der ganzen ägyptischen Gesellschaft zusammenarbeiten und sich in sie eingliedern, und dass sie nicht den politischen Empfehlungen aus der Kirche [zu folgen brauchen] und sogar nicht [einmal] den koptischen Bewegungen außerhalb der Kirche. Dass sie sich in jede Gemeinschaft eingliedern, sei es politisch links oder rechts oder in der Mitte, dass sie sich in die Parteien einbringen, teilnehmen, so dass sie Entschlüsse gemäß ihrer politischen Ausrichtung fassen und nicht gemäß ihrer religiösen Zugehörigkeit. Das war unser Gedanke. Natürlich begann der Gedanke in der letzten Phase nachdem er sich entwickelt hat. Natürlich fing er klein an. Unser erster Gedanke war: ›Schluss jetzt, wir wollen nur, dass die Christen sich einbringen‹. Aber wie und auf welche Weise sie mitarbeiten sollen, die war nicht-...Wir haben im Monat September 2011, vermute ich, von da waren wir schon fünf Monate dabei, oder vier Monate insgesamt, und bis jetzt erläutern wir den Gedanken selbst und entwickeln ihn weiter. Und wir veranstalten viele Diskussionen um ihn herum, damit aus diesem Gedanken eine starke fortschreitende Bewegung entsteht. Analyse. Und wir sind immer noch in der Aufbauphase und mit Gottes Hilfe wird diese Phase fortgeführt. Jetzt haben wir beschlossen, dass wir eine aufklärerische Bewegung [*ḥaraka tanwirīya*] sein werden.“⁵⁰⁷

Das Interview mit Shady gibt einen ersten Einblick in die Lebenswelt eines koptischen jungen Mannes, der bereits im Berufsleben steht. Die Gruppe, die er mit seinen Freunden aufgebaut hat, nennt sich „Eine Gesellschaft“ (*muḡtam'a waḥda*). Er und seine Freunde diskutieren hier die Rolle der Kopten in einer zukünftigen offenen, demokratischen Gesellschaft. Das Interview gibt Auskunft über die bisherige Lebens- und Sichtweise weiter Teile der urbanen und gebildeten koptischen Bevölkerung. Seiner Begeisterung für die Möglichkeiten in der Revolution, die Staatsbürgerschaft als

⁵⁰⁷ Ebd., S. 55, Z. 6-14.

„عايزين نخرج المسيحيين من عزلتهم داخل الكنيسة إنهم يتفاعلوا في المجتمع المصري كله ويندمجوا فيه، وما يكنش عليهم وصايا سياسية من داخل الكنيسة أو حتى من الحركات القبطية خارج الكنيسة. إني يندمجوا في كل مجتمع سواء اليسار السياسي أو اليمين أو الوسط، يندمجوا في الأحزاب ويشاركوا ويكون لهم قرارهم بناء على اتجاههم السياسي مش بناء على مرجعيتهم الدينية. دي كانت الفكرة بتاعتنا، طبعا الفكرة بدأت ... يعني الفكرة دي في المرحلة النهائية بتاعتها بعد ما تطورت لكن هي بدأت كطبعا بأقل من كدة يعني. كان في فكرة بالبداية خالص إنا إحنا بس عايزين المسيحيين يتفاعلوا.. لكن إزاي أو الطريقة اللي حيتفاعلوا بيها ده ماكنش واضح. إحنا قعدنا من شهر أعتقد سبتمبر 2011 قعدنا من الفترة دي خمس شهور أو أربع شهور كلها ولغاية دلوقتي. يعني إحنا لازلنا بنعمل تنظير أو (analysis) للفكرة نفسها وبنطورها، وبنعمل مناقشات كتيرة عليها علشان نوصل لفكرة حركة قوية ومستمرة وبتقدر تستمر وإحنا لازلنا في مرحلة البناء .. يعني إحنا في مرحلة اني الحركة وليدة واتشاء الله تستمر الفترة ... بلس إحنا اخترنا إني إحنا نكون حركة تنويرية.“

ein über der konfessionellen Zugehörigkeit stehendes Konzept zu diskutieren, steht seine Zurückhaltung dem Tahrir-Platz selbst gegenüber. Im Interview sagte Shady, dass er nicht mehr an Freitagen demonstrieren gehe, seit es Massenfreitagsgebete auf dem Platz gebe. Für ihn war es ein Zeichen, dass die Inkorporation von Religiosität auf dem Tahrir-Platz eine Inkorporation muslimischer Religiosität bedeutete. Über die Rolle der protestantischen koptischen Kirchengemeinde in der Nähe des Tahrir-Platzes als ökumenische Vermittlerin sprach Shady in diesem Interview nicht.⁵⁰⁸ Shady ist in einem neueren Teil des bereits erwähnten Viertels Imbaba geboren und aufgewachsen. Er gibt an, dass seine Familie in der Nachbarschaft angesehen sei, was im Frühjahr 2011 dazu führte, dass sein Vater bei Streitigkeiten zwischen Muslimen und Christen als Vermittler angerufen wurde, aber damit auch an exponierter Stelle stehe.⁵⁰⁹ So berichtete Shady, dass nach den Unruhen in Imbaba wegen der angeblichen Konversion einer Koptin und der daraus resultierenden Brandschatzung der Kirche in seiner Gegend mit gleichzeitigem Schaden an Privateigentum von Muslimen, die muslimischen Nachbarn an seinen Vater mit Schadensersatzforderungen herangetreten seien.⁵¹⁰ Dieses Ereignis und das nachfolgende „Maspero-Massaker“ hatten Shady dazu gebracht, nicht mehr auf den Tahrir-Platz zu gehen, sondern seine Aktivitäten in seine koptische Gruppe zu verlagern. Insgesamt spiegelt Shadys eher zurückhaltender Umgang mit den Demonstrationen auf dem Tahrir-Platz seine vorsichtige Einstellung zum Tahrir und zu den Revolutionären. Zudem verbringt er seine Freizeit nicht in Cafés in *Downtown* Kairo. Wie fast alle koptischen Jugendlichen war Shady durch die Freizeitaktivitäten seiner Kirche geprägt, welche Sport- und Bildungsangebote fast ausschließlich in den Räumen der Gemeinden organisieren. So ist es nicht ungewöhnlich zu hören, dass koptische

⁵⁰⁸ Die evangelische koptische Gemeinde in Ägypten umfasst nur ungefähr 750 000 Mitglieder, ist aber sehr gut organisiert und vom ökumenischen Gedanken und dem interreligiösen Dialog getragen. Die *Qaṣr al-Dūbāra* Kirche in Downtown Kairo wurde während der 18 Tage für die Demonstranten geöffnet, um dort ein Feldhospital einzurichten. Eine muslimische Delegation der Omar Makram Moschee am Tahrir gratulierte dort den Christen 2012 zum Neujahrsfest und Besucher riefen den Slogan „Nieder mit dem Militärregime“. Die medialen Bilder der gemeinsamen Feier spielten eine große Rolle für einige meiner Feldkontakte, aber es darf nicht übersehen werden, dass die evangelische Kirche eine Minderheit unter den ägyptischen Christen darstellt.

⁵⁰⁹ Feldtagebuch II, 19.4.2012, S. 147. Erste Erwähnung des Treffens mit Shady.

⁵¹⁰ Vgl. dazu: Sebastian Elsässer: Kreuz und Halbmond wieder vereint? Revolutionäre Identität und religiöse Spannungen während und nach der ägyptischen Revolution, in: Holger Albrecht, Thomas Demmelhuber (Hg.): *Revolution und Regimewechsel in Ägypten*, München 2013, S. 257-280. Am 7. Mai 2011 zog ein Mob durch Imbaba und zündete drei Kirchen und mehrere koptische Geschäfte an, wobei Augenzeugen von Salafisten und *balṭaḡīya* berichteten. Auslöser war das Gerücht, dass in einer der Kirchen eine koptische Frau namens 'Abīr gefangen gehalten werde, die zum Islam konvertieren wollte. Dies ist ein ähnlicher Fall wie der von Kamelia Shehata, Ehefrau eines koptischen Priesters, die im Juli 2010 ihren Mann verließ und angeblich zum Islam konvertierte. Kamelia wurde von der Polizei zu ihrem Mann zwangsweise zurückgebracht und soll danach in ein Kloster gebracht worden sein. Salafisten in Ägypten haben anschließend Demonstrationen für ihre Freilassung abgehalten. Der Fall zog internationale Kreise, nachdem der IS im Irak eine Kirche überfiel, angeblich um sie zu rächen. Da es im koptischen Kirchenrecht keine Scheidung gibt, ist die Konversion zum Islam der einzige Weg zur Auflösung einer Ehe. Auch nachdem Shehata in einem koptischen Sender ein Interview gab, in dem sie sich zum Christentum bekannte, konnten die Unruhen nicht mehr gestoppt werden. Diese Episode zeigt, wie die Rechte des Individuums gegenüber der Gruppenidentität zurückstehen und die staatlichen Institutionen mit den religiösen kooperieren.

Jugendliche Fußball oder Basketball im Innenhof ihrer Kirche spielen oder dort Mal- und Computerkurse besuchen.⁵¹¹ Während meiner Feldforschung traf ich auf einen einzigen koptischen Jugendlichen, der zu einer Freundesgruppe der Jugendbewegung vom 6. April gehörte und den Beinamen „*aṣ-Ṣalafi*“ erhalten hatte, weil er nach Aussage seiner Freunde „fundamentalistische“ christliche Ideen vertrat.⁵¹²

Bei der Gruppe „*muḡtam'a waḡda*“ handelt es sich im Kern um eine Jugendgruppe, bei der zunächst nur Christen mitmachen sollen und untereinander verhandelt wird, wie die Teilhabe von Kopten am Staat aussehen kann. ›Bürgerschaft‹ oder ›säkulare Teilhabe‹ ist der wichtige Aspekt bei dieser Idee. Ein Blick in die Geschichte des ägyptischen Nationalismus zeigt, dass eine überkonfessionelle Identität auch ein Teil der Nationalbewegung war, aber „[n]icht ein einziges Mal in der Geschichte des modernen ägyptischen Nationalstaates gab es einen Konsens darüber, ob die Identität Ägyptens rein ägyptisch, (pan)-arabisch oder islamisch zu definieren sei“.⁵¹³ Als Eckpunkt sei genannt, dass die Präsidenten eine Form von hierarchischer und personeller Repräsentation der Christen durch den alleinigen Vertretungsanspruch des koptischen Patriarchen und der koptisch-orthodoxen Kirche im Land förderten, um einen Ansprechpartner zu haben. „Dadurch wurde eine direkte Partizipation aus Sicht des Regimes überflüssig, und die Anliegen koptischer Bürger konnten als Verhandlungssache zwischen Regimevertretern und Klerus behandelt werden.“⁵¹⁴ Die Nachteile liegen dabei nicht nur in

⁵¹¹ Leider gibt es keine Forschung zu koptischen Jugendlichen und ihren Aktivitäten. Aus der Feldforschung bleibt daher der Eindruck von einem Besuch bei Abūnā Mityas und einem jungen koptischen Ikonenmaler aus *'Izbat an-naḡl* und einem Gespräch mit einem koptischen Jugendlichen aus Port Said, die beide bestätigten, dass die Freizeit der koptischen Jugendlichen sich fast ausschließlich innerhalb der Kirchengemeinde abspielt. Hana, eine koptische Aktivistin und Bekannte von Shady, die auf das St. Joseph Mädchengymnasium in Kairo gegangen war, berichtet, dass koptische Mädchen in den Dörfern Oberägyptens kaum auf die Straße gehen (dürfen) aus Angst vor Belästigung von muslimischen Jungen. Hana nennt das Verhalten der Familien „*ḡauf t̄ā'iffi*“. Interview mit Hana und Shady am 8.12.2012. Vgl. dazu auch: Mariz Tadros: *Copts at the crossroads. The challenges of building inclusive democracy in Egypt*, Kairo, 2013, S. 55ff. „*The third cause of sectarian strife in Egypt, representing 33 percent of all incidents, is gender-related matters*“, S. 55. Es geht hier im weitesten Sinne um die Angst von koptischen Familien vor Liebesbeziehungen zwischen koptischen Mädchen und muslimischen Männern, einer damit verbundenen Flucht aus der Familie und Konversion zum Islam oder einer illegitimen Beziehung eines Kopten zu einer Muslimin, die per Gesetz verboten ist, solange der Mann nicht konvertiert. Allein schon Gerüchte darüber haben zwischen 2010 und 2012 zu Ausschreitungen zwischen Christen und Muslimen geführt. Tadros führt auf, dass nach der Revolution die Übergriffe auf Kopten, ihre Kirchen und koptisches Privateigentum landesweit zunahmen.

⁵¹² So war die Erklärung seiner Freunde, die ihn interessanterweise mit einem muslimischen Beinamen belegten. Er hatte ihnen an einem Abend erzählt, dass Muslime aus einer strengen Sicht der Kirche als Ungläubige angesehen werden und wurde dafür länger in den Schwitzkasten genommen, was den nonverbalen und direkten Umgang der Jungen untereinander zeigt. Damit spiegelte er die damals zunehmende Tendenz der Salafisten in Ägypten, Christen als „Ungläubige“ zu bezeichnen. Vgl.: Tadros, *Copts at the crossroads*, S. 222 und 242.

⁵¹³ Elsässer, *Kreuz und Halbmond wieder vereint?*, hier S. 258. An dieser Stelle kann nicht auf die wechselvolle Geschichte zwischen der koptischen Kirche und dem ägyptischen Nationalstaat eingegangen werden.

⁵¹⁴ Elsässer, *Kreuz und Halbmond wieder vereint?*, hier S. 259.

der Verfestigung konservativer innerkirchlicher Strukturen, sondern erwecken bei der muslimischen Bevölkerung das Bild einer monolithischen, regimetreuen Religionsgemeinschaft.⁵¹⁵

2011 war es die Parole von der „Einigen Hand“ zwischen Muslimen und Christen und Armee und Ägyptern, welche die Vorstellung der „Staatsbürgerschaft“ über die konfessionellen Grenzen erhob. Die Rhetorik von der „Einheit“ erklärt sich daraus, dass die Kopten in Ägypten die einzige offiziell anerkannte monotheistische religiöse Minderheit sind, die im Parlament und allen Gremien aus diesem Grund eine Repräsentation einfordern können. Daraus werden auf beiden Seiten Rechte und Pflichten abgeleitet. So erhebt die Kirche den Anspruch auf die alleinige Vertretung der Kopten gegenüber dem Staat. Es ist die starke hierarchische Ausrichtung der koptischen Kirche, die bei einigen Jugendlichen zu einer Kritik dieser Strukturen führte.

„Sogar die Jugend der Muslimbruderschaft stimmt mit uns überein, mehr noch als die alten Generationen – in Bezug auf die Revolution, *ya'nī*, sogar wenn wir zum Beispiel mit [diesen] Jugendlichen sprechen, dann verstehen sie besser, was wir über die Führung der Bruderschaft denken. Denn zwischen uns und der Muslimbruderschaft gibt es ein großes Problem. Aber ich sehe, dass bei den Jugendlichen ein gutes Verständnis von der Einigkeit mit uns in dem Bereich vorzufinden ist.“⁵¹⁶

Mit der Folgerung, dass man auf dieselbe Weise denke, aber sonst unterschiedlich sei, fasst Shady seine Überlegungen über die verschiedenen konfessionellen Strömungen innerhalb der *šabāb at-taura* zusammen. Interessanterweise teilt er die Jugend nach konfessionellen Zugehörigkeiten ein. Dies steht im Gegensatz zu seinem Wunsch, politische Entscheidungen anhand von säkularen politischen Überzeugungen zu treffen. Damit gibt dieses Zitat einen tieferen Einblick in die Denkstrukturen junger koptischer Aktivisten. Ihre Welt ist von der Kirche geprägt, in der sie hauptsächlich sozialisiert worden sind und ihre gesamte Freizeit verbracht haben. Auch für Shady, der sich sehr reflektiert äußert, bildet die religiöse Gemeinschaft den Ausgangspunkt seiner Überlegungen.

„Wir wollen ein politisches Netzwerk aufbauen. Niemand soll uns sagen: ›Das darfst Du nicht‹. Wir wollen eine Partei aufbauen, niemand soll kommen und zu uns „nein“ sagen. Denn es ist notwendig, dass es das gibt. Wir wollen eine zivilgesellschaftliche

⁵¹⁵ Die Sichtbarkeit der koptischen Kirche als Stütze des vom Militär regierten Staates machte die Kopten auch zu Angriffszielen von radikalen Islamisten. Der Sturz Mursis 2013 wurde von den Muslimbrüdern auch den Kopten angelastet. Mehrere Kirchen im Land brannten nach der Absetzung des Präsidenten, es ist aber bislang nicht nachgewiesen, wer die Täter waren. Der Staat profitierte von der Eskalation mit der Einstufung der Muslimbruderschaft als einer terroristischen Organisation.

⁵¹⁶ Interview mit Shady, S. 64, Z. 3-6.

“حتى شباب الاخوان متفقين معنا .. يعني الشباب متفقين اكثر من الاجيال الكبيرة .. على موضوع الثورة .. يعني حتى احنا مثلا لو بنتكلم مع شباب من الاخوان .. بلاقي اني احنا متفاهمين اكثر ما احنا مثلا متفاهمين مع قيادات الاخوان .. فالاخوان فيه مشكلة كبيرة بينا وبينهم .. فانا شايف اني احنا كتشباب فيه في يعني مساحة كويسة من التوحد ما بينا اني احنا بنفكر بشكل واحد .. بس طبعا مختلفين.”

Gemeinschaft aufbauen. Sie sollen nicht kommen, und uns sagen: ›Nein, ihr müsst unter der Zensur [und bei Eurem Ursprung] bleiben‹. Die Freiheit...es ist notwendig, dass wir Freiheit in diesen Dingen erlangen. Es ist notwendig, dass wir die Freiheit erhalten, unser eigenes Schicksal zu bestimmen und dass wir unsere Entscheidungen treffen. [...] Es ist notwendig, dass die Kopten die Freiheit in der Gesellschaft bekommen. Die Freiheit, Ämter im Staat zu übernehmen und an der Gesellschaft teilnehmen. Der Staat sollte nicht immer dabei bleiben, dass sie sich in der Kirche isolieren. [...] Es sollte auch Freiheit in unseren gedanklichen Ausrichtungen geben und in den kirchlichen und ideologischen Ausrichtungen. In allen Ausrichtungen sollte es Freiheit geben, sie sollten nicht unter die Zensur fallen. Alles das wird sich nicht in einem diktatorischen System verwirklichen lassen. Weil das diktatorische System es immer vorzieht, [uns bei dem zu belassen, bei dem wir sind].“⁵¹⁷

In Shadys programmatischen Aussagen ist der Wunsch inbegriffen, dass sich die jungen Kopten sowohl aus der ideologischen Umklammerung der Kirche als auch des Staates lösen. Unterschwellig liest man aus seinen Aussagen heraus, dass er die Isolierung der Christen von der Mehrheit der Gesellschaft auch als einen impliziten Wunsch des autoritären Regimes begreift, Bürger als Mitglieder von klar definierten Gruppen mit eindeutiger Repräsentation anzusehen und ihre individuellen Vorstellungen möglichst in diesen Gruppen verhandelt zu sehen.

Die inhärente Forderung von Shadys Gruppe ist es, zivilgesellschaftliches Engagement und den säkularen Staatsbürger zu formen. Seine Ansprüche richten sich nicht an den Staat sondern an die Mehrheitsgesellschaft, ihn als gleichwertigen Bürger zu akzeptieren. Der Staat bleibt in dem Interview mit ihm schemenhaft.

9. Die Eltern-Generation aus der Sicht der ›Generation Tahrir‹

Die Eltern-Generation spielt in der Rhetorik der Revolution eine untergeordnete Rolle. Erst in der Nachfrage zu den älteren Generationen ergeben sich in den Interviews Hinweise auf eine familiengenerationelle Sichtweise der Revolutionäre. Dabei wird eine einfache Unterteilung unternommen zwischen der älteren Generation und der jungen Generation. Für Sabra ist die ältere Generation diejenige, welche nicht revoltiert und sich nicht gegen die Unterdrückung aufgelehnt hat.

⁵¹⁷ Ebd., S. 64, Z. 29-S. 67, Z. 6.

„عايزين نعمل تنظيم سياسي ما حدش يقلنا ما ينفعش. عايزين نعمل حزب .. ما حدش يبجي يقولنا لأ .. فلازم يبقى فيه .. عايزين نعمل جمعية مجتمع مدني .. ما يجوش يقولنا لأ انتوا لازم تبقوا تحت الرقابة ومصادر التمويل بتاعتكم نشوفها ... الحرية .. لازم يبقى فيه حرية في الحاجات دي .. لازم يبقى فيه حرية في اني احنا نقرر مصيرنا أو نتخذ قراراتنا .. بمعنى ان احنا مثلا لو بنتكلم عن اهل النوبة اهل النوبة ليهم .. المفروض ببقالهم الحرية ان هما يتخذوا قرار .. يعني .. يقرروا هل هما عايزين يعيشوا في انهي مكان في النوبة .. الاقباط لازم ببقالهم حرية في .. حرية في المجتمع .. حرية في ان هما يصلوا للمناصب في الدولة ويندمجوا في المجتمع .. الدولة ما بتناقش دايمًا عايزة تعزلهم جوا الكنيسة .. مم .. شايف اني .. كمان لازم ببقالنا حرية حتى في .. في اتجاهاتنا الفكرية وفي التوجهات بتاعتنا الكنسية والتوجهات الايديولوجية .. كل التوجهات لازم تتاح فيها الحرية وما تتحطش تحت رقابة وكل ده مش ح يتحقق في نظام ديكتاتوري .. لان النظام الديكتاتوري هوا بيعتمد على انو ببخل ما بيدناش الحرية ونفضل طول الوقت احنا مقيدين ومقول علينا.“

“The spying and intelligence is everywhere and the people were really, really oppressed. And they learned not to talk in politics or otherwise they will be arrested and tortured and maybe imprisoned. Ah, so this generation...are somehow cowards and they want – also they are in the pension, they are [...] in their sixties and fifties, so they want to keep on the same stability they used to enjoy.”⁵¹⁸

„Irgendwie feige zu sein“ ist zunächst ein hartes Urteil, das Sabra über die ältere Generation ausspricht, aber sie leitet ihr Urteil mit einer Bemerkung über die ständige Überwachung und gängige Polizeifolter ein, was eine vorweggenommene Erklärung ist. Abschließend schränkt sie ihr Urteil mit der Bemerkung ein, dass diese Generation bereits aus dem Erwerbsleben ausgeschieden sei. Daraus kann man entnehmen, dass nach Sabras Meinung Pensionäre nicht mehr in der Verantwortung in Staat und Gesellschaft stehen und sich nach der bereits erwähnten Stabilität sehnen. Das Bild, welches Sabra entwirft, transportiert eine Vorstellung von Mittelschicht, die sich mit Überwachung in einem stabilen und durch Einkommen abgesicherten Umfeld abgefunden hat. Hier ist Stabilität nicht mehr nur eine „Eigenschaft des ägyptischen Volkes“, wie es anfangs dargestellt wurde, sondern ein Element der Mubarak-Ära. „Stabilität“ haben zu wollen, kann auch mit einem Vorwurf an diejenigen verbunden werden, welche sich mit dem autoritären Regime arrangiert haben.

Sabra führt die Charakteristika des „Neuen“ in der Revolution für die jungen und die älteren Generationen weiter aus:

“A lot of the father- the parent’s generation, they’re like this. But the younger ones, no! They’re not like this. Even the children now [...] children in schools like less than ten years [old]. They saw the revolution is catchy for them. Even they watch it on TV. [...] The music and the art that’s coming out of it. It’s catchy for them. Even the parents are: „No“. [They] are against *maṭalan* the revolution or counter-revolution, whatever. They become: „No“. They are with it and they like to say: „No“! Children like to say: „No“. And the revolution says: „No“! [laughs].”⁵¹⁹

Die von Sabra beschriebene Lust am „Neinsagen“, die mit Kreativität, Musik und Kunst einhergeht, ist für sie ein wesentliches Element des Neuen. Ein interessanter Punkt ergibt sich beim Vergleich des Zitates von Sabra mit dem von Shady. Für Shady ist das Wort „Nein“ nicht positiv, sondern negativ besetzt. Sabra hingegen erwähnte, dass die Revolution zu allem Vorherigen „Nein“ sage, und damit ein kreativer Effekt hervorgerufen wurde. Auf dieser Ebene zeigt sich, dass bei scheinbar einfachen und klaren Formulierungen wie „Nein“ die christliche und die muslimische Perspektive unterschiedlich sein können. Für beide geht es um Emanzipation von einem patriarchalen System,

⁵¹⁸ Interview mit Sabra, 14.3.2012, I, S. 41, Z. 10-14.

⁵¹⁹ Ebd., S. 41, Z. 29-S. 42, Z. 4.

wobei die Angst der christlichen Minderheit vor konfessionellen Spannungen mit der Mehrheitsgesellschaft ein weiterer Faktor ist.

Auch Shady wirft in seinem Interview einen Blick auf die „18 Tage“ und schlägt einen Bogen vom Aufstand gegen Mubarak bis zu den Parlamentswahlergebnissen mit dem hohen Stimmanteil der Islamisten. Seine Erklärung bindet eine generationelle Sichtweise mit ein.

„Schau, in der Revolution haben alle Generationen teilgenommen. Mit großer Anzahl. Die Jugendlichen waren mit viel mehr Teilnehmern dabei gewesen. Sie waren am meisten in der Revolution vertreten. Aber offen gesagt, ich sehe manchmal, dass die ältere Generation diejenige ist, welche vor der Revolution Halt gemacht hat. Bevor wir einander fragen, wer für die Islamisten zum Beispiel im *mağlis aš-ša‘b* gestimmt hat, finden wir doch mal heraus – viele von meinen Freunden haben nicht für die Islamisten gestimmt, aber ihre Familien, der Vater und die Mutter und andere schon.“⁵²⁰

Für Shady ist es die Jugend, welche die Revolution maßgeblich mitgetragen hat. Er negiert aber nicht die Teilnahme aller Altersgruppen während der „18 Tage“. Seine Bemerkung über das unterschiedliche Wahlverhalten innerhalb einer Familie zeigt auch, dass es unter den Familien-Generationen unterschiedliche Ansichten geben kann. Dieses unterschiedliche Wahlverhalten stellt Shady nicht als Generationen-Konflikt dar, sondern als eine unterschiedliche generationelle Sichtweise, in der für ihn die Jugend progressiver war, indem sie nicht für die Islamisten stimmten. An dieser Stelle soll an Shadys vorherige Aussage zu einigen Übereinstimmungen mit der jungen Generation der Muslimbruderschaft erinnert werden. Nun kann im übertragenen Sinne festgestellt werden, dass für Shady die junge Generation der Muslimbrüder und die junge Generation der Kopten sich einig in der Kritik der hierarchischen und patriarchalen Strukturen ihrer jeweiligen Organisationen sind.

Das komplexe Verhältnis zu der älteren Generation macht auch Abbas deutlich. Er ist ein 21 Jahre alter Student der Medizin aus Alexandria und Anhänger der kritischen Theorie und der Frankfurter Schule sowie des islamistischen Denkers ‘Abd al-Waḥḥāb al-Masīrī⁵²¹. In Abbas Familie bestimmt der

⁵²⁰ Interview mit Shady, S. 63, Z. 13-17.

”شوفي .. في الثورة شارك كل الاجيال بس بكثافة الشباب كانوا هما المشاركين اكثر بكثير جدا .. كانوا هما الاكثر في الثورة لكن بصراحة انا احيانا بشوف اني الجيل الاكبر كان من الحاجات اللي هيا وقفت قدام الثورة واعاقت الثورة بدليل اني حتى احنا اول .. يعني اول ما منسأل بعض مين اللي صوت للاسلاميين مثلا في مجلس الشعب بنلاقي مثلا يعني ناس صحابي كثير هوا ما صوتش للاسلاميين .. بس اسرئو الاب والام وكده صوتوا للاسلاميين.“

⁵²¹ 1938-2008. Al-Masīrī studierte in Alexandria Englische Literatur und vergleichende Literaturwissenschaften und wurde in diesem Fach 1969 an der Colombia University promoviert, ehe er nach Ägypten zurückkehrte. Sein bekanntestes Werk ist eine mehrbändige Beschreibung und Analyse des Zionismus, die er 1999 abschloss. Auf Deutsch liegen bislang noch keine islamwissenschaftlichen Untersuchungen über ihn vor. Abbas betreute zusammen mit anderen Jugendlichen vor der Revolution eine Facebook-Seite über al-Masīrī, auf der sie seine Thesen in einfachen Worten wiedergeben wollten, um andere Jugendliche zu einem Nachdenken über die „kapitalistische“ Gesellschaft anzuregen. Interview Abbas, 24.4.2012, I, S. 100. Abbas folgte der etwas

Vater als wirtschaftlich erfolgreiches Oberhaupt die berufliche und private Zukunft des Sohnes mit. Das Verhältnis der beiden war nach Abbas Aussage distanziert und von dem üblichen gehorsamen Respekt gegenüber dem Vater geprägt. Umso überraschender sind seine Ansichten über den generationellen Konflikt in der ägyptischen Gesellschaft, die sicher auch ein Ventil für die patriarchale Struktur der Familie darstellen.

Abbas Aussage über die älteren Generationen beruht auf einer Episode aus dem Koran, die er neu umdeutet:

“It’s similar to the Jews who got lost in the desert of Sinai and God said that it’s prohibited for them for twenty- for forty years [to get out]. During such forty years all people above forty and thirty would die, and the institutions [...] would be controlled by people who have been young during such a period of time. So, this is the same in Egypt – the consciousness.”⁵²²

Abbas Vorstellung besagt, dass er einen kompletten Wandel des „Bewusstseins“ in der ägyptischen Gesellschaft für notwendig hält. Dafür verwendet er eine koranische Metapher über die nach islamischer Vorstellung vierzig Jahre dauernde Wanderschaft des Volkes Israel in der Wüste Sinai. Im Kern ist Abbas der Meinung, dass jemand, der älter als 30 oder 40 Jahre alt ist, einen Bewusstseinswandel nicht mehr vollziehen kann. Für Abbas können daher nur Personen unter 30 Jahren eine neue Gesellschaft bilden, weil sie die alten Strukturen noch nicht kennen und neue gesellschaftliche und institutionelle Strukturen aufbauen. Auf den ersten Blick wirkt der Rückbezug auf die koranische Version der Wanderschaft der Juden in der Wüste Sinai wie eine religiöse Metapher, die Deutung hat allerdings einen überraschend gegenwärtigen Bezug: die Rede von den Institutionen ist ein Anachronismus, der einer Illustration der heutigen ägyptischen Zustände dient. Abbas kündigt mit seiner Metapher die Solidarität der Jungen mit den Alten auf und gesteht letzteren keinen Platz in der neuen Gesellschaft zu. Seine Gedanken über den Aufbau eines vollständig neuen Bildungssystems an einer anderen Stelle in dem Interview weisen darauf hin, dass er ähnlich wie Saad die Gesellschaft für nicht reformierbar und korrumpiert hält. Daher gibt das oben erwähnte Zitat in erster Linie einen Einblick in die generellen Zweifel, die ein junger Mensch an den bisherigen Strukturen hat und zeigt die tiefe Zerissenheit eines jungen Ägypters auf, die er in Bezug auf die Gesellschaft empfindet. Darin stimmt er mit Saad und Aly El-Raggal überein. Deshalb soll an dieser Stelle abschließend zitiert werden, was Abbas im April 2012 auf die Frage antwortete, was er „bis jetzt für das Ergebnis der Revolution“ halte:

dogmatischen islamistischen Kapitalismuskritik der 1970er und 1980er Jahre, verband sie aber im Gespräch immer wieder mit Einsichten über die ägyptische Gesellschaft und seiner Auffassung vom Islam als einem soziologischen System (*iğtimā' islāmī*), innerhalb dessen es philosophische Verbindungen zu den anderen monotheistischen Religion geben kann.

⁵²² Interview mit Abbas, 24.4.2012, I, S. 106, Z. 9-13.

“A counter-revolution. The downfall...semi-downfall of the regime. Not the regime – some players inside the regime. This is an outcome...The hope. We can now dream [laughs] is an outcome. A good soil for working. As for example, I could not say such things concerning building a new education institution before the revolution. The revolution would not give us a new institution – but would actually give us a soil to grow up our ideas. I think such soil is enough outcome.”⁵²³

10.Zusammenfassung des fünften Kapitels

Im ersten Teil der in diesem Kapitel zitierten Interviews überwiegt die Neugier auf die „Anderen“ in der Gesellschaft sowie der damit einhergehenden Faszination am Kontakt mit Menschen aus anderen sozialen Schichten und am Unvorhergesehen auf der Straße. Der zweite Teil des Kapitels zeigt die rhetorisch-moralische Abgrenzung zu den bestehenden Institutionen und dem Staat. In der völligen Zurückweisung der Institutionen des Nationalstaates und einer Infragestellung des Nationalstaats als Modell eines Zusammenschlusses von Menschen und Gruppen findet sich eine Bankrotterklärung an das späte Mubarak-Regime und den arabischen Nationalismus.

Hierbei muss beachtet werden, dass die kritische Zurückweisung der Institutionen und des Nationalstaates von drei jungen Männern formuliert wurde, die sich explizit mit marxistischen und islamistischen Denkern auseinandergesetzt haben und selbst über die Revolution schreiben. An ihnen – wie auch am Schicksal von Alaa Abd El Fattah – wird deutlich, was es bedeutet, aus einem undemokratischen „Erfahrungsraum“ zu kommen, diesen kritisch zu reflektieren, und einen „Erwartungshorizont“ zu eröffnen, der die Kräfte und Möglichkeiten einer Generation bei weitem übersteigt. Das eschatologische Moment auf dem Tahrir-Platz, das „Tahrir-Erlebnis“, wird durch die Aussagen der Interviewpartner in diesem Kapitel neu gerahmt. Im Blick auf das „Danach“ des Erlebnisses wird ein reflektierender, aber auch emphatischer Entwicklungsprozess gezeigt, der seit Februar 2011 und 2012 den Aktivismus maßgeblich begleitete. Die Zweifel und Selbstkritik der ›Generation Tahrir‹ sind ein Teil dieses innergemeinschaftlichen Entwicklungsprozesses.

Aus dem Zusammengehen der Frage nach der sozialen Klasse aus dem ersten Teil und der generationellen Sichtweise aus dem zweiten Teil ergab sich eine Verbindung von sozialer Herkunft und generationeller Prägung der ›Generation Tahrir‹. An dieser intersektionalen Schnittstelle zeigte sich, wie emotional und kommunikativ komplex die Herstellung einer neuen Gemeinschaft ist, die auf immateriellen Werten und Idealen, aber auch auf materieller konkreter Unterstützung solidarischer Menschen beruht.

⁵²³ Interview mit Abbas, S. 105, Z. 28-S. 106, Z. 2.

VI. Männliche und weibliche Perspektiven der ›Generation Tahrir‹ auf körperliche Gewalt

In diesem Kapitel geht es um die männliche und weibliche Sicht auf Gewalterfahrungen in Zusammenstößen mit den Sicherheitskräften. Die Gewalt auf dem Tahrir-Platz war seit Beginn des Aufstands gegen Hosni Mubarak und später in der Übergangsphase einer der Gründe, auf den sich die ›Generation Tahrir‹ bezog, um daraus eine Legitimation für ihre Ablehnung der Machtübernahme des Militärrats zu gewinnen. Diese Gewalt wurde in erster Linie von den polizeilichen und den militärischen Sicherheitskräften gegen die Demonstranten ausgeübt. Die Formen der Gewalt gegen die Demonstranten waren „gegendert“: männliche Revolutionäre erfuhren und verarbeiteten andere Formen von körperlicher Gewalt als weibliche Revolutionäre. Das folgende Kapitel ist daher in zwei Teile gegliedert. In einem ersten Teil wird die Gewalterfahrung männlicher Demonstranten thematisiert und in einem zweiten Teil wird beispielhaft dargestellt, wie die Gewalterfahrung einer weiblichen Demonstrantin medial verarbeitet wurde und welche Konfliktlinien in der revolutionären Gemeinschaft dabei sichtbar wurden.

Zunächst wird der vorliegende erste Teil auf die für die ›Generation Tahrir‹ zentralen Ereignisse der „Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße“ fokussieren, die als der Beginn einer „zweiten Welle der Revolution“ galten. Als nächstes wird in dem Abschnitt gezeigt, welche ikonographische Rolle die Figur der „Mutter des Märtyrers“ (*umm aš-šahīd*) in der Verarbeitung der Gewalt gegen die Demonstranten spielte. Hierbei handelt es sich um eine Erweiterung des Blickwinkels um die symbolische Bedeutung der „Märtyrer der Revolution“, wie sie bereits im zweiten Kapitel über die „Maspero-Ereignisse“ und im vierten Kapitel über die Opfer des „Massakers von Port Said“ behandelt wurde.

Zuletzt wird in diesem Abschnitt auf die besondere Form von Solidarität der ›Generation Tahrir‹ mit den „Verletzten der Revolution“ (*muṣābīūn aṭ-ṭaura*) hingewiesen, die durch Besuche am Krankenbett und bei den Angehörigen ausgeübt wurde. Damit wird der im vorherigen Kapitel an die Generation gerichtete Kritik, Klassengrenzen nicht überwinden zu können, eine emphatische und generationelle Form der Solidarität gegenübergestellt. Da es sich in meinem Sample bei den Besuchenden um weibliche Aktivistinnen handelt, wird mit diesem Aspekt bereits auf den zweiten Teil übergeleitet.

Im zweiten Teil des Kapitels wird auf die weibliche Erfahrung staatlicher Gewalt eingegangen. Sie war während der Stürmungen von Sit-ins und bei Massendemonstrationen davon gekennzeichnet, dass gesellschaftliche Geschlechternormen vom Regime benutzt werden, um Frauen von Demonstrationen fernzuhalten. Für meine Analyse werden die Quellen der NGO *Nazra for Feminist*

*Studies*⁵²⁴ (im Folgenden *Nazra*) herangezogen. Sie sollen der Ausgangspunkt dafür sein, zu schauen, wie sich Frauen mit den Mitteln der medialen Öffentlichkeit gegen die Brutalität der Sicherheitskräfte zur Wehr setzten und das Thema der sexuellen Gewalt auf dem Tahrir-Platz zu einem Diskussionsthema in den nationalen Medien machten. Die von den Frauenrechtsaktivisten verfolgte Argumentation wird zuletzt mit dem Ereignis der Stürmung des *Cabinet Sit-ins* am 17.12.2011 abgeglichen. Anhand des Beispiels der Demonstrantin *Sitt al-banāt* wird von mir gezeigt, wie schwierig es ist, selbst auf Videomaterial festgehaltene Gewalt gegen eine Frau als real und unrecht anzuerkennen und an bestimmte Teile der Gesellschaft zu kommunizieren.

1. Die „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ im November 2011

Meine Feldforschung zu den Ereignissen während der Revolution in Ägypten war tief durchdrungen von Aussagen zur Gewalt der Sicherheitskräfte gegen die Demonstranten. Diese Gewalt spielte eine bestimmende Rolle in der Herstellung einer Gemeinschaft auf dem Tahrir-Platz und in der Auseinandersetzung mit den Sicherheitskräften vor wichtigen politischen Entscheidungen in der Übergangsphase nach dem Sturz Mubaraks.

Eine zentrale Erfahrung mit der staatlichen Gewalt für die ›Generation Tahrir‹ ist die so genannte „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ (*aḥdāt/mauqa‘ šari‘ Muḥammad Maḥmūd*), die in der Nacht vom 18. auf den 19. November 2011 begann und mit Unterbrechungen insgesamt sechs Tage andauerte. Zwischen dem 19. und dem 24. November 2011 kam es während der Zusammenstöße nach offiziellen Angaben zu 47 Todesfällen und mehreren Hundert verletzten Demonstranten.⁵²⁵ Die Demonstranten warfen Steine und teilweise auch Molotow-Cocktails gegen die Sicherheitskräfte des Regimes, welche mit Tränengas, Schrot und auch scharfer Munition zurückschossen. Insbesondere das absichtliche Zielen von Scharfschützen auf die Gesichter und Oberkörper der Demonstranten zeigte die Entschlossenheit des ägyptischen Militärs, die Protestierenden nicht nur ›kampfunfähig‹ zu machen, sondern auch eine daraus resultierende dauerhafte Invalidität der Demonstranten bewusst in Kauf zu nehmen.⁵²⁶ Die „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ ist symbolisch höchst

⁵²⁴ Webauftritt unter: www.nazra.org.

⁵²⁵ Ekram Ibrahim: Mohamed Mahmoud Clashes, One Year on: "A Battle for Dignity", in Jadaliyya online, 19.11.2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/8499/mohamed-mahmoud-clashes-one-year-on_a-battle-for-d, eingesehen am 1.4.2015. Der Autor fasst die Fakten um die Zusammenstöße gut zusammen und folgt der Ansicht der Aktivisten, dass sich hier der Bruch mit der Muslimbruderschaft erstmals deutlich manifestiert.

⁵²⁶ Die Augenverletzungen waren seit den 18 Tagen ein Indikator für eine Teilnahme an der Revolution. Der Zahnarzt Ahmed Harara wurde zum Symbol für die Augenversehrten. Er hatte während der 18 Tage Aufstand das rechte Auge verloren, während der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße verlor er das Augenlicht auf dem linken Auge. Siehe dazu den Demonstrationsaufruf, welcher während der „Schlacht in der Mohammed-Mahmoud Straße“ als Flyer verteilt wurde: <http://www.tahrirdocuments.org/2011/11/ahmad-harara-dentist/>, veröffentlicht am 26.11.2011, eingesehen am 24.5.2015. Als einer der Scharfschützen wurde der Polizeioffizier (*dābiṭ amn markazī*) Maḥmūd Ṣubḥī al-Shināwī bekannt, nachdem er als einer der Schützen auf einem Youtube-Video identifiziert werden konnte. Sein Graffitibild tauchte dann in der Art eines

bedeutsam für die ›Generation Tahrir‹, weil sich hier erstmals seit den „18 Tagen Aufstand“ zumeist Jugendliche tagelang gegen die Militärregierung stellten und dadurch ein neues Narrativ von der „zweiten Welle der Revolution“ (*al-mauḡa at-tānīya min at-taura/ at-taura at-tānīya*) und ihren „Märtyrern“ entstand. Die „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ zählt somit unter den Beteiligten und Beobachtern zu den besonders erinnerungswürdigen Ereignissen der Revolution.

