GENDER OPEN REPOSITORIUM

Auf der Suche nach Authentizität und Autonomie : Feminismen in der islamischen Welt am Beispiel Irans

Badry, Roswitha

1999

https://doi.org/10.25595/471

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Badry, Roswitha: *Auf der Suche nach Authentizität und Autonomie : Feminismen in der islamischen Welt am Beispiel Irans*, in: Freiburger FrauenStudien, Jg. 5 (1999) Nr: 9, 129-151. DOI: https://doi.org/10.25595/471.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Roswitha Badry

Auf der Suche nach Authentizität und Autonomie: Feminismen in der islamischen Welt am Beispiel Irans

Vorbemerkungen und Ausgangslage

Wer von Feminismus, ja Feminismen[1] in Iran spricht, läuft Gefahr, auf Unverständnis zu stoßen. Hatte die Revolution vor 20 Jahren im Namen des Islam nicht die schlimmsten Vermutungen über den misogynen Charakter dieser Religion bestätigt? Zu tief hat sich das Bild der uniform wirkenden, verschleierten Frauenmassen, die ihrem religiösen Führer zujubeln, in das Bewußtsein des westlichen Beobachters eingeprägt. Der Schleier, signifikantes Symbol der Geschlechtersegregation bzw. der Unterdrückung der Muslimin, ist in der verbreiteten Vorstellung schlecht mit selbstbewußtem Eintreten für Frauenrechte zu verbinden.

Doch der äußere Eindruck trügt. Die islamische Revolution hat unvorhergesehenermaßen als Katalysator für die Entstehung eines ausgeprägten und schichtübergreifenden Geschlechtsbewußtseins gewirkt.[2] Unabhängige Frauengruppen und -zeitschriften haben dazu beigetragen, die klerikale Autorität[3] herauszufordern und in Frage zu stellen. Entgegen den Befürchtungen säkularer Feministinnen sind Frauen nicht aus der Öffentlichkeit verschwunden, sondern machen sich besonders in der letzten Dekade durch ein außergewöhnliches Maß an intellektueller und kultureller Produktion bemerkbar. Die meisten Aktivistinnen mögen die Verwendung des Terminus 'Feminismus' aus Opportunismus oder Selbstschutz vermeiden; tatsächlich vertreten sie jedoch feministische Interessen. Feminismus ist dabei zu verstehen als breites Interesse an Frauenfragen und als Bewußtsein der Unterdrückung von Frauen am Arbeitsplatz, in der Familie und Gesellschaft, was zu Aktionen zur Verbesserung der Lebensumstände und zur Infragestellung patriarchaler Ordnung und Wertvorstellungen veranlaßt.[4] Die Ausweitung des *gender*-Bewußtseins wurde in der islamischen Republik durch die sich vergrößernde Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit des islamischen Gesetzes, der Scharia, provoziert.

Bevor wir uns diesen neueren Entwicklungen widmen, ist es für deren Einordnung, Beurteilung und Würdigung unabdingbar, auf zwei Dinge einzugehen: 1. auf die strukturellen Rahmenbedingungen für Frauenbewegungen im muslimischen Orient; 2. auf die Phasen der iranischen Frauenbewegung.

Ersteres soll nicht die zum Teil enormen regionalen und lokalen Unterschiede leugnen, sondern vielmehr den erschwerten Bedingungen Rechnung tragen.

Rahmenbedingungen

Daß Frauenbewegungen meist im Kontext gesellschaftlicher und politischer Umbrüche entstehen und daß ökonomische, sozio-kulturelle und politische Bedingungen Konzeptionen, Ziele und Strategien des Feminismus bestimmen, gilt im selben Maße für die islamische Welt. Der Beginn der Frauenbewegung fällt in den zentralen islamisch geprägten Staaten, wie der heutigen Türkei, Ägypten oder Iran, mit Modernisierungsbemühungen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft seit Mitte bzw. Ende des vergangenen Jahrhunderts zusammen. Diese führten langfristig nur bedingt und begrenzt zur Transformation der Struktur und der Funktionen der Familie, zur Liberalisierung und Säkularisierung des Staates, der Gesetze und der Bildung, zur Etablierung von Bürgerrechten, Respektierung individueller Freiheiten oder Anerkennung individueller Autonomie. Abgesehen von kurzlebigen Liberalisierungsphasen ist das Herrschaftssystem in den muslimischen Staaten als autoritär und patrimonial zu beschreiben.[5]

Frauenbewegungen unterliegen neben den politischen Beschränkungen weitgehenden gesellschaftlichen Hindernissen. Das Tempo der gleichzeitig initiierten, von mehreren Brüchen gekennzeichneten Modernisierung in verschiedenen Bereichen hatte eine strukturelle Inkohärenz zur Folge, die zur beständigen Anomalie der 'modernen Gesellschaft' wurde.[6] Daß die Modernisierungsprozesse vornehmlich Folge der Konfrontation mit westlichen Mächten waren, hat die Situation eher erschwert. In allen neuen Gesellschaftsentwürfen, staatlichen wie oppositionellen, stand die 'Frauenfrage' im Mittelpunkt, die Frau war mithin bevorzugte Repräsentantin des neuen Gesellschaftsentwurfs. Diese gesellschaftspolitische Instrumentalisierung hat bei gleichzeitiger Konfrontation mit dem Westen dazu geführt, daß Frauen zum einen zu symbolischen Zeichen und Akteurinnen der widerstreitenden Ideologien des Nationalismus, Sozialismus und islamischen Fundamentalismus, zum anderen zu Garanten der kulturellen Identität erhoben wurden. Solange sich die Frauenbewegung in den Dienst der nationalen Projekte und größeren politischen Ziele stellte, wurde sie gelobt und gefeiert; sobald sie dagegen Fragen der Frauenautonomie und individuellen Rechte aufbrachte, wurde sie ignoriert, des Verrats an der nationalen Vision oder der Imitation westlicher feministischer Ideen gescholten.[7]

Nach Jahrzehnten der abhängigen, staatlich bevormundeten und kontrollierten Frauenbewegung bzw. der Einbindung der 'Frauenfrage' in die politischen Diskurse hat sich der Wunsch nach Autonomie im Sinne einer ideologi-

schen und organisatorischen Unabhängigkeit verfestigt. In mehreren Ländern kam es demzufolge seit den 1980er Jahren verstärkt zur Bildung nichtregierungsgebundener Frauenorganisationen (NGOs);[8] deren Aktivitäten sind weiterhin nicht allein staatlicher Repression und Willkür ausgesetzt, sondern ebenso Angriffen traditionalistischer und islamistischer, d.h. islamisch-fundamentalistischer, Kreise.

Seit Beginn der Frauenbewegung war die Schrift das wichtigste Medium feministischer Kritik. Bereits die Nutzung dieses Mediums bedeutete für die Muslimin infolge der Gesetze der räumlichen Geschlechtertrennung einen revolutionären Akt der Grenzüberschreitung, der öffentlichen Entschleierung und Selbstbefreiung. Dieser literarische Feminismus[9] hat neue Phasen der Frauenbewegung oft eingeleitet oder zumindest mitgeprägt. Daneben erleichtert die in jüngerer Zeit verstärkte Nutzung moderner Medien die Bildung überregionaler Frauenorganisationen und Netzwerke.

