

21

Bayreuth African Studies
WORKING PAPERS

Politischer Opfertod im Arabischen Frühling.

Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum als Protest am Beispiel Tunesiens und Ägyptens

Sophie Falschebner

21 Bayreuth African Studies
WORKING PAPERS

**Politischer Opfertod im
Arabischen Frühling**

**Protestsuizid und gewaltloses
Märtyrertum als Protest am Beispiel
Tunesiens und Ägyptens**

Sophie Falschebner, 2018

Bayreuth African Studies Working Papers

The Institute of African Studies (IAS) at the University of Bayreuth promotes and coordinates African studies in 12 subject groups distributed over the six faculties of the University of Bayreuth. It coordinates research and teaching, training junior researchers, and promotes the exchange of information between persons and institutions engaged in research and teaching in or on Africa.

The 'Bayreuth African Studies Working Papers' report on ongoing projects, the results of current research and matters related to the focus on African Studies. Contributions may be submitted to the Editor-in-chief Antje Daniel (antje.daniel@uni-bayreuth.de).

The 'Bayreuth African Studies Working Papers' is chronicled on the EPub document server at the university library:

- https://epub.uni-bayreuth.de/view/series/Bayreuth_African_Studies_Working_Papers.html

Other IAS publications are available here:

- https://epub.uni-bayreuth.de/view/series/Bayreuth_African_Studies_Online.html
- <http://www.ias.uni-bayreuth.de/de/forschung/publications/nab/index.html>
- <http://www.lit-verlag.de/reihe/BzA>



INSTITUTE
OF AFRICAN STUDIES

Institute of African Studies

Chair Person: Prof. Dr. Rüdiger Seesemann
Deputy Chair: Prof. Dr. Cyrus Samimi

Universität Bayreuth
Institute of African Studies
95440 Bayreuth

Phone: +49 (0)921 555161
Fax: +49 (0)921 555102
www.ias.uni-bayreuth.de
IAS@uni-bayreuth.de

Inhaltsverzeichnis

Bayreuth African Studies Working Papers	ii	
Über die Autorin	v	
Abkürzungsverzeichnis	vi	
Politischer Opfertod im Arabischen Frühling. Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum als Protest am Beispiel Tunesiens und Ägyptens		
1	Einleitung	1
2	Theoretischer Rahmen	4
	2.1 Theorien zu politischem Protest	4
	2.2 Opfertod als politischer Protest	8
3	Kontextualisierung	12
	3.1 Der Arabische Frühling	12
	3.2 Die Tunesische Revolution	13
	3.3 Die Ägyptische Revolution	15
	3.4 Der Wandel des Konzepts des politischen Opfertodes im Arabischen Frühling	17
4	Die Rolle von politischem Opfertod als Mittel des Protests in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution	19
	4.1 Thanatopolitik, politischer Opfertod und die Ermächtigung des staatlichen Subjektes	19
	4.2 Politischer Opfertod als Legitimations- und Mobilisierungs- grundlage im revolutionären Prozess	26
5	Grenzen von politischem Opfertod als Mittel des Protests in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution	36
	5.1 Die Kontextgebundenheit des Einflusses von politischem Opfertod als Mittel des Protests auf revolutionäre Prozesse	36

5.2	Die Banalisierung des Todes	39
5.3	Die Ambivalenz des politischen Opfertodes	41
5.4	Die politische Instrumentalisierung von politischen Opfertoden	43
5.5	Die Reetablierung einer staatszentrierten Narration von politischem Opfertod	45
6	Fazit	47
7	Literaturverzeichnis	50

Über die Autorin

Sophie Falschnebner

Nach dem Studium der „Angewandten Afrikastudien – Kultur und Gesellschaft Afrikas“ an der Universität Bayreuth von 2011 bis 2016 studiert Sophie Falschnebner aktuell den Master „Friedens- und Konfliktforschung“ an der Philipps-Universität Marburg. Der Forschung zu sozialen Bewegungen und Protest gilt seit Beginn ihres Bachelorstudiums ein besonderes Interesse. Seit Beginn der ersten Proteste in der MENA-Region im Jahr 2011 verfolgte die Autorin das Geschehen aufmerksam und widmete sich im Rahmen der Bachelorarbeit diesem Thema eingehender, insbesondere dem Aspekt des politischen Opfertods als Widerstand gegen die herrschenden Eliten. Das vorliegende Working Paper, welches auf der verfassten Bachelorarbeit basiert, schlägt zugleich die Brücke zwischen Afrikastudien und dem Masterstudium der Friedens- und Konfliktforschung.

Abkürzungsverzeichnis

WUNC	worthiness, unity, numbers, commitment
MENA	Middle East and North Africa
RCD	Rassemblement Culturelle et Démocratique
SCAF	Supreme Council of the Armed Forces
NAVCO Data Set	Nonviolent and Violent Campaigns and Outcomes Data Set

Politischer Opfertod im Arabischen Frühling

Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum als Protest am Beispiel Tunesiens und Ägyptens

Sophie Falschebner¹

1 Einleitung

“It is the strong hand of the 'law' rehabilitating individuals into tacit acceptance of the way things are and into vowing complete cooperation. But in some instances, the shaky unsure hand that holds aloft the baton comes down too hard, crossing a very thin line and forcing a new relationship between the powerful and the powerless.” (Iskandar 2013: 53)

Genau diese dünne Linie zwischen vom Volk erduldeten, da omnipotenter, Staatsgewalt und nicht mehr hinnehmbaren Repressionen und Terror gegenüber dem Staat ausgelieferten Subjekt wurde in Tunesien und Ägypten im Jahr 2010 überschritten. Am 17. Dezember 2010 wurden die Waren des tunesischen Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi, die er ohne offizielle Erlaubnis in Sidi Bouzid verkaufte, von der Polizei auf demütigende Art und Weise konfisziert. Seine Bemühungen,

¹ Bei der vorliegenden Arbeit der Autorin handelt es sich um eine überarbeitete Bachelorarbeit im Rahmen des Studiums „Angewandte Afrikawissenschaften – Kultur und Gesellschaft Afrikas“ an der Universität Bayreuth, welche im Sommersemester 2016 abgeschlossen wurde.

sich bei der Regionalregierung über die Behandlung zu beschweren, blieben erfolglos, er wurde aus dem Gebäude verwiesen, ohne dass seiner Klage Gehör geschenkt wurde. Wenig später kehrte Bouazizi zurück, übergoss sich mit Farbverdünner und setzte sich auf dem öffentlichen Platz vor dem Gebäude in Brand. Die Selbstverbrennung löste noch am gleichen Tag massive Proteste gegen die Regierung in Sidi Bouzid aus, die innerhalb weniger Tage auf das ganze Land übergriffen (Aleya-Sghaier 2012: 19f.; Mittermaier 2015: 583f.; Nti 2013: 84). Am 6. Juni 2010 wurde der junge Ägypter Khaled Saeed in Alexandria von Polizisten zu Tode geprügelt, nachdem er die Korruption der ägyptischen Polizei kritisiert hatte (Ghabra 2015: 204; Halverson et al. 2013: 318f.). Obwohl sein Schicksal dem tausender junger Menschen in Ägypten entsprach, sollte seine Geschichte zum Stimulus einer Mobilisierungskampagne gegen Polizeigewalt und staatliche Willkür werden, die im Ausbruch der Revolution² mündete und somit einen Wendepunkt der ägyptischen Geschichte markierte. Die Bilder von Saeeds geschundenem Körper verbreiteten sich rasend schnell im Internet und führten zur Gründung der Facebook-Gruppe „We are all Khaled Saeed, in der nicht nur dazu aufgerufen wurde, gegen den Polizeistaat aufzubegehren, sondern die vor allem Raum zur politischen Organisation und sozialen Mobilisierung bot (Heo 2013: 64; Mittermaier 2015: 584).

Beide Fälle von politischem Opfertod unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht, und doch haben sie eines gemeinsam: Sie zeigen, dass politischer Opfertod eine wichtige Rolle in Umbruchsituationen spielen kann. Sowohl Bouazizi als auch Saeed wurden als erste Märtyrer der Revolutionen zu wichtigen Ikonen und zum Katalysator eines (Wieder)Auflebens der Protestbewegungen gegen das Regime – nicht, weil sich ihr Schicksal von dem anderer Bürger*innen unterschied, sondern gerade weil sie normale Bürger waren, denen von einer übermächtigen Staatsmacht Unrecht angetan worden war. Ein Unrecht, das jedem wiederfahren konnte, ein Tod vor dem niemand gefeit war (Ghabra 2015: 204). Dies wiederum erlaubte es dem Großteil des tunesischen und ägyptischen Volkes, sich mit ihnen zu identifizieren und sie zu einem „symbol of the people’s collective victimhood vis-à-vis state violence“ (Buckner / Khatib 2014: 379) zu erheben. Erst

² Tilly und Tarrow (2007: 155) definieren eine Revolution wie folgt: “[A] forcible transfer of power over a state in the course of which at least two distinct blocs of contenders make incompatible claims to control the state, and some significant portion of the population subject to the state’s jurisdiction acquiesces in the claims of each bloc.” Diese grundlegende Definition greift für die folgende Analyse jedoch zu kurz, da sie die Prozesshaftigkeit von politischen Umbruchsituationen nicht ausreichend berücksichtigt. Abdelrahman (2015: 138) weist darauf hin, dass “[a] revolution is a long process of accumulated struggles with moments of victory, defeat, and retreat. A revolution is not one grand moment marking a dramatic break and a complete rupture with an old order and its instant replacement with a victorious new one.” Auch Bayat (2012: 252f.) greift im Hinblick auf den Arabischen Frühling die Idee einer „langen Revolution“ auf. Für die folgende Arbeit werde ich mich an dieser weitläufigeren Definition von Revolution als Prozess orientieren. Den Beginn der Revolutionen verorte ich dabei – obwohl sich bereits in den Jahren zuvor Proteste gegen beide Regime verzeichnen lassen – in den massenhaften politischen Protesten im Dezember 2010 in Tunesien und im Januar 2011 in Ägypten, die letztlich im Ende der autoritären Herrschaft Ben Alis und Mubaraks kulminierten. Diesen Zeitpunkt wähle ich auch als Ausgangspunkt meiner Untersuchung, da politischer Opfertod als Mittel des Protests weder in Ägypten noch in Tunesien zuvor eine politisch relevante Rolle spielte. Auf Grundlage des prozesshaften Verständnisses von Revolution ist eine klare Definition des Endpunktes der Revolutionen schwer zu treffen. Da politischer Opfertod auch in den Monaten und Jahren nach dem Sturz beider Präsidenten weiterhin von großer sozialer und politischer Bedeutung war, beziehe ich die andauernde Konsolidierung der neuen politischen Systeme in Ägypten und Tunesien, sowie die in Ägypten erfolgte Konterrevolution als Teil des revolutionären Prozesses ebenfalls in meine Untersuchung ein.

durch den politischen Opfertod, der die absolute Machtasymmetrie zwischen Bürger*innen und Herrschenden offenbarte, wurden beide Männer von machtlosen Subjekten zu Helden und Märtyrern, die den Wert des Todes für Veränderung sowie die Möglichkeit und Notwendigkeit von Protest anstelle eines Lebens in Apathie und Ohnmacht aufzeigten.

Politischer Opfertod stand demnach in beiden Kontexten am Beginn der Revolutionen und sollte eng mit ihnen verflochten bleiben. Beide Revolutionen waren (wenn auch in unterschiedlichem Maße) stets vom Tod bestimmt. Sowohl in Tunesien als auch in Ägypten spielte politischer Opfertod, ob in der Form von Protestsuizid oder gewaltlosem Märtyrertum, als Teil der revolutionären Praxis eine wichtige Rolle für das Ausfechten der Kämpfe zwischen Herrschenden und Beherrschten, die Legitimierung von Forderungen und die Mobilisierung von Anhänger*innen (vgl. El-Hawary 2014: 64; Fierke 2013: 101). Für den tunesischen Kontext sind für die erste Phase der Revolution circa 320-330 Fälle von gewaltlosem Märtyrertum sowie beinahe 200 Fälle von Protestsuizid im Zeitraum von 2011 bis 2013 bekannt (Chenoweth / Stephan 2014: 94; Laub 2013; Preysing 2013: 45). Während in Tunesien Protestsuizid ein primäres Mittel des Protestes war, zeigten die wenigen dokumentierten Fälle von Protestsuizid während der Ägyptischen Revolution³ kaum politische Effekte. Gewaltloses Märtyrertum hingegen erwies sich für die Ägyptische Revolution als umso zentraler. In den letzten Jahren wurde ein großer Teil der ägyptischen Gesellschaft mit eskalierender Gewalt⁴ konfrontiert, die zahllose Leben kostete und tausende Märtyrer*innen hervorbrachte (Abaza 2014: 18): Allein im Zeitraum von 2011 bis 2014 forderte politisch motivierte Gewalt schätzungsweise 4500 Opfer, dabei ist jedoch von einer hohen Dunkelziffer auszugehen (Gibbon 2014). Beide Fälle – Tunesien und Ägypten – verdeutlichen also, dass politischer Opfertod als wesentliches Mittel genutzt wurde, um gegen die herrschende Elite zu protestieren. Eine Untersuchung von politischem Opfertod als besondere Form des revolutionären Todes und zentrales Mittel des Protestes ist somit von immenser Bedeutung, um die revolutionären Dynamiken, die sich in den letzten Jahren in Tunesien und Ägypten entfalteten, besser verstehen zu können. Die aufgezeigte Salienz dieses Protestmittels in beiden Ländern begründet somit die vorliegende Fallauswahl und die sich daran anschließende Forschungsfrage, welchen Einfluss politischer Opfertod auf die revolutionären Prozesse in beiden Kontexten hatte. Die Fallauswahl ist weiterhin durch mein persönliches Interesse begründet: Im Rahmen meines Studiums habe ich mich bereits eingehend mit revolutionären Prozessen und Protesten in der *Middle East and North Africa (MENA)*-Region, insbesondere in Ägypten und Tunesien, auseinandergesetzt.

Während ein Großteil der Forschung zu politischem Opfertod im arabischen Raum sich mit der Verknüpfung von politischem Opfertod, Selbstmordattentaten und Terrorismus beschäftigt (Ghannam 2015: 633f.; Graitl 2012: 17), möchte ich mich im Folgenden am Beispiel der

³ Khosrokhavar (2012: 209) nennt lediglich drei Fälle von Protestsuizid in Ägypten, während andere Quellen von mehr als einem Dutzend Protestsuiziden zu Beginn der Ägyptischen Revolution sprechen (Reuters 2011).

⁴ Wird im Folgenden der Begriff „Gewalt“ verwendet, so ist darunter “[e]ither the intentional use or threat of force to harm others in order to achieve some goal or harm that results to some because of the unequal distribution of power and resources” (Weigert 2008: 2004) zu verstehen. Dieses Konzept umfasst sowohl „direkte Gewalt“, als auch „strukturelle oder indirekte Gewalt“ (ibid.: 2005f.).

Tunesischen und Ägyptischen Revolution genauer mit der Rolle von politischem Opfertod während revolutionären Umbruchsituationen auseinandersetzen – ein Thema, das trotz seiner Zentralität bislang wenig Beachtung in der sozialwissenschaftlicher Forschung und Literatur zu politischem Protest findet (Graitl 2012: 17, 312; Mittermaier 2015: 588). Dabei möchte ich mich insbesondere damit befassen, welche Bedeutung politischem Opfertod als Mittel des Protests im revolutionären Prozess zukam, welcher Einfluss auf soziale Mobilisierung politischem Opfertod zugeschrieben werden kann und inwiefern dieser als treibendes Element in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution gesehen werden kann. Im ersten Teil der Arbeit möchte ich mich auf die Rolle von politischem Opfertod erstens für die Ermächtigung des Individuums angesichts eines scheinbar übermächtigen Staates und zweitens für die Legitimation der Revolutionen sowie für Prozesse sozialer Mobilisierung konzentrieren. Dem Einfluss von politischem Opfertod auf revolutionäre Prozesse sind jedoch auch Grenzen gesetzt, auf welche ich im zweiten Teil der Arbeit näher eingehen will. Bislang liegt vor allem in Bezug auf die Grenzen von politischem Opfertod als Protest wenig Literatur in Hinblick auf die revolutionären Kontexte vor. Dennoch (oder gerade deswegen) erachte ich die Untersuchung beider Seiten von politischem Opfertod, den damit einhergehenden Möglichkeiten, wie auch den Grenzen als Instrument des Protests, als entscheidend, um einen neuen Blickwinkel auf die revolutionären Prozesse Tunesiens und Ägyptens zu eröffnen und ein umfassenderes Bild des Protestmittels zu ermöglichen. Für ein tieferes Verständnis der Thematik und eine Einordnung in größere Zusammenhänge bedarf es jedoch zunächst der Erläuterung des theoretischen Rahmens und der theoretischen Herangehensweise an die Arbeit, sowie einer Kontextualisierung des Phänomens.

2 Theoretischer Rahmen

2.1 Theorien zu politischem Protest

“The incredible and almost endless multiplicity of experiences, views and agendas behind the protests makes it well nigh impossible to achieve a broadly applicable frame of analysis.” (LeVine 2013: 210)

Wie LeVine andeutet, ist es äußerst schwierig, die Revolutionen in Tunesien und Ägypten oder auch nur Teilaspekte der Revolutionen – wie beispielsweise politischen Opfertod als revolutionäres Phänomen – hinlänglich theoretisch einzuordnen und zu erklären. Die Komplexität und Mehrdimensionalität revolutionären politischen Handelns machen die Anwendung eines einzelnen theoretischen Erklärungsansatzes aus der Forschung zu politischem Protest unzureichend und erfordern stattdessen eine konzeptuell vielfältige Herangehensweise an die Analyse. Aus diesem Grund steht bei der folgenden Untersuchung das revolutionäre Phänomen, und nicht die Anwendung einer einzelnen Theorie aus der sozialen Bewegungsforschung, im Mittelpunkt. Da politischer Opfertod als Protestakt eine vielschichtige politische Handlung ist, die verschiedenste Perspektiven und theoretische Zugänge zur Analyse erlaubt, ist es unmöglich, in diesem Rahmen alle Facetten von politischem Opfertod ausreichend zu theoretisieren und zu erklären. Zwar wird im Folgenden versucht, möglichst viele Aspekte in die Darstellung miteinzubeziehen, zu beleuchten und theoretisch einzubetten. Aufgrund der Komplexität der

Thematik und der Herangehensweise, bei der die Empirie als Ausgangspunkt dient, kann jedoch keine ausführliche Darstellung aller für das Verständnis relevanten Theorien erfolgen. Daher wird lediglich auf einige Theorien aus der Soziologie und sozialen Bewegungsforschung verwiesen werden, die für ein besseres Verständnis besonders zentral erscheinen. Da diese in engem Zusammenhang mit bestimmten Aspekten von politischem Opfertod stehen, werden die ausgewählten Theorien erst in den jeweiligen Kapiteln ausführlicher erläutert und soll an dieser Stelle lediglich ein Überblick erfolgen. Trotz der genannten Einschränkungen erscheint mir diese Herangehensweise an die Untersuchung als vielversprechend: Zum einen ermöglicht sie es, auf verschiedenste Theorien zu verweisen, die zwar selten kombiniert werden und teils widersprüchlich oder schwer zusammenführbar erscheinen mögen, aber jeweils wichtige Perspektiven eröffnen und deswegen nicht ausgeblendet werden sollten. Zum anderen kann durch eine mehrdimensionale Herangehensweise insgesamt ein umfassenderer Blick auf die Thematik geschaffen und ihrer Komplexität zumindest in Teilen Genüge getan werden.

Politischer Protest kann als (kollektiver) strategischer Einsatz unkonventioneller und nicht-institutionalisierter Methoden politischer Partizipation begriffen werden, durch welchen versucht wird, die öffentliche Meinung zu beeinflussen und Veränderungen der institutionalisierten Machtbeziehungen herbeizuführen oder zu verhindern (della Porta / Diani 2005: 165; Taylor / van Dyke 2004: 263). Dabei können verschiedenste Praktiken, Symbole, Identitäten, Körper und Diskurse zum Einsatz kommen (Taylor / van Dyke 2004: 263). Protest als Mittel des politischen Wandels ist ein wichtiges Merkmal von sozialen Bewegungen⁵ (Edwards 2014: 5), zu denen auch die Anti-Regime-Bewegungen in Tunesien und Ägypten gezählt werden können. Für die folgende Arbeit erscheint mir aufgrund des revolutionären Kontextes, der Zentralität von Machtbeziehungen und des Augenmerks auf politischem Opfertod die von McAdam et al. (1996: 21) formulierte Definition einer sozialen Bewegung passend. Diese beziehen sich in ihrer Definition insbesondere auf die Relation von Dominanz und Subordination und beschreiben eine soziale Bewegung als

“a sustained interaction between mighty people and others lacking might: a continuing challenge to existing powerholders in the name of a population whose interlocutors declare it to be unjustly suffering harm or threatened with such harm.”

Die Forschung zu politischem Protest und sozialen Bewegungen zeichnet sich durch ein breites Spektrum an Theorien aus und bietet eine Vielzahl von Ansätzen zur Analyse von Protest und Protestbewegungen. Für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind vor allem sozial-

⁵ Weitere Charakteristika von sozialen Bewegungen sind Edwards (2014: 4f.), della Porta und Diani (2005: 20f.) und Snow et al. (2012: 6, 11) zufolge das Fortbestehen der sozialen Bewegung über einen gewissen Zeitraum hinweg, in welchem die soziale Bewegung in einer konflikthaften Beziehung mit einer*m klar identifizierten Gegner*in steht; dichte, informelle Netzwerke und eine geteilte, kollektive Identität der Mitglieder. Tilly (2008: 121) nennt als Besonderheiten von sozialen Bewegungen außerdem noch Repertoires, also “performances to make collective claims”, sowie “WUNC [worthiness, unity, numbers, commitment] displays”.

konstruktivistische Paradigmen⁶. Diese richten ihr Augenmerk hauptsächlich darauf, wie Individuen und Kollektive sozio-politische Bedingungen wahrnehmen und interpretieren und welche Rolle kognitive, affektive und ideelle Faktoren für Konflikte und die Partizipation an sozialen Bewegungen spielen. Dabei stehen insbesondere die Konzepte des *Framing*, der kollektiven Identität und Emotionen im Mittelpunkt des Ansatzes (van Stekelenburg / Klandermans 2009: 17ff., 29-35; Williams 2006).

Für die Analyse von politischem Opfertod ist die emotionale Dimension von besonderem Interesse. Obwohl Emotionen ein zentrales Element aller sozialen und politischen Handlungen sind (Goodwin et al. 2012: 413, 425; van Stekelenburg / Klandermans 2009: 30), kollektives Handeln zu großen Teilen auf Emotionen beruht (Kim 2002: 159) und diese eine treibende Kraft hinter einigen der wesentlichen Dynamiken von sozialen Bewegungen, wie beispielsweise *Framing* und kollektiver Identität, sind (Goodwin et al. 2000: 73; Jasper 1994: 100, 108; vgl. Kim 2002: 160), wurde und wird der bedeutenden Rolle von Emotionen in der Bewegungsforschung kaum Beachtung geschenkt (Goodwin et al. 2012: 413; Goodwin et al. 2000: 65). Nur aber wenn die emotionale Dimension von politischem Protest berücksichtigt wird, kann ein umfassenderes Verständnis entwickelt werden, warum Menschen beispielsweise protestieren und dabei ihr Leben riskieren, sich mit bestimmten politischen Forderungen und Akteur*innen identifizieren oder eine Bewegung unterstützen (Goodwin et al. 2012: 425; Kim 2002: 168, 173; van Stekelenburg / Klandermans 2009: 32). Von besonderer Bedeutung für ein besseres Verständnis der Rolle von politischem Opfertod im revolutionären Kontext ist der Prozess des *Framing*, durch welchen Handlungen im politischen Raum Sinn und Signifikanz verliehen wird. Dabei bedienen sich die Akteur*innen einer sozialen Bewegung bestimmter Symbole, Ideologien und geteilter Erfahrungen, um in einem komplexen und dynamischen Aushandlungsprozess einen interpretativen und aktionsorientierten Rahmen (collective action frame) zu produzieren⁷, der dazu dient, Ereignissen, Handlungen und Forderungen Bedeutung zuzuschreiben und diese zu legitimieren. Dieser bildet nicht nur die Grundlage des politischen Handelns der Akteur*innen, sondern kann auch genutzt werden, um einerseits Unterstützung im öffentlichen Raum zu

⁶ Während die früheren klassischen Paradigmen der Bewegungsforschung sich auf relative Deprivation, Missstände und Ideologien als Protest determinierende Faktoren fokussierten und Protest als irrationales Handeln betrachtet wurde (van Stekelenburg / Klandermans 2009: 17f., 21f.), bildeten sich mit der Kritik dieser Ansätze ab den 1960ern nach und nach neue Paradigmen heraus. Dabei gewannen einerseits strukturelle Paradigmen, andererseits sozial-konstruktivistische Paradigmen zunehmend an Bedeutung; beide Strömungen bestimmen die Bewegungsforschung bis heute (ibid.: 17ff., 23). Strukturelle Paradigmen betonen die rational-instrumentelle Ebene von politischem Protest und untersuchen, welche sozialen und politischen kontextuellen Faktoren Protest ermöglichen und einschränken. Die zentralen Konzepte, Ressourcenmobilisierung und politischer Prozess, beschäftigen sich vor allem mit organisatorischen Aspekten und Ressourcen innerhalb einer sozialen Bewegung (vgl. Edwards / Mc Carthy 2006) und den externen politischen und institutionellen Strukturen (vgl. Kriesi 2006; vgl. Meyers 2004), welche kollektives Handeln beeinflussen (van Stekelenburg / Klandermans 2009: 23-29). Für einen Überblick zu einem Großteil der zentralen Paradigmen der Bewegungsforschung siehe Hellmann (1998: 17-25). Für einen Überblick zur aktuellsten Entwicklung der Bewegungsforschung siehe van Stekelenburg & Klandermans (2009: 35-42).

⁷ Für die Schaffung eines collective action frames sind drei Schritte von Bedeutung: Diagnostic *framing*, bei welchem Problem und Problemursachen identifiziert werden; prognostic *framing*, welches die Lösungsfindung und Strategieentwicklung beinhaltet; und motivational *framing*, durch welches Anreize für kollektives Handeln aufgezeigt werden (Benford / Snow 2000: 616f.; Snow / Benford 1988: 200ff.).

generieren und neue Mitglieder zu mobilisieren, und um andererseits Gegenspieler zu schwächen (Benford / Snow 2000: 614, 628ff.; della Porta 2008: 226f.; Snow 2012: 384f.; Snow / Benford 1988: 198). Dafür ist im Fall von politischem Opfertod insbesondere die Etablierung einer Dichotomie zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit von großer Bedeutung, deren Relevanz für Legitimation und soziale Mobilisierung⁸ unter anderem von Chenoweth und Stephan (2011, 2008), della Porta (2008) und Francisco (2004) erläutert wird. *Framing* ist zudem eng verflochten mit der Konstruktion von Einheit und der Produktion eines Gefühls der Gruppenzugehörigkeit (vgl. Benford / Snow 2000: 439; Hellmann 1998: 19), einer kollektiven Identität, die ebenfalls eine grundlegende Komponente von sozialer Mobilisierung und effektivem kollektivem Handeln⁹ darstellt (Hellmann 1998: 19f.; vgl. Hunt / Benford 2012: 433; Polletta / Jasper 2001: 292). Kollektive Identität kann definiert werden als "individual's identifications of, identifications with, and attachments to some collectivity in cognitive, emotional and moral terms" (Hunt / Benford 2012: 450), die sowohl real als auch imaginiert sein können. Aufgrund ihrer Verwurzelung in und Beeinflussung durch bestimmte soziokulturelle Kontexte werden kollektive Identitäten kontinuierlich in Interaktionen zwischen Mitgliedern der Gemeinschaft, oppositionellen Akteur*innen und dem Publikum (re)produziert und sind somit als wandelbar und relational zu begreifen (ibid.: 450; Polletta / Jasper 2001: 298). Die Produktion eines Gefühls der Gruppenzugehörigkeit und kollektiven Handlungsfähigkeit erfolgt dabei immer durch die Abgrenzung zu Anderen via "boundary identification, construction and maintenance" (Hunt / Benford 2012: 450). Als geteilter Bedeutungsrahmen sind kollektive Identitäten zudem essentiell für individuelle und kollektive Prozesse der Kategorisierung, Sinnzuschreibung und Handlungsausrichtung (ibid.: 450; Jenkins 2008; Polletta / Jasper 2001: 298). Zusätzlich zu diesen in der Bewegungsforschung verorteten Ansätzen erachte ich einen soziologischen Blickwinkel auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Macht für ein besseres Verständnis von politischem Opfertod als unabdingbar (vgl. LeVine 2013: 210). Daher greife ich im ersten Abschnitt der Arbeit auf soziologische Konzepte zu Thanatopolitik und der Beziehung zwischen (staatlichen) Machtverhältnissen und den Körpern der Beherrschten zurück, wobei ich insbesondere Bezug auf Agambens (1998) Ideen von Ausnahmezustand, Souveränität und „nacktem Leben“ nehme.

⁸ Klandermans (2006: 374) beschreibt soziale Mobilisierung als den Prozess, der aus dem Wechselspiel von Angebot und Nachfrage in Bezug auf politisches Engagement wirkt: "Participation in a social movement is not just a matter of people who are pushed to act by some internal psychological state (the demand-side of participation), nor is it a matter of movement organizations pulling people into action (the supply-side of participation). [...] Sometimes an attractive, well-timed action attracts an enormous turnout, that is to say, the supply reinforces the demand. Sometimes massive discontent generates a strong movement: demand triggers supply. But of course, most of the time, demand and supply reinforce each other. Mobilization is the process that makes the two meet."