1.1 Politischer Hintergrund der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“

Der direkte Auslöser für die sechs Tage dauernden blutigen Zusammenstöße zwischen den Demonstranten und den Sicherheitskräften war die Räumung eines Sit-ins auf dem Tahrir-Platz. Die politische Bedeutung der Zusammenstöße vom November 2011 offenbart sich jedoch in den vom Militärrat vorgegebenen eigenmächtigen Entscheidungen und erlassenen Eckdaten notwediger politischer Beteiligung des Volkes während der Übergangsphase. Die Reaktionen der Gemeinschaft auf dem Tahrir-Platz sind Teil des politischen Aushandlungsprozesses während der Übergangsphase. Am 18. November 2011, einen Tag vor dem Beginn der Zusammenstöße, hatte es bereits eine Massendemonstration – hauptsächlich von Anhängern der Muslimbruderschaft – auf dem Tahrir-Platz gegen einen Erlass der Interimsregierung gegeben. Dieser Erlass sollte dem Ägyptischen Militär „außerhalb der Verfassung stehende Befugnisse“ (*al-mawā'd fauqa ad-dustūr*) zusichern, noch bevor die neue verfassungsgebende Versammlung überhaupt zusammengetreten war. Hierbei handelte es sich um den Versuch, alle Informationen über das Militärbudget weiterhin geheim zu halten und dem „Obersten Militärrat der Streitkräfte“ ein Vetorecht bei Fragen des Kriegsfalls und jeglicher das Militär betreffender Gesetzgebung einzuräumen. Der Erlass wurde unter dem Eindruck der bereits für Ende November 2011 angekündigten Parlamentswahlen und der Erwartung einer Verschiebung der Machtverhältnisse zugunsten der Islamisten von der Interimsregierung ausgegeben. Es gab keinen Zweifel daran, dass die Mitglieder des Militärrats diesen Erlass selbst in Auftrag gegeben hatten und mit ihm eine Absicherung ihres Einflusses gegen demokratische Einflussnahme erreichen wollten.⁵²⁷

Fahndungsfotos auf den Mauern entlang des Tahrir-Platzes auf. Als Zugeständnis an die Demonstranten wurde er kurz darauf verhaftet, wenig später jedoch freigelassen und 2013 unter Präsident Mursi zu drei Jahren Gefängnis verurteilt. Eine Zusammenfassung mit Links findet sich als Online Artikel von Fiona Mc Cann unter <http://storyful.com/stories/13071-alleged-egypt-eye-sniper-detained-for-questioning>, 6.12.2011, eingesehen am 24.5.2015. Das besagte Sniper-Video zeigt acht Minuten von der Seite der Sicherheitskräfte (*al-amm al-markazī*) aus gefilmt, wie Sicherheitskräfte Steine auf die Demonstranten werfen, da sie nur Schutzschilde und keine Waffen tragen. Andere unter ihnen (vermutlich anderer Dienstgrade) gehen immer wieder nach vorne und feuern Tränengas oder andere Geschosse auf die in hundert Meter entfernten Demonstranten. Eine Handvoll von Jugendlichen in zivil steht ebenfalls unter ihnen und hilft beim Steinewerfen. Diese wären aus der Sicht der Demonstranten als *balṭagīya* bezeichnet worden. Es ist nicht bekannt, wer das Video gefilmt und ursprünglich hochgeladen hat. https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=54-1qNeef0E#, 20.11.2011, eingesehen am 24.5.2015.

⁵²⁷ Dieses Dokument wurde als „Supra constitutional principles“ oder als „Silmi-Erlass“ bezeichnet. Es enthielt weitere Festschreibungen, welche den Staat als „zivil“ definieren wollten, um die liberalen Kräfte zu beruhigen.

Nach der Großdemonstration am 18. November 2011 gegen die Absicht des Militärs, sich die oben genannten Sonderbefugnisse zu geben, blieben am Abend Angehörige von „Opfern der Revolution“ auf dem Tahrir-Platz zurück, um dort ein spontanes Sit-in zu veranstalten. Dieses besagte Sit-in wurde am 19. November von den Sicherheitskräften aufgelöst; vermutlich sollte der Tahrir-Platz vor den Wahlen für den Verkehr passierbar gemacht aber vor allem Kritik aus dem öffentlichen Raum verbannt werden. Aus der gewalttätigen Räumung resultierten die Zusammenstöße in den umliegenden Straßen, bei denen sich Jugendliche aus den umliegenden Vierteln mit den Revolutionären und Fußball-Ultras zusammenschlossen, um den „Platz zu halten“, wie es Lucie Ryzowa in einem richtungsweisenden ethnografischen Aufsatz beschreibt.⁵²⁸ Die Sicherheitskräfte wurden in seitliche Straßenzüge zurückgedrängt und konnten nicht mehr bis auf den Tahrir-Platz vordringen, auch wenn sie vehement Tränengas auf den Platz warfen.⁵²⁹ Trotz der weit gestreuten Gerüchte, dass es sich bei den Demonstranten um *balṭagīya* handelte, war der öffentliche Druck so groß, dass die Interimsregierung zurücktrat und der Militärrat später einlenkte und erstmals öffentlich eine politische *roadmap* für die Übergabe der Macht an einen noch zu wählenden Präsidenten bekanntgab. Fortan konnte er an dieser Zusage gemessen werden.⁵³⁰ In diesem auf die Zusammenstöße folgenden politischen Zugeständnis an die gesamte revolutionäre Gemeinschaft

Die säkularen Revolutionäre waren daher vor allem wegen der Frage des Budgets besorgt; die Islamisten wegen der absehbaren Kontrolle des Parlaments und des Verfassungsprozesses. Vgl. eine Zusammenfassung bei Tamir Moustafa: Drafting Egypt's constitution. Can a new legal framework revive a flawed transition?, in: Brookings Doha Center (Hg.): Paper Series Nr. 1, 2012, S. 4f.

<http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2012/3/12-egypt-constitution-moustafa/new1-drafting-egypts-new-constitutionenr03.pdf>, 13.2.2012, eingesehen am 25.5.2015. Oder auch: International Crisis Group (Hg.): Lost in transition. The world according to Egypt's SCAF, Middle East Report Nr. 121, 24.4.2012,

<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Egypt/121-lost-in-transition-the-world-according-to-egypts-scaf.pdf>, eingesehen am 25.4.2015, S. 5. Der Fokus des Berichts liegt auf der Rolle der islamistischen Kräfte, nennt jedoch das nach den Zusammenstößen gemachte Versprechen des Militärrates, die Macht spätestens am 30. Juni 2012 an einen gewählten Präsidenten zu übergeben. Mohammed Mursi wurde tatsächlich am 30. Juni 2012 vereidigt.

⁵²⁸ Lucie Ryzowa: The Battle of Mohammed Mahmoud Street. Teargas, Hair Gel, and Tramadol, 28.11.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street-teargas-hair->, eingesehen am 13.4.2015.

⁵²⁹ Zu den Erzählungen über den Aufstand gehört auch das Gerücht, dass ein stärkeres Tränengas verwendet wurde, welches angeblich mit einem Nervengas vermischt war. Es ist wahrscheinlicher, dass die Erstickungssyndrome daher stammten, dass die Sicherheitskräfte massiv US-amerikanisches Tränengas in den engen Straßenzügen verfeuerten. Siehe den gut recherchierten Artikel von Joshua Hersh: Egypt. American Tear Gas, Policy Loom Over Tahrir Square, Huffington Post online, 23.11.2011, http://www.huffingtonpost.com/2011/11/23/egypt-tahrir-square-tear-gas_n_1110292.html, eingesehen am 25.5.2015. Das „Made in the USA“-Label auf den leeren Patronen wurde für die Demonstranten zu einem Indiz, dass die USA hinter den Kulissen den Militärrat unterstützten.

⁵³⁰ Eine Zusammenfassung der revolutionären Forderungen von Rabab El-Mahdi für Al-Jazeera und Bilder der Zusammenstöße gefilmt vom Tahrir und in den Feldhospitälern, <https://www.youtube.com/watch?v=ll9cXXNKIOM>, 21.11.2011, eingesehen am 16.4.2015.

liegt der Erfolg derjenigen, die sich an der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ beteiligt haben.⁵³¹

Ein folgenreiches Ergebnis der Zusammenstöße war der endgültige Bruch zwischen der Muslimbruderschaft und der revolutionären Gemeinschaft auf dem Tahrir-Platz. Dieses erfolgte nachdem die Muslimbruderschaft während der Zusammenstöße ihre Wahlkampagne nicht wie andere Parteien angesichts der Gewalt gegen die Demonstranten unterbrochen hatte.⁵³² Sogar der Rücktritt des Interimskabinetts wurde von ihnen nicht als Signal gewertet, nun selbst öffentlich Stellung gegen den Militärrat zu beziehen. Im Gegenteil, die Muslimbrüder hatten darauf gedrängt, die Parlamentswahlen unter allen Umständen abzuhalten. Diese Gesamtsituation wurde in einem Gespräch mit einer Aktivistin ein paar Tage nach den Zusammenstößen daher als „undurchsichtig“ beschrieben.⁵³³

Es war für die auf dem Platz verbliebenen Revolutionäre offensichtlich, dass hinter den Kulissen der Militärrat mit der Muslimbruderschaft und den anderen Parteien verhandelte, aber Nachrichten und Gerüchte über die Inhalte der Verhandlungen drangen nur spärlich an die Öffentlichkeit. Später setzte sich unter den Revolutionären die Vorstellung durch, dass es einen informellen „Deal“ zwischen der Muslimbruderschaft und dem Militärrat gegeben hatte, der auch in von mir aufgezeichneten Interviews seine Erwähnung findet.⁵³⁴

Der Militärrat versuchte wiederum, nach dem Tod von mindestens 47 Menschen während der Zusammenstöße, die politische Situation insgesamt zu beruhigen, indem er nach dem am 21.11.2011 zurückgetretenen Kabinett unter Essam Sharraf eine neue Übergangsregierung unter Kamal al-Ganzoury (Kamāl al-Ġanzūrī) bilden ließ. Al-Ganzoury war am 24.11.2011 berufen worden, auch um Kompromisse mit den aufgebrachten Revolutionären zu verhandeln. Als Antwort auf die Ernennung des neuen Kabinetts reagierte eine Gruppe von Revolutionären einen Tag später mit einem neuerlichen Sit-in vor dem Kabinettsgebäude, wenige Tage nach dem Ende der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße, und gründete das so genannte *Cabinet Sit-in*.

⁵³¹ Ekram Ibrahim, „Mohamed Mahmoud Clashes, One Year on“.

⁵³² Das Gefühl, von den Muslimbrüdern „im Stich gelassen“ worden zu sein, findet sich auch in einem Interview mit einer Aktivistin für den 6. April, welches ich im April 2012 geführt habe. Interview mit Ahlam, 12.04.2012, I, S. 144, Z 5.

⁵³³ Feldtagebuch I, 24.11.2011, S. 139f. Gespräch mit M. „Das Schlimmste wäre, wenn die Wahlen gecancelt würden. Aber die Situation ist undurchsichtig. Keiner weiß, was kommen wird. Stimmung deprimiert. [...] Die Leute auf dem Platz repräsentieren nicht die Meinung der Leute im Land. Sie ist sehr beunruhigt über die Menschen, die „nicht rausgehen“. Selbst wenn [der] mağlis die Leute im Tahrir umbringen würde, würden sie nicht auf die Straße gehen. [...] Während die Leute auf dem Tahrir das Unmögliche fordern, den Fortgang des *mušīr* [Feldmarschall al-Tantawi, Vorsitzender des SCAF], haben die MB in den Vierteln Wahlkampf gemacht.“

⁵³⁴ So in den Interviews mit Engy und mit Ahlam.

1.2 Beschreibung der Dynamiken zwischen der Straße und dem Tahrir-Platz

Das „Einnehmen“ und „Halten“ (Ryzowa) des Tahrir-Platzes war bereits ein wesentliches Moment für die Tage zwischen dem 25. Januar und dem Rücktritt Mubaraks. Auch für die Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße bildete dies ein zentrales Ziel der Demonstranten, wofür sie den Straßenkampf über sechs Tage weiterführten. Die Sicherheitskräfte verfügten faktisch über kein Gewaltmonopol im *Downtown*-Areal und mussten daher im staatlichen Auftrag dieses immer wieder für sich gewaltsam „zurückerobern“. Den Tahrir-Platz kann man daher währenddessen als einen Raum bezeichnen, der sich außerhalb der Kontrolle der Polizei und so auch im übertragenden Sinne des Regimes befand. Allein die Tatsache, dass es zu einem neuerlichen Sit-in nach dem Ende der Zusammenstöße kam, zeigt auch, wie unbeirrbar die revolutionäre Gemeinschaft weiterhin auf dem Erfolg ihrer Straßenpolitik und -praktiken vertraute.

Für eine räumliche Verortung des Geschehens wird im Folgenden kurz dargestellt, wie sich die Muhammad-Mahmud-Straße geografisch in die Umgebung des Tahrir-Platzes einfügt. Sie verläuft als die nördlichste Straße von drei parallel zueinander liegenden Straßenzügen südlich des Tahrir-Platzes. Die Straße führt vom Tahrir-Platz weg in das westlich gelegene *ʿAbdīn*-Viertel. Zwischen den beiden anderen Parallelstraßen, *šariʿ aš-šayḥ Rīḥān* und *šariʿ al-mağlis aš-šaʿb*, liegen sowohl das Innenministerium (*wizārat ad-dāḥilīya*) und die Volkskammer (*mağlis aš-šaʿb*)⁵³⁵ als auch das Kabinett (*mağlis al-wuzarāʿ*). Die drei Straßen sind durch kurze Straßenquerverbindungen miteinander verbunden. Die geografische Nähe zum Innenministerium wurde von den Sicherheitskräften als die Begründung für ihre gewaltsame Reaktion angeführt, indem sie behaupteten, die Demonstranten wollten das Innenministerium erstürmen und besetzen. Damit sollten die Demonstranten erneut nach den „18 Tagen“ mit *balṭağīya* verglichen werden.

Die Frage nach der offensichtlichen Unvereinbarkeit zwischen dem Eindruck einer zornigen, sich selbstverteidigenden Jugend und einer Bande von Kriminellen beschäftigte die Öffentlichkeit so sehr, dass Alaa Abd El Fattah in einem Blogeintrag im ägyptischen Dialekt: „*aš-šabāb ʿainda wizārat ad-dāḥilīya līh?*“ („Warum sind die Jugendlichen vor dem Innenministerium?“) darauf einging.⁵³⁶ Für den Leser seines Eintrages sollte durch die Lektüre wieder das Bild eines Jugendaufstandes gegen die Autorität des Innenministeriums und des „Militärrates“ argumentativ in den Vordergrund gestellt werden. In seinen Worten wies er nochmals darauf hin, dass der zentrale Konflikt, welcher die Massen am 25. Januar auf die Straße brachte, die Forderung nach einer Reform des Innenministeriums und später der Wunsch nach demokratischen Präsidentschaftswahlen war und blieb. Trotz der Rede von *balṭağīya* und der damit verbundenen diffusen Besorgnis vor Unruhen im öffentlichen Raum wurde von vielen Menschen wahrgenommen, dass die aufständischen

⁵³⁵ 2012 wurde die Volkskammer in Abgeordnetenversammlung (*mağlis an-nuwwāb*) umbenannt.

⁵³⁶ Vgl. Kapitel III, S. 114.

Jugendlichen im Grunde genommen nicht in der Lage waren, ein mit Stacheldraht und Panzern abgesichertes Ministeriumsgebäude zu erstürmen.⁵³⁷ Auch wenn eine Erstürmung des Ministeriums somit unwahrscheinlich gewesen war, stellte für die Führungsriege des Innenministeriums und für die repressive Polizei die Erfahrung der gewaltsamen Erstürmung von Polizeistationen nach dem 25. Januar 2011 eine tiefgreifende Erschütterung des Selbstverständnisses und eine nachhaltige Warnung vor dem Volkszorn dar.

Eine der dichtesten Beschreibungen und besten Analysen der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße findet sich in dem bereits erwähnten Artikel der Sozialhistorikerin und Kulturanthropologin Lucie Ryzowa: *The Battle of Mohammed Mahmoud Street: Teargas, Hair Gel, and Tramadol*.⁵³⁸ Ryzowa schrieb:

“And a battle it was. People went there knowing what they were getting into. They went there to fight. Police threw teargas canisters and used shotguns (occasionally live ammunition); against them was a line of young men throwing stones, but also Molotov cocktails and small homemade bombs. This battle line started on the first day of the “Second Revolution” as a line protecting the Tahrir Square protesters from the advance of the police forces bent on clearing the area, but then developed into a battle for its own sake.”⁵³⁹

Durch Ryzowas Einsichten erhält der Leser einen beschreibenden und gleichzeitig analytischen Einblick in die „Frontlinien“, die viele der Menschen auf dem Tahrir-Platz nur von Fotos und Videoaufnahmen kennen. An dieser Stelle soll mit Ryzowas Analyse der Ereignisse noch einmal verdeutlicht werden, was sich zwischen dem Platz und der Straße abspielte: *“The Square, the ›safe‹ zone, contained a truly socially mixed crowd. People from all walks of life came there, often several times a day in support of those who decided to camp there, to help ›hold‹ the Square and support its cause.”*⁵⁴⁰

Für diejenigen, welche in der Muhammad-Mahmud-Straße kämpften, ging es also darum, den Platz zu halten und nicht das Ministerium zu stürmen. Die Unterstützer des Platzes aus allen sozialen

⁵³⁷ Da nach den Zusammenstößen in *al-Ittiḥādīya* vor dem Präsidentenpalast im Dezember 2012 erstmals die von vielen gefürchtete Eliteeinheit der „Republikanischen Garden“ abgestellt worden waren, ist es fraglich, ob der Militärрат den Aufstand der Jugendlichen im November 2011 tatsächlich für einen Ernstfall hielt. Die Republikanischen Garden waren nicht zufällig auch schon unter Präsident Mubarak in Heliopolis in der Nähe des Präsidentenpalastes stationiert gewesen. Nach meinen Beobachtungen patrouillierten sie erst nach dem Ende der Zusammenstöße gegen Mursi vor dem Palast, nachdem der Militärрат zur Wiederherstellung der Ruhe eingegriffen hatte und sich im Nachhinein eine Situation abzeichnete, welche die Muslimbruderschaft hätte misstrauischer machen sollen.

⁵³⁸ Lucie Ryzowa: *The Battle of Mohammed Mahmoud Street. Teargas, Hair Gel, and Tramadol*, 28.11.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street-teargas-hair-> eingesehen am 13.4.2015.

⁵³⁹ Ebd.

⁵⁴⁰ Ebd.

Schichten stellten ihren Alltag soweit um, dass sie immer wieder am Tahrir vorbeifuhren und nachschauten, wie die aktuelle Entwicklung war und dabei Medikamente und Hilfsmittel vorbeibrachte.

“One saw a social mixture rarely seen in Egypt (though it was famously present in the eighteen-day uprising): middle-class men and women, some of them activists but most of them not; young and old, in suits, *kufiyyas*, and jeans, alongside *galabiyas* and long beards; bareheaded women as well as *munaqqabat* (women donning the full face covering). On the front line, by contrast (and naturally so given the nature of the battle), the demographic was predominantly (though not exclusively) young, male, and socially marginal. As in some of the key engagements of the eighteen-day uprising, major credit for holding the frontline goes to Egypt’s football ultras.”⁵⁴¹

Nachdem Ryzowa die Rolle der marginalisierten Jugendlichen, die von ihr auch mit der lokalen Bezeichnung „*wilad sis*“ (Äg.-Arab. für *awlād sīs*, „Jungen mit Haargel“) benannt werden, herausgestrichen hat, fasst sie die zentrale Dynamik zwischen den Straßenkämpfern und den Personen auf dem Tahrir-Platz zusammen:

“Without the on-the-ground crowd of ultras and the *wilad sis* prepared to stop police violence with their own bodies, and most importantly, to hit back, the largely middle-class opposition could not have held the Square for long. [...] Without the protection of the greater cause of the Square, the brutal force of the army would have crushed the not-so-photogenic fighters a long time ago, with nobody paying any attention. They would have been swept away and forgotten as vandals and thugs.”⁵⁴²

So verdeutlicht hier Ryzowa die Allianz auf dem „sicheren“ Tahrir-Platz mit den Aktivisten aus der Mittelschicht, den Familien und anderen Besuchern, die während der fünf Tage den Rückhalt für die an der „Frontlinie“ kämpfenden, mehrheitlich „sozial marginalisierten“, Jugendlichen bildeten. Die von ihr beschriebene soziale Zusammensetzung auf dem Tahrir-Platz kann ich aus der eigenen Beobachtung bestätigen. Besonders die von ihr betonte Rolle der marginalisierten Jugendlichen mit ihren in China gefertigten billigen Motorrädern verdient Beachtung, weil diese die Verletzten aus den Straßen in einer fast unablässigen Kolonne bis auf den Platz in die Feldhospitäler transportierten, und so die Infrastruktur des Protests zur Verfügung stellten.

Dieser solidarischen Dynamik von gesellschaftlichen Gruppen, Geschlechtern und Schichten hatte der Militärрат weder ein überzeugendes Narrativ noch eine überzeugende professionell militärische oder

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Ebd.

polizeiliche Kontrolle des Aufstands entgegenzusetzen.⁵⁴³ Die Verwendung von Schrotmunition gegen die Demonstranten wurde von vielen Bürgern als ein tiefer Vertrauensbruch mit ihrer Armee gesehen.

1.3 Solidarität mit der ›Generation Tahrir‹

Die tieferliegende, emotionale Bedeutung der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ ist die von Ryzowa beschriebene, wenig zelebrierte, aber von den Revolutionären erfahrene und auch artikulierte Solidarität zwischen den Jugendlichen aus den *ašwā'īyāt* (informelle urbane Viertel) und den Aktivisten aus der Mittelschicht angesichts der Konfrontation mit den Sicherheitskräften. Ohne ein Wissen um die Bedeutung der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ könnte ein Beobachter auch nicht das Trauma verstehen, das die revolutionäre Gemeinschaft nach dem Fußball-“Massaker“ an den Ultras des Ahly-Clubs in Port Said im Februar 2012 erlitten hat. Dieses im vierten Kapitel vorgestellte Ereignis wurde von den Ultras und vielen Revolutionären als eine indirekte Rache der Polizei an den Ultras für ihre Teilnahme während der „18 Tage“, aber auch während der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ gesehen.⁵⁴⁴ Hieraus leiteten viele ab, dass sie sich in einer direkten asymmetrischen Konfrontation mit der Staatsmacht befanden.

Die symbolische Bedeutung der Straßenschlacht wurde nach der Beendigung der Zusammenstöße mit der Etablierung der Straße als begehbarer „Erinnerungsort“⁵⁴⁵ erlebbar gemacht. Schon einen Tag nach dem Ende der Zusammenstöße begann eine Art „Wallfahrt“ von Menschen in die nicht-befahrbare Straße, welche zu diesem Zeitpunkt noch mit grauen Steinbrocken, Staub und Scherben übersät, und ein stiller und bedrückender Ort war.⁵⁴⁶ Anders als der Tahrir-Platz, welcher als Symbol

⁵⁴³ Es sollte nicht der Eindruck entstehen, dass Polizei und Militär gleichermaßen vom Obersten Militärat geleitet wurden. Hierbei handelt es sich um zwei miteinander konkurrierende Institutionen um Macht und Einfluß im Inneren. Es bleibt nach wie vor unklar, wer während der Regierung des Militärates und unter Präsident Mursi und unter den während dieser Zeit wechselnden Innenministern die Fäden der Macht im Innenministerium in der Hand hatte.

⁵⁴⁴ In der durch Narrative von Rache und Vergeltung dominierten Gesellschaft sind dies Beweggründe, die von den Akteuren als Handlungsimperative auf gesamte Gruppen übertragen werden. Einzelne Bemerkungen zynischer Schadenfreude von Polizisten werden daher als Ausdruck einer allgemein geplanten Vorgehensweise gesehen. Es ist allerdings nicht von der Hand zu weisen, dass die ›Generation Tahrir‹ seit 2011 durch die Aushebelung rechtsstaatlicher Prinzipien mit Billigung aller Regierungen für ihre Teilnahme an der Revolution mit Gefängnis bestraft wird und dass dies eine in der Geschichte der ägyptischen Republik kontinuierliche Vorgehensweise gegen die politische Opposition ist.

⁵⁴⁵ Mona Abaza: An Emerging Memorial Space? In Praise of Mohammed Mahmud Street, 10.03.2012, Jadaliyya online, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4625/an-emerging-memorial-space-in-praise-of-mohammed-m>, eingesehen am 1.4.2015.

⁵⁴⁶ 2015 ergab sich eine Kontroverse zwischen den Graffiti-Künstlern und der schwedischen Fotografin Mia Gröndahl, die bereits 2013 ein Buch über die Graffitis herausgebracht hatte. Die Künstler warfen ihr Kommerzialisierung der Graffiti-Kunst vor; bezeichnenderweise sprühte jemand in Englisch auf die Mauer der alten AUC Bibliothek die Worte: „This street is a necropolis, only here no commercial graffiti allowed“. Dieser Spruch aus dem Jahr 2015 gibt immer noch das Gefühl über die Muhammad-Mahmud-Straße wieder. Der mit dem entsprechenden Foto verlinkte Artikel ist online, jedoch wurden die Fotos ausgetauscht.

für den Sieg des gesamten Volkes gegen den Machthaber Mubarak stand, brachte die Muhammad-Mahmud-Straße die drei mit Symbolik beladenen Komponenten „Jugend“, „staatliche Gewalt“ und „Opfertod“ geografisch und performativ zusammen.

Erst nach der Etablierung der Muhammad-Mahmud-Straße als ein Ort für eine „Besucher-Wallfahrt“ für Familien wurden die ersten großen Graffitis auf die Wände entlang des Straßenrandes gemalt. Die nach dem „Massaker von Port Said“ im Februar 2012 zusätzlich entstandenen überlebensgroßen „Märtyrerbilder“ (s. Abb. IV-V) und altägyptischen Szenerien, die sich über mehrere Meter hinziehen, wurden so zu einem wichtigen Bestandteil der Erinnerung an die Revolution und an ihre „Märtyrer“. Ohne das fast obsessive bildliche Erinnern durch bunte Wandgraffiti wäre kein bildlich-narrativer Ausweg aus dieser hoch-emotionalen Aufladung der Straße gefunden worden. Die Graffitis stellen ein wirksames Ventil für die Erinnerung und die Emotionen der revolutionären Gemeinschaft dar, ohne das die Revolutionserzählung der „18 Tage“ des Tahrir-Platzes bereits im November 2011 ein im übertragenen Sinne ernüchternden Schluss erhalten hätte: Die auf dem Tahrir-Platz generierte große „Zukunftserwartung“ und von den Protagonisten getragene Hoffnung wurde räumlich bereits zweihundert Meter hinter dem Platz, in den Straßenzügen des im hausmannschen Stil entworfenen Viertels von den Schrotkugeln der Sicherheitskräfte gestoppt.

Die nach den Zusammenstößen gemalten Graffitis und Wandbilder auf den Mauern entlang des alten AUC-Campus bilden den Kern der revolutionären Graffitis über den „arabischen Frühling“ in Ägypten und sind bereits in mehrere Fotobände und filmische Dokumentationen eingeflossen. Diese Projekte bewegen sich zwischen einer wichtigen dokumentierenden aber auch einer kommerzialisierenden Ebene.⁵⁴⁷ Im Verlauf der nächsten zwei Jahre wurden die Graffitis immer wieder von staatlicher Seite mit heller Farbe übermalt. Als Antwort darauf sammelten sich die Künstler erneut und gestalteten die Wände mit anderen aktuellen Motiven. Es handelte sich damit um eine ausdrucksstarke, aber ephemere Kunstform und eine Form künstlerischen Widerstands. Weiter unten wird etwas genauer auf die „Märtyrer“-Darstellungen, die einen Teil der Wandgraffitis bilden, eingegangen.

1.4 Die Auseinandersetzung der ›Generation Tahrir‹ mit staatlicher Gewalt

Am 25.11.2011, einen Tag nach dem Ende der Zusammenstöße in der Mohammed Mahmud Straße, starteten die Revolutionäre, wie erwähnt, ein Sit-in vor dem Kabinett/Ministerrat (*mağlis al-wuzarā*),

<http://www.madamasr.com/sections/culture/graffiti-capital-and-deciding-whats-inappropriate>, 7.4.2015, eingesehen am 17.4.2015.

⁵⁴⁷ So zeigte 2014 ein Streit zwischen der schwedischen Fotografin Mia Gröndahl und den Unterstützern der Graffitis diese Dimension auf, als Gröndahl darauf bestand, dass eine kritisierende Karikatur von ihr von der Mauer entfernt würde.

dessen Sitz sich in einer Seitenstraße der *šari' al-Qaṣr al-'Aynī* befindet. In dieser für den Autoverkehr gesperrten Seitenstraße stellten sie Zelte auf, und campierten entlang des eisernen Gitters, der den Sitz umgab. Der Ministerrat liegt in unmittelbarer Nähe des Tahrir-Platzes und ist daher zentral zu allen wichtigen Verkehrsverbindungen, ohne dass die Revolutionäre dort aber den Verkehr blockierten oder weiter in den Ablauf des Alltags in der Stadt eingriffen. Damit verringerte sich auch ihre öffentliche Sichtbarkeit. Das Sit-in wurde in englischen Blog- und Facebook Einträgen als *Occupy Cabinet*“ oder *Cabinet Sit-in* bezeichnet und im Gegensatz zu dem Sit-in der Angehörigen der Revolutionsoffer waren hier mehr Künstler und Aktivisten aus dem politisch „linken“ Spektrum vertreten. Das Ziel des Protestes war, das nach dem Ende der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße neu aufgestellte Interimskabinett unter Ministerpräsident al-Ganzoury an der Aufnahme der Arbeit zu hindern, um darauf hinzuweisen, dass trotz der in Kürze stattfindenden Parlamentswahlen weiterhin der Militärrat mit fast absoluten Befugnissen regierte und sich zu dem damaligen Zeitpunkt nicht einmal eine verfassungsgebende Versammlung formiert hatte. Schon an diesem komplexen Narrativ wird deutlich, dass das Sit-in weniger politisch interessierte Bürger erreichen würde. Nach Aussagen der politischen Gruppe der ›Revolutionären Sozialisten‹, welche die Ereignisse als eine Gruppe unter vielen unterstützten, kam es zeitgleich im November und Dezember zu vermehrten Arbeiterprotesten und einem Aufbau einer Allianz mit den Revolutionären im *Cabinet Sit-in*, was kurzzeitig nach einer Fortführung der neuen Welle des Protests unter der Arbeiterschaft aussah.⁵⁴⁸ Bis zur gewaltsamen Auflösung des Sit-ins am Ministerrat am 16. Dezember 2011 entstand so eine kurze Ruhephase, in der sich die Revolutionäre sammeln konnten und Zeit für eine Evaluation hatten, um die von ihnen als „undurchsichtig“ wahrgenommene Lage neu einzuschätzen.

Am 6. Dezember 2011, nach der Errichtung des *Cabinet Sit-ins* und zwei Wochen nach den Ereignissen in der Muhammad-Mahmud-Straße, führte ich ein Gespräch mit Abbas, in dem er mir erstmals seine Gedanken zur gewaltsamen Auseinandersetzung mit dem Militärrat darlegte. Bei diesem Gespräch in einem Café in *Downtown* Kairo und einem folgenden Rundgang über den abendlichen Tahrir-Platz fasste Abbas die Situation und seine Einstellung wie folgt zusammen: Er habe kein Vertrauen in den Staat. Er und seine Freunde werden auch nach dem Ende der Zusammenstöße auf dem „*Mīdān*“ campieren, bis der Militärrat ein Datum für die Übergabe der Macht bekanntgegeben habe. Es gehe dabei nicht um ein Datum für die Präsidentschaftswahlen, sondern um ein Datum für die „Übergabe der Macht“. Er sei bereit, für diese Ziele zu sterben, da die Revolutionäre nur ihre eigene physische Kraft als Waffe einsetzen könnten. Abbas bemerkte weiter,

⁵⁴⁸ Jadaliyya Reports: „Statement by the Revolutionary Socialists: The "Cabinet Offices" Massacre: A New Crime by the Sons of Mubarak in Power“, 17.12.2011, http://www.jadaliyya.com/pages/index/3592/statement-by-the-revolutionary-socialists_the-cabi, eingesehen am 1.2.2015.

dass der mögliche Tod der Jugendlichen durch die Hand des Militärs dann die Leute „aufwecken“ werde, und sie daraus ersehen könnten, was der Militärrat tatsächlich sei.⁵⁴⁹

Diese Aussagen des 21 Jahre alten Studenten und seine verbal versicherte Opferbereitschaft sind mir in diesem Gespräch zum ersten Mal direkt während der Feldforschung begegnet. Ich war von der Vehemenz der Aussage über die politische Bedeutung des Todes junger Ägypter betroffen, denn Abbas schien einer der stets abwägenden Revolutionäre zu sein, die mit einer gewissen Abgeklärtheit auf die Gesellschaft und die Politik schauten. Hier offenbarte sich das Opfernarrativ der Revolution, und damit auch dessen Attraktivität, unverhofft aus dem Mund eines jungen Mannes, der aufgrund seiner familiären Herkunft eine gesicherte Zukunft vor sich hatte. Der Student der Naturwissenschaften war jedoch zu diesem Zeitpunkt in den Gedankengängen und Praktiken der revolutionären Gemeinschaft aufgegangen, die ihn seiner Herkunft enthoben hatten und vor allem seine Intellektualität ansprachen. Für ihn wie für alle Revolutionäre war der Militärrat der wahre Machthaber im Land, und in seinen Augen kümmerten sich die Mitglieder des „*maglis*“ nicht um das Leben der Bürger des Landes. „Was der Militärrat wirklich sei“ ist seine implizite Gegenüberstellung zu der nach dem Rücktritt Mubaraks aufgestellten rhetorischen Allianz zwischen dem Volk und dem Militär als „einer Hand“. Damit wollte Abbas darauf hinweisen, dass in seinen Augen noch nicht vielen Menschen klar geworden sei, dass der Militärrat seine eigenen Interessen verfolge.

Abbas hatte während der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße die Aufgabe, in einer Feld-Apotheke zu arbeiten, die in einem zentralen Gebäude am Tahrir-Platz untergebracht war. Als Medizinstudent war er an der Ausgabe von Medikamenten beteiligt. Später blieben er und seine Freunde auf dem Tahrir-Platz, um dort weiterhin zu campieren und um die Präsenz der Revolutionäre aufrecht zu erhalten.

Das Gespräch mit Abbas kam während des Rundgangs über den Tahrir auch auf die Muslimbruderschaft zu sprechen. Er war den „*iḥwān*“ gegenüber sehr kritisch eingestellt, ohne jedoch zu verheimlichen, dass er ein großes theoretisches Interesse an der Rolle des Islam beim Aufbau einer postrevolutionären Gesellschaft hegte und sich damit auch privat in intellektueller Weise befasste. Das „Projekt der Nahda“ (*mašrūʿ an-nahḍa*), so der Name für das Wahlprogramm der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei der Muslimbruderschaft, hielt er für unrealisierbar und bestenfalls für Wahlpropaganda.⁵⁵⁰ Damit vertrat er, trotz seiner Sympathien für individuelle Anhänger der Muslimbruderschaft, die in der ›Generation Tahrir‹ vorzufindende kritische Haltung gegenüber dem etablierten politischen Islam. Seine Kritik an dem Führungsbüro der Muslimbruderschaft speiste sich an der allgemein geäußerten Kritik innerhalb der ›Generation Tahrir‹ gegenüber der streng hierarchisch geführten Organisation, die nicht ihren Vorstellungen von

⁵⁴⁹ Feldtagebuch I, Gespräch mit Abbas am 6.12.2011, S. 159.

⁵⁵⁰ Interview mit Abbas, 24.4.2012, I, S. 113, Z. 17-28.

demokratischer Teilhabe entsprach. Seine Kritik speiste sich auch aus der Lektüre des kapitalismuskritischen ägyptischen Intellektuellen ‘Abd al-Wahhāb al-Masīrī (1938-2008)⁵⁵¹, der sich wie viele arabische marxistische Intellektuelle nach der Niederlage im Sechstagekrieg von 1967 als Reaktion mit dem Islam und der Moderne befasst hatte. Der hierarchische Aufbau der Organisation und das für ausländische Investitionen werbende Wahlprogramm der Partei stellten für ihn keine Lösung der realen wirtschaftlichen Probleme des Landes dar.⁵⁵² Daher war Abbas auch der Meinung, dass erfolgreiche Nationalstaatsgründungen primär eine europäische Erfahrung seien und das Konstrukt des Nationalstaats im Nahen Osten als gescheitert angesehen werden müsse. Diese Aussage basierte auf vielen, sicherlich richtigen Teilbeobachtungen. Abbas Lektüre al-Masīrīs und unser Gespräch darüber zeigten deutlich, dass die Unterschiede zwischen Europa und der arabischen Welt meist über religiös-kulturelle Divergenzen anstatt über eine Analyse von Institutionen erklärt werden. Als Ergebnis der Lektüre von arabischen Umbruchserfahrungen im 20. Jahrhundert entstand dann bei dem jungen Revolutionär der Eindruck, dass der Nationalstaat nicht mit der Identität einer muslimischen Gesellschaft zu vereinbaren sei.

Abbas sagte, dass seine „Generation“ in den vergangenen zwanzig Jahren kein eigenes Projekt (*mašrū‘*) gehabt habe, weder ein nationales noch ein arabisches. Es habe nur den Staat gegeben, der Druck auf sie ausgeübt habe. Am Ende des Gesprächs antwortete Abbas auf meine Frage, wie er sich politisch einordnen würde, dass er „Muslim“ sei. „Kein Islamist und kein Salafist, nur ein Muslim.“⁵⁵³

Diese Wiedergabe des Gesprächs, in denen die komplexen Gedankengänge bereits auf ihre wesentlichen Ergebnisse reduziert sind, deutet an, welche Bandbreite an Themen bei einem jungen Menschen während der Revolution verhandelt wurde. Abbas theoretischer Blick auf Europa durch den Vergleich der Gesellschaftsmodelle, geschult an der historischen Erfahrung Ägyptens mit dem Kolonialismus, zeigt, wie stark Abbas alle für diesen Kontext verfügbaren Theoriemodelle aufgreift und darüber nachdenkt. Seine Kritik der etablierten islamistischen Gruppierungen, und eine eigene, eher freiheitliche Haltung, gegenüber jeglichen politischen Ideologien, sind Zeichen für den Aufbruch der ›Generation Tahrir‹ in diesem historischen Moment. Abbas Verhältnis zu der Muslimbruderschaft

⁵⁵¹ Zu einer erstmaligen breiteren Bewertung von ‘Abd al-Wahhāb al-Masīrī siehe den Artikel von Haggag Ali: *Modernity in the discourse of Abdelwahab Elmessiri*, in: *Intellectual Discourse*, Band 19, 2011, S. 71-96. Al-Masīrī hatte sich kurz vor seinem Tod für die *Kifaya*-Bewegung eingesetzt.

⁵⁵² Hierzu muss gesagt werden, dass es während meiner Feldforschung kaum Gespräche oder Bemerkungen von Mitgliedern der ›Generation Tahrir‹ über die wirkliche Lage der ägyptischen Volkswirtschaft gegeben hat. In den Gesprächen dominierten die Forderungen der Arbeiter an ihre Arbeitgeber. Die Unternehmerperspektive war in diesen Gesprächen so gut wie nicht existent. Außer Sandmonkey, einem bekennenden „Neoliberalen“ amerikanischen Zuschnitts, gab es zudem keinen prominenten Revolutionär, der sich ernsthafte Gedanken zu diesem Thema machte. Tägliche Informationen über die Devisenreserven der Staatsbank und über die Börse wurden in den Nachrichten behandelt. Es ist jedoch fraglich, wie die brennende soziale Frage und die Interessen der Unternehmer in Ägypten jemals über den politischen Apparat zu einem Ausgleich gekommen wären. Eine realistische Einschätzung der Besitz- und Machtverhältnisse im Land hätte schon 2011 erkennbar machen müssen, dass es keine Verhandlungsbasis für die nicht zu vereinbarenden Interessen geben konnte.

⁵⁵³ Feldtagebuch I, Gespräch mit Abbas am 6.12.2011, S. 161.

war daher auch ambivalenter als dies bei anderen ideologisch noch mehr „links“ stehenden Interviewpartnern der Fall war.⁵⁵⁴ Bei allen war jedoch eine große Bereitschaft zu beobachten, sich mit anderen Ideen auseinanderzusetzen und die politische Zukunft des Landes zu diskutieren.