Nicht zuletzt wegen der ungleichen Entwicklung war die Frauenbewegung in der islamischen Welt bis in die jüngste Zeit eine vornehmlich urbane Bewegung – zunächst der oberen Mittel- und Oberschicht. Fraueninitiativen auf dem Land sind bisher kaum untersucht, so daß ich mich im folgenden auf die urbane Frauenbewegung beschränke. Auch ethnische und religiöse Minderheiten sind nicht Gegenstand des Artikels.[10]

Die Phasen der iranischen Frauenbewegung

Im folgenden werden die Phasen der Entwicklung der iranischen Frauenbewegung[11] je nach politischem Kontext, Aktionen, Akteurinnen, Zielen und Ergebnissen dargestellt. Analoge, wenn auch nicht zeitgleiche Etappen sind in anderen islamischen Ländern zu konstatieren. Die Besonderheit der iranischen Erfahrung liegt im Sieg der islamischen Revolution 1979. Zwar hat der islamische Fundamentalismus seit den 1970er Jahren auch in anderen Staaten der Region große Erfolge bei der Mobilisierung unzufriedener Volksmassen, darunter Frauen, verzeichnet; dennoch ist in keinem anderen Staat bisher die Konstellation eingetreten, daß der Islamismus zur staatstragenden Ideologie und die religiöse Elite gleichzeitig zur Staatsautorität wurde. (Die Taleban rechne ich nicht zur 'religiösen Elite'.)

Verheißungsvoller Beginn: 1890er Jahre bis 1932

Die konstitutionelle Revolution 1905-11 wird gemeinhin als Beginn der organisierten Frauenbewegung in Iran angesehen.[12] Im nationalen Kampf für eine konstitutionelle Monarchie traten Frauen, besonders solche aus der gebildeten Oberschicht, erstmals als eigenständige politische Kraft auf. Bereits im 19. Jahrhundert hatten Frauen aus den Unterschichten ihrer Unzufriedenheit in periodischen Aufständen gegen steigende Preise und Steuern Luft gemacht. Im Unterschied zu den Frauen der oberen Schichten, die der strikten Geschlechtersegregation unterlagen, hatten sie eher die Möglichkeit, das Haus zu verlassen. Einzelnen außergewöhnlichen Frauen war es zuvor gelungen, durch spektakuläre Aktionen die patriarchalische Ordnung herauszufordern. Genannt sei die bekannte Babi-Führerin Qurrat al-'Ayn (1815-51),[13] die dem traditionellen Rollenmodell entfloh, im Zuge ihrer Persönlichkeitsentwicklung alle normativen Grenzen (verbal, räumlich, physisch) überschritt und damit für die überwiegende Mehrheit zum Symbol geistiger und moralischer Schwäche wurde. Erinnert sei ferner an Bibi Chanom (Astarabadi/Waziri) (1858/9-1921), eine Pionierin der Frauenbewegung, die durch ihre satirische Schrift aus dem Jahre 1895/6 über die *Laster der Männer*, einer Replik auf ein Pamphlet zur *Disziplinierung der Frau*, (später) Furore machen sollte.[14]

Besonders der Ausverkauf des Landes durch großzügige Vergabe von Konzessionen an ausländische Mächte sollte das Ende der Kadscharen-Dynastie einleiten. Der erste Vorgeschmack war die sogenannte Tabakrevolte 1890/91, ausgelöst durch die Vergabe des Monopols über die Tabakindustrie an eine britische Gesellschaft. Selbst die Frauen des königlichen Harems schlossen sich dem allgemeinen Boykott des Tabakgebrauchs an, woraufhin das Abkommen aufgehoben werden mußte. Soziale und ökonomische Probleme führten schließlich zur Konstitutionellen Revolution 1905. 1906 wurde die Nationalversammlung ins Leben gerufen, die erste geschriebene Verfassung proklamiert. Auch wenn die politischen und ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft dadurch nicht nachhaltig verändert wurden, führte die konstitutionelle Revolution dennoch zur Ausweitung progressiver Ideen, zur Etablierung bewußtseinsbildender Verbände und Publikationen und zur Förderung der Mädchenschulbildung. Nach 1906 wurden die Aktionen der Frauen vermehrt sichtbar und unabhängiger (Organisation eigener Versammlungen und Geheimgesellschaften).

Die Aktivitäten der Frauenrechterlerinnen, die sich in den urbanen Zentren in der Herausgabe von Frauenzeitschriften, in der Bildung von Frauenorganisationen und der Eröffnung von Mädchenschulen manifestierten, erreichten in den 20er Jahren ihren Höhepunkt. Das vorzeitige Ende sollte 1932 mit dem Verbot der letzten unabhängigen Frauenorganisation erfolgen. Daß die

Frauenbewegung in den 20er Jahren neuen Auftrieb bekam, ist u.a. auf internationale Erfolge der Frauenbewegung zurückzuführen, die in der iranischen Frauenpresse mit Interesse registriert wurden. Die iranischen Frauenorganisationen und -zeitschriften, gleich ob eher nationalistischer oder feministischer Ausrichtung, erkannten und kritisierten die untergeordnete Stellung der Frau in der Gesellschaft. Über Ursachen und Lösungen waren sich die Akteurinnen allerdings uneinig. Betonten die einen den ausländischen Einfluß, so die anderen innenpolitische Faktoren, wie die Macht des Klerus. Mit Kritik am Islam schlechthin hielt man sich jedoch zurück, u.a. um dem Vorwurf zu entgehen, einer häretischen Gruppe anzugehören. Die radikaleren Zeitschriften und Organisationen setzten sich neben der Ausbreitung von Mädchenbildung für ökonomische Unabhängigkeit von Frauen, für die Abschaffung der erzwungenen Kinderheirat, der Segregation und des Schleiers, für die Veränderung des Scheidungsrechts, die Verbesserung der Gesundheitsversorgung von Mutter /Kind oder das Frauenwahlrecht ein.

Vorrangiges Ziel war die Gründung von Mädchenschulen. Die Bildungschancen für Mädchen waren damals auf die herrschende Elite begrenzt; deren Töchter erhielten durch Familienmitglieder oder Hauslehrer eine Grundausbildung.[15] Die erste moderne Mädchenschule war zwar bereits 1874 von US-amerikanischen Missionaren gegründet worden; erst 1896 ließ die Regierung allerdings die Aufnahme muslimischer Mädchen zu. Die erste staatliche Mädchenschule wurde 1918 in Teheran eröffnet. Bis dahin und auch noch Jahre später war die Errichtung von Mädchenschulen in erster Linie dem Engagement einzelner Frauen zu verdanken. Die ersten privaten Mädchenschulen, die seit 1907 in den größeren Städten eröffnet wurden, mußten sich gegen enormen Widerstand durchsetzen; der Klerus warf ihnen vor, sie seien Zentren der Prostitution und Korruption. Häufig kam es zu gewaltsamen Übergriffen auf die Schulen durch von Geistlichen aufgewiegelten Mob.

Obwohl es eine gewisse Kommunikation zwischen den verschiedenen Frauengruppen und Aktivistinnen gab, litt die Bewegung an einem fehlenden langfristigen einheitlichen Ziel. Die meisten Gruppen waren kleine, unabhängige Einheiten – ein Faktor, der schließlich ihre Zerstörung erleichtern sollte.

Staatlich verordnete Frauenbefreiung und Einbindung in politische Visionen

Mit der Stabilisierung der Pahlawi-Monarchie[16] seit 1925 kam es zwar einerseits zur Abschaffung der religiösen Gerichte, zu oberflächlichen Reformen im islamisch geprägten Ehe- und Scheidungsrecht, zur Ausweitung der Bildungsmöglichkeiten für Frauen; andererseits nahmen staatliche Kontrolle und Zensur stetig zu. Mit der Gründung des staatlich geförderten *Frauenzentrums (Kanun-e Banuwan)* 1935 wurden alle unabhängigen Fraueninitiativen unterbunden, die Frauenfrage zur Domäne der Staatspolitik. Das *Frauenzentrum* setzte sich weniger für gleiche Frauenrechte als für soziale Wohlfahrtsmaßnahmen ein. Viele Pionierinnen der Frauenbewegung schlossen sich mehr oder weniger freiwillig dieser Organisation an. Der mangelnde Widerstand gegen diese Verstaatlichung und Gleichschaltung ist schwer zu erklären: Die Brutalität des neuen Regimes bildete sicherlich einen Grund, die Desillusionierung über die konstitutionelle Bewegung und ihre Anhänger, die sich nicht z.B. zur Anerkennung des Frauenwahlrechts durchgerungen und zur Ablehnung der Frauenrechte immer gern Bezug auf den Islam genommen hatten, aber einen weiteren. Darüber hinaus bewegte sich die allgemeine politische Tendenz eher von der parlamentarischen Demokratie weg zur 'revolutionären Diktatur'. Die Entpolitisierung der Frauenbewegung und die Trennung der Forderung nach Gleichheit der Geschlechter vom Kampf für soziale Gerechtigkeit, Demokratie und Selbstbestimmung sollte die Frauenbewegung allerdings diskreditieren.