⁹ Kollektives Handeln wird von Tilly (2008: 6) definiert als "coordinating efforts on behalf of shared interests or programs".

2.2 Opfertod als politischer Protest

2.2.1 Politischer Opfertod

“Suffering [i]s the power of the powerless.” (Andriolo 2006: 104)

Während sich Mittel des politischen Protests im Normalfall durch eine Vermeidung von Kosten für das protestierende Individuum auszeichnen, wird mit dem Einsatz von politischem Opfertod dieser Grundsatz auf den Kopf gestellt: Extreme Kosten werden gezielt in Kauf genommen oder selbst herbeigeführt (Biggs 2014: 3) – politischer Opfertod resultiert in der Vernichtung des handelnden Individuums. In der Tunesischen und Ägyptischen Revolution ließ sich eine Reihe von politischen Handlungen beobachten, in denen Individuen handelten “as if costs were benefits” (ibid.: 1) und auf politischen Opfertod als Mittel des Protests zurückgriffen. Bevor aber eine Untersuchung der Rolle von politischem Opfertod in den Revolutionen erfolgen kann, muss zunächst erläutert werden, was genau unter politischem Opfertod zu verstehen ist, und welche Logik seinem Einsatz als Mittel des Protests zugrunde liegt. Politischer Opfertod stellt in seiner grundlegendsten Bedeutung einen Protestakt dar, bei welchem das Individuum sein eigenes Leben für die Gemeinschaft, mit der es sich identifiziert, im Protest gegen ein politisch bedingtes Unrecht, welchem diese ausgesetzt ist, opfert (ibid.: 1; vgl. Fierke 2013: 25f.). Der Akt des politischen Opfertodes hat folglich immer drei Dimensionen: Er erfordert sowohl ein Individuum, das bereit ist, sich zu opfern, als auch eine Gemeinschaft, für die das Opfer erbracht wird¹⁰ und eine Öffentlichkeit, an die das Opfer adressiert ist (Fierke 2013: 38). Politischer Opfertod beruht zunächst auf einer individuellen, auf den ersten Blick paradox erscheinenden, Entscheidung. Er verlangt ein gewisses Maß an individueller *agency*¹¹, in dem sich das Individuum bewusst gegen die dominanten Machstrukturen wendet, obwohl es für sein nicht-konformes Verhalten Bestrafung in Form von Leiden und Tod zu erwarten hat (ibid.: 56, 73). Die scheinbare Widersprüchlichkeit der Handlung löst sich auf, wenn man bedenkt, dass politischer Opfertod nicht für das Selbst, sondern stets für das Kollektiv beziehungsweise ein höheres politisches Gut erfolgt (ibid.: 5, 72). Dies ist jedoch nicht der einzige Grund, warum politischer Opfertod als soziales Phänomen zu verstehen ist. Denn nur durch seine Wahrnehmung und Interpretation durch die Gemeinschaft und das Publikum kann politischer Opfertod an die individuelle Ebene überschreitender Bedeutung gewinnen und mit politischer Signifikanz aufgeladen werden (Andriolo 2006: 102; Biggs 2014: 6; vgl. Spehr / Dixon 2013: 369f.). Politischer Opfertod und darauffolgende, kollektive Reaktionen sind ohne die sozialen Prozesse des Erinnerns, des Gedenkens und der Narration, durch welche die Handlungen und der Tod des sich opfernden Individuums dem sozialen Umfeld zugänglich gemacht werden, nicht möglich (Hatina 2014: 4, 7f.; Rosoux 2004: 83).

¹⁰ Von einem Opfer lässt sich nur sprechen, wenn die Tat in einen Bezug zu einer Gemeinschaft gesetzt wird, denn “one cannot meaningfully sacrifice the self for the self’s own sake but only for others” (Fierke 2013: 6).

¹¹ Apter (2007: 3) definiert *agency* als “capacity for effective social action that [...] transforms a structure, changes a situation, or influences an outcome to make some sort of difference”, über die jedes Individuum verfügt.

Laut Fierke (2013: 25f., 38, 54, 102) stehen im Mittelpunkt so gut wie jeden politischen Opfertodes die Erfahrungen und Empfindungen von Demütigung und Würde. Ihr zufolge erfolgt das Opfer stets aus einem politischen Kontext der Marginalisierung und Entwürdigung heraus und mit der Zielsetzung der Rückgewinnung von individueller und kollektiver Handlungsmacht und Würde. Das vom Individuum als Teil der gedemütigten Gemeinschaft erfahrene Unrecht wird durch den politischen Opfertod statt mit Worten durch das Bild des körperlichen Leidens an ein breiteres Publikum übermittelt (ibid.: 37, 72, 84) – politischer Opfertod ist somit “communicative suffering” (Biggs 2014). Im Vordergrund steht dabei immer die Botschaft, die durch das Opfer an das soziale Umfeld kommuniziert wird, diesem die Augen öffnen sowie kollektives Handeln hervorrufen soll: Politischer Opfertod ist folglich “dying with a message, for a message and of a message” (Andriolo 2006: 102). Politischer Opfertod bringt Unrecht in seiner absolutesten Form zum Ausdruck, indem er dessen fatale Konsequenzen mit dem eigenen Tod zur Schau stellt (ibid.: 104, 110). Nichts verleiht persönlicher Überzeugung und der Bedeutsamkeit der Botschaft deutlicher Nachdruck, als die Inkaufnahme des eigenen Todes (Biggs 2005: 195; Gambetta 2005: 266f.).

Politischer Opfertod darf also nicht als irrationale Tat gedeutet werden. Die Vollstreckung des Todes beziehungsweise des sich-dem-Tode-Aussetzens unterliegt vielmehr der Logik der Reziprozität. Die Hoffnung auf Reziprozität zwischen dem Opfer und den Empfänger*innen des Opfers ist die Grundlage jedes Opfers, und ist auch für den politischen Opfertod essentiell. Der Prämisse folgend, dass der individuelle Tod einen Unterschied für unser soziales Umfeld und/oder die Welt machen wird und einen (Tausch)Wert besitzt, kann das Leben gegeben werden, um Veränderungen im Leben anderer Menschen hervorzurufen (Andriolo 2006: 107f.). Aus der Logik der Reziprozität ergibt sich gleichzeitig die Verantwortung des Kollektivs, die Gabe anzuerkennen und etwas zurückzugeben. Diese “ethics of attentiveness” (ibid.: 109) verlangen von jedem*r Einzelnen, auf das Todesopfer zu reagieren, da das bewusste Geben des eigenen Lebens in seiner Irreversibilität das ultimative Opfer darstellt, zu dem Menschen imstande sind. Und weil der hohe Preis, den das Individuum für das gesellschaftliche Wohl gezahlt hat, den Umstehenden bewusst ist, ist politischer Opfertod äußerst effektiv, um starke Emotionen und Reaktionen bei den Empfänger*innen des Opfers hervorzurufen und wird der*die Akteur*in des politischen Opfertodes von weiten Teilen des Publikums als Märtyrer*in wahrgenommen und gefeiert (Fierke 2013: 25f., 36; Grairol 2012: 264). Aus diesem Grund werden im Folgenden jegliche Akteur*innen von politischem Opfertod als Märtyrer*innen bezeichnet. Unter dem Begriff werden dabei sowohl Individuen, die im Fall von gewaltlosem Märtyrertum durch Andere getötet wurden, als auch Individuen, die sich im Fall von Protestsuizid selbst getötet haben, gefasst. Politischer Opfertod, die Gabe des eigenen Lebens aus höheren Gründen heraus, kostet also zwar individuell betrachtet das Leben, kann aber einen wertvollen Beitrag zu einem kollektiven Ziel darstellen (Biggs 2014: 1)¹² und weitreichende politische Folgen haben¹³ (Fierke 2013: 37, 72, 84).

¹² Für empirische Beispiele aus verschiedenen historischen und sozio-politischen Kontexten, die diese These stützen, siehe Biggs (2014, 2013, 2005).

¹³ Entscheidend für den Erfolg von politischem Opfertod als Mittel des Protests war die Entwicklung einer globalen und

Politischer Opfertod stellt somit ein erfolgsversprechendes Mittel des Protests dar, durch welches eine Delegitimierung und Veränderung der dominanten Machtstrukturen hervorgerufen werden kann (ibid.: 39).

2.2.2 Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum als Formen des politischen Opfertodes

“[W]hether self-inflicted or imposed by authorities, the normal calculus of repression is inverted: protesters act as if their own suffering will serve to advance their cause.” (Biggs 2014: 7)

Mit zwei Arten des politischen Opfertodes will ich mich näher auseinandersetzen: Zum einen Protestsuizid, zum anderen gewaltloses Märtyrertum. Protestsuizid als politischer Opfertod ist gegeben, wenn “individual B deliberately chooses an action which will result in harm [death] to herself or himself while also benefiting collective cause C” (ibid.: 7). Von gewaltlosem Märtyrertum hingegen lässt sich sprechen, wenn “perpetrator A hurts [kills] victim B, without B hurting (or threatening to hurt) A” (ibid.: 6f.). Gewaltloses Märtyrertum erfordert also eine klare Asymmetrie der Gewalt zwischen Täter*in A und Opfer B (ibid.: 8) und verfügt als Form des politischen Opfertodes – obwohl von Biggs (2014) nicht benannt – ebenfalls über eine kollektive Dimension C, für die das Erleiden von Gewalt durch das Opfer B vorteilhaft sein kann¹⁴. Kern dieser beiden Arten des politischen Opfertodes ist die Gewaltlosigkeit der Selbstopferung, die, wie später noch aufgezeigt wird, zentral für die Wirksamkeit als Mittel des Protestes sein kann. Beide Fälle stellen “dying without killing” (Biggs 2005: 173) dar, auch wenn dies zumindest in Bezug auf Protestsuizid auf den ersten Blick paradox erscheinen mag. Gewaltloses Märtyrertum zeichnet sich dadurch aus, dass keine Gewalt vom getöteten Individuum selbst ausgeht. Die Tötung des Individuums erfolgt einzig und allein durch den Gewalteinsatz eines*r anderen Akteur*in, auch wenn das Individuum zu seiner Tötung beitragen kann, indem es bewusst den Tod als Konsequenz einer Handlung in Kauf nimmt. Im Gegensatz dazu trifft im Fall der Protestsuizid das Individuum die Entscheidung des eigenen Todes und führt die Tötung selbst aus. Dennoch ist auch diesem politischen Opfertod Gewaltlosigkeit inhärent, da der*die Akteur*in keine Intention hat, dabei andere Menschen zu verletzen oder gar zu töten (ibid.: 173; Biggs 2008: 23). Gewaltlosigkeit kann also auch dann noch als gegeben verstanden werden, wenn eine Tat Gewalt gegen das Selbst und den eigenen Tod beinhaltet (Fierke 2013: 14).

Protestsuizid lässt sich generell als selbst initiierten politischen Opfertod fassen (Andriolo 2006: 103) und beinhaltet mehrere zentrale Elemente, die Plank (2014: 174) prägnant zusammenfasst: “[S]acrifice of oneself through suicide for a greater cause, public display, and an action that has no intention of harming anyone else”. Protestsuizid als politischer Protest steht somit dem Suizid sehr nahe, hebt sich jedoch grundsätzlich vom persönlich motivierten Suizid dadurch ab, dass die

insbesondere visuellen Medienlandschaft, welche die Diffusion als Protestmittel und die Verbreitung der Protestbotschaft deutlich erleichterte und die politische Wirkkraft von politischem Opfertod durch eine wesentlich höhere Reichweite steigerte (Biggs 2008: 23; Fierke 2013: 3; Grairol 2012: 306).

¹⁴ Beide hier dargestellten Idealtypen von politischem Opfertod dürfen nicht als empirische Fakten verstanden werden, sondern als *Frames*, die je nach Situation und Position anders interpretiert werden können (ibid.: 7).

Selbsttötung im Dienste eines höheren (kollektiven) Ziels erfolgt und somit als Opfer verstanden werden muss – ein Faktum, das Halbwegs (1978: 308¹⁵ in: Graitzl 2012: 25) zufolge im Falle des normalen Suizids nicht erfüllt wird¹⁶. Persönlich motivierter Suizid stellt zudem in den meisten Religionen ein Tabu dar und wird sozial sanktioniert¹⁷ (Fierke 2013: 4; Graitzl 2012: 281). Die Darstellung von politischem Opfertod als Suizid war folglich im tunesischen und ägyptischen revolutionären Kontext ein gängiges Mittel, um die Taten der sich für die Gemeinschaft opfernden Individuen zu depolitisieren und abzuwerten. Vor der Selbstverbrennung Bouazizis in Tunesien und der darauffolgenden Welle an Protestsuiziden in anderen Staaten der MENA-Region waren so gut wie keine Fälle für die Region bekannt (Fierke 2013: 226; Graitzl 2012: 61). Der jetzige Einsatz des Protestmittels im Arabischen Frühling greift höchstwahrscheinlich auf globale Bedeutungsstrukturen zurück¹⁸ (Fierke 2013: 226). Analysiert man die politischen Kontexte, in denen Protestsuizid als Mittel des Protestes bisher häufig angewendet wurde, so lässt sich erkennen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass auf Suizid als Protest zurückgegriffen wird, steigt, je weniger Alternativen des politischen Handelns zur Verfügung stehen¹⁹. Insbesondere in politischen Kontexten, in denen andere, konventionellere Methoden des Widerstands und des Protestes aussichtslos erscheinen oder keine Aufmerksamkeit mehr versprechen, wird Protestsuizid daher für Protestierende interessant (Jorgensen-Earp 1987: 87, 91).

Gewaltloses Märtyrertum als Form des politischen Opfertodes ist wesentlich schwieriger zu definieren und einzugrenzen, als dies bei Protestsuizid der Fall ist. Dieser Umstand erklärt sich vor allem daraus, dass das Konzept von gewaltlosem Märtyrertum in so gut wie jeder Kultur existiert (Hatina 2014: 3). Was als Märtyrertum definiert wird, ist folglich einem ständigen Wandel unterworfen, von multiplen historischen, sozio-politischen, religiösen und regionalen

¹⁵ Halbwegs, Maurice (1978): *The Causes of Suicide*. [frz. 1930]. London, Routledge & Keagan Paul.

¹⁶ Auch hier ist die klare Trennung zwischen persönlich motiviertem Suizid und politisch motivierter Selbstopferung idealtypisch. Die Grenzen zwischen den beiden Kategorien sind in Wirklichkeit oftmals fließend, die Zuordnung zu einer der Kategorien erfolgt in vielen Fällen erst retrospektiv durch die Öffentlichkeit und ist stark vom Kontext abhängig (siehe Kap. 5.2. und 5.3).

¹⁷ Dies ist auch im islamischen Kontext der Fall (Hatina 2014: 39ff.), in dem die in der Arbeit untersuchten Fällen von politischem Opfertod angesiedelt sind.

¹⁸ Politischer Opfertod in der Form von Protestsuizid wurde weltweit erstmals mit der als politischen Protest gegen die katholische Diktatur intendierten Selbstverbrennung des buddhistischen Mönchs Thich Quang Duc 1963 in Vietnam dokumentiert (Biggs 2008: 23). Mit der Selbstverbrennung des Mönchs – bei der erstmals eine Selbsttötung aus Protest auf eine Weise inszeniert wurde, die ein Höchstmaß an Öffentlichkeit und (medialer) Aufmerksamkeit und Verbreitung versprach – gewann das Konzept des politischen Opfertodes an Bedeutsamkeit und erfolgte eine globale Diffusion von Protestsuizid als Mittel des Protestes, die einen rasanten Anstieg der Verwendung von Protestsuizid in den Folgejahren und -jahrzehnten triggerte (Biggs 2013: 413f.; Biggs 2008: 23; Graitzl 2012: 306). Biggs (2005: 174) schätzt, dass es im Zeitraum von 1963 bis 2005 zwischen 800 und 3000 Fälle von Protestsuizid gab. Für eine ausführlichere Darstellung der historischen Entwicklung von Protestsuizid siehe Biggs (2013: 411f., 416-420) und Biggs (2005: 177-182). Für einen allgemeinen Überblick zur Rolle von (auch gewalttätigen) Protestsuiziden in politischen Prozessen und der Erläuterung von historischen Beispielen siehe Silke (2006).

¹⁹ Die existierende Literatur zu politischem Opfertod, insbesondere zu Protestsuizid, legt oftmals einen starken Fokus auf den Zusammenhang zwischen politischem Opfertod und der politischen, sozialen und ökonomischen Alternativlosigkeit der sich opfernden Individuen. Dieser Fokus bestimmt daher auch die vorliegende Analyse. Dies sollte jedoch nicht zu dem Fehlschluss führen, dass Alternativlosigkeit das einzige Handlungsmotiv für politischen Opfertod darstellt. Politischer Opfertod kann ebenso politisch-strategisch oder ideologisch motiviert sein, auch wenn diese Handlungsmotive im Folgenden nicht im Mittelpunkt der Analyse stehen.

Faktoren geprägt und differiert je nach Kontext in seiner Bedeutung. Das Konzept des gewaltlosen Märtyrertums entzieht sich somit einer objektiven Definition und muss situativ begriffen und bestimmt werden (Middleton 2014: 118; Mitchell 2012: 42). Dennoch lassen sich einige Kernelemente von gewaltlosem Märtyrertum ausmachen. Rein etymologisch betrachtet ist ein*e Märtyrer*in ein*e Zeug*in; Märtyrertum kann in den meisten Fällen definiert werden als “death as a witness to injustice on behalf of the community” (Fierke 2013: 2). Je nach Kontext kann der Status eines*r Märtyrer*in auf verschiedenste Weise erlangt werden, ist im Normalfall aber immer mit einem Prozess des Erleidens von Unrecht und Schmerz verknüpft, der im Tod des*der Märtyrer*in mündet. Gewaltloses Märtyrertum umfasst dabei eine Reihe von individuellen Motivationen, Verhaltensweisen und Einstellungen gegenüber dem Tod, die vom bewussten Streben nach dem Tod bis zu seiner passiven Akzeptanz reichen können (Hatina 2014: 2, 4). Zentral ist lediglich, dass der Tod der Öffentlichkeit als bewusst gewählt erscheinen muss, insofern, als dass der*die Märtyrer*in (scheinbar) lieber die Möglichkeit des Todes in Kauf nimmt, als seine Überzeugungen aufzugeben. Nur wenn dies der Fall ist, und das Leben für ein (vermeintlich) höheres Gut gegeben wurde, wird er von der Öffentlichkeit als altruistischer Akt des Märtyrertums gewürdigt (ibid.: 4; deSoucey et al. 2013: 101; Cook 2007: 1). Ein weiteres zentrales Element von gewaltlosem Märtyrertum ist die dabei auftretende Asymmetrie der Gewalt. Diese wird dadurch bedingt, dass der Tod des Individuums immer von Anderen verursacht wird; das Individuum nicht zur Tötung beiträgt, außer, indem es sich bewusst dem Tod aussetzt. Der Tod ist im Fall des gewaltlosen Märtyrertums somit die vorhersehbare Konsequenz einer Weigerung, sich bestimmten Regeln zu unterwerfen (Fierke 2013: 2). Insofern, dass der*die Märtyrer*in bereit ist, für seine*ihre Überzeugungen zu sterben, ist der Tod zwar gewählt. Dabei wird der*die Märtyrer*in jedoch immer direkt oder indirekt dazu gezwungen, seinen*ihren Tod zu wählen oder in Kauf zu nehmen – es gibt keinen anderen Weg, um die Wahrheit zu verteidigen (Harlan 2002: 121). Diese Tatsache ermöglicht eine Darstellung des*der Märtyrer*in als Inbegriff des unschuldigen Opfers, und lässt damit nicht nur die Gewaltanwendung der Gegenseite umso verwerflicher erscheinen, sondern macht auch eine Herabwürdigung der Tat als persönlich motivierten Suizid quasi unmöglich (ibid.:121).

3 Kontextualisierung

3.1 Der Arabische Frühling

“From 2010 [...] [on] waves of protests spread across the Arab lands to the beat of demonstrators’ chants, echoing demands that soon became impossible to ignore: the masses had come together to say loud and clear: *ash-shab yurid isqat an-nizam*, or ‘the people want to topple the regime’.” (Gerges 2015: 1)

Ab dem Winter 2010 kam es im Nahen Osten und Nordafrika zu gravierenden politischen

Umbrüchen, die unter dem Begriff „Arabischer Frühling“²⁰ subsumiert werden. In einer Vielzahl der Staaten der MENA-Region kam es zu Protestbewegungen der Zivilbevölkerungen gegen die größtenteils autoritären Regime²¹ (Bayat 2012: 223; Hanafi 2012: 201), in deren Mittelpunkt die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, Würde, Freiheit und einem Ende der autoritären Herrschaft standen (Gerges 2015: 1; Hanafi 2012: 199; Roberts 2016: 275) und welche in mehr oder weniger starken Veränderungen der politischen Systeme in Form von Reformen oder Machtwechseln resultierten²². Die Entstehung der Protestbewegungen ist in einen Kontext des wachsenden Bewusstseins und der wachsenden Empörung über die korrupten und repressiven Herrschaftsmethoden vieler Regierungen in der MENA-Region²³ sowie ökonomischer und sozialer Perspektivlosigkeit²⁴ einzuordnen (Hanafi 2012: 200; Joffé 2013: 4; Roberts 2016: 276). Politisches Handeln im Arabischen Frühling zeichnete sich durch vorrangig gewaltfreie Protestmethoden der Zivilbevölkerung, fehlende formelle politische Führungsstrukturen, neue Kommunikations- und Organisationsformen, die breite Partizipation der Bevölkerung, eine enge, transnationale Vernetzung und gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Protestbewegungen sowie eine (zunächst) post-islamistische, post-ideologische Ausrichtung aus²⁵ (Bayat 2012: 224-227, 235; Roberts 2016: 275ff.).

3.2 Die Tunesische Revolution

“The revolution begins at the point when an act of someone burning himself appears as act that anyone can identify with, rather than an expression of personal pathology or insanity.” (Bamyeh 2011: 58)

²⁰ Der Begriff wird oftmals kritisiert und als eurozentrisch eingestuft. Alternative Begrifflichkeiten, wie beispielsweise „the second Arab Awakening“, weisen jedoch ebenfalls bestimmte (negative) Konnotationen auf. Ich werde daher trotz der Kritik den Begriff „Arabischer Frühling“ verwenden, da dieser einerseits weit verbreitet und prägnant ist, und andererseits bereits im „Damaskuser Frühling“ 2000-2001 in der Region verwendet wurde (Roberts 2016: 273f.).

²¹ Anderson (2014: 48f.) nennt als Merkmale von autoritärer Herrschaft folgende Elemente: Mangel an gesicherten Informationen für Herrschende und Beherrschte; eingeschränkte und von den Herrschenden kontrollierte Möglichkeiten politischen Handelns; Unterwerfung und Gehorsam der Beherrschten aufgrund von Resignation, Bedrohung und Angst; fehlende Rechenschaftspflicht und politische Verantwortungslosigkeit; ein System der Korruption und des Klientelismus. Für beide der im Fokus der Arbeit stehenden politischen Systeme wird der Begriff des autoritären Regimes verwendet (für Ägypten siehe Gibril (2015: 309), für Tunesien siehe Hibou (2011)). Zur Kritik am Autoritarismusbegriff und -konzept siehe Schumann (2013).

²² Für eine ausführlichere Beschreibung der politischen Veränderungen in den einzelnen Ländern siehe zum Überblick Roberts (2016: 270f.), Gerges (2015: 4f.) und Backhaus (2016).

²³ Das Aufbegehren kam nicht, wie fälschlicherweise oft dargestellt, praktisch aus dem Nichts. Vielmehr ging den Protesten des Arabischen Frühlings eine Vielzahl an und ein Anstieg an Demonstrationen und Protestkampagnen gegen die Regime voraus (Bayat 2012: 230f.; Roberts 2016: 275).

²⁴ Diese wird laut Hanafi (2012: 200) bedingt durch mangelhafte staatliche (Sozial)Leistungen, wirtschaftliche Krisen und fallende Bruttoinlandsprodukte, eine hohe Arbeitslosigkeitsrate und einem extremen Anstieg von sozialer Ungleichheit sowie der Marginalisierung ärmerer Bevölkerungsschichten. Für weitere Hintergründe zur sozialen, politischen und ökonomischen Lage vor 2011 siehe Bayat (2012). Für eine genaue Darstellung der sozioökonomischen Hintergründe der Proteste sowie Daten zur sozioökonomischen Lage in der MENA-Region siehe Joffé (2013: 5f.) und Zorob (2013).

²⁵ Trotz der Gemeinsamkeiten und Vernetzungen muss bedacht werden, dass die Protestbewegungen in ihrem jeweiligen Kontext analysiert werden müssen und nicht Teil einer einheitlichen, kohärenten Bewegung sind (Gerges 2015: 3; Roberts 2016: 325).

Das tunesische Regime wurde seit 1987 von Präsident Zine el-Abidine Ben Ali und der Einheitspartei *Rassemblement Culturelle et Démocratique (RCD)* autoritär regiert, es galt als eines der repressivsten Regime der gesamten MENA-Region²⁶. Trotz massiver Repressionen blickt Tunesien auf eine lange Tradition des zivilen Widerstands und Protestes zurück, die grundlegend für die „Revolution für die Würde“ (*thaurat al-karamah*) (Aleya-Sghaier 2012: 19; Preysing 2013: 44) 2010 war²⁷. Die sich stetig intensivierenden lokalen Proteste²⁸ wurden jedoch vom Regime brutal niedergeschlagen und konnten keine weitreichenden politischen Veränderungen erzielen (Aleya-Sghaier 2012: 20; Willis 2016: 34). Erst mit dem Protestsuizid Bouazizis griffen die Proteste gegen das Regime auch auf andere Regionen über, und erreichten ein neues Ausmaß, nachdem Ende Dezember die ersten Demonstrierenden von staatlichen Sicherheitskräften erschossen wurden (Willis 2016: 34). Die landesweiten Proteste kulminierten schließlich in einer großen Demonstration in Tunis, in welcher zehntausende Demonstrierende ein Ende von sozialer Ungerechtigkeit, Korruption und Polizeigewalt, ein Leben in Würde und Freiheit und schließlich den Rücktritt der Regierung forderten (Aleya-Sghaier 2012: 24, 26f.; Joffé 2013: 14; Willis 2016: 30). Der Versuch, die Anti-Regime-Proteste durch den unverhältnismäßigen Einsatz von Gewalt gegen Demonstrierende zu zerschlagen, scheiterte und trug nur zur weiteren Diskreditierung des Regimes bei²⁹. Schlussendlich verfügte das Regime über keine weiteren Optionen zum Machterhalt mehr und Ben Ali floh am 14. Januar 2011 nach 23-jähriger Herrschaft aus dem Land (Aleya-Sghaier 2012: 23f.; Roberts 2016: 284; Willis 2016: 30). Nachdem die *RCD* sich nach Ben Alis Flucht weigerte, die Macht abzutreten, richtete sich der Unmut des Volkes auch gegen die Partei – diese wurde Anfang März 2011 zur Aufgabe gezwungen und damit das endgültige Ende des autoritären Regimes herbeigeführt (Aleya-Sghaier 2012: 27f.; Joffé 2013: 15; Preysing 2013: 49ff.).

In einem lang andauernden Prozess wurden schließlich die Machtstrukturen des Regimes aufgelöst und mit dem Entwurf einer demokratischen Verfassung und freien Wahlen im Oktober 2011 eine neue politische Ära eingeläutet (Aleya-Sghaier 2012: 25f.; Joffé 2013: 14; Preysing

²⁶ Jegliche autonome politische Meinungsäußerung und Opposition außerhalb der vom Regime gesetzten Grenzen wurde brutal unterdrückt, Proteste der Zivilbevölkerung gewaltsam niedergeschlagen und die Kontrolle der herrschenden Elite durch einen immensen Sicherheits- und Überwachungsapparat garantiert. Das wirtschaftliche System war bestimmt von Klientelismus, Korruption und mafiösen Strukturen, die Herrschenden plünderten ungehindert die Wirtschaft (Boubakri 2015: 72; Joffé 2013: 10; Mabrouk 2013: 121, 123). Für eine umfassende Beschreibung des politischen und wirtschaftlichen Systems Tunesiens unter Ben Ali siehe Hibou (2011).

²⁷ Siehe dazu Boubakri (2015: 71-73), Khosrokhavar (2012: 28-32) und Willis (2016: 31f.). Entscheidend für die Revolution waren insbesondere das 2005 gegründete oppositionelle *18 October Movement for Rights and Freedom*, die Gafsa-Proteste von 2008, die Ben Guerdane-Revolution von 2010, aber auch die vielen kleineren, lokalen Proteste zwischen 2008 und 2010, die den Nährboden für den Ausbruch der Proteste im marginalisierten Inneren des Landes im Dezember 2010 bereiteten (Khosrokhavar 2012: 28-32; Willis 2016: 34).

²⁸ Die Intensivierung der Proteste ist darin begründet, dass sich in den Jahren vor der Revolution die sozioökonomische Lage in Tunesien zunehmend verschlechterte, die Arbeitslosenquote, insbesondere unter der Jugend, immer weiter anstieg, und sich Armut und regionale und soziale Ungleichheiten verschärften (Aleya-Sghaier 2012: 21, 23; Joffé 2013: 10).