So wie in diesem allgemeinen Gespräch über die Revolution im Dezember 2011 das Reden über die miterlebte oder am eigenen Leib erfahrene Gewalt selbstverständlich mit einfließt, war auch die Akzeptanz vieler junger Menschen vorhanden, sich in eine körperliche Auseinandersetzung mit der Staatsgewalt zu begeben. Abbas gehörte zwar nicht zu denjenigen Revolutionären, die sich in die Frontlinien gestellt haben, aber er hatte als Medizinstudent in der Apotheke des Lazarets auf dem Tahrir mitgeholfen. Seine Bemerkung, er würde sein eigenes Leben für eine Umsetzung politischer Versprechen geben, und seine Vorstellung, dass der Tod junger Menschen die Gesellschaft aufrütteln und dazu bringen würde, den wahren Charakter des Militärregimes zu erkennen, können als eine allgemein vertretene Ansicht unter den Revolutionären gesehen werden. Dieser Prozeß einer damals beginnenden ›Sakralisierung‹ der Gewalt im Opfertod der jungen Generation wurde im Jahr 2014 von Alaa Abd El Fattah rückblickend auch als eine Art ›Sakralisierung‹ des Tahrir-Platzes beschrieben. Er schrieb selbstkritisch: “[W]e worshipped false gods when we allowed the midan — not the dream — to become sacred. We strayed from the straight path of the revolution when we built shrines to our wounds and our fears.”⁵⁵⁵ Gemeint ist bei Abd El Fattah eine Identifikation des Einzelnen und der Gruppe mit den immer wieder aktuellen Geschehnissen rund um den Platz selbst, die auf Kosten eines politischen Zieles oder des Planens einer langfristigen Veränderung geschah. Damit ist bei der ›Generation Tahrir‹, ähnlich wie bei einer Gruppe ohne eine historische Selbstreflektion, die Wiederholung von Gewaltzyklen immanent vorhanden. Die Gewaltzyklen erneuern auf der einen Seite den inneren Zusammenhang der Revolutionäre und die Solidarität mit den außenstehenden Gemeinschaften, aber auf der anderen Seite verhindern sie eine pragmatische Betrachtung des politischen Prozesses.

Die Akzeptanz der Revolutionäre der gegen sie gerichteten tödlichen Gewalt als Teil eines von ihnen wahrgenommenen politischen Veränderungsprozesses spricht Abbas im folgenden Zitat in einer theoretischen Überlegung für die Zukunft an. Dieses Interview fand am 11. Dezember 2011 in einem Café in der Muhammad-Mahmud-Straße statt. Zu Beginn des Gesprächs fragte ich ihn nach den mittlerweile vergangenen Ereignissen in der Muhammad-Mahmud-Straße. Das Interview begann daher mit Abbas Einwurf, dass der Militärerrat die „zweite Welle“ der Revolution „in einer intelligenten

⁵⁵⁴ Abbas kritische Haltung gegenüber den Muslimbrüdern hielt ihn nicht davon ab, sie später gegen die Verfolgung ab Juli 2013 durch das neue Regime unter General al-Sisi zumindest verbal in Schutz zu nehmen und dies auch zu vertreten. Dies führte dazu, dass ihm über seinen Vater telefonisch anonym nahegelegt wurde, zum eigenen Schutz fortan zu schweigen.

⁵⁵⁵ Alaa Abd El Fattahs und Ahmed Doumas Artikel auf Madamasr: „Graffiti for two...Alaa and Douma“, 25.1.2014, <http://www.madamasr.com/sections/politics/graffiti-two-alaa-and-douma>, eingesehen am 2.10.2014.

Weise unterdrücke“, indem er politische Persönlichkeiten in ein Beratungsgremium berief, die eine vermittelnde Rolle zu den Revolutionären einnehmen sollten. Er folgerte daher resigniert über die Opfer in der Muhammad-Mahmud-Straße: „*Ya'nī*, they died in vain. Until the time, they died in vain.“⁵⁵⁶

IW: Als wir letzte Woche gesprochen haben hast Du noch nicht gesagt, dass die zweite Welle versagt hat. Ist dies ein neuer Gedanke?

„Nein, als wir die vergangene Woche gesprochen haben, da war der *Mīdān* noch voll und ich hatte die Hoffnung, dass die Leute noch einmal auf die Straße gehen werden. Ich war letzte Woche zwei oder drei Mal auf dem *Mīdān*. Der *Mīdān* lädt auch zur Gewalt ein. Es waren wenige Leute da, und so sind sie den Sicherheitskräften ausgesetzt, die ihre Sachen räumen. So hat die zweite Welle aufgehört. Meine Hoffnung für die dritte Welle ist, [und] dass in ihr die Muslimbrüder teilnehmen.“⁵⁵⁷

Im Bewusstsein der Revolutionäre hatte sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass das zahlenmäßige Schwinden der Unterstützer meist eine Möglichkeit für einen Angriff der Sicherheitskräfte nach sich zieht. Diese Räumungsversuche, die mit einem Verbrennen der Zelte und dem Einprügeln auf die Protestierenden mit sich gingen, geschahen meinst in den frühen Morgenstunden eines Tages, wenn nur diejenigen auf dem Platz waren, die dort übernachteten.

Auf die Frage, wer in der von Abbas imaginierten „dritten Welle der Revolution“ an den Protesten teilnehmen werde, antwortete er schlicht: „Alle“.

“In the third wave when the military council refuses to deliver the authority peacefully. Firstly, *al-iḥwān* or *al-ḥurrīya wa al-'adāla* [Partei der Muslimbruderschaft] are going to be on the first line. Then when they die and get injured, other people are going to join them, and it's going to be a real street fight. Street fight between firstly – between the police and protestors, then between army, and when the army joins the fight, I think this is the end of the Military Council. Because the Armed Forces are going to protest against the Council. Because, by the way, the Military Council does not represent the Armed Forces. [...] It just represents the former regime.“⁵⁵⁸

An diesem Zitat ist gut abzulesen, wie weit die Vorstellung von „Wellen der Revolution“ gehen konnte, deren erklärtes Ziel die endgültige Absetzung des alten Regimes sein sollte. Abbas war davon überzeugt, dass nach der Logik des revolutionären ›Blutzolls‹ eine dritte Welle erfolgreich sein könnte, wenn die Muslimbrüder mitmachen würden. Ende des Jahres 2011 hatten die Muslimbrüder

⁵⁵⁶ Interview mit Abbas, 11.12.2011, I, S. 1, Z. 21-22.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 2, Z. 17-24. Dieses Zitat im Original Arabische Zitat wurde ins Deutsche übersetzt.

⁵⁵⁸ Ebd., S. 10, Z. 1-8.

noch den Nimbus einer exzellent organisierten Gruppierung („*aktār munazzamma*“), deren aktives Eingreifen ein entscheidender Faktor in der Auseinandersetzung mit dem Militär sein könnte. Damit gingen alle Beobachter, ohne es direkt auszusprechen, davon aus, dass es sich bei der Muslimbruderschaft auch um eine Art paramilitärische Gruppe handelte, welche zwar nicht zu einem bewaffneten Staatsstreich, aber zu der Führung eines tatsächlichen Aufstands fähig wäre. Abbas war der Meinung, wie einige andere auch, dass die „*ihwān*“ die alles entscheidende Gruppe in Ägypten waren. Weiterhin lässt sich aus den Gedanken des jungen Revolutionärs ablesen, dass es für ihn die Vorstellung einer revolutionären Gemeinschaft gab, die bei einer guten Führung und Organisation handlungsfähig gegenüber der organisierten Staatsmacht wäre. Damit stellte er sich ein Szenario vor, in dem sich die einzelnen revolutionären und oppositionellen Gruppen miteinander vernetzen und ein gemeinsames Ziel erreichen können. Wie bei anderen Gesprächspartnern bildete die Vorstellung einer in sich kohärenten Gesellschaft das Gegenstück zu ihrer Ablehnung des Staates und seiner Strukturen. In dieser Idealvorstellung findet jede Gruppe ihren Platz und die Muslimbruderschaft ist darin ein zentraler Bestandteil der ägyptischen Gesellschaft. Abbas hat anders als die meisten der von mir interviewten Revolutionäre geglaubt, dass es zwischen der Muslimbruderschaft und der revolutionären Gemeinschaft auf dem Tahrir eine gemeinsame Handlungsbasis gäbe.

Insofern zeigten bereits im November 2011 die taktischen Manöver der Muslimbruderschaft in Hinblick auf die Parlamentswahlen, dass diese kein Interesse an einer Konfrontation mit Militär hatte. Nach dem Putsch gegen Präsident Mursi im Jahr 2013 wurde rückblickend offensichtlich, dass dieses Verhalten vom Kalkül des Militärs mitgesteuert wurde, indem eine Aussicht auf Teilhabe an der Macht in Aussicht gestellt wurde. Des Weiteren ist nach dem Putsch von 2013 deutlich geworden, dass die Einschätzung der Muslimbruderschaft als „am besten organisierte Gruppe“ in Ägypten gegenüber dem Gewaltmonopol des Militärs schnell in sich zusammenfiel. Die bis zu den Ereignissen in *al-Ittiḥādīya* zuvor unbeantwortete weitere Frage war, ob die Muslimbruderschaft ihr Gewaltpotential auch gegen die Revolutionäre einsetzen würde.

Eine Woche nach diesem Gespräch über die Erfolglosigkeit der zweiten Welle der Revolution, am 16.12.2011, wurde das Sit-in vor dem Kabinett in den frühen Morgenstunden gewaltsam geräumt. Der Vorgang folgte in der Analyse der Revolutionäre einem den Revolutionären bereits bekannten Szenario: einer der Teilnehmer des Sit-in, ein Ultras-Fan, wurde von den Sicherheitskräften „gekidnappt“ und von ihnen zusammengeschlagen.⁵⁵⁹ Daraufhin begannen die Zusammenstöße

⁵⁵⁹ Die Soldaten befanden sich hinter der Absperrung am Kabinett, und bewachten das Gebäude. Der Ultras-Fan soll beim Fußballspielen den Ball hinter die Absperrung geschossen haben und bei dem Versuch, ihn wiederzubeschaffen, festgenommen worden sein. Die Taktik des Provozierens von Zusammenstößen durch das Festnehmen und Zusammenschlagen eines Sit-in Mitglieds ist wiederum in 'Abbāssiya angewandt worden. Auf der anderen Seite wirkt diese Art von Gewalt in der Folge der Ereignisse so selbstverständlich, dass immer der Zweifel bestehen bleiben, ob dahinter tatsächlich rationales Kalkül steckt.

zwischen zur Unterstützung gerufenen Ultras, den Revolutionären und den Sicherheitskräften. In der Sprache von Angriff und Reaktion wird so bewußt eine Eskalation der Gewalt herbeigeführt, in der sich schließlich beide Parteien als Handelnde direkt gegenüberstehen und für einen Moment eine Parität suggeriert wird, die tatsächlich in der Realität nicht vorhanden gewesen ist.

Im Folgenden soll der Abschnitt aus dem Feldtagebuch über die Räumung des Sit-in am „*mağlis al-wuzarā*“ (*Cabinet Sit-in*) zitiert werden. Dieses Ereignis fand zwei Tage vor meiner Abreise nach Deutschland statt. Das längere Zitat ist mit einigen Anmerkungen für das Leseverständnis in eckigen Klammern versehen und wird anschließend erläutert.

„16.12. [2011]. Erhalte am Morgen über den Tahrir-sms Nachrichtendienst die Mitteilung, dass das Sit-in vor dem Kabinett (*mağlis al-wuzarā*) mit Gewalt geräumt wurde. Am Nachmittag gegen 15 Uhr fahre ich mit S. und H., die ins Kino im Ramsis Hilton wollen, zum Tahrir. Ich rufe Saad an, er sagt, dass der Tahrir ›safe‹ sei, aber *Qaşr al-ʿAynī* nicht. Gehe bis zur Mogamma, da St. dort ist. [...] Es heißt zunächst, ein Mann sei gestorben. Gegen Abend wurde erwartet, dass die Zusammenstöße zunehmen werden. [...] Samstag, 17.12. Nach den Nachrichten sind 8 Personen umgekommen. Gegen Mittag hat die Polizei den Platz gestürmt. Es kursiert ein Video, [in dem] ein Mädchen brutal zusammengeschlagen [...] und von den Soldaten getreten wird. [...] Das Foto macht viele auf FB entsetzt und wütend. Auf FB und Twitter wird Angst verbreitet. Gegen Abend hat sich die Situation zu einem Grabenkampf stabilisiert, d.h. eine Mauer wurde in der *Qaşr al-ʿAynī* errichtet, so wie in Muhammed Mahmoud. In den ersten fünf Reihen werden Steine geworfen. 50 Meter dahinter werden Asphaltbrocken aus der Decke geschlagen und nach vorne transportiert. Saad, Abbas und ein Freund von Saad und ein Cousin von Abbas sind da. Habe einen Salafisten [begrüßt], der ein Freund von den Jungen ist und [habe] von einem Interview im [kommenden] Februar gesprochen. Saad sagt, die Persönlichkeit der *fulūl* ist, überall nur Autorität zu akzeptieren. [...] Saad sagt, dass er zu der Generation gehört, die ohne den Staat aufgewachsen ist. Wo man konnte, hat man versucht, den privaten Sektor dem Staat vorzuziehen, z.B. beim Krankenhaus, bei der Schule. Er sagt, sie haben eine ambivalente Beziehung zum Staat. Wo man einen Polizisten sieht, da hasst man ihn, weil er den korrupten Staat repräsentiert und selber korrupt ist. Eine Beziehung zum Staat hat man, laut Saad, nur auf der Behörde, wo man in [direkten] Kontakt tritt. Daher seien die Zusammenstöße jetzt ein Kampf der Jugend gegen das letzte sichtbare Zeichen des Staates: die Armee. Dies sagt er, während wir am Eingang der *Qaşr al-ʿAynī* [Straße] stehen und die Steine fliegen sehen, die Laserpointer [der Revolutionäre an den Hauswänden der Gebäude flackern, dort wo sie hinter den Fensterumrandungen Steinewerfer der anderen Seite vermuten.] Die Stimmung ist

dennoch nicht mehr aggressiv [angespannt] wie am Nachmittag. Es hat sich eingespielt. Wir Zaungäste gehören dazu und werden nicht weiter beachtet. Er sagt, dass dies ein „*new Stage*“ in seinem Leben sei, denn er sei vorher ein friedlicher Mensch gewesen, jetzt hätten sie Steine geworfen. [Saad] und sein Freund Ahmed hätten Bücher aus dem brennenden Haus [des *Institut d'Égypte*⁵⁶⁰] neben der AUC gerettet, [das am 17.12. 2011 in Flammen aufging, siehe Abbildung I im Anhang]. Von oben wurden sie beworfen mit Steinen. Sie haben die Bücher der Armee übergeben. Dies zeigt die komplexe Situation. Ich erzähle, dass bei der Flut in Florenz die Studenten die Bibliothek gerettet hätten. Saad fragt, ob von oben auch die Armee Steine [auf sie] geworfen hätte? Er sagt, heute hat er den „*pure hatred*“ erlebt. Leute, die es genießen, andere zusammenzuschlagen. Sagt, [er] hätte gehört, wie einige Soldaten dazu gelacht hätten. Meint, wenn diese ausscheiden aus dem Dienst, werden sie Psychopaten.“⁵⁶¹

Diese Feldtagebuchpassage gibt über einige der Abläufe rund um den Tahrir-Platz aus der Perspektive der Autorin wieder. Der geplante Besuch auf dem Tahrir beginnt mit dem Lesen und Verifizieren von Nachrichten im Internet. Eine sms-Nachricht, die über einen Nachrichtenservice für das Handy abonniert werden konnte, macht erstmals auf die Situation aufmerksam. Die Erwähnung, dass zwei Bekannte am Freitag, ihrem freien Tag und Wochenende, in einen Kinofilm gehen wollen, war ein absichtlicher Hinweis darauf, dass es neben den lokalen Zusammenstößen immer noch andere zeitgleiche Realitäten in Kairo gab. Da das Hotel mit dem internationalen Kino in der Nähe des Tahrir-Platzes liegt, haben alle gemeinsam ein Taxi dorthin genommen.⁵⁶² Aus dem Text wird zusätzlich ersichtlich, dass mehrere Personen im Vorfeld des Besuchs auf dem Tahrir-Platz kontaktiert wurden. Über Twitter- und Facebook-Nachrichten wurde noch in der Wohnung versucht, einen Aufschluss über die Situation vor Ort zu gewinnen. Es war während meiner Feldforschung immer möglich, jemanden über das Handy zu kontaktieren, der bereits in der Nähe des Geschehens war oder dorthin fahren wollte: die Ereignisse auf dem Tahrir-Platz beschäftigten alle Personen in meinem Sample und die um sie kreisenden internationalen Doktoranden.

⁵⁶⁰ Heutige arabische Bezeichnung: *al-mağma' al-'ilmī al-miṣrī*, oder englische Bezeichnung: Egyptian Scientific Institute. Zu Deutsch: Die ägyptische wissenschaftliche Akademie. Die Akademie und beherbergte eine wertvolle Sammlung von Büchern und Karten aus dem 19. Jahrhundert mit Bezug zu Ägypten, deren Grundbestand auf die Expedition Napoleons aus dem Jahr 1798 zurückging.

⁵⁶¹ Feldtagebuch I, S. 176-180. Nach den Zusammenstößen wurden 268 Revolutionäre vor Gericht gestellt, unter ihnen der bekannte Aktivist Ahmed Douma, der im April 2015 zu lebenslanger Haft verurteilt wurde. Die Anklage lautete unter anderem auf Niederbrennen der Wissenschaftlichen Gesellschaft.

⁵⁶² Es war nie ein Problem, mit einem Taxi von Zamalek zum Tahrir zu fahren, auch wenn manche Fahrer in solchen Situationen nur bis zum Maidān 'Abd al-Mun'im Riyād oder direkt nach Wusṭ al-balad fahren wollten. Die privilegierte Wohn- und Lebenssituation westlicher Forscher versteht sich aus diesem Kommentar von selbst. „Zamalek“ ist daher ein Synonym für eine der ägyptischen Realität entrückte leicht nostalgische Lebensweise, die auf hoher sozialer Ungleichheit beruht.

Der oben zitierte Eintrag im Feldtagebuch für den 17. Dezember gibt eine Zusammenfassung eines langen Gesprächs mit Saad wieder, das am Rande der *Qaṣr al-‘Aynī* Straße (s. Abb. VI) geführt wurde, wo sich Zuschauer und Unterstützer eingefunden hatten, die nicht aktiv an den Zusammenstößen beteiligt waren. Saads Bericht über die Rettung der Bücher aus der Bibliothek am Vortrag verdeutlicht die Situation in *Downtown* Kairo, in der es keine klare Trennung zwischen den Kontrahenten gibt: Obwohl die Studenten von Männern von den Dächern der umliegenden Häuser mit Steinen beworfen werden, übergeben sie die Bücher den Soldaten, die in der Nähe stehen, und sind sich gleichzeitig sicher, dass die Männer auf den Dächern von der Armee beauftragt worden sind, Steine auf sie zu werfen. So verschwimmen die Distanzen zwischen Angreifern und Helfern auf engstem Raum, und es wird situativ entschieden, wie man sich zu verhalten hat. In dieser Situation stand daher die Rettung der Bücher an erster Stelle. Der kurze Dialog, der auch sehr deutlich die grundsätzlich verschiedenen Erfahrungsräume und Vergleichsmomente eines ägyptischen Studenten und einer westlichen Beobachterin aufzeigt, gibt wieder, unter welchen Umständen die Revolutionäre versuchten, ihr Verhalten von einem Empfinden für das in diesem Moment ethisch Richtige leiten zu lassen. Dazu gehört auch Saads abschließende Bemerkung über die psychischen Langzeitfolgen der Brutalität bei den Sicherheitskräften selbst.⁵⁶³ Sie zeigt, dass es bei Revolutionären aus der Mittelschicht wie Saad auch immer wieder Aussagen gab, in denen die einfachen Rekruten als Teil des unterdrückten Volkes wahrgenommen wurden. In während der Revolution veröffentlichten Berichten von festgenommen Demonstranten über ihre Verhöre finden sich immer wieder namentliche Nennungen von verbal aggressiven Offizieren, aber so gut wie keine Beschreibungen der einfachen Einsatzkräfte.⁵⁶⁴ Sie bleiben in den Berichten meist schemenhaft und lenken den Blick des Lesers von der Gewalt der Sicherheitskräfte auf die der Führungsebene.

Es kann im Nachhinein nicht genau ausgemacht werden, ob es sich bei den von Saad erwähnten Steinewerfern um Armeeinghörige oder um *balṭagīya* handelte. Einige Revolutionäre hatten nach den Zusammenstößen Videos auf Youtube gepostet, die zeigten, wie Männer auf den Dächern der umliegenden Gebäude stehend die Demonstranten mit Steinen bewarfen.⁵⁶⁵ Auf einem Video ist erkenntlich, dass junge Männer in ziviler Kleidung Steine nach unten werfen, während ein uniformierter und bewaffneter Mann unbeteiligt neben ihnen steht und dies offensichtlich toleriert.

⁵⁶³ In einem anderen Gespräch mit Saad hatte er erwähnt, dass er glaube, die Männer würden später mit Posttraumatischen Belastungsstörungen (PTBS) zu kämpfen haben. Die Erwähnung der Psychologie ist insgesamt interessant, weil es nur sehr wenige praktizierende Psychologen gab, die sich mit den Folgen der Revolution bei Patienten beschäftigten. Am 13.12.2012 habe ich ein Gespräch mit einer Kairoer Psychologin geführt, die auf den Bedarf an Therapien hinwies.

⁵⁶⁴ Vgl.: El-Nadeem Center (Hg.): "Testimonies of Mohamed Mahmud", [Sammlung von Augenzeugenberichten über die Ereignisse in der Muhammad-Mahmud-Straße vom November 2012], 17.11.2013, <http://alnadeem.org/en/node/443>, eingesehen am 22.4.2015.

⁵⁶⁵ Daily News Egypt: RAW: Violent Crackdown on Cabinet Sit in, 16.12.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=kWF477uFKwE>, eingesehen am 16.4.2015. Die betreffende Szene beginnt nach 1:08 Minuten.

In dem Interview mit der NGO-Mitarbeiterin und Facebook-Aktivistin Engy, das kurz vor den Protesten gegen Präsident Mursi im November des Jahres 2012 stattgefunden hat, spricht sie rückblickend über ihre Gefühle während der „18 Tage“ und wählt dafür einen äußerst distanzierten Standpunkt.

IW: “During the 18 days, did you participate in the revolution?”

“Yeah. It was nice [betont cool]. Now – now we are traumatized [lacht]. Back then, it was good! It was refreshing. [...] I am not very romantic when it comes to the memory, but it’s good. I mean, it was – I think it just had to happen. So, I am glad I witnessed it.”

IW: Traumatized because of...?

“Because of the amount of deaths. The unnecessary deaths that happened, up towards the unnecessary injustices that we faced. The amounts of conspiracy, and blood, and fighting and stuff that was not, is still not really necessary. And, and this organization of the revolutionaries that got us into where we are today. Ahm, we are to blame as much for where we are – and for the losses. Because a lot of these losses could have been avoided if it has been a bit more organized in terms of...you know...having their representation that would represent the revolution, for example. Some[one] who would talk on behalf of whoever. But whatever, it didn’t happen [lacht].”⁵⁶⁶

In diesem Zitat offenbart sich die Hilflosigkeit der Revolutionäre angesichts der Verluste von Menschenleben auf ihren Seiten. Engy, die Aktivistin für Frauenrechte stellt in Frage, ob es sich bei der „führungslosen Revolution“ um ein notwendiges Charakteristikum handelte, so wie Aly es aus seinen theoretischen Überlegungen im vorherigen Kapitel herauslesen wollte. Interessanterweise kann auch Engy keine genauen Angaben machen, wie die „Revolution“ gegenüber dem Regime hätte repräsentiert werden sollen. Der Satz *“Some[one] who would talk on behalf of whoever”* ist deshalb aufschlussreich in seiner Unbestimmtheit, weil er die Bruchstelle aufzeigt, über welche die Revolutionäre gedanklich und organisatorisch nicht hinauskamen. Deshalb spricht Engy in dem vorliegenden Interview anschließend über den Deal zwischen der Muslimbruderschaft und dem Militär und leitet mit einem Rückblick auf die Ereignisse in der Muhammad-Mahmud-Straße ihre persönliche Zusammenfassung ein.

“And the day the revolutionaries knew the news [about the deal I.W.] from Facebook and not being there while the news is getting made, you know, then you are not really

⁵⁶⁶ Interview mit Engy, 21.11.2012, I, S. 127, Z. 6-19.

doing much. So, you just die in Muhammad-Mahmoud, that's why. You know, as a revolutionary you do."⁵⁶⁷

Engy fasst zusammen, was sich aus der Perspektive der Revolutionäre in der Zeit zwischen der Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße und der Durchführung der Wahlen im November 2011 abgespielt hat. Das Interview mit ihr fand kurz nach dem Jahrestag der Ereignisse in der Muhammad-Mahmud-Straße, am 21.11.2012, statt. Engys Fazit zeigt den Tiefpunkt der Effektivität von Straßenpolitik im November 2012 auf. Ihr resignierter Satz: „*So, you just die in Muhammad-Mahmoud*“ spiegelt ein Gefühl, welches auch Abbas in unserem Gespräch verbalisierte. Die Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Verlusts an Menschenleben gehört bereits 2011 zu den bitteren Erfahrungen nach der Euphorie des ›Tahrir-Erlebnisses‹.

Das 29 Jahre alte Mitglied einer lokalen Untergruppe vom „6. April“, Aly Hasan, berichtet in einem Interview über seine persönlichen Erfahrungen während der Revolution und der Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße. In der Gruppe gehörte er zu den älteren Mitgliedern, die sich übrigens von den jüngeren Mitgliedern getrennt in einem anderen Café in *Downtown* trafen und dort gemeinsam ihre Abende verbrachten. Ich habe Aly Hasan bei meinem zweiten Aufenthalt in Ägypten im Frühling 2012 kennen gelernt, bei dem auch dieses Interview entstanden war.

Aly Hasan spricht über seine Erlebnisse während der Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße.

„Warst Du in der Muhammad-Mahmud-Straße [2011] zugegen und hast Du gesehen, wie sie die Tränengasbomben geworfen haben? Eine Tränengaspatrone flog auf mich zu und hat mich getroffen und ich bin dort hingefallen. Und ich bin natürlich gefallen und ohnmächtig geworden und länger nicht aufgewacht. Und weißt Du, wer mich getragen hat? Es war ein ausländischer Fotograf, ein ausländischer Journalist, der mich weggetragen hat, und als ich zu mir gekommen war, trug er mich immer noch. Diese Gaspatronen waren wirklich...Ich habe die Leute gesehen, während wir so herumstanden. Es passiert dann, dass eine Tränengaspatrone auf irgendeinen von ihnen fällt und an seinem Gehirn explodiert, oder am Auge oder an irgendeinem Teil seines Körpers. Am 28. [Januar] war es auch so, dass einer neben mir stand und hier [zeigt auf seinen Brustkorb] einen Schuss abkriegt...er starb. Und ich habe ihn getragen, bis ich ihn ins Hospital bringen konnte, das auf diesem Maidān war. In dem Moment wurde mir klar, wie dein ganzes Leben vor dir vorüberzieht, der Film deines Lebens, deine Standpunkte in jeder Angelegenheit. Wenn das an dir vorüberzieht in einer Sekunde, verstehst Du, was ich dir erzähle? Du bist dir dessen bewusst, was du alles in deinem Leben gemacht hast. Du erinnerst Dich daran, in diesem Augenblick. Das ist ein Zustand,

⁵⁶⁷ Ebd., S. 127, Z. 30-33.

den ich nicht vergessen werde. *Ya'nī, rabbinā...* zeigt Dir so etwas ähnliches, wenn es womöglich so ist, dass du in einer Sekunde sterben könntest. Er lässt Dich an Dinge erinnern, die Du gemacht hast, egal ob sie gut oder schlecht waren. Zugleich fing ich an, in diesem Moment darüber nachzudenken, an alle falschen Dinge, die ich in meinem Leben gemacht habe, alle falschen Dinge habe ich vor mir gesehen...weißt Du, Sachen, die ich gemacht habe. Wenn ich Dir das erzählen würde, würden wir eine lange Weile zusammensitzen. Alle die Begebenheiten waren innerhalb von Sekunden präsent.⁵⁶⁸

Der lange Bogen, den Aly Hasan in diesem Zitat spannt, zeigt die Gedanken eines jungen Mannes auf, der mit der Gewalt auf dem Tahrir-Platz direkt konfrontiert war. Aly Hasan wechselt aus seinen eigenen Erlebnissen in der Muhammad-Mahmud-Straße zu seinen Erlebnissen während der „18 Tage“ Aufstand. Den Kern seiner Aussagen bildet eine sehr bekannte Metapher über die Lebenserfahrungen, welche vor dem inneren Auge vorbeiziehen. In seiner eigenen Komprimierung der Erlebnisse wirken die Aussagen über den ausländischen Fotografen, der ihn trägt und den angeschossenen Demonstranten, den er selbst trägt, fast klischeehaft. Es scheint auf den ersten Blick so, als ob diese Elemente dramaturgisch hinzugefügt wurden. Beim ersten Hören seiner Aussage war der Eindruck auch, dies sei eine Kompilation aus Erlebnissen verschiedener Personen. Allerdings ist es als Fakt belegt, dass Tausende von Demonstranten während der ersten Tage vor dem Sturz von Mubarak verletzt und Hunderte umgekommen sind. Aly Hasans erzählte Erlebnisse gleichen denjenigen anderer Revolutionäre auf dem Tahrir-Platz. Sie sind gerade deshalb auch gemeinschaftlich konnotiert.

Ich denke daher, dass es sich bei der Beschreibung des Erlebten von Aly Hasan bereits um einen generationell gefärbten Bericht handelt, der Identifikationsangebote für den Zuhörer transportiert. Ein weiterer Hinweis dafür ist, dass seine individuellen, biografischen Erlebnisse vor der Revolution von ihm nur schemenhaft als „alles, was Du in Deinem Leben gemacht habe“ angedeutet werden. Dadurch erlangen die Erlebnisse der Zusammenstöße mit den Sicherheitskräften des Regimes für ihn eine biografisch einschneidende Komponente. Ein weiteres Merkmal, wie ernst Aly Hasan die Revolution genommen hat, ist die Erwähnung, dass seine Mutter während der Zeit des Aufstands auf dem Tahrir-Platz schwer krank war, und er trotzdem demonstrieren gegangen war. Das Gefühl, dass

⁵⁶⁸ Interview mit Aly Hasan, 25.03.2012, II, S. 134, Z. 15-S. 135, Z. 8.

“أنت كنت موجودة أيام محمد محمود و شفت الغاز كان بيضرب إيزاي. القنبلة اللي طارت دية فيه واحدة جات عليا فأنا وقعت جاتني هنا ف وقعت طبعاً أعني علي مفقتش . عارفة اللي شالني مين ؟ كان مصور أجنبي مصور صحفي أجنبي هو اللي شالني و لما فقت بقي ...لقيتو جابيني شالني القنابل دي فعلاً كانت [؟] شفت ناس يعني و احنا واقفين كده تيجي بقي في دماغو تفجرها تيجي في عينو تيجي في وشو تيجي في أي حته في جسمو .. فيه في يوم 28 بردو كان واحد واقف جنبي خاد طلقة هنا مات. فأنا شلتو على بال م وديتو على المستشفى اللي هي في الميدان دية... في اللحظة دية عارفة لما حياتك كلها تعدي قدامك كده شريط حياتك كلها موافك في كل حاجة لما تعد عليك كده في ثانية .. ف .. إنت فاهمة أنا بقول لك إيه؟ يعني عارفة كل كل اللي إنت عملتيه في حياتك تفتكره في اللحظة دية .. ده موقف مش ح انساه. يعني ربنا .. يعني بيوريكي حاجة زي كده إن إنت ممكن تموتي في ثانية .. بيفكرك بقي بالحاجات اللي إنت عملتيها سواء كانت حلوة أو وحشة. بالذات اللي قعدت أفنكرو في الوقت دوت. كل الحاجات الغلط اللي أنا عملتها في حياتي .. كل الحاجات الغلط شفتها قدامي قدامي كده اللي هو إنت .. عارفة حاجة عملت كده. فدي بقي دية لو قعدت أحكي لك فيها ممكن نقعد وقت كبير.. إنما الأحداث دي كلها اتجمعت في .. ثواني.”

etwas Zukunftsentscheidendes geschieht, trieb ihn immer wieder auf den Platz. Er demonstrierte für „das Vaterland, für sie selbst und für sich“.⁵⁶⁹

1.5 Der Jahrestag der „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ 2012

Ein Jahr nach den Zusammenstößen in der Muhammad-Mahmud-Straße wurde von den Revolutionären ein Erinnerungsmarsch als Gedenken an die Ereignisse organisiert. Dieser Erinnerungsmarsch im Jahr 2012 fand in der Regierungszeit des seit dem Sommer amtierenden Präsidenten Mursi statt. Der *Dikr*, wie der Tag offiziell hieß, und zu dem auch die Jugendbewegung vom „6. April“ aufgerufen hatte, wurde für die „Märtyrer“ der Zusammenstöße in der Muhammad-Mahmud-Straße abgehalten. Mehrere Demonstrationzüge aus verschiedenen zentral gelegenen Vierteln Kairo kamen nach einem Marsch durch die Stadt am Spätnachmittag auf dem Tahrir-Platz zusammen. Soweit hielt sich die Demonstration an das seit einem Jahr etablierte Schema der großen Demonstrationen. Die relativ positive Stimmung der Demonstration kippte jedoch am Abend, als sich jugendliche Demonstranten in der Muhammad-Mahmud-Straße versammelten und begannen, Steine gegen die hinter den in *Downtown* seit Monaten platzierten Straßenblockaden befindlichen Sicherheitskräfte zu werfen. Über den Tag des *Dikr* der Ereignisse in der Muhammad-Mahmud-Straße findet sich ein Eintrag in meinem Feldtagebuch, der hier als Eindruck von der Situation wiedergegeben werden soll. Ich hatte mich auf dem Tahrir-Platz mit den Mitgliedern der lokalen Gruppe vom „6. April“ getroffen und ging mit Aly Hasan und zwei seiner Freunde hundert Meter die Muhammad-Mahmud-Straße hinunter, um zu sehen, was geschah und wie die Stimmung sich entwickelte:

„Die Muhammad-Mahmud-Straße ist voller junger Menschen. Vier riesige weiße Banner mit den Portraits von beispielhaften Märtyrern werden an der Kreuzung Moh[ammed] Mah[houd] und Sh[aria] al-Falaky unablässig geschwungen. Bilder: Mina Daniel, Sheikh Emad Effat⁵⁷⁰ [...]. 90% sind junge Leute zw[ischen] 18 bis Ende 20. Einige Mädchen. Wir stellen uns zu der Gruppe aus I. Hier sind fünf Mädchen, [davon] zwei Munaqqabāt. [...] Gehe mit Aly Hasan, A. und [einem] Freund noch einmal die Straße hoch und runter, und Hände schütteln. Aly Hasan ist nicht glücklich. Er sagt, es riecht nach Blutvergießen. Viele junge, sehr junge [Revolutionäre], wollen Steine werfen und dann heißt es auch schon, dass es zu Zusammenstößen kommt (﴿fī darb﴾). In Wirklichkeit ist in der Straße eine

⁵⁶⁹ Ebd., S. 136, Z. 13-17.

„أمي في الوقت دوت كانت تعبانة. قعدت تعيط أول ما شافتنى قعدت تعيط. متبعدهش عني متسبينيش و قعدت تقول لي كلام بصراحة كان بيقتعني و أبويا أبويا كان زعلان مني جدا أنا أمي توفت أيام محمد محمود بشهر عشرة توفت اتوفت كان عندها. سرطان .. ف فالأيام بتاعت الثورة دي كانت تعبانة جدا . بس رغم كدة أنا كنت بنزل الميدان. يعني المفروض إنت أمك تعبانة تقعد جنبها أنا كنت بنزل الميدان اللي بيبقى عندو الحس وطني دوت عارفة أنا نازل عشان أمي و نازل عشان نفسي.. و اللي أنا بعملو ده عشان خاطرك عشان خاطر الناس كلها.“

⁵⁷⁰ Emad Effat (‘Imād ad-Dīn Aḥmad ‘Iffat), Scheich der Azhar-Universität und Verwaltungsdirektor im *Dār al-‘Iftā’* (1959-2011). Er wurde am 15. Dezember 2011 bei den Zusammenstößen im Zusammenhang mit dem Sit-in vor dem Ministerrat erschossen.

Mauer aus Betonblöcken, über die Brocken aus den Bordsteinen geworfen werden. Ich frage jemand: Warum das Steinewerfen? ›*Lissa fī ġadab. Lissa mā-fiš ‘adāla.*‹ Es gibt noch Zorn, und wir haben noch keine Gerechtigkeit für die Toten von Moh[ammed] Mahmoud gesehen. Wir gehen wieder zurück. [...] Über dem Eingang zu Mohammed Mahmoud hängt ein großes Banner: ›*mamnū’ ad-duḥūl li-l-ihwān*‹. [Der Zutritt ist für die Ihwān verboten].⁵⁷¹

Am frühen Morgen des darauffolgenden Tages wurde ein Aktivist vom „6. April“, Salah Gaber, genannt Gika [Ġikā],⁵⁷² in einer Seitenstraße der Muhammad-Mahmud-Straße von Sicherheitskräften bei einer Konfrontation erschossen.

Das im Folgenden zitierte Interview mit Mohammed, einem 32 Jahre alten erfahrenen Aktivist aus der Jugendbewegung vom „6. April“, fand am 28. November 2012 statt. Die Frage nach seinen Gefühlen in dem Moment, als er die bevorstehende Konfrontation in der Muhammad-Mahmud-Straße beobachtete, beantwortet er aus seiner Perspektive:

“At this moment the – I was [pessimistic]. Because the violence started and I am against violence. And I said: ›This violence started again with the police. Someone will [get] killed‹. [Four seconds silence] And that’s it. That’s on Twitter, Facebook. No one believed me and there [were] many persons attacking me: ›Why you said that? We have a right to attack‹ [...] And I said: ›No. You must keep non-violence. You must keep our peaceful revolution‹.”⁵⁷³

Der Aktivist fühlte, wie auch Aly Hasan, dass der Jahrestag in der Muhammad-Mahmud-Straße nicht friedlich bleiben würde. Die mehrschichtige, emotionale und geografische Gemengelage des Erinnerungstages ließ einem friedlichen Protest unwahrscheinlich erscheinen: Zum einen fand die Erinnerung an dem Ort des Geschehens vor einem Jahr statt. Zum anderen war der Wunsch der jungen Akteure groß, die Erinnerung erneut mit Handlungen zu überschreiben, welche zu der Konfrontationsbereitschaft auf beiden Seiten führte. Mohammeds warnende Worte, den Erinnerungstag friedlich zu begehen, wurden nicht akzeptiert. Bei der Bewertung soll an dieser Stelle die Innenperspektive einer Gemeinschaft auf Gewalt betrachtet werden. Die Frage, wie sich die Jugendbewegung an diesem Tag zu Präsident Mursi stellte, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. An eine Abwehr oder ein Aufhalten von friedlichen und von einer breiten Masse getragenen Demonstration war bis nach dem Putsch 2013 gegen Mursi von der Seite der Polizei und des Militärs nicht zu denken. Diese Option wurde nicht ein einziges Mal während meiner Beobachtungsphase

⁵⁷¹ Feldtagebuch III, 19.11.2012, S. 109-114.

⁵⁷² Die meisten Jungen haben unter ihren Schul- und Fußballfreunden einen Kurznamen.

⁵⁷³ Interview mit Mohammed, I, 28.11.2012, S. 164, Z. 21-26.

gewählt und ist offensichtlich mit dem kurzfristig gewonnenen Kräftemessen der Demonstranten gegenüber den Sicherheitskräften während der 18 Tage zu vergleichen.

Der Aktivist Mohammed schildert im folgenden Zitat sein Vorgehen vor dem 19. November und stellt die Organisationsstruktur vom „6. April“ dar. Diese dient an dieser Stelle zum Aufzeigen eines Kontrollverlustes der Führungsebene gegenüber den Jungen auf der Straße.

“We have a leader in Qāhira, we have a leader in Ġīza. We have a leader in Ḥamdīn, we have a leader in Duqqī, we have a leader in Ma’ādī – a leader and a group. And we said the leaders must be sure that no one participates in this violence. And the evening I called all the leaders, street leaders, and they said: ›Ok, no one in the violence, in the clashes‹. But in the morning, in the morning we have a...[unverständlich] visited the site, he was killed. [...] Sad, sad moment in the movement, especially with his close friend. His friends in the same group. And for me, ahm, sometimes I feel it’s very bad. Because what I can say to his father and mother?”⁵⁷⁴

Es zeigt sich in diesem Zitat, dass die Möglichkeiten der „leader“, die Jugendlichen in einer so mitgliederstarken Gemeinschaft wie der vom „6. April“, zu führen, begrenzt sind. Mehr, als ihnen ein ernsthaftes Versprechen abzunehmen, hätte auch nicht dem Selbstverständnis der Jugendbewegung entsprochen, die keine hierarchisch dominierte Partei sein wollte.

In demselben Interview erwähnte Mohammed, dass viele Neumitglieder vom „6. April“ nur wenig Wissen über den Hintergrund der Jugendbewegung vom „6. April“ hatten und von daher nicht richtig in ihre Geschichte eingeführt und in die Struktur eingebunden waren. „*The old members know our ideology and our general plan. [...] So, the lead members, elected members, know our strategy our rules, our ideology. But the followers, they don’t know.*“⁵⁷⁵ An dieser Bemerkung hört man eine Entschuldigung über die mangelnde Effizienz der Führung und über das schnelle Anwachsen der Bewegung nach der Revolution. Mohammed ist nicht der einzige aus der Bewegung vom „6. April“, der über das moralische Dilemma gegenüber den Eltern der getöteten Revolutionäre sprach. Auch wenn letztendlich die Verantwortung für die tödlichen Verletzungen der Demonstranten bei den Sicherheitskräften liegt, gibt es eine interne und von den Jungen stark gefühlte Verantwortung, alle Mitglieder der Gruppe „unverletzt nach Hause“ zu bringen, wie es einer von ihnen mir gegenüber formulierte. Dieses wurde sehr deutlich bei einem Treffen mit Mitgliedern des „6. April“ im ‘*Abbāsīya* Sit-in, bei dem im Dezember 2012 auch ein Mitglied vom „6. April“ umgekommen war.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Ebd., S. 156, Z. 17-25.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 165, Z. 29-S. 166, Z. 3. Interessanterweise ist die interne Struktur der Jugendbewegung den Begriffen nach sehr ähnlich zu der Muslimbruderschaft, bei der es auch eine Leitung, aktive Mitglieder und Sympathisanten gibt.