Die 'Frauenfrage' wurde in Reza Schahs Vision dem größeren Projekt des Staatsaufbaus untergeordnet. Trotz der Orientierung an Atatürk war in Iran der Bruch mit dem *ancien régime* nicht so eindeutig und radikal wie in der Türkei. So bekämpfte das Schleierverbot von 1936 in Iran nur das Symptom der Frauenunterdrückung, nicht aber die ihr zugrundeliegenden Strukturen und Probleme. Die zudem bis 1941 mit aller Härte erzwungene Herbeiführung des Symbols der Verwestlichung sollte eher fragwürdige Erfolge zeitigen: Die Schleierfrage wurde mit diesem Schritt politisiert; bei den mehrheitlich traditionell erzogenen Frauen führte die gewaltsame Entschleierung oft dazu, daß sie das Haus nicht mehr verließen.

Die Besetzung Irans im II. Weltkrieg durch die Alliierten und die Absetzung und Exilierung Reza Schahs 1941 führten infolge der geschwächten Zentralregierung und des Machtvakuums zunächst zu einem größeren Freiraum für Meinungsäußerung und Parteibildung. Jedoch kamen nun die Folgen des korporativistischen Staates zum Tragen. Sie fanden ihre oppositionelle Entsprechung in totalitären Parteiprogrammen; die 'Frauenfrage' wurde Teil dieser politischen Utopien. Neu entstehende Frauenorganisationen wurden *de facto* zu Erfüllungsgehilfen der Moskau-treuen KP (Tudeh), der Demokratischen

Partei oder der Nationalen Front. Waren frauenspezifische Ziele unter Reza Schah dem Staatsaufbau untergeordnet, so jetzt den 'höheren' politischen Zielen der Parteien.[17] Wie auch in der Folgezeit galt die Priorität der populistischen Losungen der Bekämpfung ausländischer Aggression und der Erringung nationaler Selbstbestimmung, weniger dem Kampf um demokratische und individuelle Rechte.

Mit dem vom CIA unterstützten Militärputsch und der Wiedereinsetzung Mohammad Reza Schahs im August 1953 begann eine neue Phase der Diktatur und der staatlich gelenkten Frauenförderung. Der Schah, in wachsendem Maße von seinem Volk isoliert, gefangen in seinen Träumen von der 'großen iranischen Zivilisation', konnte sich dank der steigenden Erdöleinnahmen als großer Wohltäter in Szene setzen. Von den seit 1963 forcierten sozialen und ökonomischen Reformen profitierte lediglich eine kleine Zahl urbaner, berufstätiger Frauen der neuen Mittelklasse und der Oberschicht. Die verschiedenen Frauenverbände wurden allmählich von einer zentralen Organisation absorbiert, die der Schwester des Schahs, Aschraf, unterstellt war. Ab 1966 war die *Sazman-e Zanan-e Iran (Frauenorganisation von Iran)* die einzig legitime Frauenorganisation. Sie wurde zu einem bedeutenden Instrument, um den Schah international als *den* Förderer der Frauenrechte in Iran darzustellen. Die Frauenrechtlerinnen hofften anscheinend, durch Kompromißbereitschaft und Loyalität gegenüber dem Regime zumindest einige Reformen durchsetzen zu können. Auch wenn ihr Beitrag zu Gesetzesreformen u.ä. nicht vollständig zu ignorieren ist, so war doch entscheidend, wie ihre Rolle im System von der Mehrheit beurteilt wurde. Zwar erhielten die Frauen in dieser Zeit einige Rechte, für die sie lange Zeit gekämpft hatten, so 1963 im Zuge der *Weißen Revolution* das aktive und passive Wahlrecht. 1967 und 1975 wurden durch das *Familienschutzgesetz*[18] die Rechte des Mannes auf Scheidung und Polygamie beschränkt, Frauen der Zugang zur Scheidung erleichtert; das Mindestheiratsalter wurde erneut angehoben. 1977 wurde die Abtreibung im Falle der Gefährdung der Gesundheit der Frau legalisiert. Aber auch diese gesetzlichen Verbesserungen hoben die Scharia nicht auf; diskriminierende Regelungen im Erb-, Straf- und Arbeitsrecht blieben intakt. Gesetzesänderungen allein und Ausweitung der Bildung führten bei der Mehrzahl nicht zur Infragestellung der traditionellen Werte – u.a. eine Folge des Wesens des Bildungssystems, des Fehlens bewußtseinsbildender Kampagnen und unabhängiger Frauenorganisationen. Die Gewährung des Wahlrechts überzeugte angesichts fehlender demokratischer Freiheiten ebensowenig.

Seit Mitte der 60er Jahre hatte sich die Opposition im Untergrund neu formiert: Neben die alten Parteien traten die religiös-fundamentalistische Opposition unter Führung Ayatollah Chomeinis, verschiedene andere nationalistische und linksgerichtete, darunter islamisch-marxistische, Gruppierungen. Die Opposi-

tion teilte über politische und ideologische Differenzen hinweg nicht nur den Wunsch nach Beseitigung der Monarchie und auf Reduzierung des übermäßigen Einflusses des Westens in Iran, sondern auch Vorstellungen über den Status der Frau und 'angemessene' Geschlechterrollen. Frauenrechte wurden erneut politischen Zielen und dem Interesse der imaginären gemeinsamen 'antiimperialistischen Front' geopfert. Zentral für die neue Politik sollte das Konzept des *gharbzadegi* (auf deutsch etwa mit *Euromanie* oder *Westitis* wiederzugeben) werden. Das Konzept, popularisiert von dem ehemaligen Kommunisten und berühmten Essayisten Dschalal Al-e Ahmad (1923-69)[19] in einem Buch mit demselben Titel, wurde von einer ganzen Generation iranischer radikaler Jugendlicher in den 60er/70er Jahren akzeptiert, gleich welcher Ausrichtung. Das Konzept beinhaltete einen klaren Bruch mit allen dagewesenen politischen Tendenzen, auch mit der oppositionellen und Reformpolitik des gesamten Jahrhunderts. Die verwestlichte Gesellschaft fand ihr herausragendes Symbol für Korruption, moralischen Niedergang und kulturelle Malaise der Nation in der verwestlichten Frau. Sie verkörperte sozusagen alle sozialen Übel gleichermaßen. Gerade dieses eindimensionale Freund-Feind-Schema mit seinem spezifisch misogynen Aspekt sollte den Nährboden für die Ereignisse ab 1978 legen.

Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre sollte, wie auch in anderen islamischen Ländern, der literarische Feminismus neue Akzente setzen. In Iran ist diese Entwicklung vor allem mit dem Namen der Dichterin Forugh Farrochzad (1935-67) verbunden. Sie wagte es nicht nur, die gesellschaftlich gesetzten Grenzen der sexuellen Beziehungen zwischen Mann und Frau zu übertreten, sondern brachte ihre Sexualität auch offen in ihrer Poesie zum Ausdruck. Selbst ihr männlicher Freundeskreis scheint, trotz Lippenbekenntnissen zu Frauenrechten und Geschlechtergleichheit, nicht in der Lage gewesen zu sein, die Dichterin als gleichberechtigte Partnerin zu sehen. Ein Brief, den Forugh Farrochzad in Europa verfaßte, offenbart den Druck, dem sie ausgesetzt war:

> I wanted to be a 'woman', that is to say a 'human being'. I wanted to say that I too have the right to breathe and to cry out. But others wanted to stiftle and silence my screams on my lips and my breath in my lungs. They had chosen winning weapons, and I was unable to 'laugh anymore'... in order to get fresh energy for 'laughing' some more, I suddenly decided to put some distance for a while between myself and this environment.[20]

Die Mehrzahl der Aktivistinnen unterwarf sich dagegen den Normen und Werten der patriarchalen Gesellschaft. Den meisten entging der tief verwurzelte Widerstand gegen mehr Frauenrechte.