²⁹ Die Anzahl der in dieser Phase der Revolution durch Sicherheitskräfte des Regimes ermordeten Demonstrant*innen beläuft sich auf circa 320-330, mehr als 700 Menschen wurden verletzt – im Vergleich zu den Opferzahlen in den anderen Protesten des Arabischen Frühlings äußerst niedrig (Aleya-Sghaier 2012: 29; Willis 2016: 30). Die Protestierenden selbst griffen in den wenigsten Fällen auf Gewalt zurück (Aleya-Sghaier 2012: 27ff.).

2013: 51ff.). Die Übergangsphase bis zur Inkraftsetzung der neuen demokratischen Verfassung 2014 war schwierig und von politischer und wirtschaftlicher Instabilität und Konflikten geprägt. Wiederkehrende Proteste, sporadische Gewaltausbrüche und eine gesellschaftliche Polarisierung aufgrund der wachsenden Kluft zwischen säkularen und islamischen Akteur*innen erschwerten die geforderte Demokratisierung (Bayat 2012: 239f.; Preysing 2013: 51, 55; Storm 2013: 281ff.). Dennoch war der Ausbruch politisch motivierter Gewalt rar, der Übergangsprozess mit der sich abzeichnenden Konsolidierung eines demokratischen Systems alles in allem erfolgreich (Preysing 2013: 52f.; Storm 2013: 283; Willis 2016: 30, 51) und die tunesische Politik ungeachtet aller Konflikte von Kompromiss, gegenseitiger Kontrolle, Inklusion und der Einhaltung legal bindender Gesetze zur Wahrung der Demokratie gekennzeichnet (Roberts 2016: 306, 320; Storm 2013: 283f.; Willis 2016: 51f.). Trotz einer Phase der politischen Instabilität wird Tunesien bis auf Israel als einziges Land in der MENA-Region im Freedom House Index (2016b: 24) zur Bewertung des Grads an Freiheit und Demokratie als „frei“ eingestuft und zeichnet sich weiterhin durch ein hohes Maß an politischer und religiöser Freiheit, eine vielfältige Parteienlandschaft und Rechtstaatlichkeit aus (Freedom House 2016a). Ausschlaggebend für diese Entwicklung war unter anderem die gut organisierte Zivilgesellschaft, die aktiv am politischen Prozess mitwirkte, gegen Verletzungen der politischen Freiheit protestierte und sich gegen radikalisierende Tendenzen in der Politik stellte (El Amrani 2015, 2016; Preysing 2013: 62).

3.3 Die Ägyptische Revolution

“[The] government [...] constantly chases [the] opposition. The dissidents are the mice in a cat and mouse game. But on Tuesday, January 25, the Egyptian mouse woke up and looked itself in the mirror only to discover it is an elephant. [...] [T]he tables have turned and the colossus threatens to stamp out the paper tiger of the state.” (Iskandar 2013: 55)

Am 25. Januar 2011 wurde mit dem „Tag der Wut“ die Ägyptische Revolution eingeläutet: Zehntausende strömten auf die Straßen, um ihren Unmut kundzutun und dem Regime Mubaraks endgültig ein Ende zu setzen. Diesem Ereignis waren zahlreiche Proteste sowie jahrelange aktivistische Arbeit vorausgegangen³⁰ (Abdelrahman 2015: 2f.; Jollé 2013: 16). Erst 2011 sollte es jedoch gelingen, eine breite Protestbewegung anzustoßen. Der Beginn der Tunesischen Revolution legte auch in Ägypten lang gehegte Ressentiments gegen Unterdrückung, Staatsterror und das Scheitern der Regierung in sozioökonomischen Fragen offen (Bassiouni 2016: 56; Minteh 2014: 15, 18f.; Shahin 2012: 68), und vereinte die Bevölkerung unter dem Banner der Forderungen nach „Brot, Freiheit und sozialer Gerechtigkeit“ (Abdelrahman 2015: 2). Diese erste Phase der Revolution verlief von Seiten der Bevölkerung relativ friedlich; den Protesten wurde von den Sicherheitskräften der Regierung jedoch mit exzessiver Gewalt begegnet³¹. Dennoch

³⁰ Für eine ausführlichere Analyse der Protestbewegungen und politischen Opposition vor 2011 siehe Abdelrahman (2015: Kap. 2-4).

³¹ Die 25.-Januar-Revolution forderte laut Amnesty International (2012: 135) mindestens 840 zivile Opfer und hinterließ mehr als 6000 Verletzte. Andere Quellen gehen sogar von bis zu 1075 Toten während der ersten 18 Tage der Revolution aus (Gibbon 2014).

sollte es in nur 18 Tagen gelingen, das Regime Mubaraks mit größtenteils friedlichen Mitteln zu stürzen (Khosrokhavar 2014: 3; Shahin 2012: 48). Am 11. Februar trat Präsident Mubarak schließlich zurück und übergab sein Amt dem *Supreme Council of the Armed Forces (SCAF)* (Shahin 2012: 66).

Doch der Optimismus über den vermeintlichen Sieg dauerte nicht lange an: Die Demonstrierenden mussten realisieren, dass der *SCAF* eigene Vorstellungen von der Transition hatte: Proteste wurden gewaltsam niedergeschlagen und Protestbewegungen kriminalisiert, der schon über dreißig Jahre bestehende Ausnahmezustand dauerte fort und die Überwachung wurde ausgeweitet (Amnesty International 2012: 134f.; Bassiouni 2016: 63). Die Eskalation der Gewalt ließ sich jedoch nicht nur auf die zunehmenden Repressionen durch den *SCAF* zurückführen, sondern auch auf die fortschreitende Polarisierung der Revolutionär*innen: die Aufspaltung der Aktivist*innen in ein säkulares Lager und ein islamisches Lager (Bayat 2012: 239; LeVine 2011; Schielke 2014: 5f.). Die Befürchtungen des säkularen Lagers bewahrheiteten sich in den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen, aus denen die Muslimbrüder als strahlende Sieger hervorgingen und bei denen Morsi zum Präsidenten gewählt wurde (Roberts 2016: 306f.). Der anfängliche Argwohn zwischen Morsis Regierung und der Opposition schlug bald in tiefes Misstrauen, gegenseitige Dämonisierung und offene Konfrontation um³² (Bayat 2012: 239; Khosrokhavar 2014: 6f., 24; Schielke 2014: 6). Die Normalisierung politischer Gewalt sowie die Kluft zwischen den einstigen Erwartungen an die Revolution und der politischen Realität machten die Etablierung eines stabilen politischen Systems quasi unmöglich (Khosrokhavar 2014: 8) und mündeten in einem Zustand, den Abdelrahman (2015: 135) als “a country polarized and a people divided” beschreibt. Dies führte zu einer zweiten Welle der Mobilisierung und Protesten gegen Morsi (Bassiouni 2016: 66; Roberts 2016: 307) und resultierte in einem von einem großen Teil des ägyptischen Volkes gefeierten Putsch des Militärs im Juni 2013 (Minteh 2014: 15). Die einstmals geschmähte Armee erschien vielen im Angesicht von wirtschaftlicher Instabilität und politischer Inkompetenz und der Bedrohung einer islamischen Dominanz als Retter der Nation, und der Einsatz von Gewalt gegen die Muslimbrüder als legitimer und einziger Weg, um wieder Stabilität und Sicherheit herzustellen (Schielke 2014). Mit der Etablierung des Militärregimes nahm die Anwendung der Gewalt eine neue Dimension an³³. Unter General al-Sisi wurde Gewalt erneut zum primären Herrschaftsmittel einer Regierung, welche die Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft mit allen Mitteln forcierte und jegliche Opposition im Keim erstickte (Khosrokhavar 2014: 4). Angesichts der Hetze gegen die Muslimbrüder und andere oppositionelle Kräfte als

³² Diese Entwicklung war vor allem ein Resultat von Morsis Regierungsstil, der durch politische Inkompetenz, einen Mangel an Dialog mit der Gegenseite, die Inkraftsetzung einer von Islamismus geprägten Verfassung, wirtschaftlichen Niedergang und die Intensivierung von Repressionen sowie dem unverhältnismäßigen Einsatz von Gewalt gegenüber der Opposition gezeichnet war (al-Anani 2015; Khosrokhavar 2014: 6f., 24).

³³ Für die Post-Morsi-Periode lassen sich allein bis 2014 laut der ägyptischen Forensikbehörde 2665 Todesopfer verzeichnen (Gribbon 2014) – mehr als während des gesamten revolutionären Prozesses, der dem Militärputsch voranging. Die unter al-Sisi bisher erfolgten, oftmals willkürlichen, Massenverhaftungen (allein zwischen Juli und Dezember 2013 wurden zwischen 15 000 und 21 000 Menschen verhaftet) und Menschenrechtsverletzungen, insbesondere die Ausbreitung von brutaler Folter und Verschwindenlassen durch die Sicherheitskräfte des Regimes, werden von Menschenrechtsorganisationen scharf kritisiert (Amnesty International 2016; Carr / Doss 2014; Mada Masr 2016; Said 2015).

„Terrorist*innen“ (Abdelrahman 2015: 137; Schielke 2014: 10f., 12) und der Bevorzugung von Gewalt vor rechtsstaatlichen Prinzipien und ihrer Umdeutung als legitimes Mittel der Regierungsführung lässt sich von einer Reversion der Revolution vom 25. Januar sprechen³⁴. Dennoch sollte die Konterrevolution nicht als Ende des revolutionären Prozesses begriffen werden (vgl. Ali 2015) – weder der Sturz Mubaraks, noch die Übernahme der Herrschaft durch das Militär löschten den Wunsch von Millionen von Ägypter*innen nach Veränderung aus³⁵ (Abdelrahman 2015: 3, 137f.).

3.4 Der Wandel des Konzepts des politischen Opfertodes im Arabischen Frühling

“The shuhada are the candles of society. They burn themselves out and illuminate society. [...] Had they not shed their light on the darkness of despotism and suppression, humanity would have made no progress.” (Mutahhari 1998: 126³⁶ in: Hatina 2014: 82)

Während des Arabischen Frühlings verstärkte sich der zuvor schon bedeutende Kult des Märtyrertums durch die fortschreitende Eskalation der Gewalt im revolutionären Prozess zunehmend (Schielke 2014: 5). Trotz der vorab aufgezeigten Vielfältigkeit des Konzeptes von politischem Opfertod lassen sich im arabischen Raum einige Schlüsselemente feststellen, die sich im Laufe der Zeit herausbildeten³⁷ und die auch im Arabischen Frühling einen entscheidenden Einfluss auf die Vorstellungen von Märtyrertum ausübten: So ist Märtyrertum im Islam schon seit Jahrhunderten von großer Bedeutung und kann als “key ethos in the Islamic tradition” (Hatina 2014: 37) bezeichnet werden. Wörtlich übersetzt bedeutet *shaheed*, die im Islam übliche Bezeichnung für Märtyrer*in, Zeug*in (Murray 2006: 207). Schon dies impliziert, dass muslimische Märtyrer*innen als Zeug*innen für die Wahrhaftigkeit des Hergangs sozialer und politischer Ereignisse begriffen werden müssen, da sie mit ihrem Leben für die Wahrheit bürgen (Halverson et al. 2013: 322). Obwohl verschiedenste Varianten von Märtyrertum

³⁴ Der revolutionäre Moment scheint verfliegen, die ägyptische Gesellschaft stärker fragmentiert und radikalisiert denn je. Die revolutionäre Bewegung ist zerschlagen, die Ideale der Revolution sind in weite Ferne gerückt, der Ruf nach Sicherheit und Stabilität auf Kosten der Freiheit des Volkes wird angesichts der wirtschaftlichen Krise immer lauter und Widerstand gegen die autoritäre Staatsmacht scheint vergeblicher denn je zuvor (vgl. Bassiouni 2016: 67, 70-76; Khosrokhavar 2014: 29).

³⁵ Solange ökonomische Perspektivlosigkeit und die Exklusion von politischen Prozessen weiterhin die Lebensrealität eines großen Teiles des ägyptischen Volkes bestimmen, werden Bassiouni (2016: 86f.) zufolge auch die Rufe nach Würde, Freiheit und sozialer Gerechtigkeit nicht verstummen. So besteht trotzdem die Möglichkeit, dass die Mobilisierung gegen das Regime wieder zunimmt (Abdelrahman 2015: 3, 137f.). Und: die Unzufriedenheit im Land wächst laut Brozus und Roll (2016). Im April 2016 kam es zu den bislang größten Protesten gegen staatliche Willkür, Repressionen und Gewalt seit al-Sisis Machtübernahme, dabei wurde ein Ende seiner Herrschaft gefordert. Das Regime reagierte mit zahlreichen Festnahmen und dem Einsatz von Gewalt gegen Demonstrierende (Gehlen 2016), die Repressionen gegen zivilgesellschaftlichen Widerstand wurden in der ersten Hälfte des Jahres 2016 stark ausgeweitet (Amnesty International 2016: 15f.).

³⁶ Mutahhari, Murtada (1998): *Shahid*. In: Abedi, M. / G. Legenhausen (Ed.): *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies. 125-128; idem: *Jihad: The Holy War of Islam and Its Legitimacy in the Qu’ran*, übers. Mohammad S. Tawhidi. Teheran: Department of Translation and Publication.

³⁷ Für eine exakte Darstellung der historischen Entwicklung von Märtyrertum und Märtyrernarrativen im islamischen Kontext siehe Halverson et al. (2013: 322-329).

koexistierten (vgl. Ghannam 2015: 634; vgl. Hatina 2014: 51), war aufgrund der Dominanz des Bildes von dem*der kämpferischen *shaheed* Märtyrertum meist politisch aufgeladen und diente als Instrument, um Ungerechtigkeit aktiv entgegenzutreten (Buckner / Khatib 2014: 370). Der Märtyrertod war folglich immer ein heroischer, heiliger Tod, der von Gott belohnt werden würde (Hatina 2014: 37).

Im Arabischen Frühling wurde zwar auf die fest in der islamischen Tradition und Geschichte verwurzelten Vorstellungen von Märtyrertum Bezug genommen, der Begriff des*der *shaheed* während der Umbruchsituationen ab 2011 jedoch ausgeweitet und an den revolutionären Kontext angepasst (Buckner / Khatib 2014: 371). War lange Zeit das Bild des*der Märtyrer*in als nationale*r Held*in, welche*r sich für das Wohl der Nation im Kampf gegen einen externen Unterdrücker opfert, vorherrschend, und politischer Opfertod meist in einem religiösen Kontext verankert, so ließ sich nun eine Demokratisierung, Individualisierung und Säkularisierung von politischem Opfertod feststellen. An die Stelle einer staatszentrierten beziehungsweise von einer politischen Elite dominierten und von Machtinteressen geleiteten Konstruktion und Distribution von Märtyrertum trat während des Arabischen Frühlings eine demokratischere Produktion von Märtyrerbildern. Diese führte zur Erzeugung multipler, teilweise zueinander im Widerspruch stehender Konzepte von Märtyrertum (ibid.: 377f.). Als Märtyrer*in galt zudem nun nicht mehr nur der*diejenige, der*die sein*ihre Leben im Kampf gegen eine externe repressive Macht gab, sondern auch, wer im Kampf für universelle menschliche Werte, wie etwa individuelle Würde oder Menschenrechte³⁸, zum Opfer des eigenen repressiven Regimes wurde (Buckner / Khatib 2014: 369, 371, 384; Khosrokhavar 2012: 208). Dabei wurde jedoch nicht wie zuvor das tote Individuum als passives Opfer äußerer Umstände begriffen, sondern definierte sich politischer Opfertod im Arabischen Frühling durch die gleichzeitige Zuschreibung von Opferstatus und *agency* (Buckner / Khatib 2014: 368, 377). Mit dieser Entwicklung ging auch die Transzendenz von religiösen Ideen einher, die zuvor politischen Opfertod prägten: Die Säkularisierung manifestiert sich besonders deutlich darin, dass Protestsuizid von der breiten Gesellschaft als Märtyrertum anerkannt wurde. Die Anerkennung als Opfer, und nicht etwa die Verurteilung der Tat als Sünde, kommt einem Bruch mit der zuvor vorherrschenden islamischen Perspektive gleich³⁹.

Ist im Folgenden von politischem Opfertod und Märtyrertum die Rede, werde ich mich dabei auf

³⁸ Menschenrechte können laut Allen (2009: 163) grundlegend als "normative framework, that is global in scope and multiply constituted through social practice" begriffen werden. Ihr zufolge steht dabei das Individuum im Mittelpunkt der Menschenrechtsideologie, dessen Menschsein die Grundlage dafür ist, dass es allen anderen Menschen in seinen Menschenrechten gleichgestellt ist. Die Menschenrechte jedes*r Einzelnen leiten sich dabei aus der inhärenten Würde eines jeden Menschen ab, die universell und kontextunabhängig bewahrt werden muss. Oder wie Donnelly (2003: 10) den hinter Menschenrechten stehenden Grundgedanken zusammenfasst: "Human rights are, literally, the rights that one has simply because one is a human being [...] Human rights are *equal* rights: one either is or is not a human being, and therefore has the same human rights as everyone else [...]. They are also *inalienable* right: one cannot stop being human [...] And they are *universal* rights, in the sense that today we consider all members of the species *Homo sapiens* 'human beings', and thus holders of human rights."

³⁹ Dieser zufolge wird Protestsuizid als Verstoß gegen das Recht Gottes verstanden (Hatina 2014: 39ff.; Khosrokhavar 2012: 208).

das soeben beschriebene, während der Tunesischen und Ägyptischen Revolution dominante, Konzept beziehen. Doch welche Bedeutung hatte politischer Opfertod in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution? Welche Funktionen erfüllte die Figur des*der Märtyrer*in, wie konnte sie von den Revolutionär*innen im Kampf gegen das Regime genutzt werden? Mit diesen Fragen will ich mich im folgenden Kapitel auseinandersetzen, um die Relevanz von politischem Opfertod in den revolutionären Kontexten aufzuzeigen.

4 Die Rolle von politischem Opfertod als Mittel des Protests in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution

4.1 Thanatopolitik, politischer Opfertod und die Ermächtigung des staatlichen Subjekts

4.1.1 Thanatopolitik und die Generierung „nackter Leben“

„Der moderne Mensch ist [...] ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht“. (Foucault 1979: 171)

Foucault deutet hier auf die enge Verknüpfung von Herrschaft, Körperlichkeit, Leben und Tod hin, welche die Politik der Moderne bestimmt⁴⁰. Der menschliche Körper ist eines der wirksamsten politischen Instrumente, um die totale Kontrolle des Staates über seine Untertanen zu indizieren (vgl. Fassin 2011: 282). Die Verfügungsmacht über den Körper ist gleichzusetzen mit der ultimativen Kontrolle über das Leben und Sterben jedes*r Bürger*in und damit grundlegend für die Aufrechterhaltung einer staatlichen Souveränität, die auf Terror beruht und als Macht über Leben und Tod definiert ist (Mbembe 2003: 11). Insbesondere in autoritären Regimen lässt sich eine „Politisierung des Todes“ (Agamben 2002: 169) beobachten, bei welcher der Tod zum wichtigsten Spieleinsatz politischen Handelns und der Körper des beherrschten Subjekts zum Eintrittspunkt staatlicher Machtausübung wird. Die Thanatopolitik⁴¹ des Staates resultiert in und strebt nach der Generierung „nackter Leben“⁴², bei der das Individuum jeglicher Rechte und

⁴⁰ Laut Agamben (2002: 134) sind es „die absolut tötbaren Körper der Untertanen, die den neuen politischen Körper“ konstituieren. Für verschiedene Beispiele zur Verknüpfung von Souveränität, Körperlichkeit, Leben und Tod in der modernen Politik siehe Blom Hansen und Stepputat (2005).

⁴¹ Thanatopolitik als „politics of death“ wird hier definiert als Politik, die auf „the threat and fear of death, and, the calculated exercise of death“ beruht (Moosa 2011: 177). Herrschaft durch Thanatopolitik umschließt aber nicht nur die von Moosa (2011:177) implizierte Möglichkeit des*der Herrscher*in, die von ihm*ihr Beherrschten jederzeit aktiv zu töten, sondern auch die Macht, das Leben der Beherrschten dem Tod preiszugeben, wie Horn (2008: 313) anmerkt: „Macht als Thanatopolitik, [ist] eine [...] Politik [...], deren Technologie und Teleologie in ihrem innersten Wesen in der Möglichkeit besteht, das Leben der von ihr Beherrschtem dem Tod auszusetzen.“

⁴² Der Begriff des „nackten Lebens“ geht auf Agamben (2002) zurück, der in der dem altrömischen Recht entstammenden Figur des *homo sacer* (ibid.: 81f.) die Verkörperung eines Lebens erkennt, das zu jedem Zeitpunkt

Eigenschaften, die über seine reine Existenz hinausgehen, beraubt und auf seine schiere Tötbarkeit reduziert wird (ibid.: 94, 180, 192). War das „nackte Leben“ einstmals am Rande des politischen Geschehens angesiedelt, so ist dieser Ausnahmezustand nun die Regel (ibid.: 19) und es entsteht ein politischer Raum der Straflosigkeit, in dem alles möglich ist: Das Leben des Einzelnen wird aus dem Schutz des Gesetzes verstoßen und in einer „Sphäre in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen“ (ibid.: 93) zu einem Leben, das jederzeit willkürlich und straffrei durch den Souverän beendet werden kann. Die im Ausnahmezustand generierten „nackten Leben“ zeichnen sich jedoch nicht nur durch die ständige Ausgesetztheit gegenüber dem Tod aus, sondern auch dadurch, dass ihnen durch die im institutionalisierten Ausnahmezustand eingeschriebene narrative Gewalt⁴³ jegliche Möglichkeit der Produktion von Bedeutung und Sinn genommen wird (vgl. Fierke 2013: 52). Die Separation vom Narrativ⁴⁴, die mit der Generierung „nackter Leben“ einhergeht, resultiert Cobb (2014: 27) zufolge darin, dass Protest gegen das System des Ausnahmezustands und eine Veränderung desselbigen aus dem Ausnahmezustand heraus für das Individuum unmöglich werden, da die Prozesse der Bewusstseinswerdung und Bedeutungszuschreibung durch narrative Gewalt unterbunden werden.

Auch auf den vorrevolutionären Kontext Tunesiens und Ägyptens lässt sich angesichts der Persistenz der Notstandsgesetzgebung sowie der staatlichen Repressionen und willkürlichen Gewalt, Folter und Demütigungen, die den Alltag der Bürger*innen prägten (Achy 2015: 304; Bamyeh 2011: 50; Lesch 2012: 19f.), das Konzept des Ausnahmezustands und des „nackten Lebens“ anwenden (Hibou 2011: 4ff., 287; LeVine 2013: 197). Marginalisierung und Armut waren zudem für weite Teile der Bevölkerung Normalität und resultierten in einem täglichen Kampf ums Überleben (Jebnoun 2011: 59ff.). Die unaufhörlichen Verletzungen der grundlegendsten Rechte und der menschlichen Würde durch den Polizeistaat und die Nicht-Anerkennung ihres Menschseins durch die Herrschenden führten unter den Bürger*innen vielfach zu einem Gefühl von Wertlosigkeit und politischer Handlungsunfähigkeit (ibid.: 60; Khalidi 2011: 13). Dem Großteil des Volkes waren somit jegliche Möglichkeiten, ein Leben in Würde zu führen, verwehrt und es war bar jeder politischen Rechte in einem Zustand gefangen, der sich als „lebendiger Tod“ (Folkers / Lemke 2014: 268) bezeichnen lässt (vgl. Hanafi 2012: 201f.; vgl. Moosa 2011: 177f.). Sowohl in Tunesien, als auch in Ägypten konnten die Präsidenten vor der Revolution willkürlich über die Geltung oder Aufhebung von Gesetzen und Leben und Tod entscheiden (Hanafi 2012:

straflos „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (ibid.: 18). Dieses „nackte Leben“ oder „reine Sein“ (ibid.: 190) ist Agamben (2002: 39) zufolge jedoch „nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm verlassen [*abbandonato*]“. In seiner Verlassenheit und kontinuierlichen Ausgesetztheit gegenüber dem Tod steht es also weiterhin in einer „fortwährenden Verbindung mit der Macht, die [...] [es] verbannt hat“ (ibid.: 192).

⁴³ Cobb (2014: 27) definiert narrative Gewalt als „violence that breaks narrative itself“.

⁴⁴ Narrativ wird in diesem Zusammenhang als grundlegende Komponente der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit begriffen und konstituiert laut Cobb (2014: 27) die Schwelle zur Menschlichkeit, ist demnach fundamental für jede Form von *agency*. Cobb (2014: 22) unterscheidet dabei in Anlehnung an Pearce und Littlejohn (1997) zwischen „lived narratives“ und „told narratives“, auf deren Basis die soziale Welt organisiert und strukturiert wird: „The 'lived' narratives are those that structure the nature of experience itself [...], the 'told' narratives are those we elaborate with others over a lifetime.“ Pearce, W.B. / Littlejohn, S. (1997): *Moral Conflict: When Social Worlds Collide*. Thousand Oaks, CA, Sage Publications.

201) oder aber ihre Bürger*innen dem Tod indirekt aussetzen, indem sie ihnen durch strukturelle Gewalt beispielsweise die ökonomische Existenzgrundlage entzogen (vgl. Fassin 2011: 282, 293; vgl. Moosa 2011: 177). Die autoritären Regime Ben Alis und Mubaraks nutzten das Erzeugen ständiger (Todes)Angst unter ihren Bürger*innen durch ein Klima totaler Kontrolle und omnipräsenter Überwachung als treibende Kraft, um ihre Macht zu konsolidieren und Protest gegen das System zu unterbinden (Bamyeh 2011: 50; LeVine 2013: 197; Schielke 2014: 7).

Durch die Etablierung einer "political economy of domination [...] that mainly operates by means of the insertion of disciplinary and coercive techniques of power into the most everyday economic and social structures and practices" (Hibou 2011: xiv) konnten die Herrschenden Gehorsam unter ihren Bürger*innen hervorrufen und ein politisches System generieren, in welchem diese durch die Einbindung in die Mechanismen staatlicher Überwachung und Gewaltausübung zu ihrer eigenen Beherrschung beitrugen⁴⁵.

4.1.2 Politischer Opfertod als Rückgewinnung von Handlungsmacht und Würde

"With the final mortal breath, the victim is immediately transformed into the victor, and the omnipotent is rendered impotent." (Iskandar 2013: 53)

Was aber bleibt als Mittel des Protestes gegen die autoritäre Herrschaft noch, wenn das Individuum nicht mehr souverän handeln kann und dem Regime nichts entgegensetzen hat? Wenn narrative Gewalt verhindert, dass Missstände zum Ausdruck gebracht und kollektiv gegen sie aufbegehrt wird? Wenn Aufbegehren mit der Auslöschung des Lebens bestraft wird? Popitz (1986: 78) weist in seiner Analyse von Macht und Herrschaft darauf hin, dass Gewalt nicht grenzenlos steigerbar ist: sie findet eine äußere Grenze in der Tötung. Die Existenz einer Absolutheit der Gewalt ist ihm zufolge die Grundlage vollkommener Macht, die als Herrschaft über Leben und Tod definiert ist (ibid.: 79) und die in vollkommener Ohnmacht der der vollkommenen Macht ausgelieferten Subjekte mündet und durch das Erzeugen ständiger Todesangst aufrechterhalten wird (ibid.: 80). Widerstand gegen den Souverän scheint damit zunächst auch in Popitz' Machtverständnis unmöglich. Gleichzeitig aber zeigt Popitz (1986: 83f.), dass vollkommene Macht sich gerade aufgrund der ihr zugrundeliegenden absoluten Gewalt in ihrer Vollkommenheit aufheben lässt:

„Weil Menschen andere Menschen töten können, kann Macht über andere Menschen vollkommen sein [...] – Weil Menschen andere Menschen töten können, ist alle Macht von Menschen über Menschen unvollkommen.“ (ibid.: 84)

Aus dem beschriebenen Paradoxon der „Antimonie der Machtvollkommenheit“ (ibid.: 83) lässt

⁴⁵ Für eine Darstellung des autoritären Gesellschaftsvertrags und der Stabilisierung von autoritärer Herrschaft in der MENA-Region siehe Achy (2015) und Zorob (2013: 230-234). Für eine detaillierte Analyse der ökonomischen, administrativen, sozialen und politischen Dimensionen der Aufrechterhaltung autoritärer Macht und Erzeugung von Gehorsam in Tunesien siehe Hibou (2011). Für die Untersuchung des autoritären Gesellschaftsvertrags in Ägypten siehe Harders (2013: 24f.).

sich schlussfolgern, dass genau in politischen Kontexten der absoluten Ohnmacht der Bürger*innen und der scheinbaren Unangreifbarkeit des Staates der Körper und das „nackte Leben“ des*der Beherrschten zu einer machtvollen Waffe werden können, die zur einer Rekonfiguration der Machtverhältnisse führen kann: Wendet das Individuum seinen Körper gegen das Regime, ergreift es die Herrschaft über seinen Körper und setzt diesen bewusst dem Tode aus oder tötet sich selbst, wie im Fall Bouazizis geschehen, so gewinnt es die Souveränität über seine Existenz zurück (Fassin 2011: 283; Hanafi 2012: 202; Moosa 2011:178) und entreißt die Entscheidung über sein Leben und Sterben dem Staat. Genau dieser Schritt ist entscheidend, um die Freiheit des Subjekts wiederherzustellen, ist doch die Freiheit, das eigene Leben zu leben, auf untrennbare Weise mit der Freiheit, den eigenen Tod zu sterben, verflochten (Mbembe 2003: 38; vgl. Popitz 1986: 85). Protestsuizid oder die Teilhabe am Kampf gegen das Regime bedeuteten zwar den sicheren Tod oder beinhalteten das allgegenwärtige Risiko zu sterben. Die Wahl des Aufbegehrens (und damit der Eventualität des Todes) befreit das Individuum jedoch endgültig aus der Fremdbestimmung, verleiht ihm die vormals vom Staat verwehrte Handlungsmacht und eröffnet ihm die Möglichkeit, seine Würde wiederherzustellen (vgl. Fassin 2011: 282). Politischer Opfertod kann in einem thanatopolitischen System also als möglicherweise einziger dem Individuum noch zugänglicher narrativer Akt zur Offenlegung der im Ausnahmezustand erfahrenen Gewalt verstanden werden (vgl. Fierke 2013: 37, 90; vgl. Hibou 2011: 287). In einem Kontext, in welchem dem Subjekt durch narrative Gewalt die Möglichkeiten genommen sind, individuellen und kollektiven Schmerz zum Ausdruck zu bringen, in dem Protest und soziale Mobilisierung demnach unmöglich erscheinen, kann durch politischen Opfertod mit der narrativen Gewalt des Staates gebrochen und dem „nackten Leben“ im Angesicht der Staatsgewalt eine Stimme, und damit *agency*, verliehen werden.