⁵⁷⁶ Feldtagebuch II, S. 183.

Für Mohammed ist es nicht nur persönlich tragisch, dass er die anderen Mitglieder nicht von Konfrontationen abhalten kann. Auf die sich aus der Interviewsituation ergebende Frage nach seinem Leben in den vergangenen eineinhalb Jahren nach der Absetzung von Mubarak antwortet er wahrheitsgemäß:

IW: How did you live the last one and a half years? How has your life been from the revolution until now?

M: A very bad time. (3) A very, very bad time. (4) Sometimes, I was happy in the revolution. After the revolution. In the elections. But this moment is very bad. These days are very bad. (2) And also if you are known in person, it's a very bad thing, not a good thing. [When there is a guy] in the streets, he can sometimes talk to you about his problem. ›You are famous!‹ – ›I can try to do anything to help you. But sometimes I can't‹. And you can find another person attack you in the street: ›You are a supporter of Mursi, fuck you‹. What can I do? To be a famous or known-person is a very bad thing.⁵⁷⁷

Diese Gefühle verweisen darauf, unter welchen persönlichen Belastungen bekannte Revolutionäre standen, weil sie im kulturell und gesellschaftlich verankerten Klientensystem auch als Mittler der persönlichen Wünsche und Forderungen an die Entscheidungsträger gesehen werden. Aus Mohammeds Hinweis wird ebenso deutlich, dass die Unterstützung der Wahl Mursis die Jugendbewegung vom „6. April“ von bestimmten Gruppen entfernt hat. Auf die Frage, warum auch einige bekannte Aktivisten die Wahl Mursis unterstützt haben, antwortet er knapp: *“They wanted anyone who is against the Military.”* Die Entscheidung für Mursi folgte einer Logik nach der jeder, der nicht den Kandidaten des alten Regimes, Ahmed Shafiq, wählen wollte, für Mursi stimmen musste. Allein Personen, welche die Wahlen ganz boykottierten, konnten sich dieser Frage entziehen. Die pragmatische Herangehensweise vom „6. April“ entsprach einem Politikverständnis, das sich als zusätzliche Option gegen die Wahl immer den Tahrir-Platz vorbehielt. Während der Feldforschungsphase hieß die Antwort von Einwohnern Kairo auf die Frage, was passiere, wenn die gewählten Vertreter sich nicht gemäß ihren Versprechungen verhielten, dass man dann wieder auf den „*Mīdān*“ gehen werde (Äg.-Arab.: *„al-mīdān maugūd“*). Der Tahrir-Platz war in der Vorstellung der Menschen die Alternative zur formalen Demokratie über die Wahlurnen und die stets präsente zweite Legitimationsschiene für das Erreichen ihrer Ziele.

Mohammeds Satz, dass viele Menschen den Kandidaten gewählt hätten, der nicht dem Militär angehörte, führt zu dem Ursprungskonflikt zurück, mit dem dieses Kapitel eingeleitet wurde: der gewaltsame Konflikt zwischen den Revolutionären und den Kräften des alten Regimes. In dieser Auseinandersetzung spielten die Muslimbrüder in der Vorstellung der Revolutionäre nur die Rolle des

⁵⁷⁷ Interview mit Mohammed, I, 28.11.2012, S. 176, Z. 11-20.

Platzhalters für die wahren Machthaber. Von daher wurden diejenigen von der Rhetorik Präsident Mursis überrascht, der sich Ende des Jahres 2012 zunehmend mit religiösen Argumenten gegen die säkular eingestellten Revolutionäre wandte und ab 2013 volksverhetzende Rhetorik gegen religiöse Minderheiten zwar nicht aktiv förderte, aber auch nicht unterband. Das Urteil vieler Revolutionäre war, dass sich nun zeigte, dass die Führungsriege der Muslimbruderschaft ihrer neuen Aufgabe nicht gewachsen war. Das Urteil der vermeintlichen „Dummheit“ des Präsidenten wurde von den pro-revolutionären Medien gefördert.⁵⁷⁸

2. Die „Mutter des Märtyrers“ (*umm aš-šahīd*)

An dieser Stelle soll eine besondere Facette der Auseinandersetzung mit dem Tod junger Menschen in der Revolution aufgegriffen werden, die das Verhältnis der Revolutionäre zu den Hinterbliebenen getöteter Revolutionäre näher beleuchtet. Wie im dritten Kapitel dargestellt wurde, gab es unterschiedliche Strategien der Revolutionäre, mit Menschen in Kontakt zu treten und umzugehen. Es zeigte sich, wie komplex sich die reale Umsetzung von Solidarität darstellte. Daher werden nun zwei Gruppen vorgestellt, die eine Sonderrolle in dem Solidaritätsgeflecht der ›Generation Tahrir‹ einnehmen.

Es handelt sich um die lose unter den Begriffen „Mütter der Märtyrer“ (*ummahāt aš-šuhadāʾ*) und „Verwundete in der Revolution“ (*mušābīyūn at-taura*) zusammengefassten Personengruppen. Die Hilfe, welche die beiden Gruppen von den Revolutionären bekommen hatte, war sowohl materiell in Form von Spenden als auch emotional unterstützend. So wurden zum Beispiel die Handynummern der „Mütter von Märtyrern“ frei an andere Revolutionäre weitergegeben, um sie zum Beispiel am Muttertag von möglichst vielen Menschen anrufen zu lassen, damit sie im Namen aller Revolutionäre an ihres Sohnes statt beglückwünscht werden konnten.⁵⁷⁹ Es kann davon ausgegangen werden, dass Hunderte Personen an diesem Tag angerufen haben. Abordnungen von Revolutionären zogen auch vor Häuser von Familien von „Märtyrern“, um den Hinterbliebenen öffentlich ihr Beileid auszusprechen und um für diese auf der Straße revolutionäre Lieder zu singen.⁵⁸⁰ Die besondere

⁵⁷⁸ Unter anderem sind hier die Sendungen von Bassem Youssefs TV-Programm „el-bernameg“ zentral. Eine medienwirksame Aktion einer lokalen Gruppe vom „6. April“ am Anfang des Jahres 2013 bestand darin, eine große Ladung Grünfutter vor dem Hauptquartier der Muslimbrüder in Moqqattam auszukippen. Dies war eine Anspielung auf die beleidigende Bezeichnung „*ḥarūf*“ (Schaf) für die Mitglieder der Bruderschaft. Die Aktion wurde auf Facebook geteilt und galt als ein Anzeichen, dass sich die Jugendbewegung vom 6. April öffentlich vom Präsidenten distanziert hatte. Die Aktion zeigte auch, wieviel Mut die Aktivisten 2013 noch hatten.

⁵⁷⁹ Diese Aufrufe habe ich bei ägyptischen Freunden auf ihrem facebook-Profil gesehen, als auch eine meiner Vertrauenspersonen am Tag vor dem Muttertag die Handynummer der einer Märtyrer-Mutter erhalten hatte und fest plante, diese anzurufen.

⁵⁸⁰ So auf einer Demonstration im Viertel Bulaq (al-Bulāq) gegen die Krise bei der Gasflaschenversorgung am 31.3.2012, bei der eine Abordnung der Demonstranten vor das Haus eines Märtyrers ziehen wollte. Diese Demonstration habe ich mit Mitgliedern des „6. April“ besucht. Aus der gelassenen Reaktion der Bewohner des Viertels auf den Demonstrationszug konnte abgelesen werden, dass sie an Demonstrationen gewöhnt waren.

Stellung der Mutter erklärt sich zum einen aus der arabisch-muslimischen Gesellschaft und deutet zum anderen darauf hin, dass die ›Generation Tahrir‹ im übertragenen Sinn keine „Väterrolle“ in ihrem Repertoire hatte.

Die soziologische und kulturelle Rolle der Mutter in der arabisch-muslimischen Gesellschaft kann an dieser Stelle nicht vertiefend erläutert werden, es sei aber auf die grundlegenden Arbeiten der ersten und zweiten Generation von arabischen Feministinnen wie Fatima al-Mernissi und Huda Shaarawi hingewiesen, die erstmals in ihren Werken die Rolle der Frau in der arabischen Gesellschaft von innen beschrieben und kritisch reflektierten. Dabei kann festgestellt werden, dass die frühe soziologische Fachliteratur zu den Geschlechterbeziehungen zwar grundlegende, aber im Rückblick eher psychologisierende Erkenntnisse hervorgebracht hat, die vielfach aus den Memoiren von Frauen aus der Oberschicht abgeleitet wurden.⁵⁸¹ Eine exemplarische Untersuchung zum Verhältnis von Müttern zu ihren Söhnen in einer arabisch-islamischen Gesellschaft gibt es so gut wie keine.⁵⁸² Wenn es auch derzeit keine neuen Forschungen in diesem Bereich gibt, so kann mit Kenntnis der Texte von Shaarawi und al-Mernissi gesagt werden, dass die Beziehung der Mutter zu ihren Söhnen in der patriarchalisch geprägten arabischen Gesellschaft immer noch von einem engen Verhältnis geprägt ist, das auch auf der Erwartung gegenüber den Söhnen basiert, die Eltern im Alter ökonomisch zu unterstützen.

Am sichtbarsten wurde die Rolle der „*umm aš-šahīd*“ in der Ikonographie der Muhammad-Mahmud-Straße, nachdem der Graffiti-Künstler Ammar Abo Bakr (‘Ammār Abū Bakr) dort drei Portraits von Müttern mit den schwarzumflorten Fotos ihrer Söhne in der Hand malte. Die Portraits der traditionell schwarz gekleideten Frauen stellten Mütter von Getöteten des „Massakers von Port

Nach Auskunft der Mitglieder vom 6. April hatten bereits zwölf Demonstrationen in Bulaq stattgefunden. Feldtagebuch II, S. 93f.

⁵⁸¹ Siehe Irene Schneider: Der Islam und die Frauen. München 2011, S. 138f. Hier ist besonders Fatima Mernissi zu nennen, deren Werke auch in Europa viel rezipiert wurden. Von Aktivisten in Ägypten wurde öfter angemahnt, auch einkommensschwache urbane Haushalte zu betrachten, in denen aus ökonomischen Gründen Mann und Frau arbeiten müssen. Vgl. hierfür: Diane Singerman: Avenues of Participation. Family, Politics, and Networks in Urban Quarters in Cairo, Princeton, 1995. Singerman geht auf die Beziehungen innerhalb der Familien und den Geschwistern ein. Eine zentrale Rolle spielt das Kapitel über die Verhandlungen zur Heirat. Diane Singerman und Homa Hoodfar (Hg.): Development, Change, and Gender in Cairo. A View from the Household, Bloomington 1996. Es ist dennoch in diesem Band keine eigene Forschung über das Verhältnis von Müttern zu ihren Söhnen zu finden, da der Fokus oft auf den Töchtern liegt. Eine kurze Literaturrecherche hat ergeben, dass die Mutter-Sohn-Beziehung in arabisch-islamischen Familien für das 21. Jahrhundert einen stark unterrepräsentierten Aspekt in der Forschung darstellt, so dass sich die Annahmen der ersten soziologischen Schriften arabischer Feministinnen aus den den siebziger Jahren, wie z.B. Fatima Mernissi, halten.

⁵⁸² So hat meine Katalogrecherche ergeben, dass es so gut wie keine Literatur über das Verhältnis von Söhnen zu ihren Eltern gibt, die nicht in einem europäischen Migrationskontext abgebildet wird. Und auch in diesem Arbeiten werden eher Fragen nach „stigmatisierten Männlichkeiten“ (Katherine Pratt Ewing) oder nach neuen Vaterrollen gestellt, als einen Blick auf die Mutter-Sohn Beziehung zu werfen.

Said“ dar.⁵⁸³ Besonders für die Mütter aus den armen Schichten ist der Tod eines männlichen Familienmitglieds, neben dem tragischen Verlust einerseits, zusätzlich ein existentiell gefährdender Einschnitt in der täglichen Daseinsvorsorge. Trotz der in der islamischen Rechtslehre betonten Verantwortlichkeit männlicher Familienoberhäupter für ihre Familien, sind nicht wenige Frauen in Ägypten relativ jung verwitwet oder geschieden und alleinerziehend und darauf angewiesen, dass ihre Kinder zum Lebensunterhalt mit beitragen.⁵⁸⁴ Die „Mutter eines Märtyrers“ ist in der Ikonographie somit sinnbildlich für eine Frau geworden, die aufgrund der „Ungerechtigkeit“ des Staates ihre Stütze im Alter und ihren männlichen Schutz verloren hat. Hier fügt sich ein Baustein zum Verständnis um das Ringen der Angehörigen um finanzielle Rekompensation des Staates ein und die damit verbundene Problematik der amtlichen Dokumentation von Todesursachen, wie es Alaa Abd El Fattah nach dem „*Maspero-Massaker*“ beschrieben hat. Auf den Zusammenhang wird weiter unten noch einmal ausführlich eingegangen.

Anders als in der westlichen Tradition, die keine Bezeichnung für eine Mutter hat, deren Kind im Kampf „gefallen“ ist, ist die Bezeichnung „*umm aš-šahīd*/Mutter eines Märtyrers“ eine Ehrenbezeichnung mit einer längeren Tradition in den post-kolonialen, arabischen Gesellschaften. An dieser Stelle kann nicht auf die Bedeutung des islamistischen und nationalistischen Märtyrerkults dieser Gesellschaften eingegangen werden; es gibt jedoch auch eine säkulare Variante der Bezeichnung *aš-šahīd* in der staatlichen Ehrung der gefallenen Soldaten, zum Beispiel aus den ägyptischen Kriegen im 20. Jahrhundert. Dabei sind die Übergänge zwischen der religiösen und nationalistischen Konnotation des „Heldentods“ auf den ersten Blick fließend.⁵⁸⁵ Die Ambivalenz der politischen Ikonographie in der Muhammad-Mahmud-Straße wird von den Künstlern in der schwarzen Kleidung und der trauernden Haltung der Frauen ausgedrückt. Im Gegensatz zu den aus dem iranischen oder palästinensischen Kontext bekannten „Märtyrer-Darstellungen“ steht bei den ägyptischen „Märtyrern“ der Revolution von 2011 und ihren Mütter die Anklage gegen das eigene Regime im Vordergrund und es gibt in der Ikonographie keine triumphale Geste. Die Künstler

⁵⁸³ The Presidential Elections – Revolutionary Graffiti Continues, 5.6. 2012, <https://suzeeinthecity.wordpress.com/2012/06/05/the-presidential-elections-revolutionary-graffiti-continues/>, eingesehen am 8.4.2015. Die Autorin des Blogs hat sich auf die Darstellung der Graffitis der ägyptischen Revolution spezialisiert.

⁵⁸⁴ “Women are the heads of 17.8 percent of Egyptian households, according to data released by CAPMAS, Egypt’s public statistics body”, al-Ahram online: “Almost a fifth of Egyptian households are headed by women: CAPMAS”, 14.5.2014, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/3/12/101284/Business/Economy/Almost-a-fifth-of-Egyptian-households-are-headed-b.aspx>, eingesehen am 3.2.2016.

⁵⁸⁵ Für eine genaue Unterscheidung liegt bislang keine Untersuchung für Ägypten vor. Einen Bezugspunkt zu meinen Überlegungen bilden daher die Voruntersuchungen für meine Magisterarbeit über das Militärmuseum und moderne Kriegsdenkmäler in Kairo. Grundlegende Überlegungen zu Kriegerdenkmälern und Erinnerung finden sich in dem Sammelband von Reinhart Koselleck (Hg.): *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994.

unterlaufen so subtil das bekannte islamistische Märtyrernarrativ und seinen Totenkult.⁵⁸⁶ Zusätzlich findet die Anklage gegen das Regime dort statt, wo ein räumlicher Bezug zwischen der Gewalt des Regimes und dem Tod der jungen Menschen hergestellt werden kann: in der Muhammad-Mahmud-Straße. Dies ist ein weiterer Punkt, bei dem sich die „Märtyrer“-Darstellungen der Revolutionäre der ägyptischen Revolution von 2011 von anderen unterscheiden.

In der imaginären Dreiecksbeziehung zwischen dem „Mīdān“, „dem Revolutionär“ und „der Mutter“ gibt es keine Vaterfigur. Damit erkennt der Betrachter in der bildlichen Abwesenheit erwachsener, mittelalter Männer die Leerstelle im Narrativ der Revolution. Männerbildnisse waren dennoch im Konterfei des General Tantawi auch in Graffitis auf der Mauer in der Muhammad-Mahmud-Straße präsent und erfüllten damit eine warnende Funktion. Sie waren teilweise grotesk überzeichnet und wiesen bei einigen Darstellungen Anklänge an populäre Satans- oder Monsterdarstellungen auf. Damit war unmissverständlich klar, wie sich im übertragenen Sinne die ›Generation Tahrir‹ zu den militärischen Machthabern positionierte.

Wenn man die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Tod junger Menschen auf den Mauern der Muhammad-Mahmud-Straße als eine bildlich erzählerische Zuspitzung der Ereignisse liest, dann wird deutlich, dass die Portraits der jungen *šuhadā'* mit ihren Engelsflügeln und dem schwarzen Trauerflor an den Bildrahmen (s. Abb. IV) eine unmissverständliche Anklage gegen das Regime und ein Appell für die Erinnerung sind.⁵⁸⁷

Die Graffiti-Künstler sind namentlich bekannt und werden zum Beispiel auf dem Blog von Soraya Morayef „*suzeinthecity*“⁵⁸⁸ individuell vorgestellt. Sie haben neue künstlerische Darstellungsformen entwickelt, die über einfache Graffitis hinausgehen. Die Darstellungen weisen eine hybride Mischung aus verschiedenen altägyptischen, koptischen und islamischen Elementen auf. Diese kulturellen Referenzen wurden von den Künstlern gewählt, um die gemeinsame Geschichte und Kultur Ägyptens

⁵⁸⁶ Nach meinen eigenen Beobachtungen während der Feldforschung wird bildlich der Unterschied zwischen islamistischer und nationalistischer Konnotation in der Repräsentation von Passfotos glattrasierter Männergesichter in Uniform gemacht. Diese stehen in einem Gegensatz zu den aus islamistischer Tradition notwendigen verschiedenen Barttrachten von Männern. Es war nach dem zweiten Putsch 2013 und der Militärkampagne auf dem Sinai mit den folgenden Überfällen auf Stützpunkte zu beobachten, dass die Barttracht von Männern eine starke Aufladung erhielt. Dies galt nicht für das Kopftuch, da nach meiner Beobachtung so gut wie alle Mädchen und Frauen in der Mittelschicht und viele Frauen aus der oberen Mittelschicht ab 50 Jahren ein islamisches Kopftuch tragen, ist es nicht verwunderlich, dass dies kein Politikum war und auch nichts über die Loyalität zum Staat aussagt.

⁵⁸⁷ Es verbreitete daher auch das Gerücht, dass die Hinterbliebenen geldgierig seien und den direkt nach dem Sturz Mubaraks diskutierten Entschädigungsbetrag für sie erhöhen wollten. Die Vermischung von „Märtyrertum“ und Geld warf ein moralisch schlechtes Licht auf die meist sehr armen Angehörigen. Allerdings habe ich keine Berichte gelesen, in denen eine Familie tatsächlich Geld erhalten hätte. Dies mag in den ersten Monaten nach dem 11. Februar 2011 der Fall gewesen sein, um den „Volkszorn“ zu besänftigen, da die Angehörigen der Opfer noch viele Fürsprecher hatten. Siehe Kapitel 5 zur Schlacht in der Mohammed-Mahmoud Straße.

⁵⁸⁸ <https://suzeinthecity.wordpress.com/>, eingesehen am 1.7.2015.

abzubilden und um durch die Wandbilder in einem Dialog mit den Passanten zu treten, wie sie es selbst beschrieben haben. Die bekanntesten von ihnen, wie Alaa Awad (‘Alāa’ ‘Awād), haben an einer der ägyptischen Kunstakademien studiert, was die gekonnte künstlerische Ausfertigung und die hohe gedankliche Reflektion über die Kunstform erklären.⁵⁸⁹ Der Kontakt zwischen dem Betrachter und den Wandbildern ist gelungen: bei vielen meiner Besuche in der Straße habe ich beobachtet, wie sich Besucher vor den Graffitis haben fotografieren lassen und sich diese als fotografische Erinnerung aneigneten. Die Straße wurde, wie Mona Abaza es beschrieben hat, ein Erinnerungsort und eine wichtige Station bei einem Rundgang auf dem Tahrir-Platz.

3. Solidarität mit den „Verwundeten der Revolution“

(muṣābīyūn at-ṭaura)

Eine weitere Form der Solidarität mit bestimmten Gruppen aus dem Volk in der Revolution ist das Besuchen von Kranken und Verletzten in den Krankenhäusern. Die „Verwundeten in der Revolution“ (*muṣābīyūn at-ṭaura*) sind, sofern die keine Privatversicherung haben oder über gute Beziehungen und ein Vermögen verfügen, dem Mangel des ägyptischen Gesundheitssystems ausgesetzt.⁵⁹⁰ Einen kleinen Einblick gewährt der Bericht von Lubna, der bereits vorgestellten Studentin der Medienwissenschaften aus Alexandria, die mit ihren Freunden in Kairo begonnen hatte, Verletzte im großen staatlichen Krankenhaus *al-Qaṣr al-‘Aynī* zu besuchen, welches sich hinter der *Muğamma‘ at-Tahrīr* befindet. Ihr Bericht enthält Hinweise auf die Organisationsstruktur eines Krankenhauses, die Repressalien der Behörden und das alltägliche Lavieren der Patienten, um etwas für sich zu erreichen. Das Krankenhaus ist kein geschützter Ort für die Verletzten der Revolution, sondern ein öffentlicher Ort, an dem sie den politischen Verhältnissen genauso ausgesetzt sind wie außerhalb des Krankenhauses. Insofern bietet Lubnas sprunghafter, auf Arabisch und Englisch gesprochener, Bericht über die Besuche einen weiteren Einblick in Lebensgeschichten aus den Ereignissen in der politischen Übergangsphase während der Feldforschung. Das „Krankenhaus“, die „Leichenhalle“ und die „Häuser der Märtyrer“ würden auf einer mentalen Karte der Revolution einen zweiten Ring wichtiger Orte der Aushandlung und des Übergangs bilden, der sich narrativ um den Tahrir-Platz und die Muhammad-Mahmud-Straße gelegt hat.

⁵⁸⁹ Mona Abaza: The Art of Narrating the Egyptian Revolution: An Interview with Alaa Awad, http://www.jadaliyya.com/pages/index/5134/the-art-of-narrating-the-egyptian-revolution_an-in, 18.4.2012, eingesehen am 9.4.2015. Alaa Awad unterrichtete am Luxor Fine Arts College, ehe er 2011 nach dem „Maspero-Massaker« nach Kairo kam und damit begann, Wandbilder zu malen.

⁵⁹⁰ Der teilweise schockierende Zustand von allgemeinen Krankenhäusern in Ägypten wurde 2015 mit einer Facebook-Fotodokumentation dokumentiert. Die Aktion entstand, nachdem der amtierende Gesundheitsminister unter Präsident al-Sisi selbst über den schlechten Zustand eines staatlichen Krankenhauses entsetzt war. Das hier erwähnte *al-Qaṣr al-‘Aynī* Krankenhaus hat allerdings einen guten Ruf, weil es sich direkt im Zentrum Kairos befindet und mit der Universität verbunden ist.

Lubna schildert, dass sie und ihre Freundinnen den Verletzten und deren Angehörigen helfen wollten, „um den Schmerz etwas zu lindern“. Ihre erste Idee war daher, Krankenbesuche zu machen. Beim direkten Nachfragen, was die Verletzten benötigen könnten, machten die Angehörigen der Verletzten die Mädchen darauf aufmerksam, dass das Krankenhaus die „Krankenakten“ nicht an die Patienten herausgeben wollte. Sie spricht hier von „*medical reports*“. Vermutlich meinte Lubna in dem Interview einen von einem Arzt bestätigten Aufnahmebericht über die Art der Verletzung und deren Hergang, der amtlich verwertbare Details enthält. Für die Angehörigen und den Patienten waren diese Unterlagen von großer Bedeutung, da sich mit ihnen theoretisch ein Recht auf eine staatliche Kompensation verbunden hätte. Dies war in der Übergangsphase von verschiedenen Interimsregierungen diskutiert und in Aussicht gestellt worden.⁵⁹¹ Lubna vermutete, dass die Weigerung der Herausgabe der Papiere bei der Entlassung der Patienten auf eine Anweisung an das Krankenhauspersonal hin geschah. Wer diese Anweisung gegeben haben soll, konnte sie nicht sagen.

Nach dem ersten Besuch kamen Lubna und ihre Freunde oft nach ihrem eigenen Feierabend wieder in das Krankenhaus und bemerkten dann, dass die Patienten, welche bei Zusammenstößen verletzt worden waren, bei der Krankenhaus-Security am Eingang registriert waren und dass alle ihre Besucher ebenfalls registriert wurden. Die Security-Leute hätten die Mädchen gefragt, wer sie seien und Lubna habe darauf geantwortet, dass sie ganz normale Leute seien und ab und an auf den Tahrir-Platz gegangen waren und nun helfen wollten. Sie würden die Verletzten nicht kennen, aber wollten fragen, ob sie etwas benötigten. Im Interview gibt Lubna diese Situation wieder, indem sie wiederholt, wie sie die Sicherheitsleute überzeugen wollte: „Wir sind die Leute, die Gutes tun wollen“ (Ägypt.-Arab.: „*Ihna ahl al-ḥair*“). Lubna berichtete dies in ihrem dialektal gefärbten Erzählstil mit englischen Einwüfen.

„Und es passierten andere Probleme, so dass alle Berichte, *medical reports*, dieser Personen nicht zufriedenstellend waren. Sie möchten nicht, dass sie aus dem Krankenhaus mitgenommen werden. *The security takes all medical reports. Because by this paper you can go to your court and ask them for your right.* [Englisch im Original, IW] Aber ohne das Papier kannst du nicht sagen, wo dein Recht ist. Und sie wollten nicht, dass man die [Papiere] aus dem Krankenhaus rausgibt, damit du nicht sagst, wo dein Recht bleibt. Und wir haben einen zweiten Schritt gemacht – wenn wir in der Lage

⁵⁹¹ Al-Ahram: Parliament boosts compensation for the families of Egypt's martyrs, 12.2.2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/36594/Egypt/Politics-/Parliament-boosts-compensation-for-the-families-of.aspx>, eingesehen am 27.1.2016. Das neu gewählte Parlament hatte entschieden, die Entschädigung von 30.000 Äg. Pfund auf 100.000 Äg. Pfund zu erhöhen. Ob dieser Beschluss jemals umgesetzt wurde, ist nicht aus der Quelle zu erfahren.

waren, ihnen zu helfen; wenn wir die Papiere herausbringen können. *Escape all this paper by [us] out of the hospital* [lacht]. So. Das haben wir gemacht.“⁵⁹²

Lubna und ihre Freunde haben sich darauf eingelassen, die medizinischen Berichte in ihren Handtaschen aus dem Krankenhaus zu schmuggeln. Sie beschreibt, wie diese Hilfe organisiert und durchgeführt wurde.

„Aber das ist nicht am selben Tag geschehen, an dem wir zu dem Besuch [im Krankenhaus] waren. Weil [an dem Tag] schon hundert Augen auf uns gerichtet waren. Wir schicken zu einem Zeitpunkt eine Person dorthin, an dem wir wussten – wir, ḥalās, *already* haben wir uns daran gewöhnt, dass diese Leute von der Security jeden Tag anwesend sind. Wir schicken einen von den Angehörigen der Leute los, der seine Angehörigen besucht. Am Anfang zahlte er viel Geld. Das bedeutet, wir bezahlen Bestechungsgeld, okay, für die umgebenden Leute, für die arbeitenden Leute – für die im Krankenhaus arbeitenden Leute, damit sie uns die Papiere mitnehmen lassen und damit wir passieren können, ohne dass die Sicherheitsleute uns bemerken. Und manchmal waren wir in einer Phase – Es gab einen der Patienten, der von uns bedurfte, dass wir ihn persönlich aus dem Krankenhaus herausbringen, damit er draußen eine Operation machen kann. Wir haben für ihn die Papiere herausgeschmuggelt, damit wir ihn zu einem Arzt in London schicken können. Seine Papiere wurden aus dem Krankenhaus herausgeschmuggelt. Und wir haben ihm persönlich zur Flucht verholpen, damit er eine Röntgenaufnahme in einer Privat-Klinik machen kann. Es war verboten, dass er herausgeht, weil er bei den Ereignissen von „Mohammed Mahmoud“ [dabei] war. Verstehst du, sie haben ihn im Krankenhaus unter Aufsicht gestellt, und er konnte sich eigentlich nicht [fort]bewegen. Und weißt du, das war-...Die Art und Weise der Flucht selbst war immer am Morgen ganz früh, bevor alle Leute aufwachen und bevor die Sicherheitsleute uns [dabei] bemerken, wie wir herausgehen. Es gab dann ein Taxi

⁵⁹² Interview Lubna, 4.4.2012, II, S. 21, Z.28-S. 22, Z. 7.

„احنا كنا واقفين في يوم من الايام في التحرير Square الناس دي ما نعرفهاش. بس جايين نشوف لو محتاجين حاجة بنساعدهم. احنا اهل خير. فكانت مشاكل تانية بتحصل انه كل التقارير medical report بتاعت الاشخاص دي كانت مابتراضاش. ما بيرضوش يطلعوها من المستشفى

The security [took] all medical reports. Because [with these] papers you can go to your court and ask them for your right.

لكن بدون الورق ده انتي ما تقدرين تقولي حقك فين. فماكانوش بيرضو يطلعوا ده عشان ماتقوليش فين حقك.. فاحنا كنا بنعمل حركة تانية لو احنا قدرنا ان نساعدهم .. اني احنا نقدر نهرب الاوراق دي
escape all this paper by [us] out of the hospital

بس كنا بنعمل ده.“

oder ein Auto draußen, das stand und wartete, damit wir sofort losfahren, ohne dass jemand etwas mitbekommt.“⁵⁹³

Dieser Bericht von Lubna zeigt nur einen kleinen Ausschnitt aus den Bemühungen der Revolutionäre, sich mit den Opfern staatlicher Gewalt während der Revolution und ihren Angehörigen solidarisch zu zeigen. Lubnas Bericht gibt auch Aufschluss darüber, wieviel Organisation und Durchsetzungswille dazu gehörte. Nun sind ägyptische Sicherheitsleute in einem Krankenhaus nicht mit Mitarbeitern der ägyptischen Polizei oder der Staatsicherheit zu vergleichen. Zusätzlich wussten die Angehörigen und die Revolutionäre, dass sie mit Bestechungsgeld viel erreichen können. Dennoch bedeutete ihr Einsatz, mühevoll Verhandlungen auf sich zu nehmen, um eine Krankenhaus-Entlassung mit allen Papieren ermöglichen zu können. Die Komplizenschaft der Institution Krankenhaus mit anderen staatlichen Organen wird ebenfalls in dieser Episode angesprochen und zeigt zumindest auf, dass es keinen sicheren staatlichen Raum für die Revolutionäre und die Verletzten gab.⁵⁹⁴ Es ist allerdings sehr fraglich, ob es mit diesen Papieren möglich gewesen wäre, „sein Recht zu bekommen“.

Auch die koptische Revolutionärin Hana besuchte mit einer Initiative die Angehörigen von „Märtyrern der Revolution“. Sie beschreibt ihre Initiative und die Aufgaben, die sie und ihren Freunde darin wahrnehmen.

„Ich bin in einer Initiative, die „Gedenke Ihrer“ heißt. „Gedenke Ihrer“ heißt, „Remember them“. Sie ist lediglich eine Initiative. Weder eine Bewegung, noch eine politische Bewegung. Es ist eine Initiative, das bedeutet, es werden die Angehörigen der Märtyrer besucht, wir sehen nach ihnen, was sie benötigen. Sie verfolgt lediglich, mit den Angehörigen der Märtyrer [zusammen zu sein]. [Sie verfolgt] keine rechtlichen Angelegenheiten, und sogar auch keine Schmerzensgeldforderungen. Wir besuchen sie nur und schauen, was sie benötigen. So ist ungefähr der Lauf der Dinge, das ist alles. Es

⁵⁹³ Interview mit Lubna, 4.4.2012, II, S. 22, Z. 9-18.

”بس ده ماكنش بيحصل في نفس اليوم اللي احنا جاينين في زيارة. لانه كان already بيبقى فيه ميت عين عليه. بنبعث حد في الوقت اللي احنا عارفين فيه انه الامن دول احنا خلاص already اعتدنا انه هم الناس دي موجودة كل يوم .. فبنبعث حد من اهل الشخص ده فاهله يزوروه .. فاولا كان بيدفع فلوس كثير .. يعني بندفع فلوس رشاوي .. او كيه .. للاشخاص المحيطة.. للناس الشغالة .. الناس الشغالة في المستشفى علشان يطالعونا الورق .. عشان يسمحولنا ان احنا نعدى من غير ان الامن يشوفونا. فكمان كنا احيانا يعني في فترة .. فيه مريض من المرضى دول احتاج ان احنا نهربه هو شخصيا علشان يطلع يعمل عملية برة. هربنا له الورق بتاعو علشان يطلع عشان نوديه لدكتور استشاري في لندن. فالورق بتاعه تهرب من المستشفى. وهربناه هو شخصيا علشان يعمل اشاعة في مستشفى خاص. كان ممنوع انه يخرج لانه هو من احداث محمد محمود، فهمة متحفظين عليه في المستشفى. وهو اصلا مش قادر يتحرك. فعارفة اللي هو .. طريقة الهروب نفسها كانت بتبقى دايم الصبح بدري جدا قيل ما كل الناس تفوق وقيل ما يحسوا بنا بتوع الامن بنزل. بيقا في تكسي او عربية برة واقفة مستنية علشان نطلع على طول ما حدش يحس بنا.“

⁵⁹⁴ Wie ich von Abbas auf Nachfrage 2013 erfuhr, hatte er von Fällen gehört, in denen die Angehörigen dafür bezahlt oder eingeschüchtert wurden, damit sie unterschrieben, dass tödliche Wunden von Verstorbenen durch einen Autounfall und ähnliches verursacht worden waren.

ist nur eine kleine Sache, keine sehr große Sache. Das ist das, an dem ich teilnehme, das heißt, [ich bin] in keiner weiteren Bewegung.“⁵⁹⁵

Hanas Beschreibung bestätigt die Besuche bei Angehörigen der getöteten Revolutionäre. Ihre Betonung, dass es sich weder um eine „Bewegung, noch [um] eine politische Bewegung“ handle, zeigt, dass die von ihr favorisierte Initiative „Gedenke Ihrer“ sich bewusst als einen unpolitischen Zusammenschluss verstehen wollte. Hanas Verständnis „des Politischen“ zeigt, dass sie eine Trennung zwischen rein karitativen Besuchen und Besuchen mit dem Ziel einer Hilfe gegenüber den Behörden macht und dies mehrfach in dem Zitat betont. Damit geht sie nicht nur auf die Frage der Interviewerin ein, sondern antwortet auch mit einer unbewussten Ablehnung auf die politischen Aktivitäten anderer Revolutionäre. Es ist nicht herauszuarbeiten, ob es eine Form von Bescheidenheit oder eine Zurückweisung anderer Aktivitäten ist.

Hana teilt nicht mit, ob es sich bei den besuchten Personen um christliche oder muslimische Familienangehörige handelt. Mehrere Facebook-Seiten im Internet verweisen auf Initiativen mit der Bezeichnung „Gedenke Ihrer“, die bis 2013 in mehreren Städten aktiv gewesen waren. Da Hana im Verlauf des Interviews nicht nur Namen von christlichen Aktivisten nennt, kann vermutet werden, dass die Initiative, von der sie sprach, konfessionsübergreifend war.⁵⁹⁶ Dies wäre ein Hinweis auf das Fortbestehen des bereits auf dem Tahrir praktizierten christlich-muslimischen Dialogs. Hanas Betonung des bewusst unpolitischen Auftretens ihrer Gruppe könnte auch dem Eindruck geschuldet sein, dass sie sich als Koptin aus den öffentlichen Diskussionen um staatliche Schadensersatzzahlungen zurückhalten wollte, um nicht aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit in dem aufgeheizten Klima instrumentalisiert zu werden.

Vor dem Hintergrund der Solidarität mit den Verwundeten und den Hinterbliebenen sollten solche Besuche in der Analyse trotz Hanas gegenteiliger Aussage dennoch als eine politische Handlung gesehen werden. Immerhin zeigt es, dass der Einsatz für die Gemeinschaft und deren Ziele honoriert werden. Die Solidarität mit denjenigen, die ihre Gesundheit oder ihr Leben für die Ideale der Revolution gegeben haben, setzt an der Schnittstelle zwischen der revolutionären Gemeinschaft, der Gesellschaft und dem Staat an. Die ›Generation Tahrir‹ zeigt, dass es ihr wichtig ist, was nach der Revolution oder außerhalb des Platzes geschieht und zeigt damit auch, dass sie in der Lage ist, über die diskursiven Grenzen des Platzes hinaus zu handeln und zu denken.

⁵⁹⁵ Interview Hana, 8.12.2012, II, S. 74, Z. 18-22.

„انا في مبادرة اسمها كده „افتكروهم“, أه افتكروهم, يعني „Remember them“, هي مفروض هي دي مبادرة يعني مش حركة ولا مش حركة سياسية. هي مبادرة يعني بتزور اهالي الشهداء بتشوفهم محتاجين ايه, يعني مجرد بس بتتابع مع اهالي الشهداء. مش حاجة قانونية حتى مش بتابع متابعات قانونية بس بنزورهم بنشوفهم محتاجين حاجة. موضوع القضية ماشي ازاي, كده يعني بس هي دي حاجة صغيرة, مش حاجة كبيرة قوي يعني بس ده اللي انا مشاركة فيه يعني .. مش في اي حركة تانية.“

⁵⁹⁶ Es ist nicht festzustellen, ob die Facebook-Seiten zu der von Hana genannten Initiative gehören.

4. Zwischenbilanz

Neben den Praktiken des Protests und dem Versuch, „das Volk“ in die Aktivitäten der Revolutionäre zu involvieren, war es auch eine selbst gewählte Aufgabe der Revolutionäre, sich für die Angehörigen und Hinterbliebenen der Revolutionsopfer einzusetzen. Der Gegenpart dazu, der „Staat“ oder das „System“ sind die Referenzen, von denen man sich durch das positive Beispiel absetzen möchte. Auch wenn eine Gruppe betont „unpolitisch“ auftritt, so wie Hanas Gruppe, so kann daraus auch der gesellschaftliche Druck abgelesen werden, der auf die jungen Menschen ausgeübt wurde.

Die in diesem Abschnitt beschriebene Form der Solidarität ist in erster Linie intergenerationell geprägt. Die „Mütter der Märtyrer“ und die Angehörigen der Verletzten entstammen der Elterngeneration, für die welche Revolutionäre hier an Stelle des väterlichen Staates Verantwortung übernehmen. So zeigt sich das verantwortungsbewusste Handeln der ›Generation Tahrir‹ gegenüber denjenigen, für die es kein staatliches soziales Netz gibt. Und hier zeigen sich bereits Ansätze einer emotionalen „Überforderung“ der ›Generation Tahrir‹ mit der selbstgewählten Verantwortung und Sorge gegenüber den Verletzten und Hinterbliebenen, die sich immer wieder in den Zweifeln und der Angst vor dem Regime in den Gesprächen und Interviews zwischen den Zeilen finden lassen. Es sei noch einmal erwähnt, dass keiner der Interviewten zu dem Zeitpunkt der Interviews verheiratet gewesen war und alle Interviewten entweder bei ihren Eltern oder in einer immer gleichgeschlechtlichen Wohngemeinschaft mit anderen jungen Berufsanfänger/innen oder Student/innen lebten.

Durch das „Märtyrertum“ der jungen Männer wurde nicht nur die Gesellschaft im Allgemeinen angesprochen, sondern explizit die gebildete Mittelschicht. Auf diese Weise wurde denjenigen, die bereits soziales Kapital wie Bildung und Einkommen besaßen, vermittelt, dass ihre Solidarität mit der ›Generation Tahrir‹ elementar für das Überleben der Revolutionäre sei. Die Angehörigen der ›Generation Tahrir‹ haben immer wieder versucht, die Mittelschicht durch ihre Praktiken und Selbstzeugnisse moralisch zu überzeugen und auf ihre Seite zu ziehen. Insofern bestand in der ägyptischen Revolution von 2011 auch ein fortlaufender Kommunikationsstrang ausgehend von der ›Generation Tahrir‹ an die gebildete Mittelschicht.

5. Weibliche Gewalterfahrungen bei Demonstrationen

Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, wie sich die weibliche Gewalterfahrung neben dem oben beschriebenen stark männlich konnotierten Märtyrernarrativ auf dem Tahrir-Platz darstellte. Es gehörte zwar zu den grundlegenden Aussagen der Revolutionäre, dass Demonstrantinnen bei den Straßenkämpfen physisch und in den Frontlinien „dabei“ waren, aber die „Märtyrer“-Ikonographie blendet diesen Aspekt auch durch die Fokussierung auf die Mutter-Sohn-Beziehung aus. Auch das

Bild der einzig bekannten weiblichen „Märtyrerin“ der „18 Tage“, Sally Zahran (Sālī Zahrān), wurde auf keine Wand in der Muhammad-Mahmud-Straße gemalt, war aber als Plakat und Foto zu Beginn der Revolution sehr verbreitet.⁵⁹⁷ In den ersten Tagen nach dem Sturz Mubaraks entbrannte sogar eine Kontroverse um ein Foto von ihr, auf dem sie ohne Kopftuch abgebildet war. Es wurde gerüchteweise behauptet, Sally Zahran sei verschleiert gewesen, was die Familie erst verneinte, aber schließlich um einen Austausch der öffentlichen Bilder Zahrans durch eine Darstellung mit *Hiğāb* bat.