Seit 1979: Von der Begeisterung zur Ernüchterung und zum frauenorientierten reformistischen Diskurs im Islam

Auch im neuen islamistischen Diskurs stand die 'Frauenfrage' im Mittelpunkt, erstens weil die 'imperialistische Beherrschung der muslimischen Welt' vornehmlich auf die erfolgreiche Schwächung von Religion und Kultur zurückgeführt wurde; dementsprechend wurde Frauen eine große Verantwortung für die Moral und das Schicksal des Landes zugesprochen. Zweitens sollten die geschürten Ängste vor zügelloser weiblicher Sexualität den Grundstein für die zukünftigen Gesetze zur Segregation und Verschleierung bilden. Der islamistische Geschlechterdiskurs[21] geht von der naturgegebenen Komplementarität der Geschlechterrollen aus. Der Betonung von Ehe und Mutterschaft steht die der Verantwortung des Mannes für die Versorgung der Familie gegenüber. Der westliche Feminismus wird als irrelevant für die Muslimin abgelehnt. Er habe die Frau nicht befreit, vielmehr ihre 'erhabene' Rolle als Ehefrau und Mutter abgewertet und sie zum Sexobjekt und Instrument des patriarchalen Kapitalismus und Kolonialismus herabgesetzt. Es bestehe deshalb kein Bedarf nach westlichen Vorbildern; die geeigneten Rollenmodelle entdeckt man demgegenüber in der Umgebung des Propheten Muhammad: Ehefrau Chadidscha, Tochter Fatima und Enkelin Zainab stehen für die 'neuen' Tugenden Frömmigkeit, Liebe und Zuneigung der Ehefrau und Mutter, soziale Verantwortung und Engagement für die 'gerechte Sache'. Die befreiende Kraft des Schleiers wird betont: So würden die Beobachteten zu Beobachterinnen, befreiten sich vom Diktat der Mode- und Kosmetikindustrie, erlangten Respekt und vermieden sexuelle Übergriffe. Für zahlreiche Frauen aus den Unter- und Mittelschichten waren Chomeinis Botschaften attraktiv; sie gaben ihnen das Gefühl von Sicherheit und Wichtigkeit. Daß Begriffe wie Freiheit, Würde, Unmoral oder Korruption verschwommen blieben, entging den Anhängern Chomeinis.

Trotz der entscheidenden Mitwirkung von Frauen am Erfolg der Revolution sollten sie ab Februar 1979, abgesehen vom Wahlrecht (das noch 1962/63 vom Klerus angefochten worden war) und einem eingeschränkten Recht auf Bildung, alle Rechte verlieren, für die sie über ein Jahrhundert gekämpft hatten.[22] Entsprechend dem späteren Art. 163 der Verfassung[23] der islamischen Republik wurden Richterinnen entlassen und die Rechtsfakultät für Frauen geschlossen; Frauen wurden außerdem aus vielen Positionen und Fächern höherer Bildung verdrängt sowie zunehmend restriktiveren Verschleierungs- und Segregationsregelungen unterworfen. Das *Familienschutzgesetz* wurde ausgesetzt, obgleich infolge bestehender Rechtslücken weitgehende Teile dieses Gesetzes, ebenso des Zivilrechts, intakt blieben; das Rechts- und Justizsystem wurde allmählich islamisiert. Die Benachteiligung wurde besonders im Personenstands-, Arbeits- und Strafrecht sichtbar. Spontane Protestkund-

gebungen von Frauen wurden schnell niedergeschlagen. Das lag zum einen daran, daß die zahlreichen Frauenorganisationen über keine Massenbasis verfügten, sich auf keine einheitliche Linie zur Verteidigung der Frauenrechte einigen konnten und ihnen von seiten der Mutterorganisation entweder die notwendige Unterstützung versagt oder Zurückhaltung auferlegt worden war.[24] Büros und Kommunikationsmittel der ehemaligen Pahlawi-Frauenorganisation waren Anfang 1979 von 'revolutionären Kräften' übernommen worden; frühere Aktivistinnen waren gezwungen, das Land zu verlassen oder wurden unter fadenscheinigen Gründen hingerichtet bzw. inhaftiert und gefoltert. Die größte islamistische Frauenorganisation, der *Frauenverband der islamischen Revolution*,[25] eine Dachorganisation für westlich gebildete Musliminnen unterschiedlicher politischer Ausrichtung, wurde nicht von staatlicher Seite übernommen, aber auch nicht wie ihre Vorgängerin finanziell und politisch gefördert.

Von Anfang an war die islamische Frauenbewegung grob in zwei Tendenzen gespalten: Die eine identifizierte sich mit der Staatspolitik und leugnete die Existenz der 'Frauenfrage'. Bei der anderen entwickelte sich mit wachsender Vehemenz ideologische und politische Kritik an der Unterdrückung der Frau in der iranischen Gesellschaft, auch wenn diese inkl. Verbesserungsvorschlägen in sorgfältig ausgewählten Worten und innerhalb des islamischen Paradigmas formuliert werden mußten. Der frühe Protest entzündete sich neben den genannten Gesetzesmaßnahmen und staatlicher Willkür an den mehrdeutigen Artikeln der im Dezember 1979 verabschiedeten Verfassung. Alle Rechte, darunter die ausdrücklich den Frauen in Art. 20f. garantierten, unterliegen nämlich der bereits in Art. 4 formulierten islamischen Vorbehaltklausel, „im Rahmen der islamischen Prinzipien". Da bereits in der Präambel in expliziter Absetzung zum Pahlawi-Regime die Rolle der Frau als Mutter und Erzieherin „weltanschaulich geprägter Menschen" hervorgehoben wurde und der Islam auf unterschiedlichste Weise ausgelegt werden kann, fragten schon damals Aktivistinnen, wessen islamische Prinzipien denn gemeint seien. Allerdings wurde die Verfassung nicht revidiert. Mit der Entmachtung des Präsidenten Bani Sadr im Sommer 1981 wurde jede offene Opposition gegen das Regime unmöglich; es herrschte Staatsterror.

Einige der angedeuteten frauenfeindlichen Bestimmungen mußten mittlerweile zurückgenommen werden. Frauen sind entgegen der vorherrschenden Annahme heute eher in der Öffentlichkeit präsent und außerhalb des Hauses ökonomisch aktiver als vor der Revolution; sie sind zudem nicht als marginalisierte politische Kraft anzusehen. Die Gründe für diese Entwicklung sind komplex; zum einen sind allgemeine gesellschaftspolitische Herausforderungen anzuführen, zum anderen der unermüdliche Aktivismus einiger Musliminnen.