Es gelingt somit, durch politischen Opfertod das zu erreichen, was eine der zentralen Forderungen der Revolutionen darstellte: die Rückgewinnung der individuellen und kollektiven Würde (*karamah*). Würde kann dabei als eigentlich apolitischer moralischer Wert verstanden werden, ein Wert *sui generis* (Dabashi 2012: 127), der impliziert, dass jedes Individuum als Mensch über unveräußerliche Rechte und moralische Verpflichtungen verfügt (Khosrokhavar 2012: 64ff.). Zentral für das Empfinden von Würde ist die Anerkennung und Bestätigung der eigenen Würde und des eigenen Menschseins durch Andere. Wird dies verwehrt, bleibt dem Individuum keine Möglichkeit, erlittene Demütigungen zu überwinden (ibid.: 68, 70f.). In den Revolutionen entfaltete Würde als handlungsleitendes moralisches Prinzip durch die Übertragung auf den politischen Raum ungeahnte politische Kraft (Dabashi 2012: 127). Die untrennbar miteinander verbundenen Empfindungen von Demütigung und Würde waren als Impuls für politisches Handeln, insbesondere für politischen Opfertod, im revolutionären Prozess in Ägypten und Tunesien von elementarer Bedeutung. Die Maxime des gegenseitigen Respektes und der Anerkennung wurde in den Revolutionen auch auf die Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten übertragen. Das Streben nach Würde in den Revolutionen war folglich immer auch ein Streben nach der Anerkennung als Mensch und Bürger*in und dem Zugeständnis damit einhergehender unantastbarer Menschenrechte durch die Herrschenden (Khosrokhavar 2012: 67f., 70). Das Gefühl der Demütigung und der Wunsch nach der Rückgewinnung seiner Würde

waren es, die Bouazizi auf der individuellen Ebene dazu trieben, sich selbst in Brand zu setzen. Würde und die Überwindung der durch das Regime von jedem*r Einzelnen erlittenen Demütigung und Entmenschlichung waren es auch, die politischem Opfertod in den Revolutionen eine ungeahnte gesellschaftliche Resonanz verschafften. Würde war das allumfassende und zentrale Motiv, das die Bürger*innen Tunesiens und Ägyptens auf die Straße trieb und zu politischen Handlungen motivierte (ibid.: 64; Hibou 2011: xvi; Willis 2016: 49f.; Zemni 2015: 86). (Das gegenseitige Anerkennen von) Würde war aber auch deswegen für die Revolutionen und die Effektivität von politischem Opfertod als Protest so wichtig, weil es die Grundlage für Empathie bildet und damit erst die Identifikation und Solidarität mit Anderen ermöglichte (Fierke 2013: 214; Jasper 1997: 111; Khosrokhavar 2012: 69f.).

4.1.3 Die Überwindung der Todesangst und die Zerstörung des thanatopolitischen Systems

“In societies where tyranny reigns supreme and does so with unimaginative blatancy, change is merely a question of will – the will to undertake a single political act of the body that can ignite a nation’s body politic.” (Iskandar 2013: 54)

Die am Beginn der Revolutionen stehenden politischen Opfertode stießen einen Prozess an, durch den die Transformation des Individuums vom ohnmächtigen Beherrschten zum furchtlos handelnden Subjekt vollzogen werden konnte (Fawaz 2015: 3; Khosrokhavar 2012: 38). Mit dem Fortdauern der Revolutionen ließ sich dieser Prozess der individuellen und kollektiven Ermächtigung weder länger aufhalten, noch rückgängig machen (vgl. LeVine 2013: 197f.). Grundlegend für diesen Wandel und das Aufbegehren war ein Phänomen, das die revolutionäre tunesische und ägyptische Gesellschaft prägte und den Fortgang der Revolutionen auf drastische Weise beeinflusste: Die am Beginn der Revolutionen stehenden politischen Opfertode und die Proteste bewirkten ein “breaking of fear” (Fierke 2013: 6; Haddad et al. 2012: 48; Hibou 2011: xviii; Schielke 2014: 7) – die Mauer der Angst, die politische Handlungen einschränkte, wurde durchbrochen und das vom Staat erzwungene Schweigen der Bevölkerung überwunden. Damit war die Verbreitung von Angst, auf die sich die autoritären Regime Ben Alis und Mubaraks stützten und durch die – trotz des Hasses des Volkes auf das System – dessen Unterwerfung erzwungen werden konnte, nicht länger ein wirksames Instrument der Disziplinierung und Kontrolle der Bürger*innen (Hudson 2015: 36; LeVine 2013: 196; vgl. Moosa 2011: 172). Die Mischung aus Ungewissheit und Furcht, Hoffnung und dem Gefühl scheinbar unbegrenzter Möglichkeiten, resultierte im Willen vieler, für ihre Überzeugungen einzustehen und bis zum Äußersten zu gehen; und damit auch in einer veränderten Einstellung gegenüber dem Tod, Protestsuizid und Märtyrertum⁴⁶. Da sie die Blockade aus Furcht und Apathie durchbrachen,

⁴⁶ Diese neue Mentalität lässt sich auch anhand der zahlreichen Lieder und Slogans belegen, die während der Revolutionen kursierten, wie folgendes Beispiel aus Ägypten zeigt: “Damn you, silence! My dream will not die! / If they chained my stride, I still have a voice / If they dragged me every day and stripped me with their oppression / If their bullets killed me, I still won’t accept silence / Press the trigger, aim, fire, and kill / My chest is wide open to you! I will continue!” (“Damn you, Silence”, Ana Masri Band, Dezember 2011 in: Iskandar 2013: 110).

wurden Märtyrer*innen zum leuchtenden Vorbild dafür, ebenfalls die eigene Handlungsmacht vom Staat zurückzufordern, die Furcht vor dem Tod zu besiegen und aufzubegehren. Ihr Tod leistete in diesem Sinne einen wesentlichen Beitrag zur Rekonfiguration und Ausweitung des sozialen und politischen Raums (Fierke 2013: 78, 95). Fierke (2013: 78) beschreibt die Bedeutung des politischen Opfertodes für die Ermächtigung des Kollektivs als “cascading effect that circulates through further layers of the wall [of fear], as others abandon their fear”. Märtyrer*innen waren somit entscheidend für die Entfaltung der Revolution und die Generierung revolutionärer Subjekte (vgl. Buckner / Khatib 2014: 380; vgl. Mittermaier 2015: 591).

Bataille⁴⁷ (2001 [fehlende Seitenangabe] in: Folkers / Lemke 2014: 234) zufolge beruht das Machtgefälle zwischen Herrscher*in und Beherrschten in der Aufrechterhaltung der Barriere des Todes: Während die Unterworfenen sich beugen, um dem Tod zu entgehen, zeichnet sich der Souverän dadurch aus, dass er „ist, als ob es den Tod nicht gäbe“. Der*die Märtyrer*in überwindet die Unterwerfung des Lebens unter die Gewalt des Todes und wird selbst zum Souverän, er*sie verstößt gegen die Prohibition sich selbst zu töten, überschreitet alle Grenzen und erfüllt damit die Grundvoraussetzung der Souveränität. Damit verwandelt er*sie das „sinn- und trostlose[...] Sterben, das Sterben eines bloß tötbaren 'nackten Leben[s]“ (Horn 2008: 319) in ein Sterben, das im und nach dem Tode Bedeutung hat – für das sich opfernde Individuum, aber auch für das Kollektiv der Unterdrückten. Das Leben wird noch im Untergang von einem „nackten Leben“ zu einem Leben, das sein Sterben als Opfer erkennt, und von anderen ebenfalls als solches erkannt wird. Ein Leben also, das die Veränderbarkeit und Veränderungswürdigkeit der Situation aufzeigt und somit nicht entbehrlich war; ein Leben, das sich der bewussten Tötbarkeit und Logik der Thanatopolitik durch die Erkenntnis des Sterbens-um-des-Lebens-willens entzieht. Es ist das Opfer, das den Wert des Lebens wiederherstellt und so die thanatopolitische Hegemonie des Staates bricht (Murray 2006: 195, 202; vgl. Hanafi 2012: 202). Selbst wenn der Tod der Bürger*innen in den Revolutionen im Fall von gewaltlosem Märtyrertum durch den Staat herbeigeführt wurde, ließen sich diese nicht länger auf ihren Status als „nackte Leben“ reduzieren. Das Regime tötete zwar weiterhin seine Untertanen, war aber der reine Vollstrecker eines Todesurteils, über das zu fällen es keine Entscheidungskraft mehr besaß, da die Bürger*innen den Urteilsspruch selber sprachen⁴⁸.

Popitz (1986: 86) zufolge kann der*die Märtyrer*in den Souverän durch den Akt des Sich-tötenlassens oder die Selbsttötung „über die Schwelle treiben, an der alle Macht aufhört“, so die Vollkommenheit der Macht aufheben und für alle Beherrschten deren Begrenztheit offenkundig machen. Die von den Revolutionär*innen vollzogene Imagination, Antizipation oder Durchführung des politischen Opfertodes führte dementsprechend gleichzeitig zur Einschränkung staatlicher Macht und zu einer Ermächtigung des Individuums. Scheinbegräbnisse, das Tragen von Begräbniskleidung und Aufklebern wie “A martyr is available

⁴⁷ Bataille, Georges (2001): Die Aufhebung der Ökonomie: Der Begriff der Verausgabung; Der verfemte Teil; Kommunismus und Stalinismus; Die Ökonomie im Rahmen des Universums. 3. Auflage, München, Matthes & Seitz.

⁴⁸ Mbembe (2003: 14) zufolge kann der Mensch erst durch die bewusste Konfrontation mit dem Tod sein Menschsein bestätigen, zum Subjekt werden und somit das „nackte Leben“ überschreiten.

here” oder “martyr under demand”, sowie Banner mit dem Slogan “coming for martyrdom” während der Demonstrationen (Heo 2013: 66; Mittermaier 2015: 592; Ryzova 2013) waren dabei machtvolle Symbole, um die Furchtlosigkeit und die bewusste Entscheidung der Bürger*innen für den Tod aufzuzeigen und dem Staat seine Machtlosigkeit vor Augen zu führen (Biggs 2014: 12). Diese Symbolik zeigt aber auch auf, dass Tod, Protestsuizid und Märtyrertum im Laufe der Revolutionen zu Ereignissen wurden, die durch ihre Häufigkeit nicht länger abstrakt erschienen, sondern als reale Möglichkeiten; als etwas, das mit der Partizipation einherging und von den Revolutionär*innen rhetorisch, performativ und teilweise buchstäblich imaginiert, begehrt und herausgefordert wurde (Mittermaier 2015: 585; Zakarevičiūtė 2015: 214). Erlischt die Angst vor dem Tod, ist das Individuum bereit, sich für eine bessere Zukunft des Kollektivs zu opfern, so wird die (Tötungs)Macht des Unrechtsstaates obsolet. Sobald der Staat also seine Verfügungsgewalt über Leben und Tod seiner Subjekte verliert, auf der seine Herrschaft beruht, ist sein Untergang besiegelt.

Die Bereitschaft, für politische und persönliche Ziele zu sterben, bedeutete dabei nicht unbedingt, dass der Tod im Fall von gewaltlosem Märtyrertum aktiv gesucht wurde – der Tod traf den*die Revolutionär*in vielmehr immer gleichzeitig erwartet und dennoch unerwartet: Erwartet, da der Tod antizipiert und in das schon etablierte Muster von Tod und Märtyrertum in der Revolution eingeordnet werden konnte; unerwartet, da die Inkaufnahme der Möglichkeit des Todes nicht gleichzusetzen ist mit der Gewissheit des sicheren Todes (vgl. Mittermaier 2015: 585, 592). Der (imaginierte) Akt des politischen Opfertodes darf demnach nicht als Suizid verstanden werden (vgl. Fierke 2013: 101), sondern ist vielmehr ein ethischer Kampf für ein besseres Leben und eine bessere Zukunft: Sich dem Tod zuzuwenden, bedeutet die Verwandlung eines Lebens, das in seinem Leid und seiner Bedeutungsleere nicht besser scheint, als der Tod selbst, in Sinnhaftigkeit. Die Wahl des potentiellen Todes ist folglich nicht eine Entscheidung darüber, ob und wann man sterben möchte, sondern wie man leben möchte. Politischer Opfertod ist dementsprechend paradoxerweise eine Umkehrung des Todes, durch die der Wert des Lebens durch die Annahme der eigenen Sterblichkeit und seine selbstbestimmte Beendigung wiederhergestellt werden kann; ist ein Beweis des Mensch- und Lebendig-Seins, das darauf gründet, dass “one’s life ought to be livable and one’s death grievable”⁴⁹ (Mittermaier 2015: 594). Die Machtverhältnisse, die das System der Politik des Todes bestimmen, werden ins Gegenteil, in eine „Politik des Lebens“, verkehrt, da das staatliche Subjekt das „nackte Leben“ und den Tod überwindet (vgl. Brecht 1929: 241). Durch die Entscheidung für die Beendigung seiner Existenz besteht zwar der Körper des Individuums nicht fort, es wird aber dennoch nicht durch den Tod ausgelöscht, sondern übersteht diesen vielmehr, indem sein Menschsein durch die Trauer Anderer bestätigt wird und es in der kollektiven Erinnerung fortlebt. Durch Trauer und Gedenken als Akte, die der Menschlichkeit bedürfen, wird nicht nur das Opfer als Verlust eines wertvollen Menschenlebens anerkannt, sondern bestätigt das Kollektiv auch sein eigenes Menschsein und entzieht sich ebenfalls dem

⁴⁹ Dazu merkt Butler (2010: 15) an: “Without grievability, there is no life, or, rather, there is something living that is other than life. Instead, ‘there is a life that will never have been lived’, sustained by no regard, no testimony, and ungrieved when lost. The apprehension of grievability precedes and makes possible the apprehension of precarious life. Grievability precedes and makes possible the apprehension of the living being as living.”

thanatopolitischen System. Im politischen Opfertod wird der Körper zu einem Instrument des Individuums, um einen Moment der (kollektiven) Überlegenheit über das Regime herzustellen und dem Sein durch die Preisgabe des eigenen Körpers an den Tod ewiges Leben zu gewähren (Folkers / Lemke 2014: 265). Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum können also letztlich als simultaner Prozess der Zerstörung und Erzeugung von Leben gesehen werden, denn “the subjects own undoing is [...] the intimate possibility of its existence” (Murray 2006: 211).

4.2 Politischer Opfertod als Legitimations- und Mobilisierungsgrundlage im revolutionären Prozess

4.2.1 Politischer Opfertod, die Grenzziehung zwischen Gut und Böse und die Legitimation der Revolutionen

“Non-violence [...] is not about no one getting hurt. Instead, non-violence is about occupying a moral high ground through an asymmetry of violence. The central moral principle of non-violence is that it is the other side that does the killing.” (Schielke 2014: 5)

Eben die beschriebene, vom Staat vollzogene Reduktion auf das „nackte Leben“ – die dann, wie aufgezeigt, in Aktivismus und Ermächtigung des unterdrückten Volkes verwandelt werden konnte – ist es, die in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution dazu genutzt wurde, die Forderung nach politischer Veränderung zu rechtfertigen. Dazu aber bedurfte es bestimmter Darstellungsweisen, Verknüpfungen und Narrative, um politischen Opfertod überhaupt erst in verschiedene, für die Revolutionär*innen aufgrund ihrer legitimierenden Wirkung essentielle, *Frames* einzuordnen. Dieses *Framing*⁵⁰ – insbesondere *master framing*, *boundary framing* und *injustice framing* – von politischem Opfertod war grundlegend, um durch politischen Opfertod eine Identifikation mit den Aktivist*innen und Märtyrer*innen der Revolutionen hervorrufen, kollektive Identitäten generieren und stabilisieren, soziale Mobilisierung steigern und politisches Handeln legitimieren zu können (vgl. Middleton 2014: 128).

Entscheidend war dabei zunächst einmal der Menschenrechtsdiskurs als *master frame*, der in seinem Universalismus nationale, politische und religiöse Grenzen überschreitet und damit zu einem wirkungsvollen Instrument für Opfer staatlicher Gewalt werden kann, wenn keine anderen Mittel der politischen Veränderung mehr verbleiben (vgl. Richardson-Little 2015: 160). *Master frames* sind *collective action frames*, die aufgrund ihrer Reichweite und Inklusivität als eine Art “master algorithm” (Benford / Snow 2000: 619) fungieren können, und es erlauben, in verschiedensten Kontexten eine hohe Resonanz⁵¹ zu erzielen. Unter Bezugnahme auf global

⁵⁰ *Framing* wird von Snow (2012: 348) definiert als “the signifying work or meaning construction engaged in by social-movement activists and participants and other parties (e.g., antagonists, elites, media, countermovements) relevant to the interests of social movements and the challenges they mount.”

⁵¹ Resonanz ist “the ‘fit’ between frames and audiences’ previous beliefs, worldviews, and life experiences.” (Williams 2006: 105). Das Maß an Resonanz ist laut Benford und Snow (2000) abhängig von einerseits der “credibility of the

verankerte und affektgeladene, normative Ideen von Menschenrechten und -würde konnten die Aktivist*innen der Revolutionen ihren Forderungen nach Freiheit, Demokratie und Würde Nachdruck verleihen; den Regierungsstil der herrschenden Gruppe auf breiter Ebene delegitimieren und Unterstützung gewinnen; erfolgreich globale und nationale Empathie generieren sowie die Menschlichkeit der Opfer und Aktivist*innen vor der Weltöffentlichkeit beweisen (Allen 2009: 164; vgl. Hosseinioun 2015: 51, 53, 60). *Frames* erzielen grundsätzlich nur Wirkung in Form von gesteigerter Unterstützung und sozialer Mobilisierung, wenn sie auch einen emotionalen Einfluss auf Menschen haben (Goodwin et al. 2000: 78; van Stekelenburg / Klandermans 2009: 33). Emotionen, insbesondere moralische Emotionen⁵², benötigen *Framing*, um generiert und verstärkt zu werden (Goodwin et al. 2012: 423). Die für *Framing* notwendigen Emotionen und Empathie werden in besonderem Maße durch die Visualisierung von „nacktem Leben“ geweckt (Fierke 2013: 79), was die Zentralität der Figur des*der Märtyrer*in für die Einordnung der revolutionären Geschehnisse in den internationalen Menschenrechtsdiskurs erklärt. Der*die Märtyrer*in verkörpert als Tote*r das Menschsein, er*sie evoziert das, was Allen (2009: 162) als „shared humanity“ bezeichnet: Die Gleichheit aller Menschen im Leben und im Tode, und somit auch den Anspruch eines jeden Menschen auf bestimmte Rechte. Indem also nicht nur auf den universellen Referenzrahmen des Opferseins, sondern vor allem der Menschenrechte zurückgegriffen wurde, konnten Märtyrer*innen in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution sowohl als unschuldige Opfer unrechtmäßiger Gewalt als auch als Aktivist*innen für universelle Werte imaginiert (Biggs 2005: 199; Buckner / Khatib 2014: 378, 380) und eine solidarische Gemeinschaft erzeugt werden, die jegliche Grenzen überschritt (vgl. Richardson-Little 2015: 162). So konnte eine Neudefinition der Gruppenidentität vollzogen werden, die ihren Ausgangspunkt nicht länger in exklusiven Identitäten, sondern vielmehr in der Idee eines kollektiven, von der*dem Märtyrer*in repräsentierten, Mensch- und Opferseins im Angesicht eines unmenschlichen Regimes fand (Buckner / Khatib 2014: 378).

Dabei war insbesondere die Etablierung einer Dichotomie zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit sowie die Moralisierung der Gewaltsymmetrie von zentraler Bedeutung, um die Revolutionen in den *master frame* der Menschenrechte und der Forderung nach einem Leben (und Tod) in Würde einzubinden und *boundary framing* (Hunt et al. 1994: 194) zu betreiben. Unter *boundary framing* können Prozesse gefasst werden, „that seek to delineate the boundaries between 'good' and 'evil' and construct movement protagonists and antagonists“ (Benford / Snow 2000: 616). Diese Art von *Framing*-Prozessen ist einerseits besonders bedeutsam, um in Abgrenzung von anderen Akteur*innen eine kollektive Identität und Einheit zu forcieren. Andererseits können durch die Simplifizierung klare Trennlinien zwischen Gut und Böse, zwischen moralisch richtigem und verwerflichem Handeln geschaffen, moralische Emotionen geweckt und dadurch Solidarität,

preferred frame“, welche durch die Faktoren „frame consistency“, „empirical credibility“ und „credibility of the articulators or claim-makers“ beeinflusst wird (ibid.: 619ff.), und andererseits der „salience to the targets of mobilization“, welche durch „centrality“, „experiential commensurability“ sowie „narrative fidelity“ erzielt werden kann (ibid.: 621f.). Für weitere Ausführungen zu die die Resonanz einer politischen Handlung oder eines *Frames* beeinflussenden Faktoren siehe Williams (2006: 101-108).

⁵² Moralische Emotionen „arise out of complex cognitive understandings and moral awareness, reflecting our comprehension of the world around us and sometimes our place in it“ (Goodwin et al. 2012: 422).

Legitimität und Protestbereitschaft erhöht werden (ibid.: 614, 632; Hunt et al. 1994: 185f., 193f.). Zwar können die Ägyptische und Tunesische Revolution trotz des sie prägenden Rufs nach Friedlichkeit (Khosrokhavar 2012: 66; Mallat / Mortimer 2016: 20f.) in keinsten Weise als gewaltfrei beschrieben werden – Gewalt wurde nicht nur vom Regime eingesetzt, sondern wurde insbesondere in Ägypten auch auf Seiten der Protestierenden zu einem unverzichtbaren Instrument, um politische Forderungen durchzusetzen und sich gegen die Brutalität des Regimes zur Wehr zu setzen (Aleya-Sghaier 2012: 27-30; Bassiouni 2016: 58f.; LeVine 2014; Roberts 2016: 286). Aber obwohl auch die Regimegegner*innen teilweise auf Gewalt zurückgriffen, so überstieg die Gewaltanwendung und Brutalität des Regimes die der Revolutionär*innen bei weitem (siehe Kap. 3.2. und 3.3). Wie bereits angedeutet, war es genau diese Asymmetrie der Gewaltanwendung, die erforderlich war, um die Dichotomie zwischen der Unschuld und Friedfertigkeit der rebellierenden Bürger*innen und dem herrschenden gewalttätigen Bösen zu produzieren und zu *framen* (Hannsen 2013) und die Revolution weiterhin als gewaltlosen Widerstand⁵³ zu begreifen und darzustellen.

Doch warum ist gewaltloser Widerstand (oder vielmehr das *Framing* von Widerstand als gewaltlos) und damit auch Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum so erfolgreich? Der Erfolg gewaltlosen Widerstandes speist sich aus dem Grundsatz, dass wahrhaftige politische Macht als die Antithese von Gewalt zu verstehen ist – Gewaltanwendung befindet sich außerhalb der Sphäre legitimer Politik und ist als Zeichen der Verzweiflung und Fragilität eines Staates zu werten, der über keine anderen politischen Mittel verfügt, um sich am Leben zu halten (Ali 2015, 2014; vgl. Francisco 2005; Hannsen 2013; Hosseinioun 2015: 68). Chenoweth und Stephan (2011: 7; 2014: 95) zeigen unter Bezugnahme auf ein globales Konfliktdatenset⁵⁴ auf, dass ziviler gewaltfreier Widerstand beinahe doppelt so erfolgreich ist, wie Widerstand, bei welchem auf Gewalt zurückgegriffen wird⁵⁵. Der aus Chenoweth und Stephens (2011) Studie hervorgehende Zusammenhang zwischen Gewalt, Legitimität, sozialer Mobilisierung und politischem Erfolg oder Misserfolg ist in Hinsicht auf die Analyse von politischem Opfertod als gewaltfreies Mittel des Protests äußerst interessant. Insbesondere der Punkt, dass die Gewaltanwendung von Seiten des

⁵³ Gewaltloser Widerstand wird von Sharp (2008: 1373) definiert als "technique of socio-political action for applying power in a conflict [...] without the use of physical violence". Diese gängige Definition von gewaltlosem Widerstand muss im Fall von Protestsuizid um den Zusatz erweitert werden, dass bei gewaltlosem Widerstand keine physische Gewalt gegen Andere zum Einsatz kommen darf.

⁵⁴ Im *Nonviolent and Violent Campaigns and Outcomes (NAVCO) Data Set* analysieren Chenoweth und Stephan (2011: 6) 323 gewalttätige und gewaltfreie Widerstandskampagnen in verschiedenen Kontexten im Zeitraum von 1900 bis 2006.

⁵⁵ Dies trifft ihren Auswertungen zufolge auch auf Protest gegen autoritäre Regime wie das Tunesiens oder Ägyptens zu (Chenoweth / Stephan 2014: 95). Der Erfolg gewaltfreien Widerstands (oder des *Framings* als solcher) basiert ihnen zufolge auf verschiedenen Faktoren, die sich auch in der Ägyptischen und Tunesischen Revolution erkennen lassen: Primär ist dabei, dass gewaltfreie Widerstandsbewegungen wesentlich erfolgreicher im Hinblick auf die soziale Mobilisierung von Anhänger*innen sind. Ein hohes Maß an sozialer Mobilisierung ist ausschlaggebend für den Erfolg oder Misserfolg einer sozialen Bewegung; resultiert daraus doch im besten Fall unter anderem eine gesteigerte Widerstandsfähigkeit der politischen Bewegung, die Ausweitung von zivilem Ungehorsam und eine Loyalitätsverlagerung von Regimeanhänger*innen, und sind somit die Kosten für das Regime, den status quo beizubehalten und den Regimewiderstand gewaltsam niederzuschlagen, erhöht (Chenoweth / Stephan 2011: 10f., 30 ff., 39). Gewaltlosigkeit und massenhafte Partizipation sind für eine soziale Bewegung essentiell, um Legitimität zu produzieren, für politische Forderungen der Bewegung Unterstützung zu generieren sowie Druck auf das Regime aufzubauen (Chenoweth / Stephan 2008: 9).

Regimes zu einer Delegitimierung von Herrschaftsansprüchen, einem “backfiring in the face of repression” (ibid.: 11) führen kann, stützt die Annahme, dass politischer Opfertod sich im Angesicht eines repressiven Systems als äußerst effizientes Mittel des Protests erweisen kann. Vor allem bei gewaltfreiem Widerstand sind die Kosten, den Ungehorsam des Volkes gewaltsam niederzuschlagen, für die Machthaber*innen extrem hoch. Wird die Reaktion auf Proteste von großen Teilen der Bevölkerung als ungerecht oder exzessiv empfunden, hat dies fatale Folgen für das repressive Regime (ibid.: 50f.; Hess / Martin 2006: 250f.): Die Sympathie und Unterstützung für die Protestierenden nimmt durch die Gewaltsymmetrie und den Täter-Opfer-Dualismus zu, die Partizipation an der Bewegung wird erhöht und die politischen Forderungen gewinnen an Legitimität. Selbst unter Regimeanhänger*innen kann es zum Zusammenbruch des Gehorsams und einer Distanzierung vom Regime kommen (Biggs 2014: 8, 11, 13; Chenoweth / Stephan 2011: 50, 68; della Porta 2008: 228). Kurzum: das Regime treibt mit der Gewaltanwendung seine eigene Delegitimierung voran⁵⁶. Della Porta (2008: 228) beschreibt, wie unverhältnismäßige staatliche Repressionen gegen politischen Protest zur Kreierung von Märtyrer*innen beitragen und Raum für soziale Aktivist*innen bieten, um durch sogenannte “injustice frames”⁵⁷ (Gamson et al. 1982: 123) ihre Forderungen nach Veränderung zu rechtfertigen. Dieser *backfire effect* war auch im Fall der Revolutionen ersichtlich: Nachdem die Regime auf Repressionen und Gewalt gegenüber friedlich agierenden Demonstrierenden zurückgriffen, um ihre politische Herrschaft zu sichern, ließ sich ein deutlicher Anstieg der Zahl der an den Revolutionen Partizipierenden, sowie eine Loyalitätsverlagerung regimetreuer Sicherheitskräfte beobachten (Harders 2013: 28). Die Asymmetrie zwischen der Gewaltlosigkeit der Revolutionär*innen und der Gewaltausübung des Staates vertiefte die moralische Empörung der Bevölkerung über das Regime weiter und garantierte die Aufrechterhaltung der Proteste (Bamyeh 2011: 56; Bassiouni 2016: 60, 65). Die Gewaltanwendung der Herrschenden, insbesondere die Hervorbringung von Märtyrer*innen, resultierte folglich in beiden Revolutionen in der Delegitimierung ihrer Herrschaftsansprüche und einer Schwächung ihrer Macht (Fierke 2013: 225; Hosseinioun 2015: 68f.; Shahin 2012: 64f., 68).