Die Darstellung von Frauen in der Revolution ist daher komplex und facettenreich. So fordern weibliche Revolutionäre nicht nur das Regime sondern auch die gängigen Vorstellungen von Weiblichkeit heraus. Als Beispiel sollen hier nur die beiden Aktivistinnen Asmaa Mahfouz und Samira Ibrahim genannt werden. Mahfouz machte durch ihre berühmte Videobotschaft vor dem 25. Januar 2011 auf sich aufmerksam und Samira Ibrahim reichte vor Gericht eine Klage gegen einen Militärarzt ein, der nach ihrer Verhaftung einen so genannten „Jungfräulichkeitscheck“ bei ihr vorgenommen hatte. Bei beiden Frauen wurde von den „regimetreuen Medien“ versucht, medial ihren Ruf zu schädigen.⁵⁹⁸

In diesem Teil soll daher auf den zentralen Aspekt der sexuellen Gewalt gegen Demonstrantinnen eingegangen werden. Dort zeigt sich eindringlich, wie die gesellschaftlichen Vorstellungen und die Ideen der ›Generation Tahrir‹ auf einander einwirken und neu verhandelt werden müssen. Die Grundlage für die Überlegungen in diesem Abschnitt bildet ein von mir zu dem Thema veröffentlichter Artikel über kommunikative Aushandlungen zu sexueller Gewalt gegen Demonstrantinnen.⁵⁹⁹ Ich zeige zunächst in einem Rückblick, wie mit sexueller Gewalt gegen Demonstrantinnen umgegangen wurde. Die dort eingeführten Aspekte sollen dann an dem Beispiel eines Angriffs von Sicherheitskräften gegen eine Demonstrantin bei der Auflösung des *Cabinet Sit-ins* im Dezember 2011 exemplarisch vertieft werden. Es handelt sich um die Demonstrantin, welche von

⁵⁹⁷ Siehe den Artikel von Walter Armbrust über Sally Zahran und die Kontroverse über die Verwendung ihres Fotos mit *Hiğāb* oder ohne *Hiğāb*. Walter Armbrust: The Ambivalence of Martyrs and the Counter-revolution, in: Cultural Anthropology, <http://www.culanth.org/fieldsights/213-the-ambivalence-of-martyrs-and-the-counter-revolution>, 8.5.2013, eingesehen am 4.7.2015.

⁵⁹⁸ Asmaa Mahfouz wurde beschuldigt, mit dem Ausland zu konspirieren, da sie an einem Workshop der serbischen Oppositions-Gruppe OTPOR zu Demokratisierung teilgenommen hatte. OTPOR finanzierte sich aus Spenden US-amerikanischer parteinaher NGO's, wie z.B. Freedom House. Mahfouz zog sich vor den Parlaments-Wahlen aus der Jugendbewegung vom 6. April zurück, um für eine moderat islamistische Partei zu kandidieren. Bei Samira Ibrahim wurde anfangs versucht, ihre Glaubwürdigkeit zu demontieren, indem behauptet wurde, sie trage zu viel Make-up, um trotz Kopftuch eine ehrbare Frau zu sein. Dies ist ein typisches Argument, das zunächst nur Zweifel an der Person selbst säen soll. Ohne den rechtlichen Beistand der Kairoer Menschenrechts-NGO's und der moralischen Unterstützung der revolutionären Gemeinschaft hätte sie ihre Klage gegen den Militärarzt wahrscheinlich nicht durchsetzen und durchstehen können.

⁵⁹⁹ Isabelle Wöhler: Generation-building auf dem Tahrir-Platz: Kommunikative Aushandlungen sexueller Gewalt gegen Demonstrantinnen (2011-2013), in: Grothusen, S.; Morais, V.; Stöckmann, H. (Hg.): Generation und Raum: Zur symbolischen Ortsbezogenheit generationeller Dynamiken. Göttingen 2014, S. 264-279.

den Revolutionären als *sitt al-banāt* bezeichnet wurde und in der englischsprachigen Literatur *blue-bra-girl* oder *Tahrir-Girl* genannt wird.

Die genderbasierten unterschiedlichen Gewalterfahrungen der männlichen und weiblichen Revolutionäre wurden bereits von Beginn des Aufstands gegen Mubarak an wahrgenommen und auch unter Aktivisten kommuniziert, wie Paul Amar feststellte.⁶⁰⁰ Die dominante Erzählung über die „18 Tage“ findet sich jedoch im ›Tahrir-Erlebnis‹. Dabei ging es um eine geschlechter- und klassenübergreifende Erfahrung von Solidarität auf dem Platz. Der Satz: „*Mā kānš fih at-taḥarruṣ atnā at-taman ašara ayām*“ (dt.: „Es gab keine sexuelle Belästigung während der ›18 Tage‹“) wurde als eine der zentralen Erfahrungen der „18 Tage“ kommuniziert und damit zu dem Mythos des ›Tahrir-Erlebnisses‹. In diesem Satz und der damit verbundenen realen Erfahrung findet sich das im übertragenen Sinne säkulare „Beglaubigungswunder“ der revolutionären Gemeinschaft, aus dem die ›Generation Tahrir‹ in den folgenden Jahren einen Teil ihrer Resilienz gegenüber politischen Rückschlägen ableitete. Die stetige Wiederholung des Satzes kann im Sinne von Reinhart Koselleck als eine Projektion auf die Zukunft gesehen werden, in der aus dem ›Erfahrungsraum‹ des Tahrir-Platzes ein ›Erwartungshorizont‹ für die post-revolutionäre ägyptische Gesellschaft abgeleitet wird.⁶⁰¹ Die Möglichkeit des solidarischen Miteinanders der Geschlechter im öffentlichen, urbanen Raum ist auf einer weiteren semantischen Ebene die stärkste Absage gegen den in Ägypten seit Jahrzehnten von islamisch-konservativer Seite propagierten Wunsch nach einem restriktiven Umgang der beiden Geschlechter außerhalb des familiären Rahmens.⁶⁰² Die Aussage über die Abwesenheit von sexueller Belästigung während des Aufstands konnte sogar von Vertretern des politischen Salafismus akzeptiert werden.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Paul Amar: Turning the gendered Politics of the security state inside out? Charging the police with sexual harassment in Egypt, in: International Feminist Journal of Politics, Bd. 13/3, September 2013, S. 299-328, hier S. 301.

⁶⁰¹ „Überraschen kann nur, was nicht erwartet wurde: dann liegt eine neue Erfahrung vor. Das Durchbrechen des Erwartungshorizonts stiftet also neue Erfahrung. Der Erfahrungsgewinn übersteigt dann die durch bisherige Erfahrung vorgegebene Beschränkung möglicher Zukunft“, Koselleck, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, S. 358.

⁶⁰² Vgl. die Zusammenfassung unter dem Blickwinkel einer Bestandaufnahme des Feminismus in Ägypten: Lila Abu Lughod: The marriage of Feminism and Islamism in Egypt. Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics, in: Jonathan Inda; Renato Rosaldo (Hg.): The Anthropology of Globalization. A Reader, Malden 2002, S. S. 428-452. Der Artikel erschien zuerst 1998 und zeigt den Zwischenstand der Diskussion in Ägypten beim Aufbruch in das neue Jahrtausend. Abu Lughod erwähnt die damalige Welle von Schauspielerinnen und Tänzerinnen, die sich medienwirksam für den Hiğāb entschieden hatten und damit auf die damals bitter ausgehandelte innergesellschaftliche Bruchlinie zwischen mit Tanz und Schauspiel assoziierter (westlicher) Amoralität und islamischer Sittsamkeit hinwiesen, nachdem sich bereits die Mittelschicht für den neuen Dresscode entschieden hatte. Für eine Neuevaluierung des Schleiertragens siehe: Leila Ahmed: A quiet revolution. The veil's resurgence from the Middle East to America, Yale University Press 2011.

⁶⁰³ Diskussion von Moderator Wael El-Ebrashy über sexuelle Belästigung mit Aktivistinnen und Mu'taz Abd al-Khaliq <https://www.youtube.com/watch?v=xvMVW02Gf24> (0:11:57), Dream 2 Channel, 12.2.2013, eingesehen am 3.5.2015. Abd al-Khaliq war Abgeordneter der Hizb al-waṭan aṣ-ṣalafī. Allerdings ist eine feine Unterscheidung zumachen: Die Muslimbruderschaft, welche zu diesem Zeitpunkt mit Präsident Mursi an der

Zu Recht weist Paul Amar in einem Artikel von 2011 darauf hin, dass es bereits während der „18 Tage“ zur Verteidigungsstrategie des Mubarak-Regimes gehörte, internationale Journalisten auf dem Tahrir-Platz durch Schlägerbanden oder Polizisten in Zivil angreifen zu lassen.⁶⁰⁴ Die angespannte Situation in Kairo und im ganzen Land zwischen dem 25. Januar und dem 11. Februar 2011 haben viele ausländische Korrespondenten bei ihrer live-Berichterstattung erfahren. Am 11. Februar wurde die südafrikanische CBS-Korrespondentin Lara Logan auf dem Tahrir-Platz am Tag des Rücktritts von Präsident Mubarak von einer Männergruppe vergewaltigt und von einer Gruppe von Frauen und Soldaten aus dem Mob gerettet. Logans Fall machte weltweit Schlagzeilen und war auch unter meinen Interviewpartnern bekannt. Paul Amar vermutete bereits 2011, dass der Angriff wahrscheinlich von Schlägern im Auftrag des Innenministeriums, so genannten *balṭagiya*⁶⁰⁵, unternommen wurde.⁶⁰⁶ Diese Schlussfolgerung wurde von ihm auf Basis der Erfahrungen der Oppositionsbewegung mit dem Agieren der Sicherheitskräfte in Ägypten unter Mubarak gemacht, und lässt sich so ableiten – wenn auch nicht für Logans Fall beweisen. Während meines ersten und zweiten Feldforschungsaufenthalts gab es noch keine deutlichen Hinweise in den Gesprächen darauf, dass sexuelle Belästigung, Überfälle und Gruppenvergewaltigungen von Demonstrantinnen überhaupt ein Problem auf dem Tahrir-Platz waren. Hinweise auf ein Gefühl von Unsicherheit fanden sich ab Februar 2012 zunächst nur in verklausulierten Formulierungen von Demonstrantinnen, wie z.B. der Aussage: „Ich fühle mich nicht mehr sicher auf dem Tahrir“.⁶⁰⁷ In dieser Bemerkung offenbarte sich, dass das Problem der sexuellen Belästigung und der Angriffe gegen Demonstrantinnen Ende des Jahres 2011 nicht wirklich benannt und daher auch nicht aktiv behandelt werden konnte. Auch wurde dieses unbestimmte Gefühl eines Sicherheitsverlustes der Frauen eher als ein Ausdruck einer klassenspezifischen Sicht auf die Menschen auf dem Tahrir vermutet, die nicht dem Bild der „*nice middle-class kids*“ entsprachen.⁶⁰⁸

Spitze des Staates stand, wurde von den Aktivisten dafür verantwortlich gemacht, dass es während des zweiten Jahrestages der Revolution zu Übergriffen gegen Demonstrantinnen gekommen war. Insofern mag es politisches Kalkül sein, wenn ein salafistischer Politiker zustimmt, dass es während der 18 Tage keine sexuelle Belästigung auf dem Tahrir gegeben habe.

⁶⁰⁴ Paul Amar: Turning the gendered Politics of the security state inside out? Charging the police with sexual harassment in Egypt, in: International Feminist Journal of Politics, Bd. 13/3, September 2013, S. 299-328.

⁶⁰⁵ Zu dem Begriff und seinem Gebrauch in einem volkstümlichen Viertel in Kairo siehe auch: Farha Ghannam: Meanings and Feelings. Local interpretations of the use of violence in the Egyptian revolution, in: American Ethnologist, Band 39, Nr. 1, 32-36.

⁶⁰⁶ Paul Amar: Turning the gendered Politics of the security state inside out? Charging the police with sexual harassment in Egypt, in: International Feminist Journal of Politics, Bd. 13/3, September 2013, S. 299–328, hier S. 301.

⁶⁰⁷ Ebenfalls führte ich 2012 ein Gespräch mit einem Referendar bei der Staatsanwaltschaft, der die undeutliche Aussage machte, dass dort „viele Dinge passierten“, und es nicht mehr sicher für Frauen sei, alleine auf den Tahrir zu gehen. Diese Bemerkung zeigt, dass es ein großes gesellschaftliches Tabu gewesen war, über die Vorfälle von sexueller Gewalt gegen Frauen zu sprechen.

⁶⁰⁸ So wurde innerhalb der von mir untersuchten Aktivistengemeinschaft wenig darüber gesprochen, dass es nach dem Sturz Mubaraks einen eklatanten Anstieg von Kriminalität gegeben hatte, der vor allem die

Im Sommer 2012 wurde zunehmend deutlicher kommuniziert, dass sexuelle Gewalt gegenüber Frauen ein immer brennenderes Thema für die Sicherheit der Demonstranten wurde. Aus diesem Grund habe ich den dritten und letzten Feldforschungsaufenthalt im November und Dezember 2012 mit einem Fokus auf diese Fragestellung gestaltet. Die erste Veröffentlichung von Zeugenaussagen von Demonstrantinnen, mit welcher das Schweigen über die Ereignisse gebrochen wurde, fand im Juni 2012 statt.⁶⁰⁹ Es sind die Aussagen von drei jungen Frauen, darunter einer Ausländerin, die von der Frauenrechtsorganisation *Nazra* veröffentlicht wurden. Alle drei Frauen befanden sich in derselben Freundesgruppe, zu der auch zwei junge Männer gehörten, die am 2. Juni 2012 auf den Tahrir-Platz während einer Demonstration in der Nähe des Eingangs zur Muhammad-Mahmud-Straße von einer Gruppe von Männern voneinander getrennt und angegriffen wurde. Bereits in diesen ersten Berichten wird über die Täter gesprochen: sie werden als Masse aus jungen und alten Männern beschrieben, die sich nicht weiter differenzieren lassen, und weder auf das Bitten des Opfers abzulassen noch auf Stockschläge anderer Männer reagieren. Insofern wirft Paul Amars Anfangs vorgestellte Analyse von staatlich engagierten *balṭagīya* als Täter doch einige Fragen auf. Auf diese Nichteindeutigkeit vor Ort in Kairo soll hier näher eingegangen werden, um zu zeigen, warum die ›Generation Tahrir‹ über ein Jahr brauchte, um die Gemengelage auf dem Tahrir-Platz einzuordnen und zu benennen.

Dazu muss ein historischer Rückblick auf das Jahr 2005 genommen werden. Zwischen den oben erwähnten ersten Aussagen von Opfern sexueller Gewalt durch einen Mob auf dem Tahrir-Platz und den Anfängen der staatlich instrumentalisierten Gewalt gegen Demonstranten in Ägypten liegen sechs Jahre. Im fortlaufenden Kontext der Revolution konnte erstmals die staatlich instrumentalisierte sexuelle Gewalt gegen Demonstrantinnen und allgemeine sexuelle Gewalt gegen Demonstrantinnen öffentlich thematisiert werden.

An vielen Stellen ist in der wissenschaftlichen Literatur bereits darauf hingewiesen worden, dass die staatliche Taktik, sexuelle Belästigung zur Auflösung einer Demonstration einzusetzen, erstmals am 25. Mai 2005 stattfand. An diesem Tag demonstrierte die politische Opposition als *Kifāya*-Bewegung gegen Mubarak und gegen ein von ihm vorgelegtes Verfassungsreferendum. Mehrere an der Demonstration teilnehmende prominente Blogger berichteten damals über die Übergriffe der Sicherheitskräfte und der Männer in Zivil gegen die Demonstranten. Alaa Abd El Fattah gehörte zu ihnen und er beschrieb in seinem damaligen Blog-Eintrag, wie Polizisten und *balṭagīya* seine Mutter,

Mittelschicht betraf, deren Besitzstand zuvor von der Polizei geschützt wurde. Es kam zu Kindesentführungen für Lösungsgeld in Kairo, Lösungsgeldentführungen von Kopten in ganz Ägypten, Mord bei Autodiebstahl in Kairo, Autoüberfälle auf der Ringstraße um Kairo etc. Diese Art von Kriminalität gegenüber der wohlhabenden Mittelschicht hatte es im Mubarak-Regime kaum gegeben und hat viele Menschen zutiefst traumatisiert.

⁶⁰⁹ Nazra for Feminist Studies: Testimonies on the Recent Sexual Assaults on Tahrir Square Vicinity, 13.6.2012, <http://nazra.org/en/2012/06/testimonies-recent-sexual-assaults-tahrir-square-vicinity>, eingesehen am 4.5.2015. Aussagen in Arabisch und Englisch.

Layla Soueif, und andere Frauen körperlich angegriffen hatten.⁶¹⁰ Diese Erfahrung, die bis heute zentral für ihn zu sein scheint⁶¹¹, gehört somit zu der Geschichte der der Kairiner Oppositionsbewegung.

Die Taktik der Polizei bestand darin, dass als *balṭagīya* bezeichnete Männer die Demonstrantinnen gezielt angriffen. Paul Amar hat unter Einbeziehung der Veröffentlichungen des ›El Nadeem Centers‹⁶¹² dargelegt, dass dieses räumliche und physische Aufeinandertreffen von NGO-Mitarbeiterinnen, Ärztinnen und Journalistinnen mit den so genannten *balṭagīya* an diesem Tag kein Zufall gewesen ist.⁶¹³ Vielmehr gehörte es zu einer damals neuen Vorgehensweise des ›El-Nadeem Centers‹, der sich 1993 als eine Organisation für rechtlichen und psychologischen Beistand für Opfer von Polizeigewalt gegründet hatte, Frauen aus der Mittelschicht in einem Demonstrationzug an prominenter Stelle zu positionieren. Unter den Bedingungen der an Kleidung und Habitus der Demonstrantinnen erkennbaren sozialen Schicht hätten sich einfache Rekruten – meist aus armen Dörfern oder marginalisierten Familien – nicht getraut, diese Frauen körperlich anzugreifen. So kalkulierten zumindest die Aktivistinnen vor dem 25. Mai 2005. Bereits vor diesem Datum hatte das Regime immer wieder *balṭagīya* als *agents provocateurs* unter die Demonstranten geschleust, die aus der Mitte des Demonstrationzuges extremistische Parolen gerufen haben und Geschäftsläden beschädigt, um damit die politische Opposition zu diskreditieren.⁶¹⁴ Am 25. Mai wandten sich die Schläger erstmals gegen die Demonstrantinnen selbst. Nach Amar hatte die Führungsebene der Polizei erkannt, dass ein Erfolg der Demonstrationen und den durch die Frauen sichtbar gemachten Fakt, an einen Aufstand der gebildeten Mittelschicht gegen den Präsidenten teilzunehmen, eine breite Wirkung in der Bevölkerung haben könnte. Als Antwort darauf wurde versucht, die Frauen öffentlich bloßzustellen, indem sie mit sexueller Gewalt konfrontiert wurden. Sexuelle Gewalt gegen Frauen im öffentlichen Raum richtet sich auch gegen die anwesenden Männer, da sie angesichts eines

⁶¹⁰ Später wurde der 25.5.2005 als „Schwarzer Mittwoch“ oder „black Wednesday“ beschrieben. Abd El Fattahs Eintrag vom 26. Mai ist online im Archiv der Webseite, <http://manalaa.net/sna/2005/00/story/all>, eingesehen am 29.4.2015.

⁶¹¹ Er spricht in einem Brief aus dem Gefängnis darüber: “I am so angry I escape to myself in the past where I find me in May 2005 on a Wednesday that we thought dark because we had no idea what darkness there was in store for us; on the day of a referendum we thought ill of, not realizing that it was an omen of ills to come; a day when I was inspired by the wrath of women and their refusal to stay home and obey the orders Mubarak wrote on their bodies with the hands of his thugs. That day I was suffocated by our insistence on spaces we thought were safe — like the steps of the Journalists Union — even though we’d discovered there was no safety whatsoever in the military state.” Madamasr: Graffiti for two. Alaa and Douma, <http://www.madamasr.com/sections/politics/graffiti-two-alaa-and-douma>, 25.1.2014.

⁶¹² Die in Kairo ansässige NGO heisst ›El Nadeem Center for Rehabilitation of Victims of Violence and Torture‹ (Markaz an-nadīm li-tā’hīl ḡahāyā al-’unf wa at-ta’ḡīb).

⁶¹³ Vgl.: Amar, *Turning the Gendered Politics*, S. 308.

⁶¹⁴ Ebd.

zahlenmäßig überlegenen Mobs ihrer kulturell definierten Rolle als männlicher Beschützer beraubt werden.⁶¹⁵

An diesem Punkt setzten die pro-demokratischen Aktivisten an. Sie waren der Meinung, dass es galt, das Tabu zu durchbrechen und nur eine Veröffentlichung des Erlebten in Form von Zeugenaussagen, zusammen mit Strafanzeigen gegen die Sicherheitskräfte der Polizei diese Taktik des Regimes unterlaufen könnte. Resilienz, mediale Öffentlichkeit und rechtliche Schritte gegen die Praktiken des Regimes waren die drei gebündelten Gegenmaßnahmen der politischen Opposition.

5.1 Lokale Begrifflichkeiten und die Entwicklung des Diskurses

Die Grenze zwischen körperlicher Gewalt und sexuell konnotierter körperlicher Gewalt ist fließend und wird aus diesem Grunde auch in den Analysen des El Nadeem Centers als eine Einheit aufgefasst.⁶¹⁶ Mariz Tadros unterscheidet zwischen „sexueller Belästigung auf der Straße“ als einer Form der „sozialen Gewalt“ („*social violence*“) und „politisch motivierter sexueller Gewalt“ („*politically motivated sexual violence*“).⁶¹⁷ Diese Definition gibt bereits Einsichten des ägyptischen Diskurses über staatliche Gewalt wieder. Der vor Ort immer noch gebräuchlichste Begriff für alle Formen der lästigen „Anmache“ auf der Straße ist „*mu'ākasa*“. Es ist ein Begriff, der eine männliche Perspektive wiedergibt. „*Al-mu'ākasāt*“ sind demnach in der Vorstellung vieler Ägypter Formen von „männlichem“ und daher natürlich machohaftem Verhalten. Der Begriff „sexuelle Belästigung“, zu Arabisch: „*at-taḥarruṣ al-ḡinsī*“, beinhaltet eine weibliche und ablehnende Perspektive auf das Phänomen. Die NGO *Harassmap* definiert „*at-taḥarruṣ al-ḡinsī*“ auf ihrer Webseite über eine Bandbreite von (männlichen) Verhaltensweisen und zählt auch das Anstarren und Anpfeifen einer Person dazu, was die Grenzen zwischen physischer und nicht-physischer Definition von „*at-taḥarruṣ*“ allerdings verwischt.⁶¹⁸ Dennoch wird bei *Harassmap* ein deutlicher Standpunkt eingenommen, der eine Verharmlosung unterläuft, indem er konsequent die Perspektive der Frau einnimmt. Nach den

⁶¹⁵ Norma Moruzzi hat diese binären Geschlechterrollen gut anhand einiger Dokumente zu den Angriffen gegen Frauen aufgearbeitet. Norma Claire Moruzzi: Gender and the Revolutions, in: MERIP 268, Bd. 43, Herbst 2013.

⁶¹⁶ Interview Dr. Magda Adly, 28.03.2012. Die Mitarbeiter haben viel Arbeit darauf verwendet, ihren Gesprächspartnern im politischen und gesellschaftlichen Umfeld begreiflich zu machen, dass es sich hierbei in erster Linie um eine Form von Gewalt und eine Foltermethode handelt. Ein möglicher sexueller Trieb des Täters wird von den Aktivisten vollständig negiert. Dies ist in der Diskussion in Ägypten notwendig, weil die Vorstellung von Sexualität kulturell mit der Attraktivität der Frau verbunden wird, welche dann die Verantwortung für das Handeln der Männer trägt. Ein „sexueller Angriff“ (*al-i'tidā' al-ḡinsī*) ist demnach ein Begriff für eine „räumliche“ Handlung, indem er auf die Zielrichtung des Täters am Körper des Opfers weist.

⁶¹⁷ Mariz Tadros: Sexuality, Poverty and Law. Politically Motivated Sexual Assault and the Law in Violent Transitions: A Case Study from Egypt, in: IDS evidence report No. 8, veröffentlicht im Juni 2013, <http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/2950/bitstream?sequence=4>, eingesehen am 1.5.2015.

⁶¹⁸ „Sexual harassment is any form of unwelcome words and/or actions of a sexual nature that violate a person's body, privacy, or feelings and make that person feel uncomfortable, threatened, insecure, scared, disrespected, startled, insulted, intimidated, abused, offended, or objectified.“ <http://harassmap.org/en/resource-center/what-is-sexual-harassment/>, eingesehen am 9.5.2015.

Vorfällen auf dem Tahrir-Platz wurden die Begriffe „sexueller Angriff“ („*al-i'tidā' al-ǧinsī*“) und Gruppenvergewaltigung“ („*al-iǧtiṣāb al-ǧamā'ī*“) in die Diskussion eingeführt und aufgenommen.

Seit 2014 gibt es ein neues Gesetz in Ägypten, welches erstmals den Straftatbestand der sexuellen Belästigung in Ägypten einführt. Frauenrechtsorganisationen werteten dies als einen ersten Schritt zu einer Verbesserung der Rechtslage für Frauen.⁶¹⁹

Eine Aufbereitung des Diskurses innerhalb der ägyptischen NGO's, welche sich mit Fragen von staatlicher Gewalt gegenüber Bürgern beschäftigen, ist von mir an anderer Stelle vorgenommen worden.⁶²⁰ Meine Feldforschung hatte ergeben, dass ein allmähliches Fokussieren auf die Schwere des Problems der sexuellen Gewalt gegenüber Demonstrantinnen erst im Laufe des Jahres 2012 stattfand, ehe das Thema zu Beginn des Jahres 2013 eine sehr hohe Medienpräsenz in Ägypten und auch in der europäischen Tagespresse erreichte.

Für eine breite lokale und internationale Wahrnehmung der sexuellen Übergriffe bei Massendemonstrationen bildet die Veröffentlichung von Zeugenaussagen der Opfer den zentralen Schritt, ohne den eine Evaluierung durch die Forschung nicht möglich gewesen wäre.⁶²¹ NGO's spielten dabei zuerst die Rolle des Vermittlers der Stimmen der Frauen nach außen. Später übernahmen sie auch die Rolle der Analyse und Deutung und fügten damit die Stimmen der Frauen aktiv in die revolutionäre Erzählung ein. Die jungen NGO-Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sind so in eine Sinnstiftung und Deutung der Ereignisse nach der „Revolution vom 25. Januar“ involviert.

Ein Unterschied zwischen „Märtyrern“ und „Opfern sexueller Gewalt“ wurde vor Ort allerdings nicht explizit gemacht. Für Aktivistinnen war die gegenderte Gewalt gegenüber Demonstrantinnen ein zusätzlicher Risikofaktor auf der ansonsten gegen alle Demonstranten ausgeübten staatlichen Gewalt. In einem Interview aus dem November 2011 berichtet Joumana, eine Frauenrechts-Aktivistin in einer NGO, von der „Androhung einer Vergewaltigung“, die wiederholt von Sicherheitskräften bei

⁶¹⁹ Der Artikel 306 (bis) B wurde erstmals dem Strafgesetzbuch beigefügt. In der arabischen Version des Gesetzes wird von der „*ǧarīma at-taḥarruṣ al-ǧinsī*“ (dt.: Straftatbestand der sexuellen Belästigung) gesprochen. Vgl.: Nazra for Feminist Studies: „Qanun Nashaz“ A Campaign on the Legal Issues associated with Violence against Women in both Public and Private Spheres, 9.12.2014, <http://nazra.org/en/2014/12/%E2%80%9Cqanun-nashaz%E2%80%9D-campaign-legal-issues-associated-violence-against-women-both-public-and>, eingesehen am 9.5.2015. Das Dokument gibt einen Überblick über die derzeitige Rechtslage in Fällen von sexueller Gewalt. Ägypten hat 1981 die CEDAW Konvention zur Eliminierung jeglicher Form von Diskriminierung gegenüber Frauen ratifiziert, aber Vorbehalte gegenüber Artikel 2, 16 und 29 geäußert. Artikel 2 betrifft die Umsetzung von Gesetzen zur Gleichberechtigung von Männern und Frauen, die Ägypten umsetzen will, „sofern sie nicht im Widerspruch zur Scharia stehen“.

⁶²⁰ Isabelle Wöhler: Generation-building auf dem Tahrir-Platz: Kommunikative Aushandlungen sexueller Gewalt gegen Demonstrantinnen (2011-2013), in: Grothusen, S.; Morais, V.; Stöckmann, H. (Hgg.): Generation und Raum: Zur symbolischen Ortsbezogenheit generationeller Dynamiken. Göttingen 2014, S. 264-279.

⁶²¹ Während meiner Feldforschung gab es noch keine so prominenten Fälle wie den von Yasmin al-Baramawy, die 2013 in einer Fernsehsendung über ihre Erfahrung als Opfer eines sexuellen Angriffs auf dem Tahrir-Platz sprach.

der Verhaftung von Demonstrantinnen ausgesprochen wurde und implizit bei jeder Konfrontation mit den Sicherheitskräften vorhanden ist.

“So the risk factor is being a woman. They not only face beating or the threat of being thrown into prison, but they also face the threat of being sexually harassed or threatened with rape, and all of that comes with a threat of rape or believing that you will be raped and you know that society will look at you, you have committed something that is dishonorable. So there is – that is the aspect, the risk factor of gender and that makes it more dangerous to be a Women Human Rights Defender on the street than it is for being a male.”⁶²²

In den internationalen Medien wurden im Jahr 2012 vermehrt über Fälle von Vergewaltigung auf dem Tahrir-Platz während großer Demonstrationen berichtet. Einige Artikel stellen die von den Aktivistinnen in Kairo gemachte Verbindung zu staatlich beauftragten Schlägertrupps dar. Jedoch blieb dieses Argument in den journalistischen Arbeiten immer etwas vage. Auch meine Interviewpartnerinnen machten klar, dass es keinen Nachweis dafür gäbe, dass Männer beauftragt und bezahlt wurden, Demonstrantinnen sexueller Gewalt auszusetzen.

“But we noticed that – last June for example, three women were sexually harassed by a mob and it was extremely violent. And [Nazra] published their testimonies. What they were saying is that they were targeted by plain-clothes men, so they don’t appear as if they were security agents or anything. But in that it was a tactic to also get them off the streets because the state is getting so much criticism from Human Rights Groups about their attack on women, so they are kind of adapting to sending plain-clothes men to do the job.”⁶²³

Die von Joumana erwähnte erste Aufzeichnung und *online*-Publikation von Augenzeugenberichten über sexuelle Angriffe gegen Demonstrantinnen wurde von der Frauenrechtsorganisation *Nazra* unternommen.

Das früheste Dokument zu gegendeter Gewalt gegenüber Demonstrantinnen wurde am 18.12.2011 von *Nazra* veröffentlicht.⁶²⁴ Ein halbes Jahr später folgen die Zeugenaussagen

⁶²² Interview Joumana, 26.11.2012, I, S. 152, Z. 18-24.

⁶²³ Ebd., S. 154, Z. 28-S. 155, Z. 3.

⁶²⁴ Nazra for Feminist Studies: Continued Militarization. Increased Violence Against Women Human Rights Defenders during Dispersal of Cabinet Sit-in. Women Activists Beaten, Brutalized and Subjected to Sexual Violence, Joint Statement, 18.12.2011, <http://nazra.org/en/2011/12/continued-militarization-increased-violence-against-women-human-rights-defenders>, eingesehen am 4.5.2015.

(„*Testimonies*“) zu sexueller Gewalt auf dem Tahrir-Platz.⁶²⁵ In der Analyse vom 1.9.2012 gab die NGO einen Überblick über das vergangene Jahr und bezog in der Bewertung der Ereignisse eine klare Position gegen die Sicherheitsapparate des Staates.⁶²⁶

In der nächsten Veröffentlichung regierte *Nazra* auf die Ereignisse am 2. Jahrestag der Revolution, bei der es zu Gruppenvergewaltigungen von Frauen auf dem Tahrir-Platz gekommen war.⁶²⁷ Die auf dieses Ereignis hin veröffentlichten drei Dokumente befassen sich mit der akuten Situation der Gruppenvergewaltigungen.⁶²⁸ Anhand dieser Quellen und den Interviews mit Mitgliedern von *Anti-Harassment* Kampagnen während des dritten Feldforschungsaufenthalts ist es möglich, den Verlauf des Diskurses in Kairo darzustellen. Durch die gesammelten Aussagen sind zudem Schlussfolgerungen über die individuelle Art der Sinnstiftung möglich, da sich die jungen Frauen auf unterschiedliche Art und Weise äußern.

In dem Vorwort für das Kompendium der Berichte über sexuelle Angriffe, das Magda Adly (Mägda ‘Adlī) vom El-Nadeem Center geschrieben hat, fügt sie die Debatte so klar wie noch nicht zuvor zusammen. Sie beginnt mit einer Begründung für die Veröffentlichung der Aussagen und beschreibt dann sowohl die negative Reaktion der Gesellschaft auf die Opfer als auch die organisierte Form der Angriffe, die sie hier explizit mit der Demonstration vom 25.5.2005 in Verbindung bringt. Magda Adly spricht sich für eine Veröffentlichung der Aussagen aus. Aus ihrer Sicht wird mit einer Veröffentlichung gegen die Vorstellung vorgegangen, dass Frauen selbst für ihre Vergewaltigung verantwortlich sind, weil sie das Haus verlassen haben. In der Vorstellung der Gesellschaft liegt die Schuld für eine Vergewaltigung immer noch bei dem Opfer und nicht bei dem Täter.

“It is not just the high-profile cases of just the virginity tests [Nazra] published and reported. It is called ›one year of impunity‹, where [Nazra] spoke with a number of WHRD [Women Human Rights Defenders] and they told us of the ways that they were

⁶²⁵ Nazra for Feminist Studies: Testimonies on the Recent Sexual Assaults on Tahrir Square Vicinity, 13.6.2012, <http://nazra.org/en/2012/06/testimonies-recent-sexual-assaults-tahrir-square-vicinity>, eingesehen am 4.5.2015. Aussagen in Arabisch und Englisch.

⁶²⁶ Nazra for Feminist Studies: One Year of Impunity: Violations against Women Human Rights Defenders in Egypt from August to December 2011, 1.9.2012, <http://nazra.org/en/2012/09/%E2%80%9Ci%E2%80%99m-coming-back-you-i-want-kill-you%E2%80%9D-one-year-impunity>, eingesehen am 4.5.2015.

⁶²⁷ Nazra for Feminist Studies: Testimony from a Survival of Gang Rape on Tahrir Square Vicinity, ursprünglich ein Blog Post, 26.1.2013, <http://nazra.org/en/2013/01/testimony-survival-gang-rape-tahrir-square-vicinity>, eingesehen am 4.5.2015.

⁶²⁸ Nazra for Feminist Studies: Position Paper on Sexual Violence Against Women and the Increasing Frequency of Gang Rape in Tahrir Square and its Environs, 4.2.2013, <http://nazra.org/en/2013/02/position-paper-sexual-violence-against-women-and-increasing-frequency-gang-rape-tahrir>, eingesehen am 4.5.2015; Sexual Assault and Rape in Tahrir Square and its Vicinity: A Compendium of Sources 2011 – 2013, 20.5.2013, <http://nazra.org/en/2013/05/sexual-assault-and-rape-tahrir-square-and-its-vicinity-compendium-sources-2011-2013>, eingesehen am 4.5.2015; Brutal Sexual Assaults in the Vicinity of Tahrir Square and an Unprecedentedly Shameful Reaction from the Egyptian Authorities: 101 Incidents of Sexual Assaults during the Events of June 30th 2013, 3.7.2013, <http://nazra.org/en/2013/07/brutal-sexual-assaults-vicinity-tahrir-square>, eingesehen am 4.5.2015.

targeted and handpicked from the demonstrations to be sexually assaulted and even threatened with rape in some cases, and there is an attitude that „what I am doing is supported not just by the state which will not hold me accountable for anything, but I can also count on society that to a large extent believes that it is not a women’s role to be on the street“.⁶²⁹

Magda Adly spricht sich im Vorwort auch dafür aus, eine öffentliche Debatte zu beginnen, in welcher die Angreifer angeklagt („*to shame the perpetrators*“) werden. Zwei Absätze später erwähnt Magda Adly noch einmal den bereits oben genannten 25. Mai 2005 als Zäsur der Demonstrations-Kontrolle des Regimes und paraphrasiert auf Englisch einen Polizisten, der damals einer Demonstrantin als Grund für die Polizeigewalt angab: „*so you would stop taking part in demonstrations again*“.⁶³⁰ Adly fasst diese Erfahrung mit Bezug auf die Situation von 2013 mit folgenden Worten zusammen: „We know the method and have experienced it before, and we know who is behind it.“⁶³¹ In dieser Aussage trifft der Leser bereits auf den Kern einer Sinnstiftung zur staatlichen Gewalt gegen Frauen – aus der Perspektive der Aktivistinnen. Magda Adly geht noch darüber hinaus und schließt sich der bereits in einem anderen Dokument von *Nazra* gemachten Aussage an, dass ein Schweigen des Staates zu diesen Vorfällen, den Tätern das Gefühl gäbe, sie können mit Straffreiheit („*impunity*“) rechnen.⁶³²

Ebenso spricht Adly direkt den Staat an, indem sie schreibt, dass die Veröffentlichung der Augenzeugenberichte ein Weg sei, den Staat mit seiner Verantwortung gegenüber den Bürgern zu konfrontieren“.⁶³³ Sie spricht den Staat zunächst als Ganzes an und wendet sich dann an die Parlamentarier als Legislative mit dem Hinweis, dass die derzeitige Gesetzgebung nicht ausreiche und die Verfassung keine Artikel vorweise, die Diskriminierung und Gewalt gegenüber Frauen verbieten würden. Das Vorwort zu dem Dokument schließt mit dem Satz, dass die generelle Atmosphäre auf der Demonstration zum 2. Jahrestag der Revolution am 25. Januar 2013 so angefüllt mit Gewalt gewesen sei, dass die Erklärung, angeheuerte *balṭagīya* wären dafür verantwortlich, nicht mehr ausreiche.⁶³⁴

⁶²⁹ Interview mit Joumana, 26.11.2012, I, S. 152, Z. 3-9.

⁶³⁰ Magda Adly: Foreword, in: *Sexual Assault and Rape in Tahrir Square and its Vicinity: A Compendium of Sources 2011 – 2013*, 20.5.2013, <http://nazra.org/en/2013/05/sexual-assault-and-rape-tahrir-square-and-its-vicinity-compendium-sources-2011-2013>, eingesehen am 4.5.2015, S. 5.

⁶³¹ Ebd.

⁶³² *Nazra for Feminist Studies: One Year of Impunity*.

⁶³³ „Publication is a way to confront the state with its responsibilities to protect all its citizens and to present the phenomenon with its painfulness, lest a government authority or a parliamentarian understand the importance of introducing legislation to penalize violence and discriminations against women, seeing that Egyptian constitution lacks articles that prohibit against discrimination and violence and establishing equality between men and women in all areas of life.“ Magda Adly: Foreword, S. 6f.

⁶³⁴ Magda Adly: Foreword, S. 8.

An diesem Punkt, an dem die Debatte kurz vor der Absetzung von Präsident Mursi angekommen war, verweilte sie auch 2014. Die in jenem Jahr ergriffene Initiative der Justiz zur Strafverfolgung und die daraus erfolgte Verurteilung von sieben Angeklagten in 2014, die während der Inauguration von Präsident al-Sisi Frauen angegriffen hatten, wurde von *Nazra* mit der Aufforderung kommentiert, auch die 500 anderen Fälle zu untersuchen und in Zukunft auf eine „Reform des Rechtssystems“ hinzuarbeiten.⁶³⁵

Welches sind die „Öffentlichkeiten“, die von Magda Adly und der NGO *Nazra* in ihrem Papier angesprochen werden? Zum einen handelt es sich um ein internationales Publikum, das die englische Version des Kompendiums lesen kann. Die arabische Version richtet sich zeitgleich an Leser aus Ägypten und dem gesamten arabischen Sprachraum. Es ist nicht zu unterschätzen, dass die Arbeit einer progressiven ägyptischen NGO Impulse für viele andere Frauenrechtlerinnen in den arabischen Ländern geben kann. Die Gründe hierfür sind die bereits erwähnte lange Tradition der ägyptischen Frauenbewegung, die über eine Vielzahl von Aktivistinnen, sowohl aus dem linken als auch aus dem islamistischen Spektrum verfügt, und somit eine große Bandbreite von frauenspezifischen Themen abdecken kann. Frauen wie Magda Adly sind seit ihrer Studentenzzeit politisch aktiv und haben bereits Erfahrungen im Umgang mit dem repressiven Staat unter Nasser und Sadat gesammelt.⁶³⁶ Diese Erfahrungen machen sie zu standfesten Verhandlungspartnern gegenüber den Vertretern des Regimes oder den Islamisten, die keine Illusionen über ihr Gegenüber haben.⁶³⁷

Deshalb lässt sich dieser Text auf mehreren Ebenen lesen. Er ist eine Bestandaufnahme und Analyse. Er fordert Rechtsstaatlichkeit innerhalb des bestehenden ägyptischen Staates und seiner Institutionen. Vor dem Hintergrund der Bewegung der freien Richter (das bereits erwähnte *Judges-Movement* aus Alaas ersten Gefängnisbrief), wirkt dies wie eine Weiterarbeit auf einer anderen Ebene. Vor dem Hintergrund der faktischen Auflösung der Gewaltenteilung unter Präsident al-Sisi lesen sich diese Texte noch einmal anders. Zum dem Zeitpunkt ihrer Entstehung und der unklarerer politischen Situation in Kairo gab das Kompendium von Berichten über sexuelle Angriffe Hinweise auf Vorgehensweisen und Taktiken und Kontinuitäten. Wenn auch keine Täterprofile präsentiert werden konnten, so waren die Forderung nach einer effektiven Polizeiarbeit mit dem Ziel des Schutzes der friedlich demonstrierenden Menschen und nach einer aktiven Strafverfolgung der Täter die Kernthesen des Dokuments. Für den westlichen Leser ist dies eine Forderung, die mit den international akzeptierten Grundsätzen von Rechtsstaatlichkeit übereinstimmt. In der Situation in

⁶³⁵ Nazra for Feminist Studies: First Verdict in Cases of Mob-Sexual Assault and Gang Rape in Tahrir Square is No End to the Story; All Previous Crimes of Sexual Violence must be Investigated, Joint Statement, <http://nazra.org/en/2014/07/first-verdict-cases-mob-sexual-assault-and-gang-rape-tahrir-square-no-end-story>, 19. Juli 2014, eingesehen am 6.5.2015.