Zunächst zu den allgemeinen Ursachen: Der erste ist sozusagen systemimmanent. Da es im Islam weder Kirche noch Dogma gibt, existiert im Grun-

de nur eine Vielzahl an Einzelmeinungen. Ebensowenig ist der islamische Fundamentalismus ein monolithisches Phänomen. Die Differenzen traten schon bald nach Machtantritt zutage und führten schließlich u.a. 1989 zu Verfassungsänderungen.[26] Was die 'Frauenfrage' betraf, so konnte sich die islamische Opposition noch hinter vagen und widersprüchlichen Thesen eines Ali Schariati (1933-77) oder hinter dem praxisfernen, rein traditionell-legalistischen Ansatz eines Ayatollah Mortaza Motahhari (1920-1979) verstecken;[27] nach 1979 mußten die neuen Machthaber dagegen mit den widersprüchlichen Zielen ihrer eigenen Ideologie fertig werden, die zwar verspricht, der Familie und den Frauen ihren 'hohen und wahren Status' im Islam zurückzugeben, gleichzeitig aber die in der Scharia verankerten Privilegien der Männer rechtlich abzusichern wünscht. Dieser Widerspruch, die ständige Herausforderung durch oppositionelle Kräfte und die tägliche Konfrontation mit den patriarchalen Barrieren machten die Entstehung eines frauenorientierten reformistischen Ansatzes innerhalb des islamischen Diskurses unvermeidbar, der meist vorsichtig 'islamischer bzw. authentischer Feminismus'[28] genannt wird.

Das Regime war sich dessen bewußt, daß die Massenunterstützung von Frauen die Revolution erst ermöglicht hatte. Dieses Wähler- und Mobilisierungspotential mußte für den weiteren Bestand der islamischen Republik genutzt werden. Wenn auch die offizielle Mobilisierung keineswegs auf die Befreiung der Frau abzielte, so konnten Proteste der islamischen Feministinnen, deren Loyalität gegenüber dem Regime und deren moralische Integrität nicht anzuzweifeln war, nur schwerlich unterdrückt werden. Sie hatten sich als Träger und Hüter des kulturellen Erbes und der religiösen Werte erwiesen.[29] Darüber hinaus war ein Teil der engagierten Frauen mit dem hochrangigen Klerus verwandt oder verschwägert.

Steigende wirtschaftliche Probleme infolge des Krieges gegen den Irak und der Abwanderung von Fachkräften und Kapital erzwangen das Umdenken in der Beschäftigungs- und Bevölkerungspolitik. Der Frauenanteil an der urbanen Arbeiterschaft hat sich deshalb mittlerweile wieder auf das vorrevolutionäre Niveau eingependelt.[30] Die Förderung von Heirat und Kinderreichtum und die Einstellung der Familienplanungskampagnen hatten zu einem rasanten Bevölkerungswachstum und entsprechenden sozio-ökonomischen Auswirkungen geführt. Diese veranlaßten 1989 zu einer dramatischen Wende in der Bevölkerungspolitik; in öffentlichen Kampagnen warb das Regime plötzlich für die Kleinfamilie, die Sterilisation wurde legalisiert, die Abtreibung trotz enger Auslegung auch aus sozialen Gründen vorgenommen. Frauenrechtlerinnen nutzten diesen offensichtlichen Widerspruch zur bisherigen Politik dazu, sich erneut für die Abschaffung der Polygamie und der Zeitehe einzusetzen.[31]

Das Jahr 1989 steht für weitere tiefgreifende Veränderungen: der Tod Chomeinis, das Ende des ersten Golfkriegs, die Konsolidierung der Macht in den Händen Präsident Rafsandschanis und der sogenannten 'Pragmatiker', die Lockerung der Sittenvorschriften und das gesteigerte Interesse von Frauen für Anstrengungen auf der *grass roots*-Ebene zur Verbesserung von Bildungs-, Berufs- und sozialen Chancen.[32] Alle Faktoren sollten in der zweiten Revolutionsdekade dazu beitragen, daß der einheimische Feminismus mehr Zulauf erhielt, vielfältiger wurde und zunehmend selbstbewußter und eigenwilliger in Erscheinung trat.

Feministisches Bewußtsein und Aktivität manifestieren sich je nach Akteurin und gegebenen Möglichkeiten auf der staatlichen und nicht-staatlichen, öffentlichen wie privaten Ebene sehr unterschiedlich.

Es ist nicht zu bestreiten, daß Frauen in den politischen Entscheidungsgremien weiterhin in der 'zweiten Reihe' sitzen und daß einige diskriminierende Praktiken von Frauen der neuen politischen Elite legitimiert wurden und werden. Im Parlament sind sie zwar inzwischen stärker vertreten, aber weiter unterrepräsentiert, in die wichtigsten Ausschüsse werden sie nicht gewählt und die Hoffnungen, unter Präsident Chatami einen Ministerposten zu ergattern, erfüllten sich bisher nicht. Dennoch haben es die wenigen, aber lautstarken weiblichen Abgeordneten nach zähen Diskussionen geschafft, einige Revisionen im Ehe-, Familien- und Strafrecht herbeizuführen.[33] Gleichzeitig wurden Frauen zumindest wieder als Beraterinnen der Richter zugelassen,[34] mehrere universitäre Beschränkungen für Frauen aufgehoben und arbeitsrechtliche Erfolge verbucht. Dazu bedienten sich die Parlamentarierinnen u.a. folgender Methoden: der ausführlichen Dokumentation der Folgen der ungerechten Gesetzgebung und ihres Widerspruchs zu früheren Versprechen; der Warnung an die Regierung, durch die Diskriminierungen die weitgehende Unterstützung von Frauen für das Regime zu erodieren; des Hinweises auf islamische Ideale wie soziale Gerechtigkeit und Komplementarität der Geschlechterrollen; eigenständiger Interpretationen der Scharia und der Verfassung.

Auf dem Gebiet der literarischen Produktion und Publikation und in zahlreichen anderen Bereichen des künstlerischen Schaffens haben sich Frauen in bislang nicht dagewesenem Maße etabliert. Als Beispiele für die überaus aktive Literatur-[35] und Kunstszene mögen die Bestsellerautorin Schahrnusch Parsipur und die Filmindustrie dienen. In einer Erzählung aus dem Jahre 1989 mit dem damals schon provokanten Titel *Frauen ohne Männer (Zanan bedun-e mardan)* schildert Parsipur (Jg. 1946) sarkastisch, zuweilen surrealistisch, zudem überaus mutig, die Lebensgeschichte von vier Frauen aus unterschiedlichen Milieus; der Bruch mit ihrem früheren Leben führt diese an einem Ort, einer Art Utopia, zusammen, an dem sie – jede auf ihre Weise – ihr Glück finden.

Die Erzählung ist eine harsche Kritik an der herrschenden Sexualmoral, am Jungfräulichkeitskult, an der Doppelmoral, an der Gewalt gegen Frauen. Ihre Freimütigkeit mußte Parsipur mit Haft und Exil bezahlen. Die zweite Auflage des genannten Werkes mußte in Schweden erscheinen.

Trotz ideologischer Zensur und strenger Auflagen für Filmemacher, die besonders Szenen mit Frauen betreffen, gibt es ermutigende Anzeichen im jüngeren iranischen Kino.[36] Vor der Revolution war das Image der Frauen im Film oft negativ, eindimensional und auf traditionelle Rollen (Mutter, passive Geliebte oder 'Verführerin') begrenzt; in jüngeren populären Filmen wird dagegen das Bild der positiven, selbstbewußten und aktiven Frau vermittelt, die verschiedene Rollen in der Gesellschaft wahrnimmt und eine einheimisch verwurzelte, aber individuelle Identität auszeichnet. Die Zahl der Regisseurinnen ist angestiegen.

Die Förderung des Geschlechtsbewußtseins und die Aufdeckung der Nachteile, mit denen Frauen täglich konfrontiert sind, ist in erster Linie den zahlreichen Frauenzeitschriften[37] zu verdanken, die sich am Reform-Diskurs auf unterschiedliche Weise beteiligen. Neben der halboffiziellen Frauenpresse existiert eine Reihe von Zeitschriften, von Mitte 1998 bis Mitte 1999 sogar die erste Frauenzeitung, die, auch wenn sie sich im Rahmen des Islam bewegen müssen, die zunehmende Abweichung vom früheren Diskurs der Republik offenbaren. Sie stellen die islamisch-rechtliche Legitimität der Gesetze in Frage und übernehmen eine Art 'Advokatenfunktion', indem sie Mißstände durch Berichte Betroffener und Kommentare anprangern und Verbesserungsvorschläge vorlegen.