Eine besondere Rolle bei der Etablierung der Dichotomie zwischen beiden Lagern, der Produktion von Legitimität und somit auch der sozialen Mobilisierung durch *injustice frames* und *boundary frames* während der Tunesischen und Ägyptischen Revolution spielte die Figur des*der Märtyrer*in (vgl. Biggs 2014: 8). Denn der*die Märtyrer*in verkörperte nicht nur sich selbst, er*sie verkörperte all jene, die an seiner*ihrer Seite kämpften, genau wie der*die Mörder*in nicht länger nur für sich selbst stand, sondern als Agent*in des Regims verstanden wurde. Durch die

⁵⁶ Welch eine entscheidende Rolle das Entstehen einer Gewaltsymmetrie für den Erfolg einer sozialen Bewegung haben kann, wird ebenfalls in Chenoweth und Stephens (2011: 51) Auswertung deutlich: Ihren Ergebnissen zufolge erhöht sich die Erfolgswahrscheinlichkeit einer gewaltfreien sozialen Bewegung um 22 Prozent, ist diese einer unverhältnismäßig hohen Gewaltanwendung von Seiten des Regimes ausgesetzt. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Francisco (2005, 2004), der aufzeigt, dass nach Massakern und brutalen Repressionen durch die Regierung die soziale Mobilisierung und Zahl der Protestierenden in den Folgetagen deutlich zunahm.

⁵⁷ Dabei handelt es sich laut Gamson et al. (1982: 123) um “an interpretation of what is happening that supports the conclusion that an authority system is violating the shared moral principles of the participants”. *Injustice frames* können ebenfalls als *master frames* bewertet werden (Benford / Snow 2000: 619).

Möglichkeit der Transzendenz des individuellen politischen Opfertodes konnte die Gesellschaft in zwei antagonistische Lager geteilt und die kollektive Identität der Revolutionär*innen verstärkt werden. Die Trennung zwischen Gut und Böse – zwischen unbewaffneten menschlichen Subjekten und einem amoralischen Feind – die wesentlich für die Erzeugung von Legitimität ist, konnte durch die Figur des*der Märtyrer*in vollzogen werden (vgl. Allen 2009: 162; Fierke 2013: 20f.; Hatina 2014: 3ff.). Gleichzeitig wurde mit der Dämonisierung der Gegner*innen und der Generierung einer Dichotomie zwischen Gut und Böse die Gewaltanwendung gegen das Regime als legitim, notwendig und moralisch vertretbar darstellbar und konnte damit als Teil des gewaltfreien Widerstandes, als notwendige Maßnahme der Verteidigung, aber nicht des Angriffs, imaginiert werden (vgl. Schielke 2014). Selbst wenn der*die Märtyrer*in im Kampf auf Gewalt zurückgegriffen hatte, so trübte dies nicht seine*ihre Außenwahrnehmung als Personifikation von Unschuld und Gewaltfreiheit⁵⁸; eine Darstellung, die für die Revolutionär*innen von hohem symbolischem Wert war: Anders als seine*ihre Gegner*innen war der*die Märtyrer*in davon ausgehend nicht inhärent gewalttätig, sondern wurde erst durch die Boshaftigkeit seiner*ihrer Gegenspieler*innen dazu gezwungen, Gewalt einzusetzen, ja überhaupt erst zu protestieren, weil ihm*ihr das Regime jegliche alternative Form der politischen Transformation verweigert hatte (Bamyeh 2011: 57). Gewalt konnte demnach als einziges Mittel der Verteidigung eines unschuldigen Opfers gerechtfertigt werden. Die durch den*die Märtyrer*in vollzogene klare Differenzierung zwischen eigener und gegnerischer Gruppe sowie die Erzeugung einer Gewissheit, moralisch richtig zu handeln, waren letztlich unabdingbar für die soziale Mobilisierung gegen das Regime und damit den Erfolg der Demonstrationen (vgl. Biggs 2014: 9; vgl. Jorgensen-Earp 1987: 90).

4.2.2 Die Produktion von Wahrheit durch politischen Opfertod

“The body is not only the site where power is exerted or resisted, it is also the site where truth is sought or denied.” (Fassin 2011: 284)

Die Gewalt, welcher der*die Märtyrer*in ausgesetzt war, war jedoch nicht nur ein machtvoll Instrument, um moralische Höherwertigkeit, Legitimation und einen Antagonismus zwischen Freund und Feind zu erzeugen, sondern auch ein wichtiges Mittel, um Klarheit zu schaffen und die Ungewissheit der Umbruchsituation zu überwinden (Biggs 2014: 10; Schielke 2014; vgl. Jorgensen-Earp 1987: 90). Entscheidend für die Resonanz und den Erfolg eines Protestmittels und *Frames* ist unter anderem die Glaubwürdigkeit desselbigen. Diese ist umso höher, je offensichtlicher die Verbindung zwischen Protest und für das Kollektiv wahrnehmbaren Geschehnissen und Missständen ist, je besser diese durch empirische Beweise belegt sind (Benford / Snow 2000: 619f.). Gerade dies aber ist in chaotischen revolutionären Situationen, in

⁵⁸ Durch die Figur des*der Märtyrer*in kann laut Ghannam (2015: 632) die Erschaffung einer moralischen Realität vollzogen werden, die nicht mit der faktischen Realität übereinstimmen muss: “While stories of good endings [martyrdom] are usually anchored in concrete events and highlight specific qualities [of the martyr], they are not bound by the truthfulness of an empirical reality. Rather, their social and religious values are derived primarily from their ability to performatively constitute a moral reality that produces positive effects. They are imaginatively constructed in a present context that draws on past events to produce a desired future.”

welchen verschiedenste politische Gruppierungen versuchen, ihre Sichtweisen als die richtigen zu präsentieren und in welchen nur noch schwer zwischen Lüge und Wahrheit zu unterscheiden ist, oftmals nicht gegeben. Die Generierung von Offensichtlichkeit und Wahrheit bedarf folglich der Überschreitung des rein Narrativen und Imaginativen. Diese Überschreitung kann über politischen Opfertod vollzogen werden.

Fassin (2011: 284) zufolge hinterlässt Machtausübung untrügliche Spuren auf den ihr ausgesetzten Körpern, "the body bears the truth of violence". Es ist die Unausweichlichkeit der Körperlichkeit, die im Falle des*der Märtyrer*in dazu diente, eine unumstößliche Wahrheit zu generieren: Der tote Körper als materielles Objekt ist ohne jeden Zweifel, er existiert, ohne dass seine Existenz in Frage gestellt werden könnte. Diese Gegenständlichkeit und direkte Erfahrbarkeit des zerstörten Körpers stand während der Revolutionen im Gegensatz zur Uneindeutigkeit der revolutionären Situation und der revolutionären Ideen (vgl. Verdery 2006: 305). Dies war einerseits deswegen entscheidend, weil durch den toten Körper andernfalls nicht greifbare, entkörperlichte, aber für die Revolutionen gleichwohl zentrale Konzepte wie Gerechtigkeit und Würde mit der materiellen Welt verbunden und damit fassbar wurden (Fierke 2013: 90). Andererseits konnte der*die Märtyrer*in durch die Materialität seines*ihrer Körpers, seiner*ihrer Funktion als Zeug*in gesellschaftlicher Missstände gerecht werden und somit die Glaubwürdigkeit der Revolutionär*innen erhöhen (Biggs 2014: 11): Der Körper des*der Märtyrer*in war greifbar, er konnte der Welt durch seine visuelle Präsenz als untrüglicher Beweis für die unmenschliche Brutalität des Feindes vorgeführt werden (Allen 2009: 167). Die Spuren der Gewalt, die der Gegner auf dem Körper hinterlassen hatte, ließen sich weder verleugnen noch verschleiern, und offenbarten damit für jedermann sichtbar die autoritäre Macht in ihrer ganzen Schrecklichkeit und Wahrhaftigkeit (vgl. Iskandar 2013: 53). Der Körper des*der Märtyrer*in wurde somit zum Instrument der Anklage, in einem Kontext, in dem die Denunzierung von moralischem Fehlverhalten durch Worte allein nicht möglich war oder keine ausreichende Wirkung erzielen konnte, sondern der Verkörperung bedurfte. Andriolo (2006: 102) merkt in diesem Zusammenhang richtig an: "[W]ords do not grip unless one gives them hands to do so, unless one embodies them." Politischer Opfertod macht ein Wegsehen, ein Übersehen des Leids und des Unrechts unmöglich. Er reißt durch seine Ungeheuerlichkeit ein Loch in die Normalität des Alltags und zwingt das Publikum dazu, innezuhalten und das nun Offensichtliche anzuerkennen, Fragen nach dem Wie und Warum der Tat zu stellen (Fierke 2013: 11f., 84). Die Spuren der Gewalt auf den Körpern von Märtyrer*innen führten somit der Gesellschaft das bis dato verborgene, die Gesellschaft durchdringende politische System des Ausnahmezustands vor Augen (LeVine 2013: 198) und waren ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Erkenntnis der Illegitimität des politischen Systems. Mit ihrem Tod produzierten die Märtyrer*innen somit nicht nur Gruppengrenzen, sondern auch Grenzen zwischen Wahrheit und Lüge: "[they] stand at the defining point where belief and unbelief meet" (Cook 2007: 2).

4.2.3 Politischer Opfertod, Affektivität und kollektive Identität

“By shedding his own blood, the shahid is not in a position to cause the fall of the enemy [...] By his death, he condemns the oppressor and provides commitment for the oppressed. He exposes aggression and revives what has hitherto been negated. He reminds the people of what has already been forgotten. In the icy hearts of a people he bestows the blood of life, resurrection and movement. For those who have become accustomed to captivity and thus think of captivity as a permanent state, the blood of a shahid is a rescue vessel.” (Shari‘ati 1986: 240f.⁵⁹ in: Hatina 2014: 163)

Kaum ein anderes Mittel der sozialen Mobilisierung war während der Revolution so erfolgreich, um das Volk gegen die Machthaber*innen aufzuwiegeln und revolutionäre Bedeutung zum Ausdruck zu bringen, wie der gewaltsame Tod eines*r Protestierenden und das Märtyrersymbol⁶⁰ (Armbrust 2013; Schielke 2014: 5). Neben der durch politischen Opfertod produzierten politischen Legitimität und scheinbar unumstößlichen Wahrheit trugen jedoch auch andere Faktoren dazu bei, dass die symbolische Macht von politischem Opfertod in den Revolutionen nicht zu unterschätzende realpolitische Konsequenzen hatte und dieser einen äußerst effektiven Trigger für gesteigerten politischen Aktivismus darstellte (vgl. Allen 2009: 161). Damit politischer Opfertod Menschen überzeugen, inspirieren und zu politischem Handeln anstiften konnte, waren die Emotionen, die durch den Akt des politischen Opfertodes im Publikum geweckt wurden, von entscheidender Bedeutung (Biggs 2014: 9; Fierke 2013: 233; Kim 2002: 161, 163, 173).

Der*die Märtyrer*in als Symbol für die Möglichkeit und Notwendigkeit der Veränderung entfachte zunächst einmal nicht nur die Sehnsucht nach, sondern auch die konkrete Erwartung eines Wandels hin zum Besseren: Das Leben und Sterben des*der Märtyrer*in wurde zum “blueprint for effecting social change” (DeGeorges 2013: 490). Es bot eine Handlungsanweisung

⁵⁹ Shari‘ati, ‘Ali (1986): A Discussion of Shahid. In: Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam. Abedi, M. / Legenhausen, G. (Hg.): Houston, Institute for Research and Islamic Studies: 230-241.

⁶⁰ Wie erfolgreich politischer Opfertod als Mittel der sozialen Mobilisierung in revolutionären Prozessen sein kann, zeigen nicht nur die allseits bekannten Beispiele der Ikonen der Revolutionen, Bouazizi und Saeed, sondern auch zahlreiche weitere Fallbeispiele. So kam es beispielsweise in Tunesien sowohl nach der als Protesthandlung vollführten Elektrokution eines Mannes in Sidi Bouzid Ende 2010 (Graitl 2012: 15; Hassan 2010), als auch nach Protestsuiziden in Kasserine 2011 (Höges 2016) und in Gafsa 2012 (Agence France-Presse 2012; Goodman 2012) zu massiven Protesten gegen die Regierung. Auch für den ägyptischen revolutionären Kontext lassen sich zahlreiche Beispiele finden, in denen Märtyrertum einen entscheidenden Einfluss auf soziale Mobilisierung hatte: Mina Daniel, ein junger koptischer Aktivist, starb im „Maspero-Massaker“ im Oktober 2011 und wurde unter der revolutionären Jugend zur Ikone des Protestes gegen den *SCAF* und zum wichtigen Symbol der Einheit der muslimischen und christlichen Revolutionär*innen. Die Toten des „Maspero-Massakers“ trugen dazu bei, dass die Proteste gegen den *SCAF* danach sowohl in Frequenz als auch in Ausmaß deutlich zunahmen (Abaza 2014: 10; el-Issawi 2011: 256; Iskandar 2013: 83, 85f., 90ff.). Auch nach den Schlachten um die Muhammad-Mahmoud-Straße 2011 war politischer Opfertod ein erfolgreiches Mittel der sozialen Mobilisierung (Abaza 2014: 11; Abaza 2013; Ryzova 2013), die Beerdigung der Toten verwandelte sich beispielsweise in Demonstrationen gegen den *SCAF* (Fahmy 2013). Für weitere Fallbeispiele zu politischem Opfertod als erfolgreiches Mittel der sozialen Mobilisierung im Arabischen Frühling siehe Backhaus (2016): Die Proteste in Mauretanien im Januar 2011 begannen, nachdem sich der Geschäftsmann Yacoub Ould Dahoud aus Wut über die soziale Ungerechtigkeit vor dem Präsidentenpalast in der Hauptstadt verbrannte. Im den palästinensischen Gebiete kam es im September 2012 infolge der Selbstverbrennung eines jungen Palästinensers in Gaza zu größeren Protestbewegungen.

in Zeiten der Ungewissheit und Angst und einen Weg, die Hoffnung auf eine lebenswertere Zukunft aufrechtzuerhalten, indem es daran erinnerte, dass nicht alles verloren war. Jedes erfolgreiche politische Projekt erfordert, was Halverson et al. (2013: 328ff.) "politics of hope" nennen: Einen Komplex aus sozialen und politischen Imaginationen sowie bestimmten, diese verkörpernden Figuren wie etwa die des*der Märtyrer*in. Diese Imaginationen sowie ihre Repräsentation sind entscheidend, um einerseits ein Gefühl der Hoffnung zu vermitteln und andererseits Ideale und Werte zu schaffen, für die zu kämpfen, beziehungsweise sich zu opfern, es lohnt. Denn nur, wenn Menschen der Überzeugung sind, ihr Handeln könne einen positiven, transformativen Effekt haben, sind sie bereit, zu partizipieren und Risiken auf sich zu nehmen. Genau diese "politics of hope", zu deren Schaffung Märtyrer*innen als Versinnbildlichung von Hoffnung entscheidend beitrugen, bewegten die Menschen letztendlich dazu, auf die Straße zu gehen und für eine Umwälzung des politischen Systems zu demonstrieren.

Der*die Märtyrer*in ist ein besonders effektives Symbol, weil er*sie ein affektives⁶¹ Symbol ist: Der tote Körper ist Verdery (2006: 307) zufolge deswegen ein so machtvolles Mobilisierungsinstrument, weil es sich beim Tod um ein "quintessential cosmic issue" handelt, der – ist doch die Angst vor dem Tod etwas, das alle Menschen miteinander verbindet – bei jedem Menschen gleichermaßen Gefühle der Angst und Ungewissheit heraufbeschwört, gleichzeitig aber auch die Identifikation mit dem*der Märtyrer*in fördert⁶². Vor allem in Zeiten des Umbruchs wie der Tunesischen und Ägyptischen Revolution entfaltet der tote Körper als Symbol der allgegenwärtigen Bedrohung durch den Tod darum seine Wirkmacht (ibid.: 307) und begünstigt die Mobilisierung der Massen. Eine weitere Komponente, die dazu beitrug, dass Märtyrer*innen in den Revolutionen solch einen starken emotionalen Sog entwickeln konnten, ist die simple Tatsache, dass es sich bei ihnen nicht nur um tote Körper handelte, sondern um Menschen, die gelebt hatten und geliebt wurden:

"[U]nlike a tomato can or a dead bird, they were once human beings with lives that are to be valued. They are heavy symbols because people cared about them when they were alive, and identify with them." (ibid.: 307)

Diese affektiven Bindungen gegenüber dem*der Märtyrer*in waren ebenfalls ein wichtiger Grund, warum Menschen sich entschlossen, zu protestieren. Denn nicht nur materielle Interessen oder Ideologien treiben Menschen dazu, sich politisch zu engagieren, sondern auch Trauer, der Wunsch, jenen zur Seite zu stehen und jene zu rächen, welche sie lieben, und jene zu bestrafen, die sie hassen (Goodwin et al. 2012: 421; Jasper 1994: 113; Kim 2002: 170ff.; van Stekelenburg /

⁶¹ Affekte sind "positive or negative commitments or investments [...] that we have towards people, places, ideas and things [...] affects give us our basic orientation toward the world, especially telling us, what we care most deeply about." (Goodwin et al. 2012: 418).

⁶² Um das Leiden des Gegenübers erfahrbar zu machen, ist im Märtyrertum die Selbstreferentialität des Körpers von großer Bedeutung: "because all people have bodies, any manipulation of a corpse directly enables one's identification with it through one's own body" (Allen 2006: 307).

Klandermans 2009: 32f.).

Affekte sind es auch, welche die Grundlage für die Identifikation mit den Toten bilden (Goodwin et al. 2012: 419; Polletta / Jasper 2001: 284). Als Personifikation von Verfolgung und Unrecht wurden insbesondere Märtyrer*innen für den Rest des leidenden Volkes zu wichtigen Identifikations- und Heldenfiguren, die Sympathie und starke Emotionen weckten und so entscheidend zu sozialer Mobilisierung beitrugen (Biggs 2014: 8f.; vgl. Fierke 2013: 53; vgl. Hatina 2014: 4). Dabei war im tunesischen und ägyptischen Kontext vor allem maßgeblich, dass durch politischen Opfertod die für den Erfolg sozialer Mobilisierung ausschlaggebenden Komponenten erstens der erfahrbaren Kommensurabilität – die Überschneidung mit den persönlichen Erfahrungen der zu Mobilisierenden –, und zweitens der Zentralität – die Wesentlichkeit der (durch politischen Opfertod) vermittelten Werte und Ideen für das Leben der zu Mobilisierenden – (Benford / Snow 2000: 621) in besonders hohem Maße erfüllt waren⁶³. Die Identifikation mit den Märtyrer*innen der Revolutionen war nur möglich, da das soziale Umfeld die Quelle der Schmerzen, denen die Märtyrer*innen im Sterben sichtbar ausgesetzt waren, als die gleiche verortete, aus der auch das Leiden des Volkes resultierte (Fierke 2013: 101). Der Körper des*der Märtyrer*in wurde in den Revolutionen so zur Metapher für den Körper des Kollektivs, der Tod des Individuums gleichgesetzt mit dem Tod der Gemeinschaft (vgl. *ibid.*: 80). Durch die geteilte Erfahrung des Leidens, aber auch durch Erinnerungspraktiken, die das Leiden auf individueller und kollektiver Ebene thematisierten und das Schicksal des*der Märtyrer*in in die kollektive Geschichte einwoben, konnte die individuelle Erfahrung des*der Märtyrer*in in eine kollektive Erfahrung umgewandelt werden. Durch die Deutung des politischen Opfertodes als souveräne Handlung, als Überschreitung des Todes, als Kampf, konnte das Publikum ebenfalls seine politische Handlungsfähigkeit zurückgewinnen und durch Imitation oder Anteilnahme am Schicksal der Märtyrer*innen zum Ausdruck bringen⁶⁴ (*ibid.*: 80; Khosrokhavar 2012: 38). Diese Transzendenz der individuellen Ebene war fundamental, um ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zur Gruppe des*der Märtyrer*in zu wecken und deren Einheit zu stärken (Allen 2006: 124, 128; vgl. Kim 2002: 163; Zakarevičiūtė 2015: 214, 216), aber auch um eine kollektive Identität als

⁶³ Benford und Snow (2000) verwenden diese Faktoren lediglich zur Erklärung des (Miss)Erfolgs von *Framing*. Die Übertragung ihrer Ideen auf den Zusammenhang von erfolgreicher Identifikation und sozialer Mobilisierung durch politischen Opfertod bietet jedoch ebenfalls interessante Erklärungsansätze.

⁶⁴ Die Bedeutung von politischem Opfertod für kollektive Identitätsbildung und soziale Mobilisierung manifestierte sich unter anderem in den die Revolutionen bestimmenden Slogans, wie im Fall Ägyptens die Aufschrift „We are all Khaled Saeed“ und „I could have been Sally Zahran“ (Mittermaier 2015: 584; Zakarevičiūtė 2015: 214), aber auch in den zahlreichen Mahnmalen, die im Gedenken an die Märtyrer*innen geschaffen wurden und vor Augen führen sollten, welchen geringen Wert die Machthabenden dem Leben des Individuums zuschrieben (so wurden beispielsweise in der Muhammad-Mahmoud-Straße nach dort erfolgten blutigen Straßenschlachten die Wände als Zeichen für das Blut der dabei gestorbenen Märtyrer*innen rot gestrichen) (Abaza 2014: 7, 9, 12; Abaza 2013). Auch das Tragen von Masken mit den Gesichtern ikonischer Märtyrer*innen während Demonstrationen gegen die Regierung in Ägypten (Abaza 2014: 3, 11) ist ein gutes Beispiel für die Identifikation des Kollektivs mit dem Schicksal der Märtyrer*innen. Die Transformation individueller Leidenserfahrungen und Märtyrertums in kollektive Leidenserfahrungen zeigt sich aber auch in Tunesien, wo ganze Städte oder Regionen im Namen „ihrer“ Märtyrer*innen Forderungen nach kollektiver Kompensation, regionaler Entwicklung und Investitionen an die Übergangsregierung stellten (DeGeorges 2013: 492) und wo Gedenkstätten für die Märtyrer*innen der Revolution nach wie vor den öffentlichen Raum prägen (vgl. Rozen 2015: 622).

Aktivist*innen für Gerechtigkeit und Freiheit zu generieren⁶⁵ (Buckner / Khatib 2014: 381). Kollektive Identitätsbildung durch politischen Opfertod spielte also insgesamt eine entscheidende Rolle für die revolutionären Geschehnisse, da sie maßgeblich zur Entwicklung eines geteilten Interesses der Anfechtung des dominanten Systems, zu kollektivem Handeln, sowie zu sozialer Mobilisierung und anhaltender Partizipation beitrug (Hunt / Benford 2012: 448; Polletta / Jasper 2001: 292, 295; Taylor / van Dyke 2004: 270). Politischer Opfertod war deswegen ein so effektives Instrument der sozialen Mobilisierung, weil er einerseits emotionale Kraft aus der Darstellung der kollektiven Erfahrung der Demütigung gewinnen konnte, und andererseits als Sinnbild von Widerstand den ebenfalls emotional aufgeladenen Wunsch nach der Wiederherstellung der kollektiven Würde hervorrief (Fierke 2013: 102). Doch nicht nur durch geteilte Leidenserfahrungen und Erinnerungspraktiken, sondern insbesondere durch die Erkenntnis, dass der*die Märtyrer*in sein*ihr eigenes Leben dem Wohl der Gemeinschaft untergeordnet hatte, wurden Empathie, Solidarität und eine kollektive Gemeinschaft generiert und Impulse zu kollektivem Handeln gesetzt⁶⁶ (Allen 2009: 163, 167ff.; Allen 2006: 115; Polletta / Jasper 2001: 290). Mit seinem*ihrer Opfer für die Gemeinschaft und eine bessere Zukunft übertrug der*die Märtyrer*in den Lebenden die Verantwortung, zu Ende zu führen, was er*sie mit seinem*ihrer Opfer angestoßen hatte; zu handeln, damit er*sie sein*ihr Leben nicht vergebens gegeben hatte (Biggs 2014: 10; DeGeorges 2013: 490; Fierke 2013: 90; Mittermaier 2015: 591). Andernfalls würden die „ethics of attentiveness“ (Andriolo 2006: 109), die für das Opfer grundlegend sind, verletzt und der*die Tote metaphorisch ein zweites Mal getötet. Politischer Opfertod erzeugt nicht nur Empörung über und Hass auf die gegnerische Gruppe (vgl. Goodwin et al. 2000: 78; Kim 2002: 171f.), sondern auch Gefühle der Schuld bei den der Gruppe des*der Märtyrer*in Zugehörigen oder bis dato unbeteiligten oder unentschlossenen Beobachter*innen, die sich im Angesicht des politischen Opfertodes ihrer eigenen, weniger ausgeprägten Opferbereitschaft für das höhere Ziel der Gruppe schamhaft bewusstwerden. Diese Emotionen können ein effektiver Impetus für gesteigerte soziale Mobilisierung und eine erhöhte Opferbereitschaft innerhalb der Bewegung sein (Biggs 2005: 195, 198f.; Goodwin et al. 2012: 422; Kim 2002: 169ff.). Die dem politischen Opfertod inhärente Verpflichtung der Lebenden gegenüber den Toten und ihr Mobilisierungspotential spiegelten sich auch in der revolutionären Kunst und den Slogans der Revolutionen wider⁶⁷, welche die immer wiederkehrende Aufforderung, der

⁶⁵ Das Symbol der Märtyrer*innen bot genug Deutungsraum für die Revolutionär*innen, um kollektive Identitäten anzupassen, oder neu generieren zu können: Während Märtyrer*innen zu Beginn der Revolutionen vor allem ein Sinnbild der Unterdrückung der Bürger*innen durch das Regime waren, so wurde ihnen im Laufe der revolutionären Prozesse mehr und mehr *agency* zugeschrieben, die ebenfalls in die kollektive Identität einfluss und darin resultierte, dass mit dem Fortgang der Revolutionen Märtyrer*innen als Symbol des rechtschaffenen Aktivismus dienten (Buckner / Khatib 2014: 381).

⁶⁶ Dabei waren es im Hinblick auf die Verwirklichung revolutionärer Ziele oftmals die tragischsten Ereignisse der Revolutionen – jene Ereignisse, die in der exzessivsten Gewaltausübung gegenüber den Revolutionär*innen und dem größtem Leid mündeten – die als die „erfolgreichsten“ gewertet werden können, da sie in besonders hohem Maße zu Empathie, Identifikation, sozialer Empörung sowie massenhafter sozialer Mobilisierung führten (Biggs 2005: 199; Housseinioun 2015: 68; Schielke 2014: 5). Dies ist unter anderem dem „moralischen Schock“ zuzuschreiben, der auftritt, wenn eine Person mit einem unerwarteten Ereignis oder einer unerwarteten Information konfrontiert wird, welche/s sie zutiefst erschüttert und empört. Diese „moralischen Schocks“ rufen laut Jasper (1997: 106, 129) so starke Emotionen hervor, dass selbst bis dato vollkommen Unbeteiligte beginnen, politisch zu handeln.

⁶⁷ So verkündeten 2012 Graffiti auf dem Tahrirplatz „Egyptian blood is not cheap“ (Mittermaier 2015: 594) und

Pflicht, im Namen der Märtyrer*innen für eine bessere Zukunft zu kämpfen, nachzukommen, enthielten. Die durch politischen Opfertod implizierte Handlungsaufforderung war also ein wichtiger Anreiz für andere Menschen, sich ebenfalls politisch zu engagieren.

Märtyrertum stellt alles in allem ein wichtiges symbolisches Kapital für eine soziale Bewegung dar, welches über den weiteren Verlauf und Ausgang einer Protestbewegung entscheiden kann: Es ist ein zentrales Instrument der politischen Ermächtigung und der sozialen Mobilisierung, dient es doch der Schuldzuweisung, der Legitimierung und Bekräftigung von Narrativen und als vereinigende Kraft. Doch obgleich sich politischer Opfertod als vielversprechende Möglichkeit des Protests erwies, zeichneten sich in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution eine Reihe von Aspekten ab, die an der Wirkmacht von politischem Opfertod als Mittel des Protests zweifeln lassen und die Grenzen von Opfertod als politisches Instrument offenlegen.

5 Grenzen von politischem Opfertod als Mittel des Protests in der Tunesischen und Ägyptischen Revolution

5.1 Die Kontextgebundenheit des Einflusses von politischem Opfertod als Mittel des Protests auf revolutionäre Prozesse

“Are we to conclude that people should engage in forms of political self-sacrifice, and that if they do they will achieve their objectives? This is definitely not the point. However moral the objective, none of these ‘tactics’, any more than those of war, are always successful. Success [...] is a measure of timing, context and how skillfully the game is played.” (Fierke 2013: 243)

Egal, welche wichtige Rolle politischer Opfertod bei der Veränderung einer politischen Situation zu spielen scheint, er ist immer nur ein Faktor unter vielen und muss demnach in seiner tatsächlichen Wirkmacht kritisch hinterfragt werden. Die Forschung zu sozialen Bewegungen und Protest zeigt anhand einer Vielzahl an verschiedenen Theorien zu sozialer Mobilisierung und dem Erfolg von Protestbewegungen deutlich, dass ein einzelner Faktor nicht Ursache von komplexen politischen und sozialen Veränderungen sein kann und dass die Kontextsituation einer sozialen Bewegung immer in die Analyse miteinbezogen werden muss⁶⁸ (Harders 2013: 21; Koopmans 2006: 19ff.).