⁶³⁶ Interview mit Magda Adly, I, S. 77, Z. 23ff.

⁶³⁷ Ebd. S. 84-85.

Ägypten während der Übergangsphase ist der Diskurs über die Gewalt gegen Demonstrantinnen im urbanen Raum in Kairo ein Faktor, der dazu beiträgt, die innergenerationelle Solidarität zu stärken und sich als eine Gemeinschaft zu positionieren, die gegen die Taktik der Sicherheitskräfte gefeit ist, die Frauen zu marginalisieren, sie zu beschämen und damit das Ende ihrer politischen Aktivität herbeizuführen. Die intergenerationelle Solidarität hilft, in der Kommunikation über die Gewalt gegenüber Frauen und die Kommunikation mit Frauen über die erlebte Gewalt die Generation herzustellen. Diese kommunikative Aushandlungsphase zieht sich über den Zeitraum eines Jahres, ist erst ungenau und unsicher und gewinnt mit zunehmender Schärfe an Informationen an Klarheit.

Die von Nazra veröffentlichten Dokumente bilden eine Basis für die Betrachtung der lokalen Sichtweise der Frauenrechtsaktivistinnen aus der ›Generation Tahrir‹. Aufgrund der fast hundertjährigen Tradition der ägyptischen Frauenbewegung und aufgrund ihres Einflusses auf andere arabische Frauenbewegungen muss betont werden, dass an dieser Stelle die Verbindung der ›Generation Tahrir‹ mit der Arbeit von einzelnen Frauenrechtsorganisationen vorgestellt wird, in denen ein an den Bedürfnissen der jungen Generation orientiertes Frauenbild verhandelt wird. Das dort vertretene Frauenbild ist „säkular“ konnotiert, wenn es darum geht, das Recht der Frauen auf die Nutzung der Plätze und Straßen zu Zwecken der politischen Meinungsäußerung zu vertreten.⁶³⁸ Die Aktivistinnen haben sich trotzdem selbstverständlich für den Respekt der Gesellschaft gegenüber verschleierten und nicht-verschleierten Frauen eingesetzt. Dies ist ein wichtiger Hinweis, da der ägyptische Staat immer wieder Stellung in Bezug auf die Verschleierungsdebatte bezogen hat.⁶³⁹

Als Antwort auf die Übergriffe während der großen Demonstrationen auf dem Tahrir-Platz bildeten sich Freiwilligen-Gruppen von Aktivisten zur Rettung der Opfer vor sexuellen Angriffen, wie *Operation Anti-Sexual Harassment* (OpAntiSH) und *Tahrir-Bodyguards*. Die Freiwilligen-Gruppen bestanden aus meist Männern, aber auch weiblichen Volontären, die einen Notfallplan entwickelt hatten, mit dem sie auf die Übergriffe reagierten. Sie berichteten, dass es nur ein Zeitfenster von

⁶³⁸ Die neuere Forschung hat sich intensiver mit dem islamischen Feminismus beschäftigt und seine Facetten herausgearbeitet, die auch die Frage des Aktivismus in patriarchalen Gesellschaften betreffen. Als ein herausragendes Beispiel wird immer wieder Heba Raouf Ezzat von der Universität Kairo angegeben. Siehe: Sherine Hafez: *The terms of Empowerment. Islamic women activists in Egypt*. Cairo Papers in Social Science, Band 24, Nr. 4, 2001, S. 33ff. Hafez Lektüre zeigt, dass die Nutzung von Räumlichkeiten in Moscheen von den Frauen mit Männern und Institutionen verhandelt wird, aber es gibt bei Hafez keinen Hinweis darauf, dass sich der islamische Feminismus in Ägypten mit dem Recht der Frau auf Teilhabe an Demonstrationen im öffentlichen Raum beschäftigt hat oder dazu eine Agenda entwickelte. Daher die von mir beschriebene „säkulare“ Konnotation dieser Praxis. Zuletzt soll noch hinzugefügt werden, dass Heba Raouf Ezzats Überlegungen zu Aktivismus in der Revolution bisher nicht veröffentlicht sind, da sie während meiner Feldforschung selbst aktiv war und 2012 dafür plädierte, eine wissenschaftliche Phase der Evaluation einzuleiten. Ihre Überlegungen könnten die Frage nach weiblichem islamischem Aktivismus auf der Straße ganz neu beleuchten.

⁶³⁹ Dabei ging es in zunehmenden Maße um die Frage des Niqab, des Gesichtsschleiers. Kopftuchtragende Frauen als Moderatorinnen wurden in den staatlichen Medien nicht repräsentiert, wobei es einige Schauspielerinnen gab, die seit Mitte der 2000er Jahre einen Hiğāb trugen und weiterhin in Filmen auftraten.

zwei Minuten gäbe, um ein Opfer aus einem Kordon zu befreien.⁶⁴⁰ In diesem Zeitfenster müssten die mit neonfarbenen Warnwesten gekleideten Helfer selber versuchen, gegen die auch teilweise mit Messern bewaffneten Angreifer vorzugehen.

In einem Bericht findet sich auch ein Einblick in die gleichgültige Reaktion des Krankenhauspersonals, welches Opfer sexuellen Mißbrauchs nicht ernst nimmt und die Schwere des Tatbestands nicht zu verstehen scheint. Die Krankenhausmitarbeiter beginnen erst auf den (sozialen) Druck hin zu agieren, als Familie und Freunde des Opfers eintreffen und Ärzte aus dem Bekanntenkreis und NGO-Mitarbeiter vor Ort erscheinen.⁶⁴¹

5.2 Das Beispiel der *sitt al-banāt*

Wie eklatant die unterschiedlichen Sichtweisen auf Gewalt gegen Frauen im Kontext der Revolution sein können, wird am Beispiel der anonymen Demonstrantin deutlich, die als *sitt al-banāt* (zu dt.: „Dame unter den Mädchen“, gemeint ist im Ägyptischen: „Die Angesehenste unter den Mädchen“; in englischen Texten als *Blue-bra-girl*) bezeichnet wird. Den Ausgangspunkt für ihre Wahrnehmung in den Medien bildet ein Video, das den brutalen Übergriff mehrerer Männer in militärischer Kleidung gegen die bereits am Boden liegende Demonstrantin festhält.

Da es kein Dokument der Demonstrantin selbst gibt und die ägyptische Presse auch ihren Namen nicht herausgefunden zu haben scheint, ist ein Reden über *sitt al-banāt* ein Reden über ein Video und eine Abwesende. Anders als im Fall von Samira Ibrahim, die an die Presse gegangen ist, haben sich weder das Opfer noch ihre Familie jemals zu Wort gemeldet. Selbst in Fall von Aliaa al-Mahdy (‘Aliā’ al-Mahdī), der Bloggerin, die im November 2011 ein Aktfoto von sich gepostet hatte, und deswegen von der revolutionären Gemeinschaft aufs schärfste kritisiert und schließlich fallen gelassen wurde, gab es eine distanzierende Aussage ihres Freundes über sie.⁶⁴² Umso bemerkenswerter ist die Wahrung der Anonymität der Demonstrantin und ihrer Familie.

⁶⁴⁰ Yasmine Fathi: The circle of hell: Inside Tahrir's mob sexual assault epidemic, Ahrām online, 21.2.2013, eingesehen am 15.6.2015.

⁶⁴¹ New Women Foundation: The Testimony of Hania Moheeb, <http://nwrcegypt.org/en/?p=8251>, o. D., eingesehen am 6.5.2015. Diese NGO hat zwei Berichte von Opfern auf ihrer Webseite veröffentlicht. Beide Berichte sind auf Englisch veröffentlicht, ohne eine arabische Übersetzung.

⁶⁴² Der unbekannte „Freund“ versuchte wahrscheinlich, seine „Männlichkeit“ zu retten, indem bekanntgab, sie habe die Fotos gemacht, ehe er mit ihr zusammengekommen war. Da bekannt war, dass beide ohne Trauschein zusammengelebt hatten, ist dies eine erstaunlich feige Aussage für einen so genannten „Liberalen“. Die für den westlichen Betrachter harmlosen Aktfotos waren der Anlass für einen großen Skandal in der Öffentlichkeit, weil sie als ein Beweis für die Verderbtheit der Revolutionsjugendlichen herhalten mussten. April 6 trat durch eine Pressemeldung dem Gerücht entgegen, al-Mahdy sei ein Mitglied gewesen. Niemand in der Revolutionsgemeinschaft hatte das Gefühl, für al-Mahdys Meinungs- und Kunstfreiheit eintreten zu müssen. Aliaa al-Mahdy tauchte in Ägypten unter und verließ dann das Land, um im Dezember 2012 noch einmal in Schweden bei der Gruppe „Femen“ mitzumachen. Allgemein wurde es von den Revolutionären als ein Fehler angesehen, die Fotos kurz vor den Wahlen zu veröffentlichen. Dies zeigte, wie unsensibel al-Mahdy für das „politische Umfeld“ war, und dies war der eigentliche Vorwurf gegen sie aus der revolutionären Gemeinschaft.

5.3 Das Videometrial zum Angriff auf *sitt al-banāt*

Das den Zuschauer schockierende Video mit dem Angriff auf die junge Demonstrantin, die am 17. Dezember 2011 von Soldaten auf der Straße niedergetreten wurde, machte einen großen Eindruck auf die ägyptische Öffentlichkeit. In der noch Jahre später auf Youtube vorzufindenden Filmsequenz sieht man zunächst, wie eine Demonstrantin und ein Demonstrant bei der Stürmung des Tahrir-Platzes von Sicherheitskräften verfolgt und dann zusammengeschlagen werden. Ort des Geschehens ist die *al-Qaṣr al-ʿAynī* Straße, auf der Höhe des zentralen Verwaltungsgebäudes, der *Mugammaʿ*. Während die Demonstrantin von den Schlägen getroffen zu Boden geht, wird ihr schwarzes Oberteil zerrissen und entblößt ihren Oberkörper bis auf den blauen BH. Einer der Soldaten tritt ihr dann mit Gewalt dreimal auf den Oberkörper. In einer darauffolgenden Sequenz versucht ein anderer Soldat, den leblosen Oberkörper der Frau wieder mit ihrem Oberteil zu bedecken und fortzuschleifen, ehe die Männer von den beiden Opfern – der andere Demonstrant liegt auch am Boden – ablassen, weil sich das Augenmerk auf die Verfolgung der Demonstranten legt oder weil sie mit Steinen vertrieben werden. Nach einem kurzen Videoschnitt sieht der Betrachter, dass tatsächlich weitere Demonstranten die Sicherheitskräfte mit Steinen zu vertreiben versuchten, um zu den Verletzten zu gelangen. Eine Frau in einer roten Jacke und ein Mann eilen den beiden Verletzten zur Hilfe; sie werden jedoch nach wenigen Sekunden der Hilfe von einer zweiten Gruppe von ungefähr 40 Sicherheitskräften überfallen. Die Frau in der roten Jacke wird neben der am Boden liegenden Demonstrantin genauso brutal niedergeschlagen und auf dem Video sichtbar gegen ihren Kopf getreten. Wenige Sequenzen später kommen zwei „Offiziere“ angelaufen. Sie sind im Kontext des Videos nur erkennbar an der unterschiedlichen Kleidung, d.h. sie tragen keine Helme, sondern Mützen. Die Bezeichnung „Offizier“ ist nur eine Beschreibung, die aus dem Verhalten der Sicherheitskräfte abzuleiten ist. Meist wird von den Demonstranten jemand, der Befehlsgewalt über die einfachen Sicherheitskräfte ausübt, als „*dābiṭ*“ bezeichnet.⁶⁴³ Auf dem Video scheinen die beiden Männer Anweisungen an die Sicherheitskräfte zu rufen, die daraufhin weiter nach vorne auf den Tahrir-Platz stürmen. Die vier Verletzten werden am Boden zurücklassen. Mit diesen Bildern endet die Videosequenz.

Für zwei gute Analysen siehe: Maya Mikdashi: Waiting for Aliaa, *Jadaliyya* online, 20.11.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3208/waiting-for-aliaa>; und Sara Mourad: The naked bodies of Aliaa, *Jadaliyya* online, 1.1.2013, beide eingesehen am 4.7.2015.

⁶⁴³ Leider ist es nicht möglich, eine genaue Unterscheidung vorzunehmen, welchen Kategorien, die Sicherheitskräfte in diesem Video angehörten. Die ersten Angreifer trugen Flecktarn und werden deshalb dem Militär zugezählt. Um sie herum stehen auch CSF-Kräfte, erkennbar an den schwarzen Uniformen und den Schilden mit der Aufschrift „Police“. Andere wiederum tragen über ihren schwarzen Uniformen Flecktarnschutzwesten. Es ist ohne eine Kenntnis der ägyptischen Polizei- und Armeeeinheiten nicht genau zu sagen, wer genau die Befehlsgewalt bei der Stürmung des Sit-ins hatte. Von den Demonstranten wird jedoch angenommen, dass es das Militär war. Diese Sichtweise ist breit akzeptiert und spiegelt die Politik des Militärrates zu diesem Zeitpunkt.

5.4 Die ›Generation Tahrir‹ in der Auseinandersetzung über die Deutung des Videos

Einige Tage später beschrieb Azza Suliman (ʿAzza Sulaimān), die Demonstrantin in der roten Jacke, im Gespräch mit Menschenrechtsaktivisten, wie sie und ihr Kollege einer „verschleierte Demonstrantin“ zu Hilfe kommen wollten.⁶⁴⁴ Von diesem Zeitpunkt an ist in der revolutionären Gemeinschaft akzeptiert, dass die Demonstrantin mindestens verschleiert, vielleicht sogar mit Niqab vollverschleiert gewesen war. Das schwarze Oberteil wurde als eine islamische *Abāya* erkannt, die sie über Jeans und Turnschuhen getragen hatte. Die Erwähnung der Kleidung ist zentral in der medialen Auseinandersetzung über den Fall, wie sich zeigen wird. Auch wenn der Militärрат sofort eine Diffamierung der Demonstrantin über „regimetreue“ TV-Moderatoren unternahm, so war der erste Eindruck unter den Aktivisten, dass mit dem gefilmten Übergriff gegen die Demonstrantin „eine rote Linie überschritten“ worden sei.⁶⁴⁵ Die Rechtfertigung des Angriffs musste demnach auch auf die Glaubwürdigkeit der Frau als Opfer abzielen. Dazu gehörten die Aussagen, dass sie die Soldaten mit obszönen Beleidigungen provoziert hätte und diese deshalb nur aus Wut und verletzter männlicher Ehre reagiert hätten.

Joumana erwähnt dies in dem Interview, um auf die Lage von Demonstrantinnen im Allgemeinen hinzuweisen.

“So, the „*Blue-bra-girl*“, for example. What someone from the Armed Forces said, it was that she was cursing the soldiers, which of course drove them to react in the way they did. And he is kind of hinting that a respectable women would not curse on the streets, and if she does, she basically deserves what is happening to her. So it is actions like these that really drive the point that women are indeed targeted.”⁶⁴⁶

Joumana weist darauf hin, dass es sich aus ihrer Sicht um keinen Einzelfall handelt. Auf meine Frage, ob es etwas ausmache, ob eine Frau verschleiert sei oder nicht, antwortet sie explizit mit dem Beispiel von *sitt al-banāt*.

IW: Did it make any change if – or any difference if the women was veiled or not?

“It does not. Because, you know, the most outrageous example is the *Blue-bra-Girl*, who was wearing an Abaya which is like, I think, the most [modest] piece of clothing there is. But there is always a way to blame the women. So in the case of the *Blue-bra Girl* it was: ›Why wasn’t she wearing modest clothes underneath an *Abāya*?‹, which is the most modest thing you can wear, but the argument was: ›You know that you are going to be

⁶⁴⁴ Hazem Asmy: „CNN report on brutal beating of Egyptian (Women)“, 22.12.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=RLkjOazXgo8>, eingesehen am 17.5.2015.

⁶⁴⁵ Eine Demonstration von mehrheitlich Frauen in Solidarität mit *sitt al-banāt* lief unter dem Titel: „Unsere Frauen sind die rote Linie“.

⁶⁴⁶ Interview mit Joumana, 26.11.2012, I, S. 151, Z. 31-S. 152, Z. 3.

at a protest, it is a violent atmosphere, so you should have been more careful and you should have been dressed more appropriately. So, it doesn't really matter if you are dressed or not, what matters is – what is: you are a female, and they will target you with what they think works.”⁶⁴⁷

Aus diesem Zitat lässt sich herauslesen, dass es allgemein als eine Tatsache akzeptiert war, dass ein Protest gewalttätig sein kann. Der Vorwurf war also, die Demonstrantin habe nicht vorrausschauend gedacht, als sie nicht die richtige Kleidung angelegt habe. Damit wird so getan, als ob das einzige Unrecht die Entblößung des Körpers gewesen sei, den sie hätte selbst verhindern können. Es ist müßig zu fragen, wie die Öffentlichkeit reagiert hätte, wenn das alles überlagernde Moment der Nacktheit nicht ein Teil des Vorfalls gewesen wäre.

Die öffentliche Entblößung eines weiblichen Körpers ist sowohl in der ägyptischen als auch der arabischen Kultur ein Tabu. Im öffentlichen Raum in Ägypten gibt es nur wenige Frauen, die kurzärmelige T-Shirts außerhalb des Hauses tragen, was dann ein Zeichen von Selbstsicherheit und auch von Schichtenzugehörigkeit zur Oberschicht ist. Das Video und die daraus veröffentlichten Fotos vereinten also in verschiedener Weise zwei gesellschaftliche Tabus. Das zweite Tabu betraf das öffentliche Angreifen einer eigentlich der Gesellschaft zum Schutz anbefohlenen Frau. Im Gegensatz zu den vielen Gewaltvideos, die in den sozialen Netzwerken ab der Revolution vom 25. Januar kursierten, war dieses Video erst das zweite, bei dem deutlich wurde, dass Demonstrantinnen ebenso der staatlichen Gewalt ausgesetzt sind.

Sherine Hafez, eine Geschlechter-Soziologin, beschreibt in einem Aufsatz, dass der weibliche Körper nicht nur der Aushandlungsort von disziplinarischer Macht sei, sondern „*a fluid and culturally mediated form with the potential to be disruptive, destabilizing, and transformative*“.⁶⁴⁸ Hafez fasst sehr gut zusammen, dass die verbalen Attacken gegen die Demonstrantin darauf ausgerichtet waren, das Offensichtliche, die brutale Gewalt gegen eine unbewaffnete Person, in den Hintergrund treten zu lassen. So findet eine Diskussion über die angemessene Kleidung einer Demonstrantin vor dem Hintergrund eines Videos/Fotos der am Boden liegenden Frau statt, die von Sicherheitskräften auf den Oberkörper getreten wird. In dieser Diskussion scheint es die Wahrnehmung der Gewalt nicht zu geben, da die Diskutanten auf etwas ganz anderes reagieren.

Um dies noch einmal zu verdeutlichen wähle ich einen Auszug auf dem Interview mit Lubna, die eine Szene beschreibt, in der sie der Mutter eines verletzten Revolutionärs kondoliert, deren Ehemann gerade verstorben war. Lubna hatte den Sohn im Krankenhaus besucht und so von der Trauerfeier für den Vater erfahren. Während der Trauerfeier (*'azā'*) in Shubra trifft sie auf

⁶⁴⁷ Ebd. S. 152, Z. 31-S. 153, Z. 1.

⁶⁴⁸ Sherine Hafez: Bodies that protest. The girl in the blue bra, sexuality, and state violence in revolutionary Egypt, in: Signs, Bd. 40, Nr. 1 2014, S. 20-28.

vollverschleierte Anhängerinnen des salafistischen Präsidentenkandidaten Abu Ismail. Lubna erzählt mir, wie sich nach einer Weile ein Gespräch mit den Frauen ergibt, während sie in der Wohnung zusammensitzen, um für den Verstorbenen zu beten. Zuerst erklärten die Frauen, dass sie Abu Ismail wählen werden, weil er der „ehrbarste Kandidat“ sei und „sich mit dem Islam alles im Land verändern“ werde. Sie halten nichts von den jungen Menschen auf dem Tahrir und als die Gastgeberin, die für die Revolution eintritt, Lubna als eine „eine vom Tahrir“ vorstellt, ergibt sich eine heftige Diskussion. Sie ist sich ihrer eigenen Situation in diesem Kreis bewusst, deshalb betont sie mir gegenüber, dass für die vollverschleierten Frauen ein Mädchen, das wie sie Jeans trägt, schon fast „eine Tänzerin“ ist. Also wählt sie gegenüber den Frauen als Einstieg einen verbalen Angriff und stellt sich selbst ironisch „als Tänzerin und eine Agentin der Amerikaner vor“. Die Ironie in der Vorwegnahme aller möglichen Anschuldigungen gegen sie scheint einen freieren Eintritt in das Gespräch zu ermöglichen. Lubna stellt danach klar, dass die Demonstrantin eine *Abāya* getragen habe:

„Wir begannen das Gespräch und den Dialog, sie begannen zu erzählen, was sie gehört hatten. Klar, das Mädchen, das protestieren ging, und welches inmitten der Zusammenstöße zusammengeschlagen wurde. ›Warum hat sie eine Abaya mit Druckknöpfen getragen, mit einem Reißverschluss, und warum trug sie bloß einen BH darunter, warum trug sie keine weiteren Sachen inmitten der Männer und stellte sich dorthin?‹ Ich habe, so gut es geht, versucht, ihnen verständlich zu machen, *this girl, she was wearing Niqāb*, und dass das Mädchen eine Apothekerin ist, *pharmacy girl*. ›Nein, wir haben ein Video im Internet gesehen und das Video [...] dieses Mädchen war nachts in die Disko ausgegangen bis vier Uhr morgens, okay, und hier sind die Bilder und ihr Gesicht‹, und ich weiß nicht was. Ganz einfach: derjenige, der bis vier Uhr morgens in die Disko geht oder *that night*, das bedeutet gleich [...] das ist ihre Sichtweise, sie ist nicht nur – *she is not a good girl, okay, prostitute*, so ist es gleich. ›Und ihr, was sagt ihr da‹, [imitiert eine heftige Sprechweise] und ich habe ihnen gesagt, dass [meiner] Ansicht [nach trug sie]...*wearing that why*. ›*Ya sittī*, ihr Kleid wurde ihr aufgerissen und sie hatte die Abaya nun mal so getragen, welches Problem habt ihr damit?‹ Nach der Meinung desjenigen, der es trägt, ist es etwas Inneres und *it's [...] my own business*. Er macht es so, wie er es will. Wenn er vor den Leuten steht, dann: *covering everything*. Und es ist auch logisch, dass sie nicht so [vor den Männern] herumsteht, dass sie nicht in die Disko geht [in ihrer Unterwäsche]. So geht man nicht in die Disko, aber sie hatten die Vorstellung, dass sie an dem Tag in die Disko gegangen war.“⁶⁴⁹

⁶⁴⁹ Interview mit Lubna, II, 4.4.2012, S. 35, Z. 4-19.

Lubnas sprunghafte und mit englischen Einwüfen untermalte Wiedergabe des Dialogs mit den Frauen offenbart dennoch eine Kerndiskussion, bei der Lubna die Verteidigung der jungen Frau übernimmt. Ihr Hauptargument ist, dass sich die junge Frau kleiden kann, wie sie möchte, solange sie sich in der Öffentlichkeit bedeckt. In Lubnas Wiedergabe der Situation kommt es während des gesamten Gesprächs mit den Frauen nicht zu der entscheidenden Frage nach der Gewalt gegen die Demonstrantin. Die Diskussion unter den streng islamisch lebenden Frauen dreht sich allein um den nackten Oberkörper der Demonstrantin und der damit verbundenen Vermutung eines unmoralischen Verhaltens. Dieser Ausschnitt aus dem Interview mit Lubna gibt die Meinung einer breiten Mehrheit von Personen wieder, die keinen direkten Kontakt zur ›Generation Tahrir‹ gefunden haben. Die Frauen in Shubra haben zwar offensichtlich Zugang zum Internet, aber sie sehen nur das, was ihre kulturelle Prägung ihnen zu erkennen gibt. Dies ist nicht überraschend und soziologisch aus anderen Kontexten bekannt, aber angesichts der damals beabsichtigten politischen Teilhabe der Salafisten umso bedenklicher, weil es zeigt, dass die Unterschiede in der Sichtweise und der Mentalität zwischen der ›Generation Tahrir‹ und anderen Teilen der Gesellschaft immens, wenn nicht sogar unüberbrückbar, sind.

Für die Frauen gibt es keine Solidarität und kein Mitleid mit einer anderen Frau, die ihrer Meinung nach die gesellschaftlichen Normen verletzt hat. Die Gewalt der Sicherheitskräfte wird hier als unhinterfragbares Faktum akzeptiert. In diesem Zitat zeigt sich auch, dass die Frauen in Shubra trotz ihres islamistischen Hintergrunds keine kritische Haltung zur Polizei und dem Militär hatten, wenn die Aktionen mit der staatlichen Propaganda von vermeintlicher weiblicher Unmoral überschrieben werden.

Die Demonstrantin *Sitt al-banāt* hat dennoch innerhalb der revolutionären Gemeinschaft eine breite moralische Unterstützung erfahren. Das Foto, auf dem sie von den Sicherheitskräften zu Boden getreten wird, wurde zu einer Ikone des Widerstands gegen die Staatsgewalt während der Übergangsphase (s. Abb. VII).

Das Beispiel der Demonstrantin *sitt al-banāt* stellte mit dem in der Diskussion so zentral erwähnten Kleidungsstil alle Vorurteile über vollverschleierte Frauen auf den Kopf. Eine Demonstrantin in Jeans

,,بدانا نفتح الحديث و الحوار .. بدأوا يقولوا اللي هما بيسمعه .. طب البنات اللي نزلت واتضربت في قلب الاحداث دي ليه لابسة عباية بكياسيل او عباية بزراير ولابسة بس bra تحتيها مش لابسة حاجة تاني وواقفة في وسط رجالة وواقفة مش .. حاولت جاهدة اني افهمهم اني
 This girl, she was wearing
 نقاب وكانت انو البنات دي اصلا صيدلانية .. pharmacy girl لا, احنا طلعلنا فيديو عن الانترنت والفيديو [...] البنات دي كانت سهرانة في
 ديسكو لحد الساعة اربعة الفجر او كيه, و ادي الصور وادي وشها و مش عارفة ايه, بصيت كده, اللي هو سهرانة في ديسكو لحد الساعة اربعة
 الفجر او زاناي .. دا معناه على طول اكتشلي .. ان دي وجهة نظرهم هي مش بس هي مش بس
 she is not a good girl, okay, prostitute
 على طول كده .. فانتوا ايه اللي انتوا بتقولوه ده .. فانا قتلهم يعني بغض النظر هي wearing that why?, يعني لبستو على السنتيال يا سني
 هدمها اتقطع منها فلبست العباية كده انتوا مالكم, يعني بغض النظر عن الحد اللابس حاجة داخلية يعني ايه اللي بيدخلني جوا هدموا it's not
 my own business? يعني يعمل اللي هو عايزوا, هو قدام الناس هو.. covering everything ومن منطق برضو هي مش ح تروح تقف
 .. مش ح تروح ديسكو .. by his private, by his underwear.. مش حتكون في ديسكو بالشكل ده يعني هما في تفكيرهم اني هي كانت في
 ديسكو في اليوم ده.“

und Turnschuhen kombiniert mit einem langen schwarzen Oberteil und vielleicht sogar noch mit einem Niqab (*an-niqāb*, zu Deutsch: Vollverschleierung) entspricht weder den Vorstellungen des islamischen, noch des konservativen Establishments, wie Sherine Hafez bereits festgestellt hat.⁶⁵⁰ Sie ist damit auch zu einem Sinnbild des Aufbruchs auf dem Tahrir-Platz geworden, in dem es keinerlei Diskriminierung von Frauen aufgrund ihrer Kleidung geben sollte. Die Kopftuchtragende sollte neben der unverschleierten Frau demonstrieren können und beide sollten mit einer Niqab tragenden Frau solidarisch sein. So wurde es als Ideal auf revolutionären Graffitis und in Pressefotos immer wieder kommuniziert.

6. Zusammenfassung des sechsten Kapitels

Die Diskussion über staatliche bezahlte Schlägertrupps *balṭagīya* im Auftrag des Innenministeriums bildet den Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung unter den Revolutionären mit dem Thema sexueller Gewalt gegenüber Frauen vor und nach der Revolution. Der lokale Diskurs ist somit zentral für eine Sinnstiftung über gegenderte Gewalt gegen Demonstrantinnen. Eine vergleichende theoretische Perspektive über sexuelle Gewalt in Kriegsgebieten, wie sie bereits von internationalen Forschern vorgenommen wurde, ermöglicht zwar allgemeine anthropologische Aussagen⁶⁵¹, jedoch erst die starke, den Diskurs konstituierende, lokale Sichtweise verdeutlicht, warum für die Revolutionäre in Ägypten das Vorgehen gegen sexuelle Gewalt zu einem wichtigen Mobilisierungsgrund wurde.

Es ging den NGO's in Ägypten stets um eine Einbettung ihrer Analyse in die lokalen Verhältnisse, die als stark vorformiert wahrgenommen wurden. Dahinter stand nach meiner Beobachtung bei vielen Gesprächspartnern eine Vorstellung, dass selbst ein für den Betrachter augenscheinliches Chaos immer noch einer dem Regime dienlicher Logik zu folgen scheint. Die Verschwörungstheorie vieler Revolutionäre lautete, dass der Militärrat seit dem 11. Februar 2011 einen festen Plan gehabt habe, der im Jahr 2013 nach der Absetzung von Mursi endlich aufgegangen ist.⁶⁵² Unausgesprochen bleibt

⁶⁵⁰ Sherine Hafez: Bodies that protest. The girl in the blue bra, sexuality, and state violence in revolutionary Egypt, in: Signs, Bd. 40, Nr. 1 2014, S. 20-28, hier S. 25. "TV cameras took to the streets collecting corroborative opinions: one veiled women commented, „I don't believe this girl was veiled. You do not dress that way if you were veiled. She is a fake!«" Als Nebenkommentar sei von mir beigelegt, dass sich hier eine äußerst kritische Medienpraxis bei der Interviewten zeigt, die anscheinend davon ausgeht, dass jedes Bild manipuliert sein kann.

⁶⁵¹ Serena Hollmeyer Taylor et al.: "When she stands among men". Sexual harassment of women at political protests in Cairo, January 2011 – August 2013, Al Nakhlah online (The Fletcher School's online Journal), 10.6.2014, <http://alnakhlah.org/2014/06/10/when-she-stands-among-men-sexual-harassment-of-women-at-political-protests-in-cairo-january-2011-august-2013/>, eingesehen am 27.4.2015.

⁶⁵² So ähnlich auch die Einschätzung des amerikanischen Politikwissenschaftlers Springborg, nur in einem anderen Sprachstil. Siehe: Robert Springborg: Abdul Fattah al-Sisi. New face of Egypt's old guard, BBC News Middle East, 26.3.2014. Ein al-Ahram Artikel von 2012 bringt Al-Sisi als die anonyme Quelle aus dem SCAF ins Spiel, die zugegeben hatte, dass die Armee Jungfräulichkeitstests vorgenommen hatte und behauptete, dass die Frauen auf dem Tahrir-Platz unmoralisch seien („nicht wie meine und ihre Töchter“). Mit heutiger Kenntnis überzeichnete Springborg 2014 die Fähigkeiten von al-Sisi. In einem Punkt lag er allerdings richtig: al-Sisi war

in einer solchen Vorstellung die implizite Annahme der Allmacht der alten Regierung und einer nahezu vollständigen Lenkbarkeit des Volkes durch die Medien. Was nach einer fast naiven Verschwörungstheorie klingt, war für den ägyptischen Kontext in der Übergangsphase ein alltäglicher Zustand des Abwägens, Ratens und Erahmens der Absichten des Militärrats und seiner politischen Verbündeten, die seit dem Sommer 2011 Erlasse veröffentlichten und mit den Revolutionären nur noch durch die Sprache der Gewalt kommunizierten.

Die viel wahrscheinlichere Annahme, dass das Land, anstatt nach einem sinistren Plan gelenkt, immer wieder am Rande von zeitweiliger Unregierbarkeit stand, hätte bedeutet, die von allen sorgsam gehegte Vorstellung staatlicher Allmacht und Beherrschung aller Bereiche aufgeben zu müssen. Dies hätte auch in der revolutionären Gemeinschaft die Erkenntnis nach sich ziehen müssen, dass der Kampf gegen die staatliche „Ungerechtigkeit“ aussichtslos wäre, weil der Militärrat als Akteur nur punktuell auf die gefühlte Anarchie reagierte, und es somit keinen ernsthaften Ansprechpartner für Forderungen nach Rechtsstaatlichkeit gegeben hätte. Insofern beschreibt das von mir erwähnte Vorwort von Magda Adly zur Studie über die staatliche Gewalt die komplexe und paradoxe Situation der Menschenrechtsorganisationen, indem sie Polizeischutz für sich von den „Mittätern“ fordern müssen. Wissend, dass die Aktivistinnen sich in ihren Texten in Wahrheit an eine elitäre pro-demokratische Gemeinschaft wenden, die diese Widersprüche versteht und mitdenkt. So deutete ich die Beharrung der lokalen Menschenrechtsgruppen auf einer Einforderung von polizeilichem Schutz der Demonstranten vor Übergriffen „anderer“ Personen, obwohl in ihrer Analyse das Innenministerium für die Übergriffe mit verantwortlich gemacht wird.

Nach dem zweiten Jahrestag der Revolution am 25. Januar 2013 war klar, dass das vom Staat instrumentalisierte *balṭagīya*-Phänomen außer Kontrolle geraten war und dass die Gruppenvergewaltigungen auf dem Tahrir-Platz auch auf Trittbrettfahrer zurückzuführen waren. Der Meinung, dass der auf dem Tahrir-Platz von den Demonstrantinnen so bitter erlebte Zusammenbruch der sozialen Ordnung im Frühjahr 2013 absichtlich zum Sturz Mursis und zur Beendigung der Revolution herbeigeführt wurde, steht die intelligentere Analyse der Mitarbeiter von *Nazra* und ›El Nadeem‹ gegenüber. Die Leistung der Kairiner Menschenrechtsaktivisten besteht darin, über die Fakten verschleiende staatliche Propaganda und Gerüchte hinaus, transparente Handlungen in einer politisch unwägbarer Situation einzufordern und persönlich das Risiko für die teilweise erstmalige Nennung von Fakten zur Gewalt gegen Frauen zu tragen.

Bei einer Bewertung der Auseinandersetzung der ›Generation Tahrir‹ mit der Frage der sexuellen Gewalt gegenüber Demonstrantinnen sollte immer die tödliche Gewalt der Polizei und des Militärs gegenüber männlichen Demonstranten mit betrachtet werden. Der Unterschied in der

damit beauftragt worden, das Militär und den „tiefen Staat“ vor einem Schaden durch die Muslimbrüder zu bewahren.

Wahrnehmung besteht darin, dass es sich bei den Opfern von sexueller Gewalt und Folter um „Überlebende“ oder „*survivors*“ handelt. Dies bedeutet, dass die hier genannten Frauen im Gegensatz zu den „Märtyrern“ theoretisch immer noch die Möglichkeit hatten, einen eigenen Beitrag zur Deutung ihres Erlebten zu leisten. Die Aussagen über ihre Gewalterfahrung sind in allen veröffentlichten Texten ihre eigenen. Im Gegensatz zu der Darstellung von und Erzählung über „Märtyrer“ ermächtigte sich niemand aus der ›Generation Tahrir‹, für die Frauen zu sprechen. Hätten sie geschwiegen, so hätte dieses Kapitel der Revolution auch keinen Eingang in die Analyse der Reaktion des Regimes auf die Proteste gefunden. Die Eingliederung der traumatischen Erfahrungen der „*survivors*“ in die Revolutionserzählung stellte daher eine Herausforderung für die Gemeinschaft dar⁶⁵³, weil hier gesellschaftliche Tabus durch die politisch aktive Präsenz von Frauen im öffentlichen Raum neu verhandelt wurden.

Ohne die praktizierte Solidarität der Geschlechter auf dem Tahrir-Platz hätte die ›Generation Tahrir‹ nicht die in der Person von Mubarak verkörperte patriarchale Gesellschaft herausfordern können. Insofern ist das aktive Kommunizieren der von den Demonstrantinnen erfahrenen Gewalt auch eine alternative Antwort auf die Opferbereitschaft der jungen marginalisierten Männer. Sie erweitert die Sichtweise auf den Tod als Selbstopfer für die junge Generation.

Dazu soll zuletzt eine kurze Episode aus der Feldforschung zur Verdeutlichung herangezogen werden, die in einem der vielen kritischen Kommentare der Revolutionäre auf ihr eigenes Tun auftauchte: In einem sozialen Netzwerk berichtete eine Demonstrantin, wie sie, von Tränengas geschwächt, in der Muhammad-Mahmud-Straße von einem jungen Mann aus einem informellen Viertel in ein Feldhospital getragen wurde. Die Botschaft des jungen Mannes an sie sei gewesen, er rette sie, damit sie überleben könne, um das neue Ägypten aufzubauen. Er, Analphabet und Mann ohne Zukunft, würde seines dafür hergeben. Ein knapper, aber prägnanter Kommentar einer Leserin dazu war, dass ein neues Ägypten, in dem die Klassen- und Geschlechterschranken in der Muhammad-Mahmud-Straße zementiert würden, keine neue Gesellschaft erschaffe.⁶⁵⁴

Die Gegenwehr des Staates manifestierte sich gegenüber Frauen ebenso brutal wie gegenüber Männern. Daher darf das Element einer euphemistischen Namensgebung für *sitt al-banāt* nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in der Ideologie der „Revolution“ – im Gegensatz zu der ›Generation Tahrir‹ als Akteursgruppe – kein Mitleid für „Überlebende“ eines sexuellen Angriffs gibt. Die Bereitschaft der Männer ihr Leben und die der Frauen ihren Körper und ihre Gesundheit zu

⁶⁵³ Zur These der generationellen Verortung der Gewalterfahrung vgl.: Isabelle Wöhler: Generation-building auf dem Tahrir-Platz: Kommunikative Aushandlungen sexueller Gewalt gegen Demonstrantinnen (2011-2013), in: Grothusen, S.; Morais, V.; Stöckmann, H. (Hgg.): Generation und Raum: Zur symbolischen Ortsbezogenheit generationeller Dynamiken. Göttingen 2014, S. 264-279.

⁶⁵⁴ Leider ist die Original-Aussage nicht mehr im Internet zu finden. Die Episode wurde aber bereits einmal in der Literatur erwähnt, weil sie so plakativ das Dilemma benennt.

opfern, wurde zunächst als Selbstverständlichkeit innerhalb der revolutionären Gemeinschaft hingenommen. Genauso selbstverständlich zählte die revolutionäre Gemeinschaft auf die gesellschaftlich Marginalisierten als disponible Helfer beim Aufbau einer neuen Gesellschaft. Erst durch eine interne Auseinandersetzung und Kommunikation darüber konnten die Standpunkte der anderen sichtbar gemacht werden.

VII. „Wir sind eine Generation“

Im Jahr 2012 fand ein anonymes Gedicht seinen Weg ins Internet, wo es unter jungen Ägyptern auf Facebook verbreitet wurde.⁶⁵⁵ Die zwölf reimlosen und im ägyptischen Dialekt geschriebenen Verse bringen Ereignisse und Themen der Revolution aus der Sicht des unbekanntem Verfassers, der sich und seine Mitstreiter bewusst als „Generation“ bezeichnet, auf den Punkt:

*Wir sind eine Generation, deren Imam Sheich 'Iffat ist, und deren Fackel von Mīna
Daniel getragen wird.*

Wir sind eine Generation, die zu einem Fußball-Match ging, und starb.

Wir sind eine Generation, die für Tränengaspatronen [miteinander] um die Wette läuft.

*Wir sind eine Generation, die ihr Testament verfasst hat und den Totenschein noch vor
dem Personalausweis ausgehändigt bekommt.*

*Wir sind eine Generation, die zum Herrscher sagt: „Steh auf [von deinem Thron], aber
ich werde deinen Platz nicht einnehmen“.*

Wir sind eine Generation, die der Polizei eine Ausgangssperre verpasst hat.

*Wir sind eine Generation, die nicht gut genährt und nicht richtig medizinisch versorgt
ist und keine gute Ausbildung hat, aber die klug ist.*

Wir sind eine Generation, die für ihre Kinder kämpft, welche noch nicht geboren sind.