Besonders hervorzuheben ist die seit 1992 erscheinende Zeitschrift *Zanan (Frauen)*.[38] Sie wird von der 41-jährigen Psychologin Schahla Scherkat herausgegeben, die von 1982 bis 1991 Chefredakteurin der halbamtlichen Frauenzeitschrift *Zan-e Ruz (Die Frau von heute)* war; wegen ihrer eigenwilligen Vorstellungen wurde sie entlassen. Für *Zanan* schreiben nicht nur engagierte Frauen wie die Rechtsanwältin Mehrangiz Kar,[39] sondern auch reformerische Kleriker, zum Teil – und das ist eine weitere Neuerung – unter weiblichem Pseudonym. Die Zeitschrift zeichnet sich durch folgende Charakteristika aus:

1. durch ihre *politisch-ideologische Unabhängigkeit*: Sie ist keiner politischen Fraktion zuzuordnen und läßt sich und ihre feministischen Interessen in keine staatliche oder parteipolitische Ideologie einbinden; die Redaktionsmitglieder sind weder miteinander noch mit der politischen Elite verwandt oder verschwägert.

2. Durch ihre *freiheitlich-liberale und offene Grundhaltung*: Die Zeitschrift pocht auf individuelle Souveränität und Autonomie als Pfeilern der

Freiheit im islamischen Diskurs. *Zanan* zeigt sich offen gegenüber zeitgenössischen Denkrichtungen unterschiedlicher Art. Sie bekennt sich zum islamisch verwurzelten Feminismus, schlägt aber gleichzeitig eine Brücke zu anderen Feminismen, indem sie Werke Virginia Woolfs oder Simone de Beauvoirs in Übersetzung präsentiert oder für Beiträge iranischer säkularer, auch nicht-muslimischer Feministinnen und anderer islamischer Frauenrechtlerinnen offen ist. Zudem hat sie die Tradition säkularer Literatinnen und Dichterinnen vergangener Dekaden wiederbelebt. Es finden sich z.B. wohlwollende Artikel über Forugh Farrochzad, deren Poesie Scherkat in ihre Artikel einbaut.

3. Die Zeitschrift hat durch ihre eigenständigen und *frauenorientierten Islam-Interpretationen* ähnlich wie Bemühungen nicht-iranischer Musliminnen um eine feministische Exegese und Befreiungstheologie[40] den Weg für eine 'post-fundamentalistische' Betrachtungsweise geebnet. Diese definiert sich in Frauenzeitschriften nicht mehr primär in Abgrenzung zum Westen, sondern im Gegensatz zur patriarchalen 'orthodoxen' Scharia-Interpretation. Die Vorherrschaft und Legitimität derartiger Auslegungen wird angezweifelt, und es werden neue Perspektiven für die Behandlung der 'Frauenfrage' innerhalb des islamischen Rechts eröffnet. Die iranischen Feministinnen sehen wie auch Islamistinnen in der Türkei[41] keine inhärente oder logische Beziehung zwischen Patriarchat und islamischen Idealen, sondern betrachten patriarchale Unterdrückung als ein systemübergreifendes Phänomen, das in allen Gesellschaften vorherrscht. Sie teilen nicht die abfälligen Meinungen anderer Fundamentalisten über westlichen Feminismus, sondern lassen sich auch von diesem inspirieren. Sie entdecken keinen Widerspruch darin, eine gute Muslimin/ein guter Muslim zu sein und gleichzeitig für Frauenrechte einzutreten. Den individuellen Gefühlen und Neigungen der Frauen wird Rechnung getragen, die vielfältigen verantwortungsvollen Tätigkeitsfelder der Frauen werden gewürdigt und auf dieser Basis alle Formen der geschlechterspezifischen Instrumentalisierung und Ausbeutung abgelehnt. Diese Form des islamischen Feminismus eröffnet eine autonome Sphäre für individuelle Selbstdefinition.

Die Rechtsmethodik,[42] mit deren Hilfe *Zanan* zu reformistischen und frauenorientierten Vorstellungen gelangt, sind im Prinzip nichts Neues und greifen auf erprobte reformerische Ansätze zurück. Nach einem Überblick über die diversen Positionen muslimischer Rechtsgelehrter zu einem bestimmten Problem werden diese im Lichte von Koran, Tradition, Konsens, Vernunft und der Praxis ihrer Zeit untersucht. Schließlich werden die Meinungen, die derjenigen des Autors entgegenstehen, zurückgewiesen, die anderen ausgeführt und weiterentwickelt. Die Kontextualisierung und Historisierung *scharia*-rechtlicher Bestimmungen unterbinden den Versuch, normative, zeitlose rechtliche und ethische Aussagen aus dem Koran zu extrahieren. In der Scharia verankerte geschlechtsspezifische Ungleichheiten werden im Unter-

schied zu den Apologeten weder unterschlagen noch rationalisiert, sondern in den sozio-historischen Kontext der Scharia gestellt. Die Unterscheidung zwischen göttlichem und weltlichem Gesetzgeber und die Hierarchisierung der Rechtsquellen ermöglichen die innovative Interpretation der primären Rechtsquellen (Koran, 'authentische Tradition'). Zeit und Politik entscheiden über die Beibehaltung oder Modifizierung von Scharia-Regelungen; das gilt auch für explizite koranische Bestimmungen, bei denen zwischen bindenden und anleitenden differenziert wird. Recht und Moral seien voneinander zu trennen, alle zur radikalen eigenständigen Rechtsfindung aufgerufen.

Die *Zanan*-Autoren beanspruchen zwar die Position von Korankommentatoren, sie sprechen jedoch nicht als Theologen und Lehrer, sondern als 'öffentliche Intellektuelle'; sie richten sich an alle Bürger, nicht an Theologiestudenten, und zwar mit dem Ziel der Bewußtseinsweckung, nicht des Gehorsams.

Nicht zu unterschätzen ist die Rückwirkung der Zeitschrift. Andere Periodika brandmarken nun ebenso die Ungleichbehandlung von Frauen und die tief verankerte Misogynie; sie gehen davon aus, daß ohne eine aktive Partizipation der Frauen keine nachhaltige Entwicklung möglich sei. Zunächst eher als indifferent bzw. ignorant gegenüber Frauenfragen geltende Vertreterinnen der neuen Elite engagieren sich jetzt für eine frauenzentrierte Reinterpretation des Korans, organisieren internationale Frauenkonferenzen und setzten sich zusammen mit der Frauenuniversität für die Etablierung eines Zentrums für Frauenstudien ein.[43]

Das gewachsene Geschlechtsbewußtsein und der Wunsch nach Individualität zeigt sich an weiteren, für den äußeren Betrachter selten erkennbaren Dingen: an dem gefährlichen Unterlaufen strikter Gesetze; an der Entstehung einer Gegenkultur als Ausdruck der Zivilgesellschaft;[44] an der Tatsache, daß heute Begriffe wie männliche Dominanz und Patriarchat[45] in stärkerem Maße von ganz gewöhnlichen Frauen benutzt werden, um die täglichen Erfahrungen zu deuten; daran, daß der Unzufriedenheit bei jeder nur möglichen Gelegenheit Luft gemacht wird. Das Auftreten von Frauen bei Scheidungsverfahren vor dem Zivilgericht legt davon beredtes Zeugnis ab.[46] Traditionelle soziale und religiös-rituelle Versammlungen werden teilweise zu politischen Frauenforen umgewandelt.[47] Obwohl seit 1983 das unverschleierte Auftreten in der Öffentlichkeit mit der Züchtigungsstrafe von 74 Hieben geahndet wird und keine Unverschleierte mehr anzutreffen ist, hat das neue Regime es genausowenig wie ehemals Reza Schah geschafft, sein Bekleidungsideal umzusetzen. Das beweist die Ausbreitung des sogenannten *bad-hedschabi (nicht-korrektes Verschleiern)*.[48] Die Verschleierung ist eine mächtige Metapher, die verschiedene Bedeutungsvarianten annehmen und viele Funktionen erfüllen kann. Heute ist sie vor allem ein Instrument zur Ermächtigung von Frauen, da sie ihre