Popsongs wie Muhammad Fu’āds “I resemble you” (“I just had to tell you that you did not shed your blood in vain / Now our voice is loud, and gone and broken is our fear / There remains in our hearts compassion and in our nights there is a moon”) (in: Gilman 2015: 697f.) brachten die Bewunderung für und die Solidarität mit den Märtyrer*innen zum Ausdruck. Auch die Slogans, die während der Demonstrationen kursierten (etwa “avenge, avenge the martyrs, they have shot bullets on our brothers and sisters” (in: Mittermaier 2015: 594) oder “bring justice to them or die like them” (in: Schielke 2014: 5)) zeigten den Willen des Volkes, den Tod der Märtyrer*innen zu rächen.

⁶⁸ Für die Darstellung verschiedener Ansätze zur Erforschung sozialer Bewegungen und der Berücksichtigung verschiedener kontextueller Faktoren in der Forschung siehe beispielsweise zu politischem Prozess, politischem Kontext und politischen Opportunitätsstrukturen Kriesi (2006) und Meyer (2004), zu kulturellem Kontext Williams

Zudem stellt politischer Opfertod niemals die primäre Strategie einer sozialen Bewegung dar, um ihre Ziele zu verwirklichen, sondern kommt stets in Kombination mit anderen, konventionelleren Formen des Protests, wie beispielsweise Demonstrationen oder Streiks, zum Einsatz. Es ist darum nicht möglich, den Erfolg oder Misserfolg einer sozialen Bewegung allein dem Einsatz von politischem Opfertod zuzuschreiben (Biggs 2008: 27; Biggs 2005: 200).

Diese Erkenntnisse greifen auch in der Analyse der Tunesischen und Ägyptischen Revolution: So weisen Gana (2013: 12) und Willis (2016: 33f.) darauf hin, dass die Selbstverbrennung Bouazizis mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht in einer Revolution gemündet hätte, hätte nicht ein komplexes Zusammenspiel verschiedenster Faktoren stattgefunden. Die Dominanz des populären Narrativs, demzufolge die Revolution durch eine individuelle Handlung ausgelöst wurde, verschleierte Willis (2016: 33) zufolge die tiefer liegenden Ursprünge der Tunesischen Revolution und die Situationsbedingtheit der ersten Aufstände: So muss neben ökonomischen Faktoren unter anderem für eine umfassendere Analyse der Geschehnisse bedacht werden, dass Sidi Bouzid in einer Region situiert ist, die auf eine lange Tradition des Widerstands gegen das Regime zurückblicken kann und in den Jahren vor der Revolution mit den Gafsa-Protesten Schauplatz der stärksten sozialen Unruhen in Tunesien während der Herrschaft Ben Alis war (ibid.: 33f.). Die Situationsabhängigkeit von politischem Opfertod illustriert das Beispiel der Selbstverbrennung Abdesslem Trimechs: Nur wenige Monate vor Bouazizis Protestakt setzte sich der Gemüsehändler aus Protest im Rathaus von Monastir in Brand, nachdem sein Verkaufswagen von der Polizei konfisziert und seine Beschwerden ignoriert worden waren (Gana 2013: 12; Rozen 2015: 607). Obwohl das Szenario augenscheinlich ähnlich wie im Fall Bouazizis war, hatte sein Tod keinerlei politischen Effekt und fiel dem Vergessen anheim.

Gleiches gilt für den ägyptischen Kontext: So war Khaled Saaed bei weitem nicht der erste junge Mann, der von Sicherheitskräften des Regimes ermordet wurde, sein Tod nicht exzeptionell (Halverson et al. 2013: 318; Mittermaier 2015: 584). Auch in seinem Fall lässt sich ein Zusammenspiel von verschiedenen Faktoren erkennen, die den Erfolg seiner Symbolfigur erklären. Dazu zählt vor allem die Kampagne in sozialen Netzwerken, die eine Verbreitung des Märtyrernarrativs erst ermöglichte (Halverson et al. 2013: 318). Eine solch breite gesellschaftliche Resonanz auf die Unrechtstaten des Regimes wie im Fall Saeeds wäre zudem ausgeschlossen gewesen, hätten nicht schon in den Jahren zuvor verschiedenste zivilgesellschaftliche Gruppierungen die Gesellschaft sensibilisiert und wären den Protesten 2011 nicht bereits zahlreiche Protestaktionen und Streiks von Anti-Regime-Aktivist*innen vorausgegangen (Chenoweth / Stephan 2014: 94). Mittermaier (2015: 584) beschreibt das zum Todeszeitpunkt Khaled Saeeds bereits herrschende generelle Klima der Unzufriedenheit mit der politischen und wirtschaftlichen Situation und merkt an, dass Khaled Saeed "became pinned to the revolutionary cause at a time when the uprisings were already gaining momentum".

(2006), zu sozialem Kontext Rucht (2006), zu Ressourcenmobilisierung Edwards und McCarthy (2006). Für einen Überblick der verschiedenen Ansätze und möglichen Einflussfaktoren siehe van Stekelenburg und Klandermans (2009).

Auch die Welle an Nachahmungstaten in Reaktion auf Bouazizis Akt⁶⁹ ⁷⁰ (Graitl 2012: 61) zeigen, dass politischer Opfertod nicht zwangsweise in Veränderungen des politischen Systems resultieren muss. Lassen sich bei wenigen dokumentierten Nachahmungstaten noch Auswirkungen auf lokaler Ebene als Reaktion erkennen (Hassan 2010; Goodman 2012; Graitl 2012: 5), so hatte der Großteil der von Bouazizis Tat inspirierten Selbstopferungen keinen Effekt auf politische Prozesse. Politischen Opfertod als alleinige Erklärung für den Umsturz autoritärer Systeme und als kausale Ursache einer Kette von vorhersehbaren revolutionären Ereignissen heranzuziehen, greift demnach zu kurz. Vielmehr müssen auch weitere Aspekte, die einen entscheidenden Einfluss auf die Resonanz von politischem Opfertod in der Gesellschaft haben können – wie etwa die wirtschaftliche Lage, das Maß an politischen Repressionen, die Vorgeschichte von zivilem Widerstand und politischen Unruhen sowie die mediale Verbreitung der Protestbotschaft – in eine Analyse miteinbezogen werden.

Die aufgezeigte Kontextabhängigkeit von politischem Opfertod als Mittel des Protestes lässt auch Zweifel an der universellen Gültigkeit der Theorien zu Thanatopolitik und Umbrüchen des politischen Systems durch Selbstopferung (Kap. 4.1.) aufkommen. Zwar mag politischer Opfertod in einer Vielzahl sozio-politischer Kontexte als erfolgreiches Instrument der Ermächtigung dienen, um auf individueller Ebene die Würde zurückzugewinnen und im Akt des Protestes dem*der sich dem Tode Aussetzenden ein Gefühl von Freiheit und Selbstbestimmung verleihen. Inwieweit aber der politische Opfertod eines*r Einzelnen ausschlaggebend für den Umbruch eines ganzen politischen Systems sein kann, und die Rückgewinnung der individuellen Würde sich auch auf das Kollektiv übertragen lässt, greifen nicht eine Reihe von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren ineinander, ist fraglich, bedenkt man, dass ein Großteil der Fälle von politischem Opfertod keine weiteren politischen Folgen hatte.

Ein weiterer Punkt, der bei Überlegungen zum Zusammenhang zwischen politischem Opfertod und sozialer Mobilisierung berücksichtigt werden muss, ist die Frage, ab welchem Zeitpunkt der Versuch eines Regimes, seine Macht (erneut) durch die Produktion von Todesangst zu konsolidieren, die soziale Mobilisierung durch politischen Opfertod unwahrscheinlich werden lässt. Ab welchem Punkt überwiegt die Todesangst des Einzelnen (wieder) gegenüber emotionalen Bindungen und Reaktionen und der Solidarität gegenüber dem Kollektiv? Ab welchem Punkt werden staatliche Repressionen und die Ausübung willkürlicher Gewalt durch den Staat von den Bürger*innen als so einschränkend empfunden, dass ein Aufbegehren, eine Reaktion auf den Tod eines*r Einzelnen, ihnen zu riskant erscheint? Laut Biggs (2014: 9) ist es äußerst schwierig, eine klare Aussage darüber zu treffen, wann die von den Bürger*innen antizipierten Kosten der Partizipation am Protest und die damit verbundene Todesangst über die

⁶⁹ Die Nachahmungstaten ereigneten sich vor allem in Tunesien, aber auch in Algerien, Ägypten, Bahrain, Marokko, Jordanien, Libanon, Jemen, Irak, Mauretanien, Sudan, Saudi-Arabien und Senegal. Für eine nähere Erläuterung der einzelnen Fälle, soweit dokumentiert, siehe BBC News (2011), Davies (2012), Goodman (2012), Khosrokhavar (2012: 209), Laub (2013) und Westcott (2011). Für Zeugenberichte von Betroffenen siehe El-Watan (2011) und Höges (2016).

⁷⁰ Für eine umfassende Analyse des "copycat effects" von politischen Opfertoden und der Entstehung sogenannter "suicide clusters" (Coleman 2004: 34), siehe *ibid.*: 34-48. Für eine Untersuchung des "copycat effects" in Bezug auf Selbstverbrennungen siehe *ibid.*: 48-66.

angenommenen Vorteile überwiegen: Gesteigerte Repressionen gegen Protestierende können, je nach Kontext, entweder in einer Zu- oder Abnahme des Protestes gegen das Regime münden⁷¹. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen könnte angesichts der autoritären Herrschaft al-Sisis insbesondere für den Ägyptischen Kontext von großer Bedeutung sein, jedoch liegt bislang keine wissenschaftliche Literatur zum Thema vor.

5.2 Die Banalisierung des Todes

“Whose death counts? Who is turned into a martyr, and who remains simply dead?” (Mittermaier 2015: 587)

Im Falle der zahlreichen Nachahmungstaten lässt sich, zusätzlich zur Kontextabhängigkeit des Erfolges von politischem Opfertod, noch ein anderer Faktor erkennen, der maßgeblich zur politischen Wirkungslosigkeit eines Großteils der Protestakte beigetragen hat: die Banalisierung des Todes. Die Macht von politischem Opfertod, politischen Wandel voranzutreiben ist zu einem großen Teil abhängig von der Art und Weise, in welcher das für die Gemeinschaft erbrachte Opfer von dieser aufgenommen wird (vgl. Fierke 2013: 45; vgl. Graitl 2012:19; Hermez 2011). Wird ein als Akt des politischen Protestes intendierter Opfertod vom sozialen Umfeld nicht als solcher gewertet, so kann keine Identifikation mit dem*der Akteur*in des politischen Opfertodes erfolgen und vermag er demnach keinerlei politische Auswirkungen zu haben (Graitl 2012: 310; vgl. Jorgensen-Earp 1987: 81). In diesem Fall ist der Tod nur einer unter vielen, oder schlimmer noch, wird der politische Opfertod depolitisiert, als individuell motivierter Suizid und nicht als Opfer für die Gesellschaft begriffen und hat gar die rückwirkende soziale Ächtung des*der Toten zur Folge (vgl. Fierke 2013: 4). Dies ist Hermez (2011) zufolge auch die fundamentale Differenz zwischen der öffentlichen Wahrnehmung von Bouazizis Akt und der der Nachahmungstaten und erklärt die politische Wirkungslosigkeit der Imitationen: Bouazizis Protestakt wurde von seinem sozialen Umfeld als Akt aus persönlicher Überzeugung im Kampf für Gerechtigkeit und im Glaube an die Wiedererlangung von Würde interpretiert. Obwohl der Auslöser seiner Tat persönlicher Natur war, erschien sein Tod gleichzeitig auch als selbstloses Opfer im Kampf gegen den Unrechtsstaat (vgl. Graitl 2012: 37) und bot daher eine breite Identifikationsbasis, die in sozialer Mobilisierung resultieren konnte. Die Nachahmungstaten jedoch erschienen der Öffentlichkeit als unglaubwürdiger Versuch, etwas zu wiederholen, das nicht wiederholt werden kann, weil es nicht die Art und Weise des Opfers ist, die zählt, sondern die Überzeugungen, die das Opfer motivieren. Anders als Bouazizi wurde den Imitierenden vorgeworfen, aus persönlichem Streben nach Aufmerksamkeit und Ruhm heraus zu handeln. Ihr Opfer wurde folglich nicht anerkannt, ihre Tode banalisiert und aus dem kollektiven Gedächtnis gestrichen (Hermez 2011). Hermez (2011) konstatiert entsprechend:

“[F]or the spectacle to have had a powerful impact and seize sovereignty from the state (by inciting a revolt), the sacrificer would have to act as a sovereign,

⁷¹ Eine interessante Grundlage für weitere Überlegungen bieten hier beispielsweise Davenport, Johnston und Muellers (2005), Franciscos (2004), Hess und Brians (2006) sowie Siegels (2011) Untersuchungen.

independent from the gaze and expectations of onlookers, and away from thoughts of personal grandeur.”

Das Publikum muss den politischen Opfertod also als vollkommen souveränes Handeln des Individuums, als einzig von der Leidenschaft, sein* ihr Leben für ein höheres Gut zu geben, motivierten Akt begreifen; als Opfer für die Gemeinschaft, das vollbracht wird, ohne einen Gedanken daran zu verschwenden, wie die Handlung von der Öffentlichkeit wahrgenommen werden wird: Andernfalls wird das Opfer als unglaubwürdig empfunden und ist damit wertlos.

Doch selbst, wenn der politische Opfertod eines Individuums von seinem sozialen Umfeld als solcher anerkannt und das für die Gemeinschaft erbrachte Opfer als wertvoll erachtet wird, bedeutet dies nicht, dass jeder Tod in gleichem Maße betrauert und als wichtig empfunden wird. Mittermaier (2015: 594f.) und Abaza (2013) weisen darauf hin, dass sich die Hierarchisierung der Wertigkeit von Leben auch im Tode fortsetzt. Dies ließ sich auch im revolutionären Kontext beobachten: Der Selektionsprozess, der darüber entschied, wessen Tod zählte und wessen Tod unsichtbar blieb und dem Vergessen anheimfiel, war im revolutionären Kontext zu einem hohen Maße davon bestimmt, welcher sozialen Schicht die Toten angehörten, wie alt sie waren, und ob sie männlich oder weiblich waren⁷² (Abaza 2013; Ghannam 2015: 639f.).

Die Banalisierung des politischen Opfertodes kann jedoch nicht nur aus mangelnder öffentlicher Glaubwürdigkeit des Opfers resultieren, sondern auch aus einer Normalisierung des Todes und einer „Inflation des Martyriums“ (Graitl 2012: 263). In Ägypten ließ sich einhergehend mit der Eskalation der Gewalt eine Vervielfachung an Märtyrertoden und gleichzeitig eine zunehmende Gewöhnung an Tod und Gewalt beobachten⁷³ (Abaza 2013; Schielke 2014: 5). Gleiches gilt für die tunesische Gesellschaft, die zwar in geringerem Maße mit revolutionärer Gewalt konfrontiert war, jedoch eine enorme Zunahme von an Bouazisis Akt angelehnten Nachahmungstaten erlebte – so lassen sich allein für die sechs Monate nach Bouazisis Tat 107 Vorfälle in Tunesien verzeichnen, in denen Menschen versuchten, sich selbst anzuzünden und zu töten (Davies 2012; Goodman 2012). Wird der Tod jedoch zur Normalität, verliert selbst ein exzeptioneller Tod wie der Tod durch Selbstverbrennung seine schockierende Wirkung und Singularität (Biggs 2005: 187), und damit gleichermaßen seine politische und ideologische Macht⁷⁴. Sobald der Tod durch

⁷² So lässt sich feststellen, dass Toten, die aus der Arbeiterschicht stammten, weniger Beachtung geschenkt wurde als Toten, die der Mittelschicht angehörten. Dieses Phänomen lässt sich unter anderem dadurch erklären, dass Angehörige der Mittelschicht über ein größeres materielles, soziales und kulturelles Kapital verfügen, um den Todesfall bekannt zu machen (Ghannam 2015: 639f.). Jüngere Opfer von staatlicher Gewalt generierten ein höheres Maß an sozialer Empörung (ibid.: 10). Auch die Gender-Dimension des Wertes von politischen Opfertoden ist klar ersichtlich: Weibliche Todesopfer sind bis auf wenige Ausnahmen unter den populären Märtyrerfiguren der Revolutionen nicht vertreten (ibid.: 14; Mittermaier 2015: 595; Zakarevičiūtė 2015: 225).

⁷³ Schielke (2014: 7) beschreibt, wie Ägypter*innen zunehmend auf Narrative der Rechtfertigung (“Why were they there anyway?”/ “They must have done something bad” / “They must have attacked first”) zurückgriffen, um die Konfrontation mit eskalierender Gewalt und der Vervielfachung der Märtyrertode zu bewältigen und sich von diesen distanzieren zu können.

⁷⁴ Taylor und van Dyke (2004: 274) zeigen auf, dass der Einsatz von anfänglich die Öffentlichkeit schockierenden, disruptiven Protestmitteln mehr und mehr an Schockwirkung einbüßt, je öfter das Mittel des Protests zum Einsatz kommt.

Wiederholung und Routinisierung aus der Sphäre des Unfassbaren in die Sphäre der Profanität des Alltäglichen gedrängt wird, büßt er an Wert ein (Allen 2006: 127). Der*die Tote wird zu einem von vielen ungezählten Toten, dessen*deren Opfer nicht mehr außergewöhnlich ist, dessen*deren Sterben nicht länger soziale Empörung generiert, der*die es nicht länger wert ist, für ihn*sie zu kämpfen und dem*der damit auch der Status als Märtyrer*in verweigert wird. Vervielfachen politische Opfertode sich und werden der Banalität preisgegeben, dann droht die Gefahr, dass das Protestmittel gewissermaßen seinen eigenen Untergang einläutet.

5.3 Die Ambivalenz des politischen Opfertodes

“[P]recisely because it erases the subject, death blurs questions about intention, agency and choice.” (Mittermaier 2015: 593)

Politischer Opfertod ist – da die Interpretation des Geschehnisses durch das soziale Umfeld erst retrospektiv erfolgen kann und das Individuum im Tod die Deutungshoheit über seine Handlung einbüßt – immer mit einem hohen Maß an Ambiguität und Ungewissheit verknüpft (Andriolo 2006: 103; Fierke 2013: 83; Graitl 2012: 261; Verdery 2006: 306). Zwar ist der tote Körper an sich gegenständlich und damit real, dies heißt aber nicht, dass das, was mit ihm assoziiert wird, ebenso eindeutig und greifbar sein muss. Die Nicht-Spezifität des toten Körpers, und damit verknüpft die Offenheit gegenüber verschiedenen Bedeutungszuschreibungen, ist es, die unterschiedliche Interpretationen und die Beanspruchung durch diverse Akteur*innen erklärt und zulässt (vgl. deSoucey et al. 2008: 101). Tote sprechen nicht mehr, sie werden durch die Lebenden zum Sprechen gebracht und können sich nicht gegen die Worte wehren, die ihnen in den Mund gelegt werden (Verdery 2006: 306). Da das Leben des*r Märtyrer*in sich durch die Komplexität auszeichnet, die jedes menschliche Leben prägt, bietet auch sein*ihr toter Körper die Möglichkeit, ihn auf eine Vielzahl von Wegen zu betrachten, zum Sprechen zu bringen und durch ihn verschiedenste Bedeutungen zu evozieren. Gleichzeitig erscheint der*die Märtyrer*in trotz seiner*ihrer inhärenten Ambiguität als eins (als ein Körper) und erweckt damit die Illusion, dass er*sie nur eine einzige Bedeutung transportieren kann, die folglich wahr und richtig sein muss (ibid.: 306). Die Macht des Märtyrersymbols kann sich also letztlich durch die Gleichzeitigkeit von Eindeutigkeit und Uneindeutigkeit entfalten. Zugleich birgt die Ambivalenz, die dem politischen Opfertod inhärent ist, jedoch auch die Gefahr des Verlustes von Symbolkraft, wie verschiedene Beispiele aus beiden revolutionären Kontexten demonstrieren.

So zeigt Rozen (2015: 605f., 619) auf, dass der politische Opfertod Bouazizis, der zu Beginn der Revolution als wichtigstes Symbol des Aufstandes galt, bald mehr und mehr angefochten wurde – Bouazizis Biographie, seine Motivation, und der genaue Tathergang boten immer wieder Anlass für Kontroversen (Khosrokhavar 2012: 37) und sein Opfertod verkam mit der Zeit zum Schauplatz ideologischer Auseinandersetzungen, welche die Gesellschaft spalteten. In der Konsequenz wurde seine Figur zunehmend demythologisiert, büßte erheblich an symbolischer Wirkmacht ein und herrscht mittlerweile in der tunesischen Gesellschaft eine ambivalente Einstellung gegenüber Bouazizis Status als Märtyrer vor. Kritisiert wird darüber hinaus auch die

mediale und staatliche Hegemonie von Bouazisis Märtyrernarrativ, ebenso wie die Schlüsselrolle, die ihm für den Erfolg der Tunesischen Revolution zugeschrieben wird (Rozen 2015: 606, 608). Doch nicht nur die Märtyrerfigur Bouazisis verlor in der gesellschaftlichen Interpretation der Revolution an Bedeutung, auch andere Märtyrer*innen wurden in ihrer Glaubwürdigkeit als Opfer für das Kollektiv mittlerweile diskreditiert und haben an Einfluss auf politische und soziale Prozesse eingebüßt ⁷⁵ (ibid.: 606).

Als Beispiel für die Ambivalenz von politischen Opfertoden kann auch der Fall von Sally Zahran dienen, eine der berühmtesten Märtyrerfiguren der Ägyptischen Revolution. Wurde sie anfänglich dafür verehrt, ihr Leben für die Revolution gegeben zu haben und als unschuldiges Opfer des Regimes zu einer revolutionären Ikone erhoben, kamen schon kurz nach ihrem Tod Zweifel an der tatsächlichen Todesursache auf – es wurde bekannt, dass sie nicht etwa durch den Gewalteinsatz von Regimeanhänger*innen starb, sondern durch einen Unfall auf dem Weg zur Demonstration (Armbrust 2013; Zakarevičiūtė 2015: 225f.). In Folge dieser neuen Wende kam es zu Auseinandersetzungen über die Frage, ob Zahran unter diesen Umständen tatsächlich noch als Märtyrerin der Revolution erachtet werden dürfe. Die Ambivalenz ihres Todes führte zu einem starken Bedeutungsverlust im Pantheon der revolutionären Märtyrer*innen, ihr Opfer wurde entwertet – Zahran wurde von einem gefeierten Symbol der Revolution zum “flawed martyr”⁷⁶ (Armbrust 2013).

Eine weitere Beeinträchtigung der Effektivität von politischem Opfertod als politisches Instrument stellt zudem die mittlerweile vor allem in Ägypten beobachtbare Fragmentierung und Differenzierung zwischen den verschiedenen Märtyrer*innen der Revolutionen dar. Während zu Beginn der Revolutionen Märtyrer*innen noch als Held*innen der Nation wahrgenommen wurden und das Streben des vereinten Volkes nach Freiheit repräsentierten, so wurden Märtyrer*innen bald nur noch mit den jeweiligen spezifischen Forderungen und Kämpfen der verschiedenen Splittergruppen der Revolutionen assoziiert und standen sogar oftmals im Widerspruch und in Konkurrenz zueinander (Abaza 2013; Mittermaier 2015: 595). Diese Fragmentierung zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des im Rahmen des ägyptischen Militärputsches situierten Massakers an Morsi-Anhänger*innen, das weit über tausend Todesopfer forderte (Abdelrahman 2015: 135; Schielke 2014: 1f., 10). Die Ermordung von friedlich protestierenden Zivilist*innen durch das Militär resultierte nicht etwa in öffentlicher Empörung und sozialer Mobilisierung. Im Gegenteil, der Gewalteinsatz wurde von vielen Ägypter*innen als legitim und notwendig erachtet und gefeiert, die Toten von der breiten Öffentlichkeit – mit Ausnahme der Anhänger*innen der Muslimbruderschaft – nicht als Opfer und

⁷⁵ Dass politischer Opfertod dennoch weiterhin gesellschaftlich von Relevanz ist und einen Einfluss auf soziale Mobilisierung und politische Prozesse haben kann, beweist das kontinuierliche Auftreten neuer populärer politischer Märtyrer, wie etwa die 2013 ermordeten Oppositionsführer Chokri Belaid und Mohamed Brahmī (ibid.: 608f.).

⁷⁶ Weitere Beispiele für die Ambivalenz von politischem Opfertod und die damit einhergehende potentielle Entwertung des Todes sind der Fall von Khaled Saeed und der Fall von Anas. Für eine ausführliche Darstellung der über die Biographie und Todesumstände von Khaled Saeed in Ägypten entbrannten Kontroverse siehe Ali (2012) und Zakarevičiūtė (2015: 223-225). Für eine Diskussion des Todes von Anas und seinen umstrittenen Status als Märtyrer siehe Ghannam (2015).

Märtyrer*innen wahrgenommen⁷⁷ (Schielke 2014: 1, 10). Diese Entwicklung gefährdete sowohl die symbolische Macht der Märtyrer*innen als auch die Revolution selbst, da Märtyrertum zunehmend an Potential einbüßte, als effektives Mittel der Generierung einer kollektiven Identität zu dienen.

5.4 Die politische Instrumentalisierung von politischen Opfertoden

“Dead people belong to the live people who claim them most obsessively.” (Ellroy 1996: [fehlende Seitenangabe]⁷⁸ in: Verdery 2006: 303)

Gerade aufgrund seines starken symbolischen Potentials, seiner Effektivität als Mittel der sozialen Mobilisierung und seiner Deutungsoffenheit (Gilman 2015: 693; Verdery 2006: 306) hat politischer Opfertod eine starke Prädisposition für politische Instrumentalisierung und Manipulation (Mittermaier 2015: 588). Er wurde dementsprechend im revolutionären Prozess von konkurrierenden politischen Akteur*innen dazu genutzt, ihre jeweiligen Interessen durchzusetzen (Allen 2006: 116; vgl. Graitl 2012: 310; Gribbon 2014).

Zwar lassen sich auch genug Exempel für anderweitige politische Instrumentalisierung und Manipulation von politischen Opfertoden im Verlauf der Revolutionen finden, der Versuch der Bezugnahme auf Märtyrer*innen durch staatliche Akteur*innen ist jedoch besonders aussagekräftig. So wurden die Protestsuizide in Tunesien von staatlicher Seite zunächst durchweg als Suizide psychologisch gestörter Individuen dargestellt, um diese zu depolitisieren und ihre politische Wirkmacht zu unterminieren (Fierke 2013: 219). In einem letzten Versuch, seinen politischen Untergang abzuwenden, besuchte der tunesische Präsident dann aber doch noch Bouazizi im Krankenhaus (Buckner / Khatib 2014: 379; Willis 2016: 35) und traf sich mit den Familien bisheriger Todesopfer (Ryan 2011; Whitaker 2011). Diese direkte und indirekte Interaktion mit Märtyrer*innen der Revolution kommt der Anerkennung ihrer Symbolkraft durch das Regime gleich, kann jedoch als gleichzeitiges Bemühen gedeutet werden, ihre Wirkmacht als Ikonen des Widerstands einzuschränken (vgl. Buckner / Khatib 2014: 379). Durch die Wiedereinordnung der für das Regime gefährlichen Symbolfiguren in die Sphäre staatlicher Politik sollte die Deutungshoheit über das Narrativ des Aufstandes und damit die staatliche Kontrolle über die politischen Geschehnisse zurückgewonnen werden. Zugleich ist es wahrscheinlich, dass durch diese Maßnahmen die Position der Gegenseite geschwächt werden sollte: Durch eine versöhnliche Haltung gegenüber Gegner*innen der Staatsmacht und die (vermeintliche) Reaktion auf die angeprangerten Missstände sollte augenscheinlich Unterstützung für das Regime generiert und gleichzeitig die Dichotomie zwischen Gut und Böse aufgebrochen werden, die als wichtige Legitimationsgrundlage für den Widerstand gegen das

⁷⁷ Dieser “macabre shift [...] in how people spoke about sometimes martyrdom, and at other times legitimate force” (ibid.: 10) resultierte letztlich darin, dass ein Großteil der Ägypter*innen nur noch Todesfälle als Märtyrertum erachtete, wenn diese eine Gruppe betrafen, mit der sie sich selbst (politisch) identifizierten. Wurde hingegen Gewalt gegenüber anderen Revolutionsparteien ausgeübt, wurde diese als legitim und moralisch unbedenklich eingestuft.

⁷⁸ Ellroy, James (1996). *My Dark Places*. New York, Knopf.

Regime diene.