*Wir sind eine Generation, welche die Mauer der Angst durchbrochen hat, die während
der letzten 60 Jahre keiner durchbrach.*

Wir sind eine Generation, aus deren Taten die [neuen] Gedanken geboren werden.

*Wir sind eine Generation, die mit dem [staatlichen] ägyptischen Fernsehen
aufgewachsen ist, aber nicht durch es beeinflusst wurde.*

⁶⁵⁵ Das Gedicht wurde mir dankenswerterweise von Prof. Elisabeth Kassab zur Verfügung gestellt. Leider sind weder Verfasser noch das Datum der erstmaligen Veröffentlichung im Internet bekannt.

*Wir sind eine freie Generation, auch wenn wir Bitteres erfahren haben.*⁶⁵⁶

Dieses ägyptisch-arabische Gedicht wurde von einem unbekanntem, wahrscheinlich männlichen, Autor verfasst und nimmt in Form der „Wir-Rede“ Bezug auf elf unterschiedliche Erfahrungen zwischen 2011 und Februar 2012. Diese Erfahrungen sind sowohl performativ als auch kommunikativ. In vielen Versen des Gedichtes finden sich Hinweise auf konkrete Ereignisse aus den Jahren 2011 und 2012, die auch während meiner Feldforschung für diese Arbeit aufgezeichnet wurden. In den anderen Versen des Gedichts werden „generationelle Erfahrungen“ erwähnt, welche aus der Vergangenheit stammen und solche, die auf die Zukunft deuten. Jeweils ein „Märtyrer“ aus der muslimischen und der christlichen Bevölkerungsgruppe werden stellvertretend für den Zusammenschluss der Menschen auf dem Tahrir-Platz genannt. Das Fußball-Match von Port Said wird ebenso erwähnt wie die Tränengaspatronen, die als Synonym für die Straßenschlachten gelten. In der Nennung des Totenscheins, den diese Generation eher erhalte als den Personalausweis findet sich ein ironischer Blick auf die staatliche Bürokratie wieder, der mit einem betont lapidaren Umgang mit dem möglichen eigenen Tod einhergeht.

Der auf Gewalterfahrungen abhebende Tenor im ersten Teil des Gedichts ändert sich ab der fünften Zeile. Sie beginnt mit der Erwähnung der „Ausgangssperre für die Polizei“. Die Tatsache, dass tausende Polizisten nach dem Rücktritt Mubaraks monatelang nicht zum Dienst erschienen – auch aus Angst vor persönlichen Attacken, wie es kolportiert wurde – findet sich in der in einer juvenilen Siegerpose erklärten „Ausgangssperre“. Dies wird als ein moralischer Sieg gegen die Polizeikräfte gedeutet, aus dem unverhohlenen Selbstbewusstsein des in der Wir-Rede sprechenden lyrischen Ichs klingt. In einem weiteren Vers klingt der Stolz darauf an, trotz einer als nicht ausreichend

⁶⁵⁶ Gedicht über die Generation in Ägypten, o.A., o.D.

احنا جيل إمامه الشيخ عماد عفت و يحمل رايته مينا دانيال

احنا جيل راح ماتش كورة مات

احنا جيل بييجري ويتسابق ورا قبيلة الغاز

احنا جيل بيكتب وصنيتيه وتطلع شهادة وفاته قبل ما تطلع بطاقته

احنا جيل بيقول للحاكم قوم ومش هاقعد مطر حرك

احنا جيل عمل حظر تجول للداخلية

احنا جيل لا اتغذى كويس ولا اتعالج كويس ولا اتعلم كويس لكنه بيفكر كويس

احنا جيل بيحارب علشان أولاده اللي لسه ما خلفهمشي

احنا جيل كسر حاجز الخوف اللي محدش قدر يكسره من ٦٠ سنة

احنا جيل من أفعاله تتولد الأفكار

احنا جيل اتربى على التليفزيون المصرى وبرضة متأثرش بيه

احنا جيل حُرّ ولو حتي شاف المر

empfundenen Schulbildung „gute neue Ideen“ zu haben und nicht durch das staatliche Fernsehen beeinflusst worden zu sein. Das Staatsfernsehen steht an dieser Stelle als ein Synonym für Propaganda, welche diese Generation reflektiert anstatt sie nur zu konsumieren.

Das Gedicht endet mit der Verkündung eines bereits als historisch zu betrachtenden, in über einem Jahr gewachsenen, generationellen Bewusstseins: Der Satz lautet: „Wir sind eine freie Generation, auch wenn wir Bitteres erfahren haben.“ An dieser Stelle erfolgt die sprachliche Loslösung von den vorher im Gedicht erwähnten gesellschaftlichen und politischen Vorbedingungen.

Beim Lesen des Gedichtes erfährt man die in den Kapiteln analysierten politischen und revolutionären Ereignisse noch einmal in einer stark kondensierten Versform.

1. Kurzzusammenfassung der Arbeit

In dieser Arbeit wurde mit Hilfe von teilnehmender Beobachtung, qualitativen Interviews und zumeist digitalen Primär- und Sekundärquellen untersucht, inwiefern und auf welche Weisen eine generationell geprägte Gemeinschaft im Rahmen des arabischen Frühlings in Kairo entstand. Der Begriff ›Generation‹ als Analysekategorie und die Einführung der Bezeichnung ›Generation Tahrir‹ hoben auf die die Summe der Facetten ab, an denen sich das auf die Ebene der Gemeinschaftsbildung gesteigerte überindividuelle Verarbeiten eines politisch-historischen Ereignisses zeigt. Gleichzeitig wurden feine Abstufungen innerhalb der untersuchten Gruppe ausgemacht. Dabei wurde die ›Generation Tahrir‹ als politische Generation und Erfahrungsgemeinschaft in Breite und Tiefe ausgelotet und, soweit es geht, von der sie umgebenden diskursiven Umgebung des „alten Regimes“ abgegrenzt. Im Folgenden werden die sechs Kapitel der Arbeit kurz zusammengefasst.

In der Einleitung wurden die Generationenforschung und die sich gegenseitig bedingenden Kategorien „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ als theoretische Grundlage für eine sich neu bildende „politische Generation“ in Ägypten eingeführt. Das gemeinschaftliche „Tahrir-Erlebnis“, das im zweiten Kapitel beschrieben wurde, machte den „Erwartungshorizont“ von einer gleichberechtigten und demokratischen Zukunft auf. Auf dem Tahrir-Platz war nach Meinung der Revolutionäre bewiesen worden, dass Männer und Frauen aller Schichten und Altersgruppen ohne patriarchale Strukturen im öffentlichen Raum für ein gemeinsames Ziel interagieren konnten. Ohne das ins metaphysische gesteigerte ›Tahrir-Erlebnis‹ und der damit verbundenen Erfahrung waffenlos die Sicherheitskräfte zurückgedrängt und den Rücktritt von Präsident Mubarak initiiert zu haben,

wäre es nicht gelungen, den über zwei Jahre andauernden Aktivismus psychisch und physisch aufrecht zu erhalten.

Im dritten Kapitel der Arbeit über „biografische Verflechtungen“ zwischen dem *online* und *offline*-Aktivismus auf der Straße zeigte sich, dass der Erfolg der Gemeinschaft seit dem 25. Januar 2011 auf der jahrelangen Arbeit von erfahrenen Blogger-Aktivisten und auf der von medienversierten und diskussionsbereiten Revolutionären aufbaute, welche die verschiedenen Einzelstränge des Protests immer wieder sprachlich und fotografisch vermittelten und aufbereiteten. Der Blogger und Aktivist Alaa Abd El Fattah und die sozialistische Aktivistin Gigi Ibrahim bilden in ihren digitalen Publikationen eine generationelle Auseinandersetzung mit Aktivismus, familialer Herkunft und internationalen Öffentlichkeiten ab. Durch die Spuren ihrer medialen Erzeugnisse im Netz über die Revolution und die Revolutionäre konnten Abd El Fattah und Ibrahim als zwei „generationelle Sprecher“ nachgewiesen werden. Sie verwendeten dabei medienpraktische Formen von Selbstdarstellung und öffentlicher kritischer Selbstreflexion, zu denen auch der souveräne Umgang mit Diskursen auf lokalen, nationalen und internationalen und intellektuellen Ebenen gehörte. „Generationelle Sprecher“ wie Abd El Fattah und Ibrahim sind bereits *digital natives* und somit auch Profis im Umgang mit Medien und Medienprodukten und haben eine aktive Rolle in der Gestaltung ihrer „digitalen Selbstdarstellung“. Hier zeigte sich, wie der lokale Protest und die im Internet verfügbar gemachten Reaktionen dazu miteinander in Wechselwirkung standen und eindeutige Kategorien von national, international, lokal und global verschwimmen. Ich habe analytisch rekonstruiert, dass stattdessen das Verfügen über den eigenen Körper zu einer entscheidenden Deutungskategorie wird und das in dieser Hinsicht offensichtlich gewordene und öffentlich beklagte Fehlen von Rechtsstaatlichkeit ist.

Im vierten Kapitel wurden komplementär zu digitalen Formen von Protest Sit-ins im Raum der Stadt Kairo anhand von Material aus der teilnehmenden Beobachtung untersucht. Es wurde verdeutlicht, dass es vor Ort divergierende Interessengruppen gab, aber sich gemeinschaftliches Handeln immer wieder in der verbalen, zum Teil auch gewalttätigen Auseinandersetzung fokussieren konnte. Am deutlichsten wurde dies in dem Sit-in der Ultras, in dessen strukturierten Tagesabläufen eine größtmögliche Akzeptanz neuer Formen von männlicher Jugendlichkeit transportiert wurde. So wurde auch in den Konzerten von Ramy Essam erprobt, wie ein Miteinander von jungen Menschen unterschiedlichen Geschlechts funktioniert, die bewusst respektvoll miteinander umgehen. Dabei war das Sit-in, genau wie der Tahrir-Platz, ein performativer, auf sich und die Umwelt bezogener Raum, der sich den hierarchischen Regeln der Gesellschaft und des Staates temporär entzog. Spottlieder gegen den Militärrat, die nach innen entscheidend die „generationelle Gemeinschaft“ mitformten und zugleich emotional stärkten, wurden außerhalb der Absperrungen als „vulgär“ und „aggressiv“ wahrgenommen.

Die Darstellung der gewaltsamen Auflösung des Sit-ins in *al-'Abbāsīya* machte deutlich, wie Jugendliche für ihre solidarische Grundüberzeugung bereit waren, einer Gruppe beizustehen, die ihnen ideologisch nicht nahestand. Hier zeigte sich die erstmals ausgetestete räumliche Verlagerung des Protestes vom Tahrir-Platz in ein anderes Viertel und die daraus resultierenden Konflikte mit den Bewohnern des Viertels. Das Beispiel des Protestes in *al-Ittiḥādīya* verdeutlichte die zunehmende Spaltung der Gesellschaft nach der Ernennung von Präsident Mursi. Die ideologische Trennlinie der Straßenkämpfe in *al-Ittiḥādīya* verlief zwischen der ›Generation Tahrir‹ und den Anhängern des Präsidenten – also zwischen Befürwortern der demokratisch legitimierten Gewaltentrennung und denjenigen einer starken Präsidentialmacht. *Al-Ittiḥādīya* bildet in der Feldforschung den Abschluss der Beobachtung revolutionärer Sit-ins und der Straßenpolitik der ›Generation Tahrir‹, da die zu diesem Zeitpunkt erprobten Techniken des friedlichen Protestes bis dato ausgeführt und von mir beobachtet worden waren.

Im fünften Kapitel wurde vor dem Hintergrund der Übergangsphase in knapper Weise die Selbstwahrnehmung der ägyptischen Gesellschaft und der sozialen Schichten von der eigenen lokalen Geschichtserfahrung in Ägypten hergeleitet, die innerhalb der historisch-spezifischen Erfahrung des Kolonialismus im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts angelegt ist. Der historische Rückblick auf die Begriffe Schicht und Klasse in Ägypten machte verständlich, warum und wie sich die von mir interviewten Revolutionäre in der Mittelschicht positionierten. Damit wurden in diesem Kapitel übergenerationelle gesellschaftliche Kontinuitäten erkennbar, die auch die ›Generation Tahrir‹ prägten. Revolutionäre verwoben die Auseinandersetzung um den Militärрат mit ihrer eigenen Erfahrung innerhalb der Gesellschaft, die ihre Lebenszeit praxeologisch und ideologisch geformt hatte. Das Wissen über die aus der Gründung der Republik im Jahr 1952 tradierte Beziehung zwischen dem Staat und seinen Bürgern wurde von dem zunehmenden Bewusstsein eines sich kulminierenden Staatsversagens angesichts nationaler Unglücke abgelöst. Erstmals regte sich mit der ›Generation Tahrir‹ auch eine Medien-›Generation‹, die ein gesellschaftliches Abbild, das in heimischen Kinofilmen produziert worden war, der Gegenwart gegenüberstellte und diese daran maß. Im fünften Kapitel wurde ebenfalls kurz dargestellt wie einer Identifizierung der ›Generation Tahrir‹ mit den breiten Massen des „Volkes“ Sprach- und Verständnisbarrieren zwischen ihnen und den Menschen auf der Straße, mehr noch als aufgrund einer beabsichtigten elitären Selbstverortung, zunächst entgegenstanden. Am Beispiel von zwei Aktivistengruppen wurde gezeigt, dass sich durch die Reflektion über das „Wir“ und die „Anderen“ konkrete gemeinsame Ressourcen der Straße intelligent nutzen ließen.

Das sechste Kapitel nahm schließlich die männliche und weibliche Erfahrung von Gewalt in der ›Generation Tahrir‹ in den Blickpunkt. Während sich junge Männer mit dem „Opfertod“ in

Straßenkämpfen mit den Sicherheitskräften beschäftigten und eine emphatische Begründung dafür suchten, reflektierten junge Frauen sehr bewusst über ihren Körper und seine Bedeutung für den Widerstand gegen autoritäre und patriarchale Beziehungen. In ihrer öffentlichen Auseinandersetzung über kulturelle Muster und Deutungen im Umgang mit staatlicher und sexueller Gewalt wurde deutlich, dass sich die ›Generation Tahrir‹ einen kritischen Blick auf sich selbst und die sie umgebende Gesellschaft erarbeitet hatte. Das Bewusstsein darüber, wie der autoritäre Staat auf dem Tahrir-Platz über die Körper und Körperlichkeit der demonstrierenden Männer und insbesondere der Frauen verfügte, und der gleichzeitig gemeinschaftlich erhobene Anspruch, ein bedeutsamer Teil der Gesellschaft zu sein, erlaubte es der ›Generation Tahrir‹, die im Gedicht zitierten Pole „Freiheit und Bitteres“ als ihre generationsstiftende Erfahrungen zu verarbeiten. Dies zeigte sich auch in der Solidarität gegenüber den Verletzten der Revolution und den Hinterbliebenen der Revolutionsoffer.

2. Schlussbetrachtung

In Anlehnung an die in der Einleitung der Arbeit vorgestellten Überlegungen von Reinhart Koselleck zu „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ wurde herausgearbeitet, dass eine „Revolution“ im 21. Jahrhundert die in ihr transportierten Zukunftserwartungen neu generieren musste. Dies geschah in Ägypten auf dem Tahrir-Platz mit den in den sozialen Bewegungen entwickelten Strategien von argumentativer Überzeugungsarbeit und dem Auftreten und Handeln der jugendlichen Revolutionäre. Transparente Ordnungsfunktionen, Toleranz und Gleichberechtigung sollte die ›Generation Tahrir‹ in ihrer Selbstdarstellung nach außen auszeichnen. Daher lag eines der wichtigsten Themen in der Aussöhnung der ständegleichen, fast geschlechtergetrennten und religiös tief gespaltenen Gesellschaft und dem damit verbundenen Einfordern von Bürgerrechten, die für alle Menschen im Lande gleichermaßen gelten sollen. Hierin waren sich die *šabāb at-taura* einig.

Das Verhältnis zur sozialen Frage in Bezug auf die armen Massen des Landes blieb in der „Generation Tahrir“ ein schwieriges und angespanntes, denn die allgemeine geringe Kenntnis über die Struktur der Armut und die ägyptische Volkswirtschaft verhinderte eine gezielte Auseinandersetzung mit solchen Fragen. Dennoch äußerte sich das Bewußtsein in der zunehmend kommunizierten Erkenntnis, dass das Militär mit einem „Anteil von 40 Prozent an der Wirtschaft“ und – mit ausländischen Milliarden alimentiert – keine Veränderungen der Besitzverhältnisse akzeptieren würde. Dennoch blieben die meisten Revolutionäre dabei, Reformen nur über den gefürchteten und kritisch hinterfragten Staat und nicht durch eine eigene revolutionäre Machtübernahme einzufordern.

Das Verhältnis zur Gewalt zwischen den Revolutionären und den Sicherheitskräften ist durchaus komplex und wurde von Seiten der ›Generation Tahrir‹ vom Märtyrergedenken unter der Nutzung des Mobilisierungsfaktors Gewalt getragen. Dabei wirkte die Selbstverteidigung der Revolutionäre mit

Steinen und Molotow-Cocktails ebenfalls mobilisierend nach außen und sinnstiftend nach innen. Die Kernkompetenzen der ›Generation Tahrir‹ lagen daher in einem konkreten Vorantreiben der Übergangsphase durch gezielte Massenmobilisation und einem Aufzeigen einer moralischen „roten Linie“. Diese Linie zeigte, dass die Gewalt gegen Demonstranten bei „Maspero“ und in der „Muhammad-Mahmud-Straße“ den Wahlkampf aller Parteien über alle Differenzen hinweg kompromittierte. Die ›Generation Tahrir‹ machte die gewalttätigen Übergriffe des Staates gegen seine Bürger medial und öffentlich sichtbar, insbesondere die Übergriffe gegen Frauen auf dem Tahrir-Platz.

Mit den Mitteln der teilnehmenden Beobachtung begleitete ich die Akteure bei der Sinnstiftung ihres Handelns im revolutionären Umfeld. Dazu bedurfte es auf der Forscherseite zwingend der Ansätze der Kulturanthropologie und ihres Handwerkszeugs, einer multiperspektivischen Herangehensweise und der Absicht, von der Binnenperspektive der Trägergruppe auszugehen. Fast alle Akteure waren sich sicher, dass die Revolution in Ägypten ein historischer Moment sei.

Daher kann ihr Handeln auch als „performative Geschichtsschreibung“ wahrgenommen werden. Daraus folgt, dass das, was im revolutionären Raum geschah, von den Akteuren nicht als Zuschauer erlebt, sondern aktiv hergestellt wurde. Im Akt des lauten Protestierens, oder des Flanierens über dem Platz fand sich schon ein auf die Zukunft ausgerichtetes Bewusstsein, so wie es mit dem „Erwartungshorizont“ von Reinhart Koselleck im ersten Kapitel ausgelegt wurde. Die vielen Einzeleindrücke aus meiner Feldforschung können an dieser Stelle zusammengefasst werden: Die Akteure verfügten während der revolutionären Phase stets über ein gemeinschaftliches Sich-Selbst-beobachtende Außenposition, die mit dem Satz: „Wir schreiben hier gerade Geschichte“ am prägnantesten wiedergegeben werden. Das Bewusstsein „Geschichte zu schreiben“ oder „Geschichte zu machen“ geht über eine individuelle Mobilisierung für einen sozialen Wandel hinaus: Damit überschritten die Akteure in diesem Punkt den Erkenntnishorizont Sozialer Bewegungsforschung.

Im sechsten und letzten Kapitel bin ich auf den Jahrestag der so genannten „Schlacht in der Muhammad-Mahmud-Straße“ eingegangen. Die Straßenkämpfe in der besagten Straße begannen am 19. November 2011 und hielten über eine Woche an. Es gab 40 Tote und ca. 1000 Verletzte. Anhand dieses Ereignisses kann abgelesen werden, wie ein gemeinschaftliches Erlebnis kommunikativ zu einer gemeinschaftlichen Erfahrung und ein Jahr später zu einer gemeinschaftlichen „begehbaren“ Erinnerung verarbeitet wurde. Am Jahrestag wurde ein Gedenkmarsch für die Opfer organisiert, welcher in der Straße hinter dem Tahrir endete. Ab dem 19. November 2012 wurden die Zusammenstöße zur performativ erinnerten „Geschichte“ einer Generation, die damit ihre gemeinschaftliche Historiographie etabliert hatte. Aus der vorher im

Ereignis innenwohnenden Möglichkeit zur Vergeschichtlichung, seiner Historizität, wurde durch die Formalisierung ein Teil neuer – generationeller – Erinnerungskultur.

Der 19. November wurde Teil der explizit generationellen und revolutionären Erinnerung, die sich – wie Beobachter bereits 2012 darauf hingewiesen hatten – weder von den politischen Parteien, oder islamistischen Gruppierungen, noch vom Militär vereinnahmt ließ. Mehr noch als der Jahrestag der Revolution, der 25. Januar, war die Erinnerung an die „Muhammad-Mahmud-Straße“ allein auf die jugendliche generationelle Erfahrung abgestellt.

Somit entstand die ›Generation Tahrir‹ nicht nur nach dem Erlebnis der 18 Tage auf dem Tahrir-Platz, sondern formierte sich fortwährend als Erfahrungsgemeinschaft in den Auseinandersetzungen mit den ägyptischen Sicherheitskräften unter dem Militärrat. Schließlich konnte sie nach eineinhalb Jahren als eine Erinnerungsgemeinschaft auftreten, die sich selbst einen Jahrestag gab.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Monographien und Aufsätze

- Abaza, Mona: Critical Commentary. *Cairo's Downtown Imagined: Dubaisation or Nostalgia?* in: *Urban Studies*, 2011, Bd. 48, Nr. 6, S. 1075-1087.
- Abaza, Mona: *The Changing Consumer Cultures in Modern Egypt. Cairo's Urban Reshaping*, Kairo 2006.
- Abdalla, Ahmed: *The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-1973*. London 1985.
- Abdulla, Rasha A.: *The Internet in the Arab World. Egypt and beyond*. New York 2007.
- Abu Lughod, Lila: The marriage of Feminism and Islamism in Egypt. Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics, in: Jonathan Inda; Renato Rosaldo (Hg.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Malden 2002, S. 428-452.
- Abu-Lughod, Lila: *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*, Chicago 2005.
- Ahmed, Leila: *A quiet revolution. The veil's resurgence from the Middle East to America*, Yale University Press 2011.
- Ajemian, Pete: *The Islamist Opposition Online in Egypt and Jordan*, in: *Arab Media and Society*, Januar 2008.
- al Malky, Rania: *Blogging for reform*, in: *Arab Media and Society*. Februar 2008.
- al-Anani, Khalil: *The Young Brotherhood in Search of a New Path*, in: *Current Trends in Islamist Ideology*, Bd. 9, 2009, S. 96-110.
- Albrecht, Holger und Schlumberger, Oliver: „Waiting for Godot“: Regime Change Without Democratization in the Middle East, in: *International Political Science Review*, 2004, Bd. 25, Nr. 4, S. 371-392.
- Albrecht, Holger: *Political Opposition and Authoritarian Rule in Egypt*, Dissertation 2008, <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/47671>.
- Albrecht, Holger: *Zivilgesellschaft und der Vordere Orient. Das Prinzip Hoffnung und die Grenzen eines sozialwissenschaftlichen Konzepts*, in: Joachim Betz (Hg.): *Neues Jahrbuch Dritte Welt 2005*. Wiesbaden 2005, S.118-143.
- al-Hamalawy, Hossam: *Comrades and Brothers*, in: *Middle East Report*, Nr. 242, Frühjahr 2007, S. 40-43.
- Ali, Haggag: *Modernity in the discourse of Abdelwahab Elmessiri*, in: *Intellectual Discourse*, Band 19, 2011, S. 71-96.
- Amar, Paul: *Turning the gendered Politics of the security state inside out? Charging the police with sexual harassment in Egypt*, in: *International Feminist Journal of Politics*, Bd. 13/3, September 2013, S. 299-328.
- Amin, Galal: *Whatever happened to the Egyptians?* Kairo, 2000.
- Amin, Galal: *Whatever else happened to the Egyptians?* Kairo, 2004.
- Armbrust, Walter: *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge University Press, 1996.
- Armbrust, Walter: *New Media and Old Agendas: The Internet in the Middle East and Middle Eastern Studies*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 2007, Bd. 39, S. 531-533.
- Armbrust, Walter: *The Formation of National Culture in Egypt in the Interwar Period. Cultural Trajectories*, in: *History Compass*, 2009, Bd. 7, Nr. 1, S. 155-180.
- Armbrust, Walter: *The Trickster in Egypt's January 25th Revolution*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 55, Nr. 4, S. 834-864.
- Armbrust, Walter: *When the Lights go down in Cairo. Cinema as Global Crossroads and Space of Playful Resistance*, in: Diane Singerman und Paul Amar (Hg.): *Cairo Cosmopolitan*, Kairo 2007, S. 415-445.
- at-Tuhāmī ‘ Abd al-Ḥayy, Aḥmad: *Al-ağyāl fī al-sīyāsa al-miṣrīya. Dirāsa ḥāla li-ğīl as-sab‘īnāt*. Kairo 2009.
- Bašīr, Muḥammad Ğamāl: *Kitāb al-'Ultras*, Kairo 2011.

- Bayat, Asef: Die neoliberale Stadt und die „Politik der Straße«, in: Jörg Gertel und Rachid Ouaisa (Hg.): Jugendbewegungen. Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt, Bielefeld, 2014, S. 78-95.
- Bayat, Asef: Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East. Kairo 2009.
- Bayat, Asef: Reclaiming Youthfulness, in: Khalaf/Saad Khalaf, Arab Youth, S. 49.
- Bayat, Asef: The Arab Street, in: Jeannie Sowers und Chris Toensing (Hg.): The Journey to Tahrir. Revolution, Protest, and Social Change in Egypt, S. 73-84.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth: Wir und die Anderen, Frankfurt 2007.
- Beinin, Joel und Vairel, Frederic: Introduction. The Middle East and North Africa. Beyond Classical Social Movement Theory, in: Joel Beinin und Frederic Vairel (Hg.): Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa. Stanford 2011, S. 1-23.
- Beinin, Joel: A worker's social movement on the margin of the global neoliberal order, Egypt 2004-2009, in: Joel Beinin und Frederic Vairel (Hg.): Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa. Stanford 2011, S. 181-202.
- Benninghaus, Christina: Das Geschlecht der Generationen. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930, in: Ulrike Jureit und Michael Wildt (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, S. 127-158.
- Bishara, Azmi: On Justice in the Current Arab Context, Research Paper, herausgegeben vom Arab Center for Research and Policy Studies, Tabayyun, 2013, Nr. 5, 31 Seiten.
- Bohnenkamp, Björn: Doing Generation. Zur Inszenierung von generationeller Gemeinschaft in deutschsprachigen Medien. Bielefeld 2011.
- Booth, Paul: Digital Fandom. New Media Studies, New York 2010.
- Boumaza, Magali: Les Générations Politiques au Prisme de la Comparaison. Quelques Propositions Théoriques et Méthodologiques, in: Revue Internationale de Politique Comparée, Bd. 16, Nr. 2, 2009, S. 189-203.
- Breyer, Thimo; Sprondel, Johanna; Wehrle, Maren: CyberAnthropology. Being Human on the Internet, Paper prepared for the First Berlin Symposium on Internet and Society, 25.-27.10.2011.
- Brückner, Mathias und Pink, Johanna (Hg.): Von Chatraum bis Cyberjihad. Muslimische Internetnutzung in lokaler und globaler Perspektive. Würzburg 2009.
- Bush, Ray und Ayeub, Habib (Hg.): Marginality and Exclusion in Egypt. New York, 2012.
- Bush, Ray: The Land and the People, in: El-Mahdi, Rabab und Marfleet, Philip (Hg.): Egypt: Moment of Change. Kairo 2009, S. 51-68.
- Carty, Victoria: Wired and Mobilizing. Social Movements, New Technology, and Electoral Politics. London 2011.
- Chakravorti Spivak, Gayatri: Can the subaltern really speak? in: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana 1988, S. 271-313.
- Cook, Steven A.: The struggle for Egypt. From Nasser to Tahrir Square. Oxford 2012.
- Courbage, Youssef: The Demographic Youth Bulge and Social Rupture, in: Samir Khalaf und Roseanne Saad Khalaf (Hg.): Arab Youth, Social Mobilization in times of risk. Saqi Press, London, 2011. S. 79-88.
- Deibert, Ronald und Nishihata, Masashi Crete: Global Governance and the Spread of Cyberspace Controls, in: Global Governance, Nr. 18, 2012, S. 339-361.
- Deibert, Ronald und Palfrey, John et al. (Hg.): Access denied. The Practice and Policy of Global Internet Filtering, Harvard 2008, S. 276-280.
- Della Porta, Donatella und Tarrow, Sidney: Interactive Diffusion: The Coevolution of Police and Protest Behavior with an Application to Transnational Contention, in: Comparative Political Studies, Bd. 45, Nr. 1, S. 119-152.
- Di Capua, Yoav: Gatekeepers of the Arab Past. Historians and History Writing in Twentieth-Century Egypt, California, 2009.
- Di Capua, Yoav: The professional world-view of the Effendi Historian, in: History Compass, 2008, Bd. 6, S. 306-328.

- Dobeneck, Florian von und Zinn-Thomas, Sabine: Statusunterschiede im Forschungsprozess, in: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling, Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*, Bern 2014, S. 86–100.
- Duboc, Marie: Egyptian Leftist Intellectuals' Activism from the Margins, in: Beinlin und Frederic Vairel (Hg.): *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford 2011, S. 61-79.
- Early, Evelyn A.: *Baladi Women of Cairo. Playing with an Egg and a Stone*, Boulder 1993.
- El-Mahdi, Rabab und Marfleet, Philip (Hg.): *Egypt: Moment of Change*. Kairo 2009.
- El-Mahdi, Rabab: Against Marginalization. Workers, Youth and Class in the January 25 Revolution, in: Ray Bush und Habib Ayeub (Hg.): *Marginality and Exclusion in Egypt*. New York, 2012, S. 133-148.
- El-Mahdi, Rabab: The Democracy Movement. Cycles of Protest, in: Rabab El-Mahdi und Philip Marfleet (Hg.): *Egypt. Moment of Change*. Kairo 2009, S. 87-102.
- El-Mahdi, Rabab: The democracy movement: Cycles of protest, in: al- Mahdi/Marfleet, *Moment of change*, S. 87-103.
- Elsässer, Sebastian: Kreuz und Halbmond wieder vereint? Revolutionäre Identität und religiöse Spannungen während und nach der ägyptischen Revolution, in: Holger Albrecht, Thomas Demmelhuber (Hg.): *Revolution und Regimewechsel in Ägypten*, München 2013, S. 257-280.
- Elsässer, Sebastian: *The Coptic Question in the Mubarak Era*, Oxford University Press, 2014.
- Farge, Arlette und Revel, Jaques: *Logik des Aufruhrs. Die Kinderdeportationen in Paris 1750*. Frankfurt/Main 1989.
- Faris, David: Revolutions without Revolutionaries? Network Theory, Facebook and the Egyptian Blogosphere, in: *Arab Media and Society*, September 2008.
- Fietze, Beate: *Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität*, Bielefeld 2009.
- Flick, Uwe: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, Reinbeck 2011.
- Fulbrook, Mary: *Dissonant Lives. Generations and Violence through the German Dictatorships*, Oxford 2011.
- Gawrych, George W.: The Egyptian Military Defeat of 1967, in: *Journal of Contemporary History*, Bd. 26, Nr. 2, 1991, S. 277-305.
- Gerland, Kirsten, Benjamin Möckel und Daniel Ristau (Hg.): *Generation und Erwartung. Konstruktionen zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Göttingen 2013.
- Gershoni, Israel und Jankowski, James P.: *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*, Cambridge 1995.
- Gertraud Koch: Ethnografieren im Internet, in: Christine Bischoff, Karoline Oehme Jüngling, Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern, 2014, S. 367-382.
- Ghannam, Farha: Meanings and Feelings. Local interpretations of the use of violence in the Egyptian revolution, in: *American Ethnologist*, Band 39, Nr. 1, 32-36.
- Ghonim, Wael: *Revolution 2.0. Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern*, Berlin 2012.
- Goldschmidt Jr., Arthur und Johnston, Robert: *Historical Dictionary of Egypt*, Kairo 2004.
- Gorman, Anthony: *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt. Contesting the Nation*, London 2003.
- Gysel, Sascha; Michelis, Daniel; Schildhauer, Thomas: Die sozialen Medien des Web 2.0. Strategische und operative Erfolgsfaktoren am Beispiel der Facebook-Kampagne des WWF, in: Daniel Michelis und Thomas Schildhauer (Hg.): *Social Media Handbuch. Theorien, Methoden, Modelle und Praxis*, Baden-Baden 2012, S. 259-274.
- Habermas, Rebekka und Przyrembel, Alexandra: *Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Göttingen 2013.

- Haddad, Bassam; Bsher, Rosie; Abu-Rish, Ziad (Hg.): *The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order?* London 2012.
- Haenni, Patrick: *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Paris, 2005.
- Hafez, Sherine: Bodies that protest. The girl in the blue bra, sexuality, and state violence in revolutionary Egypt, in: *Signs*, Bd. 40, Nr. 1 2014, S. 20-28.
- Halverson, Jeffry R.; Ruston, Scott W.; Trethewey, Angela: Mediated Martyrs of the Arab Spring. New Media, Civil religion, and narrative in Tunisia and Egypt, in: *Journal of Communication*, 2013, Bd. 63, S. 312-332.
- Hamzaway, Amr (Hg.): *Civil Society in the Middle East*. Nahoststudien 4. Berlin 2003.
- Hamzawy, Amr und Brown, Nathan J.: *The Egyptian Muslim Brotherhood. Islamist Participation in a Closing Political Environment*. Carnegie Papers, Nr.19, März 2010. Carnegie Middle East Center.
- Harms, Florian: *Cyberda'wa. Islamische Mission im Internet. Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von da'wa-Sites im World Wide Web*. Dissertation, Freiburg im Breisgau 2006.
- Hassabo, Chaymaa: *Du Rassemblement à l'Effritement des Jeunes pour le Changement Égyptiens. L'expérience de „Génération qui ont vécu et vivent toujours sous la Loi d'Urgence«*, in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, Bd. 16, Nr. 2, 2009, S. 241-261.
- Herrera, Linda und Bayat, Asef (Hg.): *Being Young and Muslim. New Cultural Politics in the Global South and North*. Oxford 2010.
- Herrera, Linda: *Egypt's Revolution 2.0. The Facebook Factor*, in: Bassam Haddad et al. (Hg.): *The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order?* London 2012, S. 91-97.
- Hofheinz, Albrecht: *Das Internet und sein Beitrag zum Wertewandel arabischer Gesellschaften*, in: Siegrid Faath (Hg.): *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost*. Mitteilungen des DOI, 72, Hamburg 2004, S. 449-472.
- Horst, Heather A. und Miller, Daniel (Hg.): *Digital Anthropology*, London 2012.
- Howard, Philip M. und Hussain, Muzammil M.: *Egypt and Tunisia. The Role of Digital Media*, in: Larry Diamond und Marc F. Plattner (Hg.): *Liberation Technology. Social Media and the Struggle for Democracy*, Baltimore 2012.
- Idle, Nadia und Nunns, Alex (Hg.): *Tweets from Tahrir. Egypt's Revolution as it Unfolded in the Words of the People who made it*, New York 2011
- Iskander, Elizabeth: *Connecting the National and the Virtual. Can Facebook Activism Remain Relevant After Egypt's January 25 uprising?* in: *International Journal of Communication*, 5, 2011, S. 1225-1237.
- Jacquemond, Richard: *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*, Kairo 2008.
- Joel Beinin: *Workers' Struggles under Socialism and Neoliberalism*, in: Rabab El-Mahdi und Philip Marfleet (Hg.) *Egypt. Moment of Change*. Kairo 2009, S. 68-87.
- Jureit, Ulrike: *Generationenforschung*, Göttingen 2006.
- Keding, Melanie und Weith, Carmen: *Bewegte Interviews im Feld*, in: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling, Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*, Bern 2014, S. 131-142.
- Khalaf, Samir und Saad Khalaf, Roseanne: *Introduction. On the Marginalization and Mobilization of Arab Youth*, in: Samir Khalaf und Roseanne Saad Khalaf: *Arab Youth, Social Mobilisation in Times of Risk*, S. 7-32.
- Khalil, Ashraf: *Liberation Square. Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation*, Kairo 2012, S. 245.
- Koselleck, Reinhart (Hg.): *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main, 2000.
- Leistert, Oliver und Röhle, Theo: *Identifizieren, Verbinden, Verkaufen*, in: Oliver Leistert und Theo Röhle (Hg.): *Generation Facebook. Über das Leben im Social Net*, Bielefeld 2011, S. 7-30.
- Lindsey, Ursula: *Revolution and Counterrevolution in the Egyptian Media*, in: Jeannie Sowers und Chris Toensing (Hg.): *The Journey to Tahrir. Revolution, Protest, and Social Change in Egypt*, S. 53-64.

- Lockman, Zachary: *Imagining the Working Class. Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899-1914*, in: *Poetics Today*, Bd. 15, Nr. 2, 1994, S. 157-190.
- Lüders, Michael: *Gesellschaftliche Realität im ägyptischen Kinofilm. Von Nasser zu Sadat (1952 - 1981)*, Frankfurt/Main 1989.
- Malleson, Tom und Wachsmuth, David (Hg.): *Whose streets? The Toronto G 20 and the challenges of summit protest*. Toronto 2011.
- Mannheim, Karl: *Das Problem der Generationen*, in: Kurt H. Wolff (Hg.): *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin 1964, S. 522-565.
- Mehrez, Samia: *Egypt's Culture Wars. Politics and Practice*. Kairo 2010.
- Menoret, Pascal: *Development, Planning and Urban Unrest in Saudi Arabia*, in: *The Muslim World*, 2011, Bd. 101, Nr. 2, S. 269-285.
- Michel Foucault: *Von anderen Räumen*, in: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/Main 2006, S. 317-329.
- Michelis, Daniel und Schildhauer, Thomas (Hg.): *Social Media Handbuch. Theorien, Methoden, Modelle und Praxis*, Baden-Baden 2012.
- Miller, Daniel und Horst, Heather A.: *The Digital and the Human*, in: Heather A. Horst und Daniel Miller (Hg.): *Digital Anthropology*, London 2012, S. 3-39.
- Mona Abaza: *Critical Commentary. Cairo's Downtown Imagined. Dubaisation or Nostalgia?* in: *Urban Studies*, Bd. 48, Nr. 6, Mai 2011.
- Morozov, Evgeny: *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*. New York 2011.
- Moruzzi, Norma Claire: *Gender and the Revolutions*, in: *MERIP* 268, Bd. 43, Herbst 2013.
- Myntti, Cynthia: *Paris Along the Nile. Architecture in Cairo from the Belle Epoque*, Kairo 2003.
- Peterson, Mark Allen: *Connected in Cairo. Growing Up Cosmopolitan in the Modern Middle East*. Kairo 2011.
- Pink, Johanna: *Ägyptische Blogs als Medien zivilgesellschaftlicher Aktivität? Probleme der Analyse und Bewertung am Beispiel der Bahā'ī-Kontroverse*, in: Pink/Brückner, Von Chatraum bis Cyberjihad, S. 49-74.
- Raymond, André: *Cairo. City of History*, Kairo 2001.
- Rennick, Sarah Anne: *The Practice of Politics and Revolution. Egypt's Revolutionary Youth Social Movement*. Online veröffentlichte Dissertation, Lund Universität, Juni 2015.
- Rey, Benjamin: *Entre Nouvelles Formes de Mobilisations et Gestion Étatique: L'opposition Égyptienne 2004*, in: Kohstall, Florian et al. (Hg.): *L'Égypte dans l'Année 2004*, CEDEJ, Kairo 2005.
- Richter, Carola: *Media Strategies of the Major Social Movement in Egypt. The Muslim Brother's Website ihkwanonline.com*, in: Nadja-Christina Schneider und Bettina Gräf (Hg.): *Social Dynamics 2.0. Researching Change in Times of Media Convergence. Case Studies from the Middle East and Asia*. Berlin 2011, S. 85-105.
- Rock, Aaron: *Amr Khaled. From Da'wa to Political and Religious Leadership*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2010, Bd. 37, Nr. 1, S. 15-37.
- Schielke, Samuli: *"There will be Blood". Expecting Violence in Egypt, 2011-2013*, ZMO Working Papers, Nr. 11, 2014.
- Schielke, Samuli: *Boredom and Despair in Rural Egypt*, in: *Contemporary Islam*, 2008, Bd. 2, S. 251-270.
- Schielke, Samuli: *Jugend, Klassengesellschaft und Generationen in Ägypten nach dem 25. Januar*, in: Thorsten Schneiders, Gerald (Hg.): *Der arabische Frühling. Hintergründe und Analysen*. Wiesbaden 2013, S. 127-138.
- Schielke, Samuli: *Living in the Future Tense. Aspiring for World and Class in Provincial Egypt*, in: Rachel Heiman et al. (Hg.): *The Global Middle Classes: Theorizing Through Ethnography*. Santa Fe 2012, S. 31-56.
- Schmidt-Lauber, Brigitta: *Das qualitative Interview oder die Kunst des Reden-Lassens*, in: Silke Götsch; Albrecht Lehmann (Hg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie*. Berlin 2007, S. 169-188.