Präsenz und Akzeptanz in der Öffentlichkeit ermöglicht. Zudem dienen die verschiedenen Formen der Verschleierung, die der Situation gemäß geschickt eingesetzt werden, sowie das Spiel mit Farben, Fabrikaten und Designs dem Ausdruck der Individualität und dem Grad der Akzeptanz des Regimes.[49]

Dieser authentische Feminismus ist gleichermaßen in den iranischen Familienstrukturen verwurzelt wie in der Interaktion islamischer und westlicher Ideale von 'Frausein'. Er hätte sicherlich auch anders und weniger leidvoll entstehen können. Angesichts der Tatsache, daß viele Kenner des iranischen Systems die einzige Chance der Umgestaltung in einer von innen ausgehenden Reform sehen, gibt der neue Akzente setzende Feminismus Anlaß zu Hoffnung. Dennoch ist Skepsis angebracht: Das Monopol der Auslegung islamischer Quellen liegt unverändert in den Händen der männlichen religiösen Elite; die vermehrte Ausbildung von Frauen zu hochrangigen islamischen Gelehrten kann nur bedingt Abhilfe schaffen.[50] Trotz gewisser Ansätze zur Liberalisierung im Staat ist der Sieg der pragmatischen Richtung nicht gesichert. Die Möglichkeiten der Interpretation der islamischen Quellen ist zwar groß; ob deren dynamische Umdeutung allerdings die absolute Gleichstellung der Geschlechter begründen kann, scheint eher fraglich.

Exkurs : Aktivitäten iranischer Exilantinnen

Zudem zeigt gerade der Beitrag iranischer Exilantinnen,[51] welche kreativen Energien freigesetzt werden können, wenn nicht das Damoklesschwert staatlicher Zensur und Repression über ihnen schwebt. Es handelt sich um Akademikerinnen, Literatinnen oder politische Aktivistinnen, die, obwohl sie ihr Land oft kurz nach der Revolution verlassen mußten und nie zurückgekehrt sind, die postrevolutionären Entwicklungen mit Interesse verfolgt und kommentiert haben. Sie vertreten meist einen säkularen, von den universalen Menschenrechten aus argumentierenden Feminismus. Sie gruppieren sich u.a. um persisch-sprachige feministische Zeitschriften, wie die in den USA und Großbritannien erscheinende *Nime-ye digar (Die andere Hälfte)*, und betreiben Frauenforschung; in ihren literarischen Werken hat sich das Repertoire weiblicher Protagonisten erweitert. Iranische Wissenschaftlerinnen im Exil konzentrieren sich auf zwei Aufgaben:

1. auf eine kritische Aufarbeitung der Geschichte der iranischen Frauenbewegung, darunter der eigenen Erfahrungen in Oppositionsparteien, und der bisherigen Ansätze in der Nahost-Frauenforschung. Allen bisherigen Ansätzen, ob nun der Modernisierungsthese, Dependenztheorie, fundamentalistischen oder feministischen Ansätzen, wird eine verkürzte und generalisierende Sicht vorgeworfen. Im allgemeinen wird eine Marginalisierung der 'Frauenfrage' konstatiert. Kulturrelativismus und übermäßige Furcht vor Kulturimperialis-

mus, die in einen Ethno-Feminismus mündeten, werden gleichermaßen zurückgewiesen. Unterdrückung dürfe nicht mit zweierlei Maß gemessen werden, wenn auch – situationsbedingt – Konzeptionen, Strategien und Ziele des Feminismus eine dynamische Konzeption erforderten. Die Aufarbeitung der eigenen Erfahrungen hat dazu geführt, daß einige ihre früheren politischen Bindungen aufgegeben und sich dem Feminismus verschrieben haben.[52]

2. Ähnlich wie Fatima Mernissi in Marokko versuchen Historikerinnen, die androzentrische Geschichtsschreibung zurechtzurücken und deren weitreichende gesellschaftliche Folgen aufzuzeigen, in Vergessenheit geratene Frauengeschichte in Erinnerung zu rufen oder bisher namenlosen Frauengestalten zu dem ihnen zustehenden Rang zu verhelfen bzw. sie zu rehabilitieren. Es ist bezeichnend, daß die Partizipation von Frauen an der konstitutionellen Revolution noch weitgehend unerforscht ist.[53] Die Gedichte der Qurrat al-'Ayn wurden erst etwa 100 Jahre nach ihrer Ermordung veröffentlicht, ebenso die Schriften der Bibi Chanom oder die aufschlußreiche Autobiographie der Kadscharen-Prinzessin Tadsch as-Saltaneh,[54] einer Pionierin der Frauenbewegung. Die Literatin Simin Daneschwar, die erst nach dem Tod ihres Ehemannes Al-e Ahmad aus dessen Schatten heraustreten sollte, hat diese tragische Komponente weiblicher Lebensläufe in ihrem Bestsellerroman *Sawuschun* verarbeitet.[55] Die Anti-Heldin, Frau Fotuhi, die den blinden Gehorsam gegenüber patriarchalen Normen zurückweist und ihrem Wunsch sich auszudrücken, schließlich in einem Akt der physischen und literarischen Entschleierung nachgibt, wird für verrückt erklärt. Ihre Autobiographie übergibt sie der Heldin des Romans; diese wiederum vertraut sie dem Bruder des Opfers an, der die Handschrift in einem Schließfach verwahrt, zu dem allein er, d.h. derjenige, der seine Schwester ins Irrenhaus eingeliefert hat, den Schlüssel besitzt. – Eine vielsagende Parabel!

Anmerkungen:

1 Zu den verschiedenen Feminismen, u.a. den Tendenzen innerhalb des islamischen Feminismus, in Iran, Nayereh Tohidi: *Feminism, demukrasi wa eslam-gerayi*, Los Angeles 1996, bes. S. 65ff.; der Titel der neuen Studie von Haleh Afshar (*Islam and feminisms: an Iranian case-study*, Basingstoke/London 1998) ist eher irreführend.

2 Ziba Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran: divorce, veiling and emerging feminist voices", in: Haleh Afshar (ed.): *Women and politics in the third world*, London/New York 1996, S. 143, 162.

3 Einfachheitshalber werde ich bei der religiösen Elite in Iran von 'Klerus' sprechen. Obwohl es im Islam weder die Institution der Kirche noch die der Priesterschaft gibt, hat gerade die Zwölferschia im Laufe ihrer jüngeren Geschichte Strukturen ausgebildet, die es erlauben, den Terminus 'Klerus' zu verwenden.

4 Vgl. Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran", S. 143; Haideh Moghissi: *Populism and feminism in Iran*, Basingstoke/London 1996, S. 5ff.

5 Zum (Neo-)Patrimonialismus vgl. Peter Pawelka: *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg 1985, v.a. S. 22ff.; Hisham Sharabi: *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab society*, New York/Oxford 1988.

6 Diese Begriffe benutzt z.B. Nayereh Tohidi („Modernity, Islamization, and women in Iran", in: Valentine M. Moghadam (ed.): *Gender and national identity*, London u.a. 1994, bes. S. 112ff.) mit Bezug auf Iran.

7 Zu den Rahmenbedingungen überblicksartig Valentine M. Moghadam: „Introduction and overview: gender dynamics of nationalism, revolution and Islamization", in: Dies. (ed.): *Gender and national identity*, London u.a. 1994, S. 1-17; Renate Kreile: *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler 1997, S. 30ff., 208ff. (= Kap. 7ff.).