Im Gegensatz zu Tunesien gelang es staatlichen Akteur*innen in Ägypten hingegen, durch die Bezugnahme auf Märtyrer*innen bestimmte Ereignisse der Vergangenheit ihrer Interessenlage entsprechend umzudeuten, und ihre Machtansprüche im Kampf um die Herrschaft erfolgreich zu legitimierten (El-Hawary 2014: 64). Die Diskreditierung von Zahran wurde beispielsweise vom Regime vorangetrieben, da der Fall eine wichtige Rolle für die anti-revolutionäre Propaganda spielte (Armbrust 2013) und dem Regime die perfekte Gelegenheit bot, um durch *counter-framing*⁷⁹ die Symbolkraft der Figur des*der Märtyrer*in zu schwächen. Die Präsidentschaftskandidaten Morsi und Shafiq nutzten in ihren Wahlkampfkampagnen 2012 Bilder von Märtyrer*innen, um sich als „revolutionär“ und volksnah zu positionieren (Gibbon 2014). Die Instrumentalisierung von Märtyrer*innen zu politischen Zwecken wurde im Verlauf der Ägyptischen Revolution immer extremer – während politische Interessen zunehmend den Umgang mit dem Tod bestimmten, traten das Leben und die individuelle Würde der Toten mehr und mehr in den Hintergrund. Dies veranlasste den ägyptischen Blogger Mahmoud Salem (in: *ibid.*) 2012 zu schreiben “we don’t even mourn our dead anymore, [w]e immediately turn them into avatars, flyers and graffiti supporting our cause”.

Da die Deutungsmacht über bestimmte Symbole wie den*die Märtyrer*in gleichzusetzen ist mit realer Macht, war der im revolutionären Prozess beobachtbare Kampf um die Deutungshoheit im Selektionsprozess zwischen erinnerungswertem und bedeutungsleerem Tod immer ein politischer, und damit von stetigen Grenzverschiebungen geprägter, Kampf. Insbesondere in Umbruchsituationen weisen Märtyrer*innen als politische Symbole demnach nur eine geringe Beständigkeit auf, weil sie im revolutionären Prozess von politischen Akteur*innen angeeignet, (re)interpretiert, instrumentalisiert, angefochten und diskreditiert oder gar aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht werden: So kann, wer in einem Moment noch als Held*in und Märtyrer*in gefeiert wird, im nächsten Moment durch eine politische Machtverschiebung plötzlich als Terrorist*in, Staatsfeind*in oder Verrückte*r gelten, wenn der Akt des politischen Opfertodes eine Gefahr für politische Ziele darstellen sollte (vgl. Fierke 2013: 37, 45f.; Gibbon 2014). Der Tod beinhaltet folglich immer die Gefahr der politischen Entwertung und des Vergessens, die Möglichkeit einen namenlosen und unsichtbaren Tod zu sterben. Gleichzeitig besteht aber auch stets das Potential, dass das Sterben eine politische Macht entfaltet, die nicht antizipiert werden konnte (Mittermaier 2015: 597f.).

⁷⁹ Unter *counter-framing* ist eine “opposing framing activity” zu verstehen, die dazu fungiert, die Mythen, Realitätsversionen oder den interpretativen Rahmen eines Individuums oder Kollektivs zu unterminieren, zu widerlegen oder zu neutralisieren (Benford 1987: 75 in: Benford / Snow 2000: 617, 626). Benford, Robert D. (1987). Framing activity, meaning, and social movement participation: the nuclear disarmament movement. PhD thesis. Austin, University of Texas.

5.5 Die Reetablierung einer staatszentrierten Narration von politischem Opfertod

“Here, it is not the death [...], but the reactions to how death is narrativized – a 'speaking out' against an outgoing regime's silencing tactics of repression – that constitute revolutionary momentum.” (Rozen 2015: 625)

Sowohl in Tunesien als auch in Ägypten lässt sich in den letzten Jahren ein Prozess der Reetablierung einer staatszentrierten Version von politischem Opfertod feststellen, der – mit der damit einhergehenden Überschreibung jeglicher alternativer Märtyrernarrative – die Gefahr in sich birgt, zu einer erneuten Entmachtung des Volkes beizutragen.

In Tunesien zeigt sich der Versuch der Reetablierung einer staatszentrierten Narration von politischem Opfertod insbesondere im Fall von Bouazizi. Dieser wird von der Regierung zur unantastbaren Symbolfigur der Revolution erhoben, dessen Bedeutung für den Erfolg der Revolution nicht angezweifelt werden darf. Die staatlichen Bemühungen, *nation-building* durch von oben diktiertes kollektives Erinnern von Märtyrer*innen voranzutreiben und ein staatlich sanktioniertes Narrativ der Revolution zu etablieren, stoßen jedoch auf Widerstand in der tunesischen Bevölkerung (Rozen 2015). Diese nutzt den neuen politischen Freiraum, um staatliche Narrative anzufechten und Widerstand gegen das vom Staat betriebene zum-Schweigen-bringen zu leisten, alternative Visionen der Nation zu imaginieren und die Kontrolle über die Interpretation von politischem Opfertod zu behalten. So führt sie die Revolution mit anderen Mitteln fort und verteidigt die in der Revolution gewonnene Handlungsmacht (vgl. *ibid.*: 608, 616, 625; Buckner / Khatib 2014: 377). Zudem spielt die Infragestellung dominanter Narrative von politischem Opfertod eine wichtige Rolle, um ein Zugehörigkeitsgefühl zur revolutionären Zivilgesellschaft zu fördern (Rozen 2015: 608). Anders als vom Staat intendiert, werden eine kollektive Identität und Solidarität in Tunesien also nicht etwa durch die *top-down*-Erzeugung von kollektiver Erinnerung generiert, sondern durch geteilten Widerstand gegen staatlich oktroyiertes Erinnern und nationales Trauern (*ibid.*: 611, 625).

Während in Tunesien Protest gegen die Reetablierung staatszentrierter Narrative von politischem Opfertod möglich und wichtiger Ausdruck von individueller Selbstbestimmung und der Überwindung des „nackten Lebens“ ist, ist diese Form des Widerstands in Ägypten nur eingeschränkt möglich. Mit der gewaltsamen Fortschreibung der Revolution in Ägypten lässt sich seit dem Sommer 2013 eine extreme Form der politischen Instrumentalisierung von politischem Opfertod ausmachen, die darin resultieren könnte, dass die Macht, die politischer Opfertod den Bürger*innen als Mittel des politischen Handelns verliehen hatte, außer Kraft gesetzt wird. Unter der neu errichteten Militärherrschaft wurde eine Neuausrichtung beziehungsweise Wiedereinordnung von politischem Opfertod unter die Vorherrschaft des Staates vollzogen (Gilman 2015: 692f.). Infolgedessen dominierten zunehmend die Märtyrer*innen, die den politischen Zwecken des Staates dienten, den Diskurs über Märtyrertum (Mittermaier 2015: 595). Während die Märtyrer*innen des Volkes diskreditiert, ihre Taten depolitisiert und sie als

Verbrecher*innen und Staatsfeind*innen gebrandmarkt werden, wird nun die Darstellung von während der Revolution gestorbenen Sicherheitskräften als „wahre Märtyrer*innen der Revolution“ und Held*innen der Nation forciert⁸⁰. Der Tod im Namen des Staates und die Aufrechterhaltung des repressiven Sicherheitsstaates werden auf diese Weise als ehrenwert und heroisch präsentiert, die einstigen revolutionären Forderungen und Ideen unterminiert (Gilman 2015: 693; Gribbon 2014). Einhergehend mit der Auslöschung seiner politischen Gegner*innen absorbierte der ägyptische Staat so den revolutionären Moment und mit ihm die Märtyrer*innen der Revolution (Gilman 2015: 706): Damit entzog er den Bürger*innen nicht nur die Möglichkeit, politischen Opfertod als Mittel der Ermächtigung zu nutzen, sondern konnte auch Gegenarrative und Märtyrerfiguren, welche seine Herrschaft potentiell destabilisieren und das Volk zum erneuten Aufbegehren bewegen hätten bewegen können, eliminieren^{81 82}. Die Herrschaft über politischen Opfertod scheint daher heute wieder fest in den Händen des Staates. Der Fall Ägyptens zeigt, dass politischer Opfertod zwar großes Potential als Mittel des politischen Protests gegen repressive Regime bietet, gleichzeitig aber auch immer die Gefahr besteht, dass Märtyrerfiguren von einer politischen Elite instrumentalisiert werden und als Stütze autoritärer Machtsysteme dienen können. Eine Reversion der mit dem Arabischen Frühling eingeläuteten Demokratisierung von politischem Opfertod und die Rückkehr zum zuvor dominierenden Konzept von politischem Opfertod als Herrschaftsinstrument von politischen Eliten (vgl. Buckner / Khatib 2014: 371ff.) ist demnach in Ägypten nicht auszuschließen.

⁸⁰ Im Januar 2014 verlieh der Übergangspräsident Mansour Ehrenpreise für Märtyrertum an 256 während der Revolution getötete Polizist*innen und Rekrut*innen mit den Worten: “We must not forget the martyrs of the revolution, who were killed by deceitful bullets of the revolution’s thieves and thugs and those who hate Egypt.” (in: Gribbon 2014).

⁸¹ Dabei greift die ägyptische Regierung bei der Entwertung von politischem Opfertod auf die Darstellung als Suizid, kriminelle Tat oder Terrorakt sowie einen Diskurs der Versicherheitlichung und der Wahrung staatlicher Souveränität zurück, und rechtfertigt dadurch national und international die Auslöschung „extremistischer Elemente“ (vgl. Amnesty International 2016: 16; Fierke 2013: 48).

⁸² Ein Beispiel hierfür ist der Prozess über die Ermordung Khaled Saeeds, dessen rechtmäßiger Ablauf von Amtsträger*innen des Regimes durch die Behauptung, er sei Teil einer zionistischen Verschwörung zur Destabilisierung des ägyptischen Staates, torpediert wird (Afify 2014; Gribbon 2014). Ein ägyptischer Aktivist (in: Afify 2014) beschreibt die Situation wie folgt: “They want to kill the idea of Khaled Saeed, the idea that we can stand up to the Ministry of Interior. They want to tarnish the case, and as a result all the cases that will follow it [...] Now, every person assaulted by the police will be labelled as a bad person who deserves it, and every person killed by the police will be considered to have committed suicide.”

6 Fazit

“What if we are ‘really alive’ only if and when we engage ourselves with an excessive intensity that puts us beyond ‘mere life’? What if, when we focus on mere survival [...] what we ultimately lose is life itself?” (Žižek 2003: 94f.)

In der vorliegenden Arbeit habe ich dargestellt, welche Rolle politischer Opfertod in einem revolutionären Kontext wie dem Tunesiens oder Ägyptens als Mittel politischen Handelns spielen kann, und welche möglichen Grenzen des Protestmittels bedacht werden müssen. Aus der Untersuchung geht hervor, dass politischer Opfertod in repressiven Regimen wie dem Ben Alis und Mubaraks als effektives Instrument des Protests dienen kann, durch welches sich eine Reversion der Machtverhältnisse herbeiführen lässt. Politischer Opfertod spielte zudem für die Aktivist*innen der Revolutionen eine äußerst wichtige Rolle, um revolutionäre Forderungen durch bestimmte Formen des *Framing* legitimieren, eine kollektive Identität generieren und die soziale Mobilisierung gegen das Regime erhöhen zu können. Dabei waren insbesondere die sich in der Märtyrerfigur manifestierende Dichotomie zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit, sowie die durch politischen Opfertod hervorgerufenen Emotionen entscheidend. Trotz des somit nicht zu unterschätzenden Potentials als Protestmittel zeichneten sich im revolutionären Verlauf mehrere Aspekte und Entwicklungen ab, die den Einfluss von politischem Opfertod auf politische Prozesse mindern (können): So ist der Erfolg oder Misserfolg des Protestmittels auf das Engste mit einer Reihe von kontextuellen Faktoren verflochten, die ebenfalls in die Analyse miteinbezogen werden müssen. Während der Tunesischen und Ägyptischen Revolution kristallisierte sich des Weiteren heraus, dass politischer Opfertod stark an politischem Einfluss einbüßen kann, wenn es – entweder bedingt durch die Banalisierung des Opfers oder aber die Ambivalenz des Todesfalls – zu einer Entwertung des Opfers durch die Gesellschaft kommt. Gleichzeitig stellten Märtyrer*innen ein begehrtes symbolisches Kapital dar, was in einer hohen Anfälligkeit für politische Instrumentalisierung und Manipulation, vor allem durch den Staat, mündete, und die Wirkung von politischem Opfertod als Instrument der Ermächtigung des Volkes erheblich schwächte.

Ungeachtet der begrenzenden Faktoren und einer scheinbar erkennbaren Tendenz zum Bedeutungsverlust als Instrument der Einflussnahme auf politische Prozesse in den letzten Jahren, sowohl in Tunesien als auch in Ägypten, lässt sich keine klare Aussage über die zukünftige Signifikanz von politischem Opfertod in beiden Kontexten treffen. Der jüngste Fall von Protestsuizid in Tunesien⁸³ zeigt auf, dass politischer Opfertod als Ausdruck von und Impetus für politischen Protest weiterhin von Bedeutung ist und sich in Tunesien als fester Bestandteil des verfügbaren Protestrepertoires etabliert hat. Inwieweit es dem Volk im Falle Ägyptens unter den

⁸³ Nachdem der junge Arbeitslose Ridha Yahyaoui am 16. Januar 2016 aus Protest gegen die in Tunesien vorherrschende Arbeitslosigkeit und ökonomische Perspektivlosigkeit auf einen Strommast in Kasserine gestiegen war und sich selbst getötet hatte, nahmen die schwersten sozialen Unruhen seit 2011 ihren Lauf. Die gewaltsamen Proteste dehnten sich in den Folgetagen auf mehrere Regionen des Landes aus, das Innenministerium reagierte mit dem Verhängen einer landesweiten Ausgangssperre auf die Proteste und kündigte Maßnahmen zur Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage an (Spiegel Online 2016; Zeit Online 2016).

zunehmend repressiven Umständen gelingen kann, die Deutungshoheit über Märtyrertum erneut dem Regime zu entreißen und als Waffe gegen die erdrückende Hegemonie des Staates zu wenden, bleibt offen, scheint aber unwahrscheinlicher denn je, hat der Staat sich doch erfolgreich als alleiniger Souverän in einem thanatopolitischen System reetabliert. Während also in Tunesien erfolgreich die politische Handlungsmacht des Volkes durch politischen Opfertod zurückgewonnen und gefestigt werden konnte, hat das Protestmittel mittlerweile im ägyptischen Kontext stark an Wirkung verloren.

Hinsichtlich der verschiedenen Theorien, auf die Bezug genommen wurde, um die diversen Aspekte und Dimensionen von politischem Opfertod besser einordnen und erklären zu können, lässt sich konstatieren, dass die Kombination verschiedener theoretischer Ansätze aussichtsreich ist, um ein umfassenderes Verständnis von politischem Opfertod als Protestmittel zu erlangen. Für die Analyse erwies sich vor allem die Berücksichtigung und Verknüpfung von soziologischer Theorie und Konzepten aus der sozialen Bewegungsforschung, welche die emotionale Dimension von kollektivem Handeln einbeziehen, als interessante Annäherung an den Untersuchungsgegenstand. Die theoretische Verortung von politischem Opfertod konnte jedoch insgesamt in dieser Arbeit nur unzureichend erfolgen und bietet noch viele Möglichkeiten für weitere Untersuchungen. Auch die Verknüpfung der Theorien betreffend lassen sich sowohl in der vorliegenden Arbeit, als auch in der bisherigen Forschung zu Protest und politischem Opfertod noch große Lücken ausmachen. Alles in allem erachte ich eine theoretische Analyse von politischem Opfertod, welche die verschiedenen theoretischen Ansätze nicht als gegenläufig, sondern als komplementär begreift und miteinander kombiniert, jedoch als besonders zielführend für weiteren Erkenntnisgewinn und um der Komplexität des Phänomens gerecht zu werden.

Generell lässt sich in Bezug auf politischen Opfertod feststellen, dass dieser in Umbruchsituationen ein wirkmächtiges Mittel des Protests, ein zentrales Instrument der politischen Ermächtigung und der sozialen Mobilisierung darstellen kann. Dennoch sollte der tatsächliche Einfluss auf politische Prozesse nicht überbewertet werden: Politischer Opfertod kann eine einflussreiche Form des politischen Handelns sein, ist es jedoch fast nie: der Großteil der Fälle bleibt politisch wirkungslos. Dies ist darauf zurückzuführen, dass er seine Wirkkraft als Protestmittel nur dann entfalten kann, wenn die Rahmenbedingungen exakt stimmen und ein Zusammenspiel verschiedenster Faktoren gegeben ist. Wie es scheint, vermag politischer Opfertod dabei vor allem in Kontexten eine Rolle zu spielen, in welchen die politischen Spannungen wie im Fall Ägyptens und Tunesiens bereits sehr hoch sind und er daher leicht mit politischer Bedeutung aufgeladen werden kann. Es lässt sich folglich vermuten, dass politischer Opfertod hohe Relevanz für bereits von Konflikten geprägte politische Situationen haben, jedoch selten eine weitreichende Wirkung in politisch stabilen Kontexten erzielen kann. Unter welchen Gegebenheiten politischer Opfertod tatsächlich ein erfolgreiches Mittel des Protests darstellt, muss jedoch noch wesentlich stärker erforscht werden. Eine weitere These, die sich aus der Analyse der revolutionären Kontexte herleiten lässt, ist, dass in einem bestimmten Konflikt jeweils nur eine geringe Zahl von politischen Opfertoden von Relevanz für politische

Veränderungen sein kann – seine Wirkmacht als Impetus für kollektives Handeln kann politischer Opfertod, wenn überhaupt, nur wenige Male entfalten, bevor er an Bedeutung verliert. Jeder politische Opfertod banalisiert die darauffolgenden Tode und trägt zu deren Entwertung und Wirkungsverlust bei. Auch diese Annahme bedarf jedoch weiterer Untersuchungen. Für die weitere Analyse beider Thesen könnte es sich als zuträglich erweisen, sich nicht nur – wie in der bisherigen Forschung zu politischem Opfertod hauptsächlich geschehen – auf Fälle zu fokussieren, in denen politischer Opfertod als erfolgreiches Mittel des Widerstands fungierte, sondern auch die Fälle in den Blick zu nehmen, in denen die soziale Mobilisierung durch politischen Opfertod scheiterte. Zwar hatte nur ein kleiner Teil der seit den 60er-Jahren dokumentierten Fälle von politischem Opfertod weitreichende politische Auswirkungen (Graitl 2012: 311). Doch solange die Möglichkeit besteht, durch politischen Opfertod die Handlungsmacht über das eigene Leben zurückzugewinnen und politische Veränderungen anzustoßen, wird dieser auch zukünftig in verschiedenen Kontexten als Mittel des Protests zum Einsatz kommen. So bleibt politischer Opfertod über die beiden hier analysierten revolutionären Kontexte hinausgehend als globales Phänomen (weiterhin) von hoher Relevanz. Dies zeigen unter anderem die im Rahmen des Protestes gegen den sri-lankischen Bürgerkrieg⁸⁴ und der Telangana-Sezessionsbewegung⁸⁵ erfolgten Protestsuizide, der jüngste Einsatz von Selbstverbrennungen im Tibet-Konflikt⁸⁶, sowie Protestakte von Geflüchteten in Idomeni und Nauru⁸⁷. Auch gewaltloses Märtyrertum spielt weiterhin eine wichtige Rolle in verschiedensten Konfliktlagen, wie beispielsweise dem Ukrainekonflikt⁸⁸ oder dem Syrienkrieg⁸⁹. Umso wichtiger ist es, sich weiterhin und in noch stärkerem Maße mit dem Phänomen des politischen Opfertodes zu befassen. Einerseits ist die Auseinandersetzung mit dem Thema des politischen Opfertodes von großer Bedeutung, um herauszufinden, welche Möglichkeiten politischer Opfertod als Waffe des gewaltlosen Widerstands vor allem gegen autoritäre und repressive Regime bietet, und welche Faktoren den

⁸⁴ Zwischen Januar und April 2009 nahmen sich 25 Tamil*innen das Leben, um ihren Protest gegen den sri-lankischen Bürgerkrieg zum Ausdruck zu bringen. Politischer Opfertod erwies sich als effektives Mittel der sozialen Mobilisierung: Unmittelbar nach der ersten Selbstverbrennung kam es zu Massenprotesten, Streiks und Unruhen – die regionale Regierung sah sich aufgrund der sich intensivierenden Proteste zu Zugeständnissen gezwungen (Graitl 2014: 195, 204).

⁸⁵ Im Kontext der Telangana-Sezessionsbewegung, deren Mitglieder einen unabhängigen Staat Telangana in der Indischen Union forderten, kam es zwischen November 2009 und Januar 2014 zur laut Graitl (2014: 195) größten Welle an Protestsuiziden in der Geschichte. Es ist von mehreren hundert Taten auszugehen, die Anhänger*innen der Bewegung geben die Zahl der Taten sogar mit mehr als 1000 an (ibid.: 195).

⁸⁶ Eine Welle an Selbstverbrennungen im Rahmen des nationalen Unabhängigkeitskampfes ereignete sich erstmals 2009 in Tibet, nachdem die weitreichendsten Proteste gegen die chinesische Besatzung seit 1959 von China brutal niedergeschlagen wurden (Plank 2014: 178). Zuvor kam es bereits zu Selbstverbrennungen von Exiltibetern in New Delhi 1998 (ibid.: 178) und Berlin 2008 (Spiegel Online 2008). Zwischen 2011 und 2012 erreichte die Zahl der politischen Opfertode in Tibet ihren Höhepunkt (Plank 2014: 179). So sind für diesen Zeitraum über 120 Selbstverbrennungen aus Protest gegen die chinesische Regierung dokumentiert (ibid.: 173, 177ff.). Für weitere Informationen und Analysen der Selbstverbrennungen in Tibet siehe Gouin (2014) und Makley (2015).

⁸⁷ Im März 2016 setzte sich im griechischen Flüchtlingslager Idomeni ein Geflüchteter selbst in Brand, um gegen die Schließung der Balkanroute zu protestieren. Wenige Tage zuvor hatte sich bereits ein anderer Mann mit Benzin übergossen, konnte aber von einer Selbstverbrennung abgehalten werden. Ende April und Anfang Mai 2016 zündeten sich zwei Geflüchtete in Nauru aus Protest gegen die restriktive australische Asylpolitik an (Zeit Online 2016).

⁸⁸ Sowohl die Maidan-Proteste 2014 als auch der Krieg in der östlichen Ukraine waren geprägt von "martyrological thinking" (Blacker 2015: 258). Für eine ausführlichere Beschreibung des Stellenwerts von Märtyrertums siehe ibid.: 282-292.

⁸⁹ Für die Bedeutung von gewaltfreiem Märtyrertum im Syrienkrieg siehe Ziter (2013).

Erfolg oder Misserfolg und Einfluss des Protestmittels bedingen. Dafür müssen insbesondere die Erforschung der Rahmenbedingungen von politischem Opfertod sowie die Untersuchung der Logik und Emotionen, welche dem Einsatz und Einfluss des Protestmittels zugrunde liegen, noch stärker fokussiert werden. Andererseits stellt politischer Opfertod ein nicht zu unterschätzendes Instrument der Analyse dar, dass genutzt werden könnte, um (zukünftige) soziale und politische Tendenzen in politischen Umbruchsituationen besser erkennen, deuten und verstehen zu lernen. Wie der Fall Tunesiens und Ägyptens zeigt, ist die Entwicklung von politischem Opfertod aufs Engste mit der Entwicklung der politischen und gesellschaftlichen Lage verflochten – Änderungen des politischen Systems schlagen sich somit auch in den Konstruktionen, Auffassungen und Repräsentationen von Märtyrer*innen nieder. Diese können folglich als erkenntnisreicher Indikator dienen, an denen sich die Situation des Landes ablesen, und damit besser vorhersagen und einschätzen lässt. Insgesamt stellt politischer Opfertod als Protest ein noch weitgehend unerforschtes Feld der sozialen Bewegungsforschung dar, welches großes Potential für weiteren Erkenntnisgewinn in Bezug auf individuelles und kollektives politisches Handeln sowie auf politische Veränderungen in sich birgt.

7 Literaturverzeichnis

- Abaza, Mona (2014). Post January Revolution Cairo: Urban Wars and the Reshaping of Public Space. In: *Theory, Culture and Society* 0: 0: 1-21.
- Abaza, Mona (7. Oktober 2013). Mourning, Narratives and Interactions with the Martyrs through Cairo's Graffiti. *E-International Relations*. Online zugänglich unter: <http://www.e-ir.info/2013/10/07/mourning-narratives-and-interactions-with-the-martyrs-through-cairos-graffiti/> (Stand: 23.4.2015).
- Abdelrahman, Maha (2015). *Egypt's Long Revolution. Protest Movements and Uprisings*. London, New York, Routledge.
- Achy, Lahcen (2015). Breakdown of the Authoritarian 'Social Contract' and Emergence of New Social Actors. An Ongoing Process? In: *Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization*. Sadiki, Larbi (Hg.). London, New York, Routledge: 303-319.
- Afify, Heba (23. Januar 2014): The second death of Khaled Saeed. The martyr dies again, in cyberspace and the courthouse. *Kairo, Mada Masr*. Online zugänglich unter: <http://www.madamasr.com/sections/politics/second-death-khaled-saeed> (Stand: 27.6.2016).
- Agamben, Giorgio (2002). *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Agence France-Presse (10. Januar 2012): Un tunisien s'immole par le feu à Gafsa. Paris. Online zugänglich unter: <http://www.france24.com/fr/20120106-chomage-immolation-gafsa-tunisie-revolution-tunisienne-sidi-bouزيد> (Stand: 27.6.2016).

- Al-Anani, Khalil (2015). The 'Anguish' of the Muslim Brotherhood in Egypt. In: Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization. Sadiki, Larbi (Hg.). London, New York, Routledge: 227-239.
- Aleya-Sghaier (2012). The Tunisian Revolution: The Revolution of Dignity. In: The Journal of the Middle East and Africa 3: 1: 18-45.
- Ali, Amro (21. Januar 2015). Egypt's Long Walk to Despotism. Washington, DC, The Tahrir Institute for Middle East Policy. Online zugänglich unter: <http://timep.org/commentary/egypt-despotism/> (Stand: 23.4.2015).
- Ali, Amro (7. März 2014). The insecurity of a security state: What can Hannah Arendt tell us about Egypt? Politics in Spires. Cambridge, Oxford, University of Cambridge, University of Oxford. Online zugänglich unter: <http://politicsinspires.org/insecurity-security-state-can-hannah-arendt-tell-us-egypt/> (Stand: 20.4.2015).
- Ali, Amro (5. Juni 2012). Saeeds of Revolution: De-Mythologizing Khaled Saeed. Jadaliyya. Arab Studies Institute. Online zugänglich unter: http://www.jadaliyya.com/pages/index/5845/saeeds-of-revolution_de-mythologizing-khaled-saeed (Stand: 28.6.2016).
- Allen, Lori A. (2009). Martyr Bodies in the Media: Human Rights, Aesthetics, and the Politics of Immediation in the Palestinian *Intifada*. In: American Ethnologist 36: 1: 161-180.
- Allen, Lori A. (2006). The Polyvalent Politics of Martyr Commemorations in the Palestinian *Intifada*. In: History and Memory 18: 2: 107-138.
- Amnesty International (2016). Egypt: 'Officially, you do not exist'. Disappeared and tortured in the name of counter-terrorism. London, Amnesty International Ltd.
- Amnesty International (2012). Amnesty International Report 2012. The State of the World's Human Rights. London, Amnesty International Ltd.
- Anderson, Lisa (2014). Authoritarian Legacies and Regime Change. Towards Understanding Political Transition in the Arab World. In: The New Middle East. Protest and Revolution in the Arab World. Gerges, Fawaz A. (Hg.). Cambridge, Cambridge University Press: 41-59.
- Andriolo, Karin (2006). The Twice-Killed: Imagining Protest Suicide. In: American Anthropologist 108: 1: 100-113.
- Armbrust, Walter (8. Mai 2013). The Ambivalence of Martyrs and the Counter-Revolution. Hot Spots, Cultural Anthropology Online. Online zugänglich unter: <http://culanth.org/fieldsights/213-the-ambivalence-of-martyrs-and-the-counter-revolution> (Stand: 18.4.2015).
- Backhaus, Andrea (14. Januar 2016). Was vom Frühling übrig blieb. Hamburg, Zeit Online. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2016-01/arabischer-fruehling-uebersicht> (Stand: 4. Februar 2016).
- Bamyeh, Mohammed A. (17. Januar 2011). The Tunisian Revolution: Initial Reflections. In: The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order? Haddad, Bassam / Bsheer, Rosie / Abu-Rish, Ziad (Hg.) (2012). London, Pluto Press: 49-58.
- Bassiouni, Cherif M. (2016). Egypt's Unfinished Revolution. In: Civil Resistance in the Arab Spring. Triumphs and Disasters. Roberts, Adam / Willis, Michael J. / McCarthy, Rory / Garton Ash, Timothy (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 53-87.