- Schmidt-Lauber, Brigitta: Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung, in: Silke Götttsch und Albrecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie, Berlin 2007, S. 219-248.
- Schneider, Irene: Der Islam und die Frauen. München 2011.
- Schumann, Christoph: Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas, in: Holger Albrecht und Thomas Demmelhuber (Hg.): Revolution und Regimewandel in Ägypten, Baden-Baden 2013, S. 19-40.
- Schüttpelz, Erhart: Die medienanthropologische Kehre der Kulturtechniken, in: Lorenz Engell et al. (Hg.): Kulturgeschichte als Mediengeschichte (oder vice versa)?, Weimar 2006. S. 87-110.
- Seegers, Lu: „Vati blieb im Krieg«. Vaterlosigkeit als generationelle Erfahrung im 20. Jahrhundert. Deutschland und Polen, Göttingen 2013.
- Shokr, Ahmad: The Eighteen Days of Tahrir, in: Jeannie Sowers und Chris Toensing (Hg.): The Journey to Tahrir. London 2012, S. 41-46.
- Sims, David: Understanding Cairo. The Logic of a City out of Control. Kairo, 2010.
- Singerman, Diane und Hoodfar, Homa (Hg.): Development, Change, and Gender in Cairo. A View from the Household, Bloomington 1996.
- Singerman, Diane: Avenues of Participation. Family, Politics, and Networks in Urban Quarters in Cairo, Princeton, 1995.
- Singerman, Diane: The Negotiation of Waithood: The political economy of delayed marriage in Egypt, in: Samir Khalaf und Roseanne Saad Khalaf: Arab Youth, Social Mobilisation in times of risk, S. 47-67.
- Stoler, Laura Ann: Colonial archives and the Arts of Governance, in: Archival Science, 2002, Bd. 2, Nr. 1, S. 87-109.
- Stork, Joe: Three decades of Human Rights Activism in the Middle East and North Africa. An Ambiguous Balance Sheet, in: Joel Beinin und Frederic Vairel (Hg.): Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa. Stanford 2011, S. 83-106.
- Tadros, Mariz: Copts at the crossroads. The challenges of building inclusive democracy in Egypt, Kairo, 2013.
- Talmon, Jacob: Die Geschichte der totalitären Demokratie, Band I, herausgegeben und eingeleitet von Uwe Backes Göttingen 2013.
- Tilly, Charles: Regimes and Repertoires, Chicago, 2006.
- Valassopoulos, Anastasia: Arab Feminisms, in: Feminist Theory, 2010, Bd. 11, Nr. 2, S. 205-213.
- Wagner, Sabrina: Aufklärer der Gegenwart. Politische Autorschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Juli Zeh, Ilija Trojanow, Uwe Tellkamp, Göttingen 2015.
- Wall, Melissa und Kirdnark, Treepon: The Blogosphere in the „Land of Smiles«. Citizen Media and political conflict in Thailand, in: Tatyana Dumove und Richard Fiordo (Hg.): Blogging in the Global society. Cultural, Political and Geographical aspects, Hershey 2012, S. 19-36.
- Wessel, Sarah: Shabab al-thaura. Symbolische Macht der Revolutionsjugend, in: Inamo Online, Nr. 73, 2013.
- Wilson C. Jacob: Working Out Egypt. Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940. Kairo 2011.
- Winter, Ralph: Generation als Strategie. Zwei Autorengruppen im literarischen Feld der 1920er Jahre. Ein deutsch-französischer Vergleich. Göttingen 2012.
- Winter, Ralph: Generation als Strategie. Zwei Autorengruppen im literarischen Feld der 1920er Jahre. Ein deutsch-französischer Vergleich, Göttingen 2012.
- Wöhler, Isabelle: Generation-*building* auf dem Tahrir-Platz: Kommunikative Aushandlungen sexueller Gewalt gegen Demonstrantinnen (2011-2013), in: Söhnke Grothusen, Vania Morais, Hagen Stöckmann (Hg.): Generation und Raum: Zur symbolischen Ortsbezogenheit generationeller Dynamiken. Göttingen 2014, S. 264-279.
- Zuckerman, Ethan: Meet the bridgebloggers, in: Public Choice, 2008, Bd. 134, S. 47-65.

Digitale Aufsätze

- Abaza, Mona: An Emerging Memorial Space? In Praise of Mohammed Mahmud Street, veröffentlicht am 10.03.2012, Jadaliyya online, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4625/an-emerging-memorial-space-in-praise-of-mohammed-m>, eingesehen am 1.4.2015.
- Abaza, Mona: The Art of Narrating the Egyptian Revolution: An Interview with Alaa Awad, 18.4.2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/5134/the-art-of-narrating-the-egyptian-revolution_an-in, eingesehen am 9.4.2015.
- Abd El Fattah, Alaa: „After Egypt's revolution, I never expected to be back in Mubarak's jails“, 2.11.2011, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/nov/02/egypt-revolution-back-mubarak-jails>, eingesehen am 3.10.2015.
- Adam, Mohamad und Carr, Sarah: “Brute force: Inside the Central Security Forces“, 11.11.2012. <http://www.egyptindependent.com/news/brute-force-inside-central-security-forces>, eingesehen am 9.10.2015.
- Adly, Magda: Foreword, in: Sexual Assault and Rape in Tahrir Square and its Vicinity: A Compendium of Sources 2011 – 2013, 20.5.2013, <http://nazra.org/en/2013/05/sexual-assault-and-rape-tahrir-square-and-its-vicinity-compendium-sources-2011-2013>, eingesehen am 4.5.2015, S. 5.
- Adly, Magda: Foreword, in: Sexual Assault and Rape in Tahrir Square and its Vicinity: A Compendium of Sources 2011 – 2013, 20.5.2013, <http://nazra.org/en/2013/05/sexual-assault-and-rape-tahrir-square-and-its-vicinity-compendium-sources-2011-2013>, eingesehen am 4.5.2015.
- Afify, Heba: “Final Issue: How poor management destroyed a leading voice“, 25.4.2013, <http://www.egyptindependent.com/news/final-issue-how-poor-management-destroyed-leading-voice>, eingesehen am 29.9.2015.
- Alaa Abd El Fattah: “A letter from Alaa Abd El Fattah to his sisters“, 23.1.2014, <http://www.madamasr.com/sections/politics/letter-alaab-abd-el-fattah-his-sisters>, eingesehen am 2.10.2015.
- Alaa Abd El Fattah: „An Open Letter“, <http://www.madamasr.com/opinion/politics/open-letter>, 26.08.2014, eingesehen am 16.10.2014.
- Al-Ahram online: “Almost a fifth of Egyptian households are headed by women: CAPMAS“, 14.5.2014, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/3/12/101284/Business/Economy/Almost-a-fifth-of-Egyptian-households-are-headed-b.aspx>, eingesehen am 3.2.2016.
- Al-Ahram Online: “Egypt sentences 11 to death in Port Said stadium massacre retrial“, 9.6.2015, <http://english.ahram.org.eg/News/132317.aspx>, eingesehen am 9.10.2015.
- Al-Ahram: “Full English Translation of Egypt's New Protest Law“, Ahram Online, 25.11.2013, <http://english.ahram.org.eg/News/87375.aspx>, eingesehen am 30.12.2013.
- Al-Ahram: “Parliament boosts compensation for the families of Egypt's martyrs“, 12.2.2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/36594/Egypt/Politics-/Parliament-boosts-compensation-for-the-families-of.aspx>, eingesehen am 27.1.2016.
- Al-Ahram: „Tamarod movement to turn into a political party after presidential elections“, Ahram online, 29.4.2014, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/100104/Egypt/Politics-/Tamarod-movement-to-turn-into-a-political-party-af.aspx>, eingesehen am 22.9.2015.
- Ali, Nelly: “Adapting to the new street“, Egypt Independent, 18.2.2013, <http://www.egyptindependent.com/opinion/adapting-new-street>, eingesehen am 18.4.2013.
- Allam, Rana: “Our Revolution: A Tourist Attraction!“ Daily Mail Egypt, 17.9.2012.
- Al-Masry al-Youm, 27.3.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/photoshopped-images-mock-abu-ismail-campaign-posters>, eingesehen am 19.04.2013.
- Andeel: “Lexicon of a revolution's insults“, 3.2.2014, <http://www.madamasr.com/sections/culture/lexicon-revolutions-insults>, eingesehen am 12.2.2015.

Armbrust, Walter: The Ambivalence of Martyrs and the Counter-revolution, in: Cultural Anthropology, 8.5.2013, <http://www.culanth.org/fieldsights/213-the-ambivalence-of-martyrs-and-the-counter-revolution>, eingesehen am 4.7.2015.

Atallah, Lina: "Censorship and Detention in Egypt: A Personal Account", [Interview mit Alaa Abd el Fattah], 25.10.2014, <http://www.statishour.com/alaababdelfattah.html>, eingesehen am 18.11.2014.

Attalah, Lina: Lina Attalah on Media in Egypt, 16.8.2013, Jadaliyya Online <http://www.jadaliyya.com/pages/index/13624/lina-attalah-on-media-in-egypt>, eingesehen am 16.9.2014.

Black, Ian: "Facebook Launches Arabic Version", The Guardian online, 11.03.2009. <http://www.guardian.co.uk/media/2009/mar/10/facebook-launches-arabic-version>, eingesehen am 06.04.2013.

Britt, Aaron: "Design and History of Tahrir Square", [Interview mit Nezar al-Sayyad], 21.2.2011, <http://www.dwell.com/interviews/article/design-and-history-tahrir-square>, eingesehen am 13.4.2013.

Carr, Sarah: „Goodbye, Al-Masry Al-Youm“, 26.4.2013, <http://www.egyptindependent.com/opinion/goodbye-al-masry-al-youm>, eingesehen am 16.9.2014.

Carr, Sarah: „Goodbye, Al-Masry Al-Youm“, 26.4.2013, <http://www.egyptindependent.com/opinion/goodbye-al-masry-al-youm>, eingesehen am 29.9.2015

CEDEJ: „‘Ashwa’iyya“: <http://www.cedej-eg.org/spip.php?article641&lang=fr>, eingesehen am 12.11.2015.

Chakravarti, Leila Zaki: Football and the game of politics in Egypt, 20.3.2012, Open Democracy Net. <http://www.opendemocracy.net/5050/leila-zaki-chakravarti/football-and-game-of-politics-in-egypt>, eingesehen am 9.10.2015.

Daily News Egypt: „Alber Saber: Brotherhood will drive the people to secularism“, 23.1.2013, <http://www.dailynewsegypt.com/2013/01/27/alber-saber-brotherhood-will-drive-the-people-to-secularism/>, eingesehen am 16.9.2014.

Daily News Egypt: „My release is a „conspiracy«: Alaa Abdel Fattah“, 16.9.2014, <http://www.dailynewsegypt.com/2014/09/16/release-conspiracy-alaababdelfattah/>, eingesehen am 14.10.2014.

Daily News Egypt: RAW: Violent Crackdown on Cabinet Sit in, 16.12.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=kWF477uFKwE>, eingesehen am 16.4.2015.

Egypt Independent, "Two million Egyptians joined Facebook since the revolution", online-Ausgabe vom 18.4.2011, <http://www.egyptindependent.com/news/two-million-egyptians-joined-facebook-revolution>, eingesehen am 17.9.2014.

Egypt Independent: Abu Ismail denies responsibility for Abbasseya violence as supporters leave Tahrir, 8.5.2012, <http://www.egyptindependent.com/print/824936>, eingesehen am 27.03.2013.

Egyptian Initiative for Personal Rights: "Maspero: State Incitement of Sectarian Violence and Policy of Extrajudicial Killings", 16.10.2011, <http://eipr.org/en/pressrelease/2011/10/16/1268>, eingesehen am 26.11.2014.

El Gundy, Zeinab: "Alaa Abdel Fattah. Portrait of a revolutionary", 31.11.2011, <http://english.ahram.org.eg/News/25533.aspx>, eingesehen am 2.2.2014.

El-Husseiny, Momen: The „Maspero Crime«. Accounts against the Counter-Revolution's Power, Media, and Religion, in: Jadaliyya Online, 31.10.2011 <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3022/the-maspero-crime-accounts-against-the-counter-rev>, eingesehen am 28.11.2014.

Elmeshad, Mohamed: "At Parliament Sit-in, ultras 'will never stop singing' for demands", 29.3.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/parliament-sit-ultras-will-never-stop-singing-demands>, eingesehen am 23.3.2013.

Elmeshad, Mohamed: „Lines blurred at the Abbasseya front“, 3.5.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/lines-blurred-abbasseya-front>, eingesehen am 18.4.2013.

El-Nadeem Center (Hg.): "Testimonies of Mohamed Mahmud", 17.11.2013, <http://alnadeem.org/en/node/443>, eingesehen am 22.4.2015.

- El-Shamy, Mosaab: „Mahraganat“, Fotoserie, <http://www.mosaabelshamy.com/mahraganat-new-kings-of-shaabi>, eingesehen am 16.2.2015.
- El-Sherif, Ashraf: „The Ultras' Politics of Fun confront Tyranny“, 5.2.2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4243/the-ultras-politics-of-fun-confront-tyranny->, eingesehen am 9.10.2015.
- Euractiv: „EU policy towards Egypt must focus on human rights“, 1.7.2014, <http://www.euractiv.com/sections/global-europe/eu-policy-towards-egypt-must-focus-wellbeing-population-303227>, eingesehen am 23.11.2015.
- Euro-Mediterranean Human Rights Network (Hg.): „Second Interim Report. Public Prosecution v. Alaa Abd El-Fattah and Twenty-four others“, Oktober 2014, <http://www.euromedrights.org/eng/wp-content/uploads/2014/10/TM-Report-Abdel-Fattah-Layout-V3.pdf>, eingesehen am 21.11.2014.
- Euro-Mediterranean Human Rights Network (Hg.): Second Interim Report. Public Prosecution v. Alaa Abd El-Fattah and Twenty-four others, Oktober 2014, <http://www.euromedrights.org/eng/wp-content/uploads/2014/10/TM-Report-Abdel-Fattah-Layout-V3.pdf>, eingesehen am 21.11.2014.
- Fahmy, Khaled: „Egypt's Tiannanmen Square“, [transkribiertes Telefoninterview mit Paul Jay], The Real News Network, 2.2.2011, http://www.therealnews.com/t2/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=74&jumival=6207, eingesehen am 3.10.2015.
- Fathi, Yasmine: The circle of hell: Inside Tahrir's mob sexual assault epidemic, 21.2.2013, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/151/65115/Egypt/Features/The-circle-of-hell-Inside-Tahrirs-mob-sexual-assau.aspx>, eingesehen am 15.6.2015.
- Freedomhouse, „Egypt, Freedom on the Net 2012“, Report, S. 3, <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-net/2012/egypt#.VBnd1WMr88U>, eingesehen am 16.9.2014.
- Hamilton, Omar Robert: „Legal issues in the Shura Council Case“, 12.06.2014, <http://www.madamasr.com/sections/politics/legal-issues-shura-council-case>, eingesehen am 16.10.2014.
- Hassan, Robert: „Not Ready for Democracy“. Social Networking and the Power of the People. The Revolts of 2011 in a Temporalized Context. Arab Media and Society, Bd. 15, Frühjahr 2012. <http://www.arabmediasociety.com/?article=788>, eingesehen am 18.03.2013.
- Hersh, Joshua: Egypt. American Tear Gas, Policy Loom Over Tahrir Square, Huffington Post, 23.11.2011, http://www.huffingtonpost.com/2011/11/23/egypt-tahrir-square-tear-gas_n_1110292.html, eingesehen am 25.5.2015.
- Hollmeyer Taylor, Serena et al.: „When she stands among men“. Sexual harassment of women at political protests in Cairo, January 2011 – August 2013, Al Nakhlah online (The Fletcher School's online Journal), 10.6.2014, <http://alnakhlah.org/2014/06/10/when-she-stands-among-men-sexual-harassment-of-women-at-political-protests-in-cairo-january-2011-august-2013/>, eingesehen am 27.4.2015.
- Hubbard, Ben und Kirkpatrick, David: „Sudden Improvements in Egypt Suggest a Campaign to Undermine Morsi“, NY-Times online, 10.07.2013, http://www.nytimes.com/2013/07/11/world/middleeast/improvements-in-egypt-suggest-a-campaign-that-undermined-morsi.html?pagewanted=all&_r=3, eingesehen am 22.9.2015.
- Human Rights Watch: „Egypt. Free Blogger Held in Maspero Case“, 15.11.2011, <http://www.hrw.org/news/2011/11/15/egypt-free-blogger-held-maspero-case>, eingesehen am 30.11.2014.
- Hussein, Dina K.: „The Full Story. Silencing English-Language Media in Egypt“, 22.3.2015, http://www.jadaliyya.com/pages/index/10740/the-full-story_silencing-english-language-media-in, eingesehen am 29.9.2015.
- Ibrahim, Ekram: Mohamed Mahmoud Clashes, One Year on: "A Battle for Dignity", in Jadaliyya online, veröffentlicht am 19.11.2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/8499/mohamed-mahmoud-clashes-one-year-on_a-battle-for-d, eingesehen am 1.4.2015.

- Ibrahim, Ekram: Mohamed Mahmoud Clashes, One Year on: "A Battle for Dignity", 19.11.2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/8499/mohamed-mahmoud-clashes-one-year-on_a-battle-for-d, eingesehen am 1.4.2015.
- International Crisis Group (Hg.): Lost in transition. The world according to Egypt's SCAF, Middle East Report Nr. 121, 24.4.2012, <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Egypt/121-lost-in-transition-the-world-according-to-egypts-scaf.pdf>, eingesehen am 25.4.2015.
- Jadaliyya: „Statement by the Revolutionary Socialists: The "Cabinet Offices" Massacre: A New Crime by the Sons of Mubarak in Power“, 17.12.2011, http://www.jadaliyya.com/pages/index/3592/statement-by-the-revolutionary-socialists_the-cabj, eingesehen am 24.2.2015.
- Jadaliyya: „Ghada's Testimony on Being Tortured by the Egyptian Army“, veröffentlicht am 18.12.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3599/ghadas-testimony-on-being-tortured-by-the-egyptian>, eingesehen am 24.1.2015.
- Kuebler, Johanne: Overcoming the Digital Divide. The Internet and Political Mobilization in Egypt and Tunisia, in: CyberOrient, Bd. 5, Nr. 1, 2011, <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6212>, eingesehen am 18.12.2013.
- Lindsey, Ursula: „Art in Egypt's Revolutionary Square«, in: MERIP, Januar 2012, <http://www.merip.org/mero/interventions/art-egypts-revolutionary-square>, eingesehen am 17.9.2014.
- Lübben, Ivesa: Die Muslimbruderschaft und der Widerstand gegen eine dynastische Erbfolge in Ägypten, Giga Focus, Nr. 5, 2009, 8 Seiten, http://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_nahost_0905.pdf, eingesehen am 20.8.2015.
- Madamasr: „Alaa Abd El Fattah arrested, being held at CSF barracks“, 28.11.2013, <http://www.madamasr.com/news/update-alaa-abd-el-fattah-arrested-being-held-csf-barracks>, eingesehen am 30.11.2014.
- Madamasr: „Graffiti for two...Alaa and Douma“, 25.1.2014, <http://www.madamasr.com/sections/politics/graffiti-two-alaa-and-douma>, eingesehen am 2.10.2014.
- Madamasr: „Human rights lawyer Ahmed Seif al-Islam dies at 63“, 27.8.2014, <http://www.madamasr.com/news/human-rights-lawyer-ahmed-seif-al-islam-dies-63>, eingesehen am 16.10.2014.
- Mikdashi, Maya: Waiting for Aliaa, Jadaliyya online, 20.11.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3208/waiting-for-aliaa>, eingesehen am 4.7.2015.
- Mokhtar, Yomna: „Feminist union criticizes ultras' restriction on female protesters“, 8.4.2012, <http://www.egyptindependent.com/news/feminist-union-criticizes-ultras-restriction-female-protesters>, eingesehen am 9.10.2015.
- Morayef, Soraya: „We Are the Eight Percent«: Inside Egypt's Underground Shaabi Music Scene“, 29.5.2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/5738/we-are-the-eight-percent_inside-egypts-underground, eingesehen am 17.2.2015.
- Mosallam, Alia: „On the love of life and Alaa's detention“, 4.1.2014, <http://www.madamasr.com/opinion/love-life-and-alaa%E2%80%99s-detention>, eingesehen am 19.11.2015.
- Mourad, Sara: The naked bodies of Aliaa, Jadaliyya online, 1.1.2013, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/9291/the-naked-bodies-of-aliaa>, eingesehen am 4.7.2015.
- Moustafa, Tamir: Drafting Egypt's constitution. Can a new legal framework revive a flawed transition? 13.2.2012, <http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2012/3/12-egypt-constitution-moustafa/new1-drafting-egypts-new-constitutionenr03.pdf>, eingesehen am 25.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: „Qanun Nashaz“ A Campaign on the Legal Issues associated with Violence against Women in both Public and Private Spheres, 9.12.2014, <http://nazra.org/en/2014/12/%E2%80%9Cqanun-nashaz%E2%80%9D-campaign-legal-issues-associated-violence-against-women-both-public-and>, eingesehen am 9.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: Brutal Sexual Assaults in the Vicinity of Tahrir Square and an Unprecedentedly Shameful Reaction from the Egyptian Authorities: 101 Incidents of Sexual Assaults during the Events of June

- 30th 2013, 3.7.2013, <http://nazra.org/en/2013/07/brutal-sexual-assaults-vicinity-tahrir-square>, eingesehen am 4.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: Continued Militarization. Increased Violence Against Women Human Rights Defenders during Dispersal of Cabinet Sit-in. Women Activists Beaten, Brutalized and Subjected to Sexual Violence, Joint Statement, 18.12.2011, <http://nazra.org/en/2011/12/continued-militarization-increased-violence-against-women-human-rights-defenders>, eingesehen am 4.5.2015.
- Nazra For Feminist Studies: First Verdict in Cases of Mob-Sexual Assault and Gang Rape in Tahrir Square is No End to the Story; All Previous Crimes of Sexual Violence must be Investigated, Joint Statement, 19.7.2014, <http://nazra.org/en/2014/07/first-verdict-cases-mob-sexual-assault-and-gang-rape-tahrir-square-no-end-story>, eingesehen am 6.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: One Year of Impunity: Violations against Women Human Rights Defenders in Egypt from August to December 2011, 1.9.2012, <http://nazra.org/en/2012/09/%E2%80%9Ci%E2%80%99m-coming-back-you-i-want-kill-you%E2%80%9D-one-year-impunity>, eingesehen am 4.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: Position Paper on Sexual Violence against Women and the Increasing Frequency of Gang Rape in Tahrir Square and its Environs, 4.2.2013, <http://nazra.org/en/2013/02/position-paper-sexual-violence-against-women-and-increasing-frequency-gang-rape-tahrir>, eingesehen am 4.5.2015
- Nazra for Feminist Studies: Sexual Assault and Rape in Tahrir Square and its Vicinity: A Compendium of Sources 2011 – 2013, 20.5.2013, <http://nazra.org/en/2013/05/sexual-assault-and-rape-tahrir-square-and-its-vicinity-compendium-sources-2011-2013>, eingesehen am 4.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: Testimonies on the Recent Sexual Assaults on Tahrir Square Vicinity, 13. 6. 2012, <http://nazra.org/en/2012/06/testimonies-recent-sexual-assaults-tahrir-square-vicinity>, eingesehen am 4.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: Testimonies on the Recent Sexual Assaults on Tahrir Square Vicinity, 13.6.2012, <http://nazra.org/en/2012/06/testimonies-recent-sexual-assaults-tahrir-square-vicinity>, eingesehen am 4.5.2015.
- Nazra for Feminist Studies: Testimony from a Survival of Gang Rape on Tahrir Square Vicinity, 26.1.2013, <http://nazra.org/en/2013/01/testimony-survival-gang-rape-tahrir-square-vicinity>, eingesehen am 4.5.2015.
- New Women Foundation: The Testimony of Hania Moheeb, o.D., <http://nwrcegypt.org/en/?p=8251>, eingesehen am 6.5.2015
- Otterman, Sharon: Publicizing the Private. Egyptian Women Bloggers Speak Out, Februar 2007, <http://www.arabmediasociety.com/?article=13>, eingesehen am 13.11.2014.
- Radsch, Courtney: Core to Commonplace. The Evolution of the Egyptian Blogosphere, September 2008, <http://www.arabmediasociety.com/UserFiles/AMS6%20Courtney%20Radsch.pdf>, eingesehen am 13.11.2014.
- Reese, Aaron: Framing April 6. Discursive Dominance in the Egyptian Print Media, Frühjahr 2009, http://www.arabmediasociety.com/articles/downloads/20090506153208_AMS8_Aaron_Reese.pdf, eingesehen 13.11.2014.
- Ryzova, Lucie: „The Battle of Muhammad Mahmud Street. Teargas, Hair Gel, and Tramadol“, in: Jadaliyya, 28.11.2011, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3312/the-battle-of-muhammad-mahmud-street-teargas-hair->, eingesehen am 10.11.2014.
- Salah, Fady: „Policing Egypt’s Street Vendors“, Daily News Egypt, 20.11.2012, <http://www.thedailynewsegyp.com/?p=177492>, eingesehen am 19.10.2015.
- Sherif, Tarek: Hazem Salah Abu-Ismaail, ahram-online, 2.4.2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/36/0/37790/Presidential-elections-/0/Hazem-Salah-Abulsmail.aspx>, eingesehen am 27.3.2013.
- SouEIF, Ahdaf: „To Work“, 16.11.2011, <http://en.nomiltrials.com/2011/11/ahdaf-souEIF-to-work.html>, eingesehen am 1.2.2014, <https://web.archive.org/web/20120101122852/http://en.nomiltrials.com/2011/11/ahdaf-souEIF-to-work.html>, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015.
- Springborg, Robert: Abdul Fattah al-Sisi. New face of Egypt’s old guard, BBC News Middle East, 26.3.2014, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-26188023>, eingesehen am 13.11.2014.

Tadros, Mariz: Sexuality, Poverty and Law. Politically Motivated Sexual Assault and the Law in Violent Transitions: A Case Study from Egypt, in: IDS evidence report No. 8, Juni 2013, <http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/2950/bitstream?sequence=4>, eingesehen am 1.5.2015.

Tarek, Sherif: „Hazem Salah Abu-Ismaïl“, 3.4.2012, <http://english.ahram.org.eg/News/37790.aspx>, eingesehen am 18.4.2013.

Tarek, Sherif: Hazem Salah Abu-Ismaïl, ahram-online, 2.4.2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/36/0/37790/Presidential-elections-/0/Hazem-Salah-Abulsmail.aspx>, eingesehen am 27.3.2013.

Transitions: A Case Study from Egypt, in: IDS evidence report No. 8, Juni 2013, <http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/2950/bitstream?sequence=4>, eingesehen am 1.5.2015.

Twitterblog: „Twitter Now Available in Arabic, Farsi, Hebrew and Urdu“, 6.3.2012, <https://blog.twitter.com/2012/twitter-now-available-in-arabic-farsi-hebrew-and-urdu>, eingesehen am 11.10.2014.

Waldburger, Fabienne; Weber, Peter: „Abbasiya. A forgotten neighborhood.“ Draft ETH Studio Basel, Internet Dokument, 2010. http://www.studio-basel.com/assets/files/files/06_Abbasiya_web.pdf, eingesehen am 8.10.2015.

Wessel, Sarah: Political representation and Legitimacy in Egypt: The Making and the Reception of claims during the Parliamentary Elections 2011, in: Clément Steuer (Hg.): “Les élections de la révolution (2011-2012)”, Égypte Monde Arabe, Nr. 10, 2013, <http://www.cedej-eg.org/spip.php?article734&lang=fr>, eingesehen am 11.3.2015

Zeinobia: „#FreeAlaa: And Alaa starts Hunger strike“ 19.8.2014 <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2014/08/freealaa-and-alaa-starts-hunger-strike.html>, eingesehen am 15.10.2014.

Zuckerman, Ethan: „Alaa on Egyptian Blogs and activism“, 16.11.2006, <http://www.ethanzuckerman.com/blog/2006/09/16/alaa-on-egyptian-blogs-and-activism/>, eingesehen am 26.11.2014.

Blögeinträge

Alaa: „*Hīya aš-šabāb ‘ainda wizārat ad-daḥīliya liḥ?*“, veröffentlicht am 25.11.2012, <http://manalaa.net/sna/2012/00/story/all>, eingesehen am 1.12.2014.

Egyptianchronicles: „#Dec5. Do not Consider them Egyptians, consider them as #POWs“, 8.12.2012, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2012/12/dec5do-not-consider-them.html>, eingesehen am 2.4.2015.

Egyptianchronicles: „Regarding The Martyrs of #Dec5 Clashes“, 9.12.2012, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2012/12/regarding-martyrs-of-dec5-clashes.html>, eingesehen am 2.4.2015.

El Amrani, Issandr: „In Translation: Alaa Abdel Fattah on Meena Daniel“, 28.10.2011, <http://arabist.net/blog/2011/10/28/in-translation-alaa-abdel-fattah-on-meena-daniel.html>, eingesehen am 26.11.2014.

Ibrahim, Gigi: „@BBCNewsNight Hypocrisy & Insults“, 16.12.2011, <http://theangryegyptian.wordpress.com/2011/12/16/newsnight-hypocrisy-and-insults/>, eingesehen am 28.10.2014.

Ibrahim, Gigi: „Mona: Why do you hate us?“ 17.4.2012, <http://theangryegyptian.wordpress.com/2012/04/25/mona-hate-us/>, eingesehen am 29.10.2014.

Ma3t: „*Ġawāb min ‘Alā*“, 22.1.2014, http://ma3t.blogspot.co.uk/2014/01/blog-post_22.html?m=1, eingesehen am 2.10.2015.

manalaa.net, Archiv 2012, <http://manalaa.net/sna/2012/00/story/all>, eingesehen am 1.12.2014, <http://web.archive.org/web/20130924221257/http://manalaa.net/node/88080>, eingesehen im Webarchiv am 24.11.2015.

Manalaa: „Alaa blogs: After 17 Days in Jail“, 31.5.2006, http://manalaa.net/alaa-after_17_days_in_jail, eingesehen am 25.11.2014

Manalaa: „Alaa blogging from his Prison“, 10.05.2006, http://manalaa.net/alaa_blogs_from_prison, eingesehen am 25.11.2014, http://web.archive.org/web/20130720011718/http://manalaa.net/alaa_blogs_from_prison, eingesehen am 24.11.2015.

Manalaa: „Letter to Om Khaled“, 15.12.2011, http://manalaa.net/om_khaled, http://web.archive.org/web/20130924224427/http://manalaa.net/om_khaled, eingesehen über das Webarchiv am 24.11.2015.

Manalaa: „*Ma‘ aš-šuhadā‘ dalika afḍalun ġiddan*“, 11.11.2011, <http://manalaa.net/node/88074>, eingesehen am 26.11.2014.

Morayef, Soraya: „Women in Graffiti. A Tribute to the Women of Egypt“, 7.1.2013, <https://suzeeinthecity.wordpress.com/2013/01/07/women-in-graffiti-a-tribute-to-the-women-of-egypt/>, eingesehen am 18.2.2015.

Sandmonkey: „7 Economic Ideas for a New Egypt“, 8.6.2011, <http://www.sandmonkey.org/2011/06/08/7-economic-ideas-for-a-new-egypt/>, eingesehen am 7.3.2015.

Sandmonkey: „Abbasiya in a nutshell“, 5.5.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/05/05/abbasiya-in-a-nutshell/>, eingesehen am 18.4.2013.

Sandmonkey: „Numbers“, 4.2.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/02/04/numbers/>, eingesehen am 8.10.2015.

Sandmonkey: „Tahrir. An exercise in Nation Building“, 16.7.2011. <http://www.sandmonkey.org/2011/07/>, eingesehen am 07.03.2013.

Sandmonkey: „Tuesday is the new Friday“, 12.12.2012, <http://www.sandmonkey.org/2012/12/12/tuesday-is-the-new-friday/>, eingesehen am 2.4.2015.

Suzeeinthecity: „The Presidential Elections – Revolutionary Graffiti Continues“, 5.6. 2012, <https://suzeeinthecity.wordpress.com/2012/06/05/the-presidential-elections-revolutionary-graffiti-continues/>, eingesehen am 8.4.2015.

Zeinobia: „#FreeAlaa Hashtag is back once again“, 29.11.2013, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2013/11/freealaa-hashtag-is-back-once-again.html>, eingesehen am 19.1.2014

Zeinobia: „Mamdouh Ismail; another corruption icon of an era“, 24.8.2008, <http://egyptianchronicles.blogspot.de/2008/08/mamdouh-ismail-another-corruption-icon.html>, eingesehen am 16.2.2015.

Zeinobia: „The night the capital of Hell fell down!!“, 5.3.2011, http://egyptianchronicles.blogspot.de/2011/03/night-capital-of-hell-fell-down.html?utm_source=feedburner&utm_medium=twitter&utm_campaign=Feed:+EgyptianChronicles+%28Egyptian+chronicles%29, eingesehen am 20.2.2015.

Youtube-Videos

De Gaulle, Charles: Rede an die deutsche Jugend vom 9. September 1962, https://www.ludwigsburg.de/site/Ludwigsburg-Internet/get/1105080/REDE-de_gaulle.pdf, o. D., eingesehen am 23.11.2015, eingesehen am 23.11.2015.

Alaa Abd El Fattah, „Interview with my aunt“, 6.11.2006, http://manalaa.net/ahdaf_soEIF_interviews_alaa_abd_el_fattah, eingesehen am 25.11.2014.

The Mosireen Collective: „The Maspero Massacre 9/10/11“, 10.11.2011, http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=00t-0NEwc3E, eingesehen am 1.2.2014.

„Faḍḥ akāḍīb al-maḡlis al-‘askarī ‘an maḡbaḥa Māsbirū“, 15.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=g7QFE0AXvys&list=UU4GzttkSw9B7EAbpATd2mbg&feature=c4-overview>, eingesehen am 1.2.2014.

Access: „Alaa Abd El Fattah RightsCon Keynote Address“, 2.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=hXzBzTr4BbJ>, eingesehen am 19.1.2014.

Access: „Alaa Abd El Fattah: Last Video before Imprisonment“, 9.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=whicSIVrgs4>, eingesehen am 19.1.2014.

Access: „Alaa Abd El Fattah RightsCon Keynote Address“, 2.11.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=hXzBzTr4BbJ>, eingesehen am 19.1.2014.

Mariouma25: „Ilā kull ġāfil aw ħā'in yudāfi 'an al-mad'ū 'Alā' 'Abd al-Fattāḥ“, 18.11.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=7zeHbolQ9oY>, eingesehen am 19.1.2014.

Democracy Now: „Alaa Abdel Fattah, Egyptian Blogger and Critic of Military Regime“, 28.12.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=yMh4ilrWLAU>, eingesehen am 30.1.2014.

Inigo Gilmore's Channel: „Gigis Revolution“, 4.7. 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=ZzwU9J9kyko>, eingesehen am 26.10.2014.

BBC World Have Your Say: World Debate live from Cairo, 24.6.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=x-V5SplOgG0>, eingesehen am 24.11.2015.

Nunns, Alex: „Newsnight's weird Arab Spring segment, 15 December 2011“, 17.12.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=r3IRxNKS1wo>, eingesehen am 9.11.2014.

Al Jazeera English: „Head to Head - Do Arab men hate women?“, 21.02.2014, <http://www.youtube.com/watch?v=bomCMNGfs1I>, TC: 16:50, eingesehen am 10.11.2014.

Melissa Harris Perry Show: „Mona Eltahawy and Leila Ahmed discuss FP „Why DoThey Hate US« piece“, Melissa Harris Perry Show, 28.4.2012, <http://www.youtube.com/watch?v=9Z0DB2XOoHc>, eingesehen am 29.10.2014.

Ideas at the house: „Mona Eltahawy - Egypt, the Arab World and the War on Women (All about Women 2014)“, 14.4.2014, <http://www.youtube.com/watch?v=U61w2Ou3yFk>, eingesehen am 11.11.2014.

Soundofegypt: „Bidāya aḥdāt istād būr Sa'īd ba'da mubārāa al-maṣrī wa al-ahlī“, <https://www.youtube.com/watch?v=-8PBkVEiX2c>, eingesehen am 8.10.2015.

Al Masry al Youm: „Muṣābūn wa qatlā fi ġurfa malābis „al-ahlī“, 1.2.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=oWqRoRpe9qM>, eingesehen am 8.10.2015.

Essam, Ramy: Ramy Essam –UA07/Official Music Video, 29.4.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=bjj61p3IO3Y>, eingesehen am 8.10.2015.

Jonathan Rashad: Chants of UA07, 24.3.2012. http://www.youtube.com/watch?v=RMIhKD_ADFM, eingesehen am 9.10.2015.

Fayez, Beshoy: UA07, 10.04.2012. http://www.youtube.com/watch?v=ckW04l_QiOc&list=UUQ-i5zyM5zcpmcDZVcNNNIQ&index=3, eingesehen am 4.3.2013.

Roshdy, Ahmad: „Mubarak Speech 2011/28/01“, 28.01.2011, https://www.youtube.com/watch?v=DzZ_dEUbk90, eingesehen am 5.2.2015.

Algendi, Hossam: „Ḥitāb ar-rā'īs al-miṣrī Ḥusnī Mubārak aṭ-ṭānī, 15.02.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=bE78mmVgykl>, eingesehen am 4.2.2015.

„CNN report on brutal beating of Egyptian (Women)“, 22.12.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=RLkjOazXgo8>, eingesehen am 17.5.2015.

Younes, Diaa Eldin: Ḥikāyatunā – al-Ultrās Ahlawī, 11.7.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=KHXqUMle1tE>, eingesehen am 8.10.2015.

Woltering, Robert: Movements and Mobilisation. Unusual Suspects: "Ultra's" as Political Actors in the Revolution. <http://podcasts.ox.ac.uk/series/egyptian-revolution-one-year>, eingesehen am 6.4.2013.

Schielke, Samuli: „Messages from Paradise“, <http://www.youtube.com/watch?v=WlljE1HsiPo>, hochgeladen am 29.10.2008, eingesehen am 2.10.2015.

Audiodokumente

Armbrust, Walter: Competing Visions of Tahrir: Trickster: Taufiq 'Ukasha, the Perpetuation of Liminal Crisis, and the Shaping of Counter-revolutionary Discourse, Audiodokument, 25.05. 2012, <http://podcasts.ox.ac.uk/panel-5-competing-visions-tahrir-trickster-taufiq-ukasha-perpetuation-liminal-crisis-and-audio>, eingesehen am 18.04.2013.

Woltering, Robbert: Movements and Mobilisation: Unusual Suspects: "Ultra's" as Political Actors in the Revolution. <http://podcasts.ox.ac.uk/series/egyptian-revolution-one-year>, eingesehen am 06.04.2013.

Anhang Bilder

Abbildung I



Ein Graffito wird während einer Demonstration am 9. März 2012 an die *al-Galā'*-Brücke gesprüht. Unter der Schablone ist weiße Farbe zu erkennen, die zeigt, dass vorherige Graffitis übergemalt wurden. Foto: Privat.

Abbildung II



Das feministische Graffito mit dem Slogan „*maṣannafnīš*“ („Kategorisiere mich nicht“). Darunter ein gelb-schwarzer Sticker der *No Military Trials*-Kampagne. Foto: Privat.

Abbildung III



Graffiti von Widād al-Dimirdāš nach »Nūn al-niswā«. Der Slogan im ägyptisch-arabischen Dialekt lautet: »Maṣr gābit sittāt« („Ägypten hat echte Frauen“), März 2012. Foto: Privat.

Abbildung IV



Graffiti in der Mohammed Mahmoud Straße im März 2012. Die Bilder zeigen in Port Said umgekommene Fußball-Ultras und wurden im Februar 2012 gemalt. Darunter ägyptisierende Blumenbilder, und links im Bild ein Mann in Uniform mit einem Teufelsschwanz. Foto: Privat.

Abbildung V



Wandbild für Scheich Emad Effat, der im Dezember 2011 bei Protesten gegen die Räumung des Mağlis al-wuzarā' Sit-ins erschossen wurde, auf der Mauer der alten AUC-Bibliothek in der Mohammed Mahmoud Straße 2012. Abgebildet unter der verwitterten Schrift AUC Library die Sūra al-Aḥzāb, Vers 67-68. Foto: Privat.

Abbildung VI



Blick vom Tahrir-Platz in die Šari' al-Qaṣr al-'Aynī nach den Zusammenstößen am 18.12.2011. Links das ausgebrannte Institut d'Égypte. In der Mitte der Straße die von der Armee errichtete Straßenblockade. Rechts im Bild das Ministerium für Tourismus, das temporär geschlossen war. Foto: Gigi Ibrahim, Quelle: <https://www.flickr.com/photos/gigiibrahim/6561252361/in/album-72157628543834665/>.

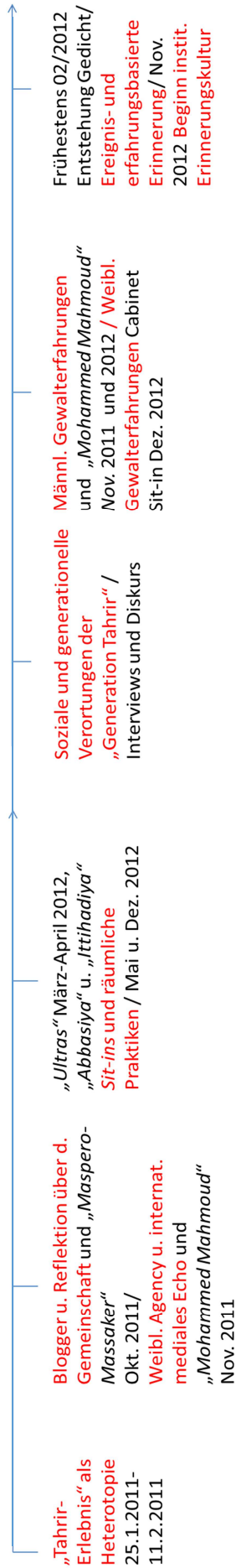
Abbildung VII



Graffito in Downtown Kairo vom Dezember 2012 mit der Beschriftung: *Miš ha-nansā, yā sitt al-banāt* („Wir werden nicht vergessen, Sitt al-banāt“). Foto: Privat.

Anhang Zeitleiste

Akteursbezogene Chronologie der Ereignisse 2011 und 2012



Chronologische Struktur der Arbeit und ihr Verhältnis zu der Chronik der Revolutionäre