- Bataille, Georges (2001). *Die Aufhebung der Ökonomie: Der Begriff der Verausgabung; Der verfemte Teil; Kommunismus und Stalinismus; Die Ökonomie im Rahmen des Universums*. 3. Aufl., München, Matthes und Seitz.
- Bayat, Asef (2012). *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern*. Berlin, Hamburg, Assoziation A.
- BBC News (23. Januar 2011). Man dies after setting himself on fire in Saudi Arabia. London. Online zugänglich unter: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-12260465> (Stand: 24.6.2016).
- BBC News (17. Januar 2011). Man sets himself on fire on Cairo protest. London. Online zugänglich unter: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-12204999> (Stand: 24.6.2016).
- Benford, Robert D. / Snow, David E. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. In: *Annual Review of Sociology* 26: 611-639.
- Benford, Robert D. (1987). *Framing activity, meaning, and social movement participation: the nuclear disarmament movement*. PhD thesis. Austin, University of Texas.
- Biggs, Michael (Dezember 2014). *When Costs are Benefits: Communicative Suffering as Political Protest*. Unveröffentlichtes Skript. Online verfügbar unter: <http://users.ox.ac.uk/~sfos0060/beneficialcosts.pdf> (Stand: 6.7.2018).
- Biggs, Michael (2013). How Repertoires evolve: The diffusion of suicide protest in the twentieth century. In: *Mobilization: An International Quarterly* 18: 4: 407-428.
- Biggs, Michael (2008). Dying for a cause – alone? In: *Contexts* 7: 1: 22-27.
- Biggs, Michael (2005). Dying Without Killing: Self-immolations, 1963-2002. In: *Making Sense of Suicide Missions*. Gambetta, Diego (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 173-208.
- Blacker, Uilleam (2015). Martyrdom, Spectacle, and Public Space in Ukraine: Ukraine's National Martyrology from Shevchenko to the Maidan. In: *Journal of Soviet and Post-Soviet Politics and Society* 1: 2: 257-292.
- Blom Hansen, Thomas / Stepputat, Finn (Hg.) (2005). *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*. Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- Boubakri, Amor (2015). Interpreting the Tunisian Revolution. Beyond Bou'azizi. In: *Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization*. Sadiki, Larbi (Hg.). London, New York, Routledge: 65-76.
- Brecht, Bertold (1929). *Badener Lehrstück vom Einverständnis*. In: *1978: Die Stücke von Bertold Brecht in einem Band*. Frankfurt a. M., Suhrkamp: 235-246.
- Brozus, Lars / Roll, Stephan (30. Mai 2016). *Totale Herrschaft statt Reformen*. Hamburg, Zeit Online. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2016-05/aegypten-menschenrechte-sanktionen> (Stand: 19.8.2016).
- Buckner, Elizabeth / Khatib, Lina (2014). The Martyrs' Revolutions: The Role of Martyrs in the Arab Spring. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 41: 4: 368-384.
- Butler, Judith (2010). *Frames of War. When Is Life Grievable?* London, New York, Verso.
- Carr, Sarah / Doss, Leyla (31. Januar 2014). *Too many to count*. Kairo, Mada Masr. Online zugänglich unter: <http://www.madamasr.com/sections/politics/too-many-count> (Stand: 22.7.2016).

- Chenoweth, Erica / Stephan, Maria J. (2014). Drop Your Weapons. When and Why Civil Resistance Works. In: *Foreign Affairs*, Juli/August 2014: 94-106.
- Chenoweth, Erica / Stephan, Maria J. (2011). *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York, Chichester, Columbia University Press.
- Chenoweth, Erica / Stephan, Maria J. (2008). *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. In: *International Security* 33: 1: 7-44.
- Cobb, Sara (2014). *Speaking of Violence. The Politics and Poetics of Narrative Dynamics in Conflict Resolution*. Oxford, Oxford University Press.
- Coleman, Loren (2004). *The Copycat Effect. How the Media and Popular Culture Trigger the Mayhem in Tomorrow's Headlines*. New York, Paraview Pocket Books.
- Cook, David (2007). *Martyrdom in Islam*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dabashi, Hamid (2012). *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*. London, New York, Zed Books.
- Davenport, Christian / Mueller, Carol / Johnston, Hank (Hg.) (2005). *Repression and Mobilization*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- Davies, Wyre (12. Januar 2012). Tunisia one year on: New trend on self-immolations. London, BBC News. Online zugänglich unter: <http://www.bbc.com/news/world-africa-16526462> (Stand: 24.06.2016).
- DeGeorges, Thomas P. (2013). The social construction of the Tunisian revolutionary martyr in the media and popular perception. In: *The Journal of North African Studies* 18: 3: 482-493.
- della Porta, Donatella (2008). Research on Social Movements and Political Violence. In: *Qualitative Sociology* 31, Special Issue on Political Violence: 221-230.
- della Porta, Donatella / Diani, Mario (2005). *Social Movements. An Introduction*. 2. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing.
- Donnelly, Jack (2003). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2. Aufl., Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Edwards, Gemma (2014). *Social Movements and Protest*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Edwards, Bob / McCarthy, John D. (2006). Resources and Social Movement Mobilization. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 4. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 116-152.
- El Amrani, Issandr (10. Oktober 2015). Tunisia's National Dialogue Quartet Set a Powerful Example. Brussels, International Crisis Group. Online zugänglich unter: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/north-africa/tunisia/tunisia-national-dialogue-quartet-set-powerful-example> (Stand: 21.8.2016).
- El-Hawary, Nouran Al-Anwar (2014). *The Graffiti of Mohamed Mahmoud and the Politics of Transition in Egypt: The Transformation of Space, Sociality and Identities*. Thesis for the Degree of Master of Arts in Sociology-Anthropology. Kairo, The American University in Cairo, Department of Sociology, Anthropology, Psychology and Egyptology.
- El-Issawi, Fatima (2011). The Arab Spring and the challenge of minority rights: will the Arab revolutions overcome the legacy of the past? In: *European View* 10: 2: 249-258.
- Ellroy, James (1996). *My Dark Places*. New York, Knopf.

- El-Watan (1. Februar 2011). Maghreb. Je brûle, donc je suis. Online verfügbar unter: <http://www.courrierinternational.com/article/2011/01/21/je-brule-donc-je-suis> (Stand: 24.6.2016).
- Fahmy, Khaled (12. Mai 2013). The Real Tragedy Behind the Fire of the Institute d´Egypte. Hot Spots, Cultural Anthropology Online. Online zugänglich unter: <https://culanth.org/fieldsights/233-the-real-tragedy-behind-the-fire-of-institut-d-egypte> (Stand: 23.7.2016).
- Fassin, Didier (2011). The Trace: Violence, Truth and the Politics of the Body. In: *Social Research* 78: 2: 281-298.
- Fierke, K.M. (2013). *Political Self-Sacrifice: Agency, Body and Emotion in International Relations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Folkers, Andreas / Lemke, Thomas (2014). *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin, Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1979). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Francisco, Ronald A. (2005). The Dictator´s Dilemma. In: *Repression and Mobilization*. Davenport, Christian / Mueller, Carol / Johnston, Hank (Hg.). Minnesota, University of Minnesota Press: 58-84.
- Francisco, Ronald A. (2004). After the Massacre: Mobilization in the Wake of Harsh Repression. In: *Mobilization: An International Journal* 9: 2: 107-126.
- Freedom House (2016a). *Country Report Tunisia 2016*. Washington, DC, Freedom House. Online zugänglich unter: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/tunisia> (Stand: 21.8.2016).
- Freedom House (2016b). *Anxious Dictators, Wavering Democracies: Global Freedom under Pressure. Freedom in the World 2016*. Washington, DC, Freedom House. Online zugänglich unter: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2016> (Stand: 1.8.2016).
- Gambetta, Diego (2005). Can We Make Sense of Suicide Missions? In: *Making Sense of Suicide Missions*. Gambetta, Diego (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 259-300.
- Gamson, William A. / Fireman, Bruce / Rytina, Steven (1982). *Encounters with Unjust Authority*. Homewood, Illinois, The Dorsey Press.
- Gana, Nouri (2013). Introduction: Collaborative Revolutionism. In: *The Making of the Tunisian Revolution. Contexts, Architects, Prospects*. Gana, Nouri (Hg.). Edinburgh, Edinburgh University Press: 1-34.
- Gehlen, Martin (25. April 2016). Noch hat Staatschef Al-Sissi alles unter Kontrolle. Hamburg, Zeit Online. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2016-04/aegypten-proteste-abdel-fattah-al-sissi-kairo-festnahmen> (Stand: 19.8.2016).
- Gerges, Fawaz A. (2015). Contextualizing the Arab Spring Uprisings: Different Regimes, Different Revolutions, and Different Trajectories. In: *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism Beyond the Arab Uprisings*. Gerges, Fawaz A. (Hg.). New York, Palgrave Macmillan: 1-21.

- Ghabra, Shafeeq (2015). The Egyptian Revolution. Causes and Dynamics. In: Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization. Sadiki, Larbi (Hg.). London, New York, Routledge: 199-214.
- Ghannam, Farha (2015). Technologies of Immortality, 'Good Endings', and Martyrdom in Urban Egypt. In: *Ethnos: Journal of Anthropology* 80: 5: 630-648.
- Gibril, Suzan (2015). Contentious Politics and Bottom-Up Mobilization in Revolutionary Egypt: The Case of Egyptian Football Supporters in Cairo. In: *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism Beyond the Arab Uprisings*. Gerges, Fawaz A. (Hg.). New York, Palgrave Macmillan: 305-330.
- Gilman, Daniel J. (2015). The Martyr Pop Moment: Depoliticizing Martyrdom. In: *Ethnos: Journal of Anthropology* 80: 5: 692-709.
- Goodman, David (12. Januar 2012). Spate of Self-Immolations Reported in Tunisia. New York, New York Times. Online zugänglich unter: http://thelede.blogs.nytimes.com/012/01/12/spate-of-self-immolations-reported-in-tunisia/?_r=0 (Stand: 27.6.2016).
- Goodwin, Jeff / Jasper, James M. / Polletta, Francesca (2012). Emotional Dimensions of Social Movements. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 6. Auflg., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 413-432.
- Goodwin, Jeff / Jasper, James M. / Polletta, Francesca (2000). The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory. In: *Mobilization: An International Journal* 5: 1: 65-83.
- Gouin, Margaret (2014). Self-Immolations and Martyrdom in Tibet. In: *Mortality* 19: 2: 176-183.
- Graitl, Lorenz (2014): Dying to Tell: Media Orchestration of Politically Motivated Suicides. In: *Sacred Suicide*. Lewis, James R. / Cusack, Carole M. (Hg.). Surrey, Burlington, Ashgate: 193-214.
- Graitl, Lorenz (2012). *Sterben als Spektakel: Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids*. Wiesbaden, Springer VS.
- Gribbon, Laura (25. Januar 2014). On owning the memory of the martyrs. Kairo, Mada Masr. Online zugänglich unter: <http://www.madamasr.com/opinion/politics/owning-memory-martyrs> (Stand: 20.3.2015).
- Haddad, Bassam / Bsheer, Rosie / Abu-Rish, Ziad (Hg.) (2012). Section II Introduction. In: *The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order?* Haddad, Bassam / Bsheer, Rosie / Abu-Rish, Ziad (Hg.). London, Pluto Press: 47-48.
- Halbwachs, Maurice (1978). *The Causes of Suicide* [frz. 1930]. London, Routledge & Keagan Paul.
- Halverson, Jeffrey R. / Ruston, Scott W. / Trethewey, Angela (2013). Mediated Martyrs of the Arab Spring. New Media, Civil Religion and Narrative in Tunisia and Egypt. In: *Journal of Communication* 63: 2: 312-332.
- Hanafi, Sari (2012). The Arab revolutions: the emergence of a new political subjectivity. In: *Contemporary Arab Affairs* 5: 2: 198-213.
- Harders, Cilja (2013). Revolution I und II – Ägypten zwischen Transformation und Restauration. In: *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*. Jünemann, Annette / Zorob, Anja (Hg.). Wiesbaden, Springer VS: 19-42.

- Harlan, Lindsey (2002). Truth and Sacrifice: *Sati* Immolations in India. In: *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Cormack, Margaret (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 118-131.
- Hassan, Amro (23. Dezember 2010). Tunisia: Apparent suicide triggers Youth protests against unemployment. Los Angeles, Los Angeles Times. Online zugänglich unter: <http://latimesblogs.latimes.com/babylonbeyond/2010/12/tunisia-suicide-triggers-youth-protests-against-unemployment.html> (Stand: 28.6.2016).
- Hatina, Meir (2014). *Martyrdom in Modern Islam. Piety, Power and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hellman, Kai-Uwe (1998). Paradigmen der Bewegungsforschung. Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick. In: *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Hellmann, Kai-Uwe / Koopmans, Ruud (Hg.). Opladen, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag: 9-32.
- Heo, Angie (2013). Saints, Media and Minority Cultures: On Coptic Cults of Egyptian Revolution from Alexandria to Maspero. In: *Politics of Worship in the Contemporary Middle East. Sainthood in Fragile States*. Bandak, Andreas / Bille, Mikkel (Hg.). Leiden, Boston, Brill: 53-74.
- Hermez, Sami (16. Februar 2011). Sacrifice and the Ripple Effect of Tunisian Self-Immolation. American Anthropological Association Blog. Online zugänglich unter: <https://blog.americananthro.org/2011/02/16/sacrifice-and-the-ripple-effect-of-tunisian-self-immolation/> (Stand: 26.6.2016).
- Hess, David / Martin, Brian (2006). Repression, Backfire, and the Theory of Transformative Events. In: *Mobilization: An International Journal* 11: 2: 249-267.
- Hibou, Béatrice (2011). *The Force of Obedience: The Political Economy of Repression in Tunisia*. Cambridge, Polity Press.
- Höges, Clemens (März 2016). Das Phantom der Revolution. In: *DER SPIEGEL*. 3/2016. Hamburg: 86-90.
- Horn, Eva (2008). „Sterbt, aber lernt.“ Thanatopolitik in Brechts Lehrstücken. In: *Das Totalitäre der Klassischen Moderne. Politische Souveränität der Literatur 1900-1933*. Hebekus, Uwe / Stöckmann, Ingo (Hg.). München, Fink: 311-336.
- Hosseinioun, Mishana (2015). Reconceptualizing Resistance and Reform in the Middle East. In: *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism Beyond the Arab Uprisings*. Gerges, Fawaz A. (Hg.). New York, Palgrave Macmillan: 51-73.
- Hudson, Michael C. (2015). Arab Politics after the Uprisings: Still Searching for Legitimacy. In: *Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization*. Sadiki, Larbi (Hg.). London, New York, Routledge: 28-39.
- Hunt, Scott A. / Benford, Robert D. (2012). Collective Identity, Solidarity and Commitment. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 6. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 433-458.
- Hunt, Scott A. / Benford, Robert D. / Snow, David A. (1994). Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities. In: *New Social Movements. From*


- Ideology to Identity. Laraña, Enrique / Johnston, Hank / Gusfield, Joseph R. (Hg.). Philadelphia, Temple University Press: 185-208.
- Iskandar, Adel (2013). *Egypt in Flux. Essays on an unfinished revolution*. Kairo, The American University in Cairo Press.
- Jasper, James M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago, Chicago University Press.
- Jebnoun, Noureddine (26. Januar 2011). Tunisia's Glorious Revolution and its Implications. In: *The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order?* Haddad, Bassam / Bsheer, Rosie / Abu-Rish, Ziad (Hg.) (2012). London, Pluto Press: 59-65.
- Jenkins, Richard (2008). *Social Identity*. 3. Aufl., London, New York, Routledge.
- Joffé, George (2013). The Arab Spring in North Africa: origins and prospects. In: *North Africa's Arab Spring*. Joffé, George (Hg.). London, New York, Routledge: 3-28.
- Jorgensen-Earp, Cheryl (1987). "Toys of Desperation". *Suicide as Protest Rhetoric*. In: *Southern Speech Communication Journal* 53: 1: 80-96.
- Khalidi, Rashid (21. März 2011). Preliminary Historical Observations on the Arab Revolutions of 2011. In: *The Dawn of the Arab Uprisings. End of an Old Order?* Haddad, Bassam / Bsheer, Rosie / Abu-Rish, Ziad (Hg.) (2012). London, Pluto Press: 9-16.
- Khosrokhavar, Farhad (2014). *Violence in the Arab Revolutions. The Paradigmatic Case of Egypt*. In: *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences* 3: 1: 1-35.
- Khosrokhavar, Farhad (2012). *The New Arab Revolutions That Shook the World*. Boulder, London, Paradigm Publishers.
- Kim, Hyojoung (2002). Shame, Anger and Love in Collective Action: Emotional Consequences of Protest Suicide. In: *Mobilization: An International Journal* 7: 2: 159-176.
- Klandermans, Bert (2006). The Demand and Supply of Participation: Social-Psychological Correlates of Participation in Social Movements. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 4. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 360-379.
- Koopmans, Ruud (2006). Protest in Time and Space: The Evolution of Waves of Contention. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 4. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 19-46.
- Kriesi, Hanspeter (2006). Political Context and Opportunity. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 4. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 67-90.
- Laub, Karin (11. Mai 2013): Vendor's suicide reflects despair of Mideast Youth. Jerusalem, The Times of Israel. Online verfügbar unter: <http://www.timesofisrael.com/vendors-suicide-reflects-despair-of-mideast-youth/> (Stand: 27.6.2016).
- Lesch, Ann M. (2012). Concentrated Power Breeds Corruption, Repression and Resistance. In: *Arab Spring in Egypt. Revolution and Beyond*. Korany, Bahgat / El-Mahdi, Rabab (Hg.). Kairo, New York, The American University in Cairo Press: 17-42.
- LeVine, Mark (2014). *Accounting for Egyptians' Exuberance for Violence*. Tikun. Berkeley, Duke University Press. Online zugänglich unter: <http://www.tikkun.org/nextgen/searching-for-answers-to-the-violence-in-egypt> (Stand: 20.4.2015).

- LeVine, Mark (2013). Theorizing Revolutionary Practice: Agendas for Research on the Arab Uprisings. In: *Middle East Critique* 22: 3: 191-212.
- LeVine, Mark (6. Dezember 2011). Tahrir's Late Night Conversations. Doha, Al-Jazeera. Online zugänglich unter: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/12/201112511219971906.html> (Stand: 8.7.2016).
- Mabrouk, Mehdi (2013). A revolution for dignity and freedom: preliminary observations on the social and cultural background to the Tunisian revolution. In: *North Africa's Arab Spring*. Joffé, George (Hg.). London, New York, Routledge: 121-132.
- Mada Masr (3. Juli 2016). National Rights Council report criticizes torture, forced disappearances in Egypt. Kairo, Mada Masr. Online zugänglich unter: <http://www.madamasr.com/news/national-rights-council-report-criticizes-torture-forced-disappearances-egypt> (Stand: 22.7.2016).
- Makley, Charlene (2015). The Sociopolitical Lives of Dead Bodies: Tibetan Self-Immolation Protest as Mass Media. In: *Cultural Anthropology* 30: 3: 448-476.
- Mallat, Chibli / Mortimer, Edward (2016). The Background to Civil Resistance in the Middle East. In: *Civil Resistance in the Arab Spring. Triumphs and Disasters*. Roberts, Adam / Willis, Michael J. / McCarthy, Rory / Garton Ash, Timothy (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 1-29.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. In: *Public Culture* 15: 1: 11-40.
- McAdam, Doug / Tarrow, Sidney / Tilly, Charles (1996). To Map Contentious Politics. In: *Mobilization: An International Journal* 1: 1: 17-34.
- Meyer, David S. (2004). Protest and Political Opportunities. In: *Annual Review of Sociology* 30: 125-145.
- Middleton, Paul (2014). What is martyrdom? In: *Mortality* 19: 2: 117-133.
- Minteh, Binneh S. (2014). A Comparative Analysis of Mass Mobilization, Regime Change and Reform in Egypt and Tunisia. Paper for Presentation at the 72nd Annual Conference of the Mid-West Political Science Association, April 3-6, 2014, Chicago.
- Mitchell, Jolyon (2012). Martyrdom. A Very Short Introduction. Oxford, Oxford University Press.
- Mittermaier, Amira (2015). Death and Martyrdom in the Arab Uprisings: An Introduction. In: *Ethnos: Journal of Anthropology* 80: 5: 583-602.
- Moosa, Ebrahim (2011). Aesthetics and Transcendence in the Arab Uprisings. In: *Middle East Law and Governance: An Interdisciplinary Journal* 3: 171-180.
- Murray, Stuart J. (2006). Thanatopolitics: On the Use of Death for Mobilizing Political Life. In: *Polygraph: An International Journal of Culture and Politics* 18, Special Issue on Biopolitics, Narrative and Temporality: 191-215.
- Mutahhari, Murtada (1998). Shahid. In: *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Abedi, M. / Legenhausen, G. (Hg.). Houston, Institute for Research and Islamic Studies: 125-128; idem: *Jihad: The Holy War of Islam and Its Legitimacy in the Qu'ran*, übers. Mohammad S. Tawhidi. Teheran, Department of Translation and Publication.
- Nti, Nana Bemba (2013). Lessons from the death of a Tunisian salesman. A commentary. In: *African Security Review* 22: 2: 78-84.

- Pearce, W.B. / Littlejohn, S. (1997). *Moral Conflict: When Social Worlds Collide*. Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- Plank, Katarina (2014). *Burning Buddhists: Self-Immolation as Political Protest*. In: *Sacred Suicide*. Lewis, James R. / Cusack, Carole M. (Hg.). Surrey, Burlington, Ashgate: 173-192.
- Polletta, Francesca / Jasper, James M. (2001). *Collective Identity and Social Movements*. In: *Annual Review of Sociology* 27: 283-305.
- Popitz, Heinrich (1986). *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Preysing, Domenica (2013). *Tunesien: Vorreiter des Aufbruchs, Vorbild des Wandels?* In: *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*. Jünemann, Annette / Zorob, Anja (Hg.). Wiesbaden, Springer VS: 43-65.
- Reuters (21. Januar 2011). *More Cases of Self-Immolation in Egypt after Tunisia*. Online zugänglich unter: <http://www.reuters.com/article/us-tunisia-egypt-immolation-idUSTRE70K5X220110121> (Stand: 3.8.2016).
- Richardson-Little, Ned (2015). *Human Rights as Myth and History: Between the Revolutions of 1989 and the Arab Spring*. In: *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 23: 2-3: 151-166.
- Roberts, Adam (2016). *Civil Resistance and the Fate of the Arab Spring*. In: *Civil Resistance in the Arab Spring. Triumphs and Disasters*. Roberts, Adam / Willis, Michael J. / McCarthy, Rory / Garton Ash, Timothy (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 270-325.
- Rosoux, Valérie (2004). *The Politics of Martyrdom*. In: *Martyrdom. The Psychology, Theology and Politics of Self-Sacrifice*. Fields, Rona M. (Hg.). Westport, London, Praeger: 83-117.
- Rozen, Joel (2015). *Civics Lesson: Ambivalence, Contestation and Curricular Change in Tunisia*. In: *Ethnos: Journal of Anthropology* 80: 5: 605-629.
- Rucht, Dieter (2006). *Movement Allies, Adversaries, and Third Parties*. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 4. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 197-216.
- Ryan, Yasmine (20. Januar 2011). *The tragic life of a street vendor*. Doha, Al Jazeera. Online zugänglich unter: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/20111168424218839.html> (Stand: 28.6.2016).
- Ryzova, Lucie (12. Mai 2013). *The Battle of Cairo's Muhammad Mahmoud Street*. *Hot Spots, Cultural Anthropology Online*. Online zugänglich unter: <https://culanth.org/fieldsights/232-the-battle-of-cairo-s-muhammad-mahmoud-street> (Stand: 21.7.2016).
- Said, Omar (22. März 2015). *Abu Zabaal detainees complain of torture*. Kairo, Mada Masr. Online zugänglich unter: <http://www.madamasr.com/news/politics/abu-zaabal-detainees-complain-torture> (Stand: 22.7.2016).
- Schielke, Samuli (2014). *There will be blood. Expecting violence in Egypt, 2011-2013*. Zentrum Moderner Orient Working Papers No. 11.
- Schumann, Christoph (2013). *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas*. In: *Revolution und Regimewandel in Ägypten*. Albrecht, Holger / Demmelhuber, Thomas (Hg.). Baden-Baden, Nomos: 19-42.

- Shahin, Emad El-Din (2012). The Egyptian Revolution: The Power of Mass Mobilization and the Spirit of Tahrir Square. In: *The Journal of the Middle East and Africa* 3: 1: 46-69.
- Shari‘ati, ‘Ali (1986). A Discussion of Shahid. In: *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Abedi, M. / Legenhausen, G. (Hg.). Houston, Institute for Research and Islamic Studies: 230-241.
- Sharp, Gene (2008). Nonviolent Action. In: *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*. Kurtz, Lester (Hg.). 2. Aufl., New York, Academic Press: 1373-1380.
- Siegel, David A. (2011). When does Repression Work? Collective Action in Social Networks. In: *The Journal of Politics* 73: 4: 993-1010.
- Silke, Andrew (2006). The Role of Suicide in Politics, Conflict, and Terrorism. In: *Terrorism and Political Violence* 18: 1: 35-46.
- Snow, David A. (2012). Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 6. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 480-412.
- Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (2012). Mapping the Terrain. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 6. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 3-16.
- Snow, David A. / Benford, Robert D. (1988). Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. In: *International Social Movement Research* 1: 197-217.
- Spehr, Scott / Dixon, John (2013). Protest Suicide: A Systematic Model with Heuristic Archetypes. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 44: 3: 368-388.
- Spiegel Online (20. März 2008). Berlin: Mann zündet sich bei Mahnwache für Tibet an. Hamburg. Online verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/berlin-mann-zuendet-sich-bei-mahnwache-fuer-tibet-an-a-542824.html> (Stand: 2.7.2016).
- Storm, Lise (2013). The Fragile Tunisian Democracy – What Prospects for the Future? In: *The Making of the Tunisian Revolution. Contexts, Architects, Prospects*. Gana, Nouri (Hg.). Edinburgh, Edinburgh University Press: 270-290.
- Taylor, Verta / van Dyke, Nella (2004). “Get up, Stand Up”: Tactical Repertoires of Social Movements. In: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 1. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 262-293.
- Tilly, Charles (2008). *Contentious Performances*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tilly, Charles / Tarrow, Sidney (2007). *Contentious Politics*. Boulder, London, Paradigm Publishers.
- Van Stekelenburg, Jacquelin / Klandermans, Bert (2009). Social movement theory: Past, present and prospects. In: *Movers and Shakers. Social Movements in Africa*. Ellis, Stephen / van Kessel, Ineke (Hg.). Leiden, Boston, Brill: 17-43.
- Verdery, Katherine (2006). Dead Bodies Animate the Study of Politics. In: *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*. Robben, Antonius C.G.M. (Hg.). Oxford, Blackwell Publishing: 303-309.
- Weigert, Kathleen M. (2008). Structural Violence. In: *Encyclopedia of Violence, Peace & Conflict*. Kurtz, Lester (Hg.). 2. Aufl., Amsterdam [u.a.], Elsevier, Academic Press: 2004-2011.

- Westcott, Kathryn (18. Januar 2011). Why do people set themselves on fire? London, BBC News. Online zugänglich unter: <http://www.bbc.com/news/world-12206551> (Stand: 24.6.2016).
- Whitaker, Brian (28. Dezember 2016). No Answer from Ben Ali. al-bab. Online zugänglich unter: http://www.al-bab.com/arab/countries/tunisia/tunisia_fall_of_ben_ali.html (Stand: 28.6.2016).
- Williams, Rhys H. (2006). The Cultural Contexts of Collective Action: Constraints, Opportunities, and the Symbolic Life of Social Movements. In: The Blackwell Companion to Social Movements. Snow, David A. / Soule, Sarah A. / Kriesi, Hanspeter (Hg.). 4. Aufl., Malden, Oxford, Blackwell Publishing: 91-115.
- Willis, Michael J. (2016). Revolt for Dignity. Tunisia's Revolution and Civil Resistance. In: Civil Resistance in the Arab Spring. Triumphs and Disasters. Roberts, Adam / Willis, Michael J. / McCarthy, Rory / Garton Ash, Timothy (Hg.). Oxford, Oxford University Press: 30-52.
- Zakarevičiūtė, Ieva (2015). Telling the Stories of Martyrs: The Cases of the Egyptian and Lithuanian Revolutions. In: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe 23: 2-3: 213-230.
- Zeit Online (3. Mai 2016). Weiterer Flüchtling setzt sich in Lager auf Nauru in Brand. Hamburg. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2016-05/australien-fluechtling-setzt-sich-in-brand-nauru-lager> (Stand: 21.7.2016).
- Zeit Online (29. April 2016). Asylbewerber stirbt in australischem Flüchtlingslager. Hamburg. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2016-04/nauru-australien-fluechtlingslager-fluechtling-iran-tod> (Stand: 21.7.2016).
- Zeit Online (22. März 2016). Flüchtling zündet sich selbst an. Hamburg. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-03/idomeni-fluechtling-zuendet-sich-an-protest-selbstverbrennung> (Stand: 4.7. 2016).
- Zeit Online (22. Januar 2016). Tunesien erlebt schlimmste Unruhen seit Sidi Bouzid. Hamburg. Online zugänglich unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-01/tunesien-unruhen-demonstrationen-arabischer-fruehling> (Stand: 24.6. 2016).
- Zemni, Sami (2015). The Roots of the Tunisian Revolution. Elements of a Political Sociology. In: Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization. Sadiki, Larbi (Hg.). London, New York, Routledge: 77-89.
- Ziter, Edward (2015). The Image of the Martyr in Syrian Performance and Web Activism. In: The Drama Review 57: 1: 116-136.
- Žižek, Slavoj (2003). The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity. Cambridge, MA, MIT Press.
- Zorob, Anja (2013). Der Zusammenbruch des autoritären Gesellschaftsvertrags. Sozio-ökonomische Hintergründe der arabischen Proteste. In: Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika. Jünemann, Annette / Zorob, Anja (Hg.). Wiesbaden, Springer VS: 229-256.



Falschebner, Sophie 2018: Politischer Opfertod im Arabischen Frühling.
Protestsuizid und gewaltloses Märtyrertum als Protest am Beispiel Tunesiens und
Ägyptens.
Bayreuth Academy of Advanced African Studies, Bayreuth African Studies Working
Papers 21 (Antje Daniel Ed.), Institut für Afrikastudien, Bayreuth.