8 Dazu Mervat Hatem: „Toward the development of post-islamist and feminist discourses in the Middle East", in: Judith E. Tucker (ed.): *Arab women: old boundaries, new frontiers*, Bloomington/Indianapolis 1993, S. 29-48, v.a. S. 30-38.

9 Dazu für Iran u.a. Farzaneh Milani: *Veils and words: the emerging voices of Iranian women writers*, London 1992, S. 46ff., bes. S. 58ff.

10 Letzteres betrifft in Iran in erster Linie die schwierige Einordnung der Babis und Bahais. Viele frühe Feministinnen werden, besonders von Bahai-Quellen, diesen reformerisch-messianistischen Bewegungen zugeordnet. Zu Babis und Baha'is überblicksartig: OE, I, S. 173-76, 177-182.

11 Zu den einzelnen Phasen vgl. neben der speziell zu nennenden Literatur jeweils die relevanten Abschnitte in Parvin Paidar: *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge 1995; Haideh Moghissi: *Populism and feminism in Iran*, 1996; Eliz Sanasarian: *The women's right's movement in Iran; mutiny, appeasement and repression from 1900 to Khomeini*, New York 1982.

12 Zu dieser Phase speziell Mangol Bayat-Philipp: „Women and revolution in Iran, 1905-1911", in: Lois Beck/Nikki Keddie (eds.): *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass./London 1982, S. 295-308; Badr ol-Moluk Bamdad: *From darkness into light: women's emancipation in Iran*, New York 1977, S. 9ff. (ausführlich, zuweilen allerdings zu unkritisch).

13 Zu ihr u.a. Milani: *Veils and words*, S. 77-99.

14 Zu ihr und ihrer Tochter sowie anderen Familienmitgliedern Afsaneh Najmabadi/Nardsches Mehrangiz Mallah: *Bibi Chanom Astarabadi wa Chanom-e Afzal*

Waziri: madar wa dochtari az pischgaman-e ma'aref wa hoquq-e zanan, Chicago 1996; Najmabadi war es auch, die die Streitschrift der Bibi Chanom erstmals herausgegeben hat (New York 1992); zuvor waren nur Auszüge erschienen.

15 Über den damaligen Bildungsgrad bei Frauen sind kaum gesicherte Daten vorhanden; eine Quelle (nach Sanasarian: ebd., S. 13) schätzt die Alphabetisierungsrate bei Mädchen im Jahre 1925 auf 3%.

16 Für die Phase seit 1925 v.a. Afsaneh Najmabadi: „Hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran", in: Deniz Kandiyoti (ed.): *Women, Islam and the state*, Basingstoke/London 1991, S. 48ff.; vgl. Bamdad: ebd., S. 91ff.

17 Zu dieser Instrumentalisierung der 'Frauenfrage' siehe u.a. Tohidi: *Feminism, demukrasi wa eslam-gerayi*, S. 95ff.

18 Dazu speziell Behnaz Pakizegi: „Legal and social positions of Iranian women", in Lois Beck/Nikki Keddie (eds.): *Women in the Muslim world*, S. 216-226; Gholam-Reza Vatandoust: „The status of Iranian women during the Pahlavi regime", in: Asghar Fathi (ed.): *Women and the family in Iran*, Leiden 1985, S. 107-130; vgl. Bamdad: ebd., S. 122ff.

19 Zu Person, Leben und Werk u.a. Hamid Dabashi: *Theology of discontent. The ideological foundations of the Islamic revolution in Iran*, New York/London 1993, S. 39-101. Eine englische Übers. des hier besprochenen Werkes liegt vor: Jalal Al-e Ahmad: *Gharbzadegi (Weststruckness)*. Tr. by John Green und Ahmad Alizadeh, Lexington 1982; zum Konzept des *gharbzadegi* im allgemeinen ebenso u.a. Valentine M. Moghadam: *Modernizing women. Gender and social change in the Middle East*, Boulder/London 1993, S. 141ff.

20 Zitiert nach Michael C. Hillmann: *A lonely woman: Forugh Farrokhzad and her poetry*, Washingon, DC 1987, S. 31; zur Person auch Milani: *Veils and words*, S. 127-152; Kamran Talattof: „Iranian Women's literature: from pre-revolutionary social discourse to post-revolutionary feminism", in: *IJMES* 29/1997, S. 537ff.

21 Dazu u.a. (s.a. Anm. 27) Barbara F. Stowasser: „Women's issues in modern Islamic thought", in: J. E. Tucker (ed.): *Arab women*, S. 3-28; Haleh Afshar: „Khomeini's teaching and their implications for Iranian women", in: Azar Tabari/Nahid Yeganeh (compilers): *In the shadow of Islam*, London 1982, S. 75-90; Moghadam: *Modernizing Women*, S. 171ff.

22 Dazu u.a. Homa Omid: *Islam and the post-revolutionary state in Iran*, Basingstoke/London 1994, S. 182ff.; Paidar: *Women and the political process*, S. 231ff., 271ff., 344ff.; Appendizes in Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (eds.): *In the eye of the storm. Women in post-revolutionary Iran*, London/New York 1994, S. 169-187; Afshar: *Islam and feminisms*, Kap. 5ff. (S. 99ff.)

23 Zur Verfassung (samt dt. Übers.) z.B. Silvia Tellenbach: *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. Nov. 1979*, Berlin 1985 (hier speziell S. 179ff.); Paidar: ebd., S. 256ff.

24 Nahid Yeganeh: „Women's struggles in the Islamic Republic of Iran", in: Tabari/Yeganeh: ebd., S. 26-74, v.a. S. 59ff. (vgl. auch ebd., S. 112ff., 143ff., 203 ff. den Dokumententeil).

25 Yeganeh: ebd., S. 54ff.; vgl. auch Dokumententeil in Tabari/Yeganeh: ebd., S. 171ff., 223ff.

26 Silvia Tellenbach: „Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989", in: *Orient* 31/1990, S. 45-66; Udo Steinbach: „Die 'Zweite Islamische Republik'. Der Gottesstaat auf dem Weg in die Normalität", in: *Außenpolitik* 41/1990, S. 73-90.

27 Zu diesen beiden Wegbereitern der islamischen Revolution in Iran und ihren Gedanken zur 'Frauenfrage' Dabashi: *Theology of discontent*, S. 102-146 (bes. S. 122ff.), S. 147-215 (v.a. 204ff.); Ziba Mir-Hosseini: „Stretching the limits: a feminist

reading of the *sharia* in post-Khomeini Iran", in: Mai Yamani (ed.): *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, Reading 1997, S. 286-291.

28 Zu den Begriffen (*feminism-e tschadori/bumi/eslami*) u.a. Schahla Scherkat in: *Kayhan* (London), Nr. 710 vom 11.06.1998, S. 12 (pers.); allgemein: Afshar: *Islam and feminisms*, S. 18ff.

29 Moghadam (*Modernizing women*, S. 165f.) spricht hier im Anschluß an Pierre Bourdieu von 'kulturellem Kapital'.

30 Zur Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt u.a.: ebd., S. 188ff.; Afshar: *Islam and feminisms*, S. 81-98; Paidar: *Women and the political process*, S. 322-335; Fatemeh E. Moghadam: „Commodialization of sexuality and female labor participation in Islam: implications for Iran, 1960-90", in: Afkhami/Friedl (eds.): *In the eye of the storm*, S. 80-97, v.a. 92ff. – Zum Bildungssektor u.a. Paidar: ebd., S. 312-322.

31 Zur Wende in der Bevölkerungspolitik u.a. Moghadam: *Modernizing women*, S. 182f., 198f.; Roswitha Badry: *Ausweg aus der „demographischen Falle" oder „Verschwörung gegen den Islam"?*, Hamburg 1999, S. 54 u. Anm. 199. – Zur Zeit- oder Genußehe (*mut'a, sighe*), einer zwölferschiitischen Besonderheit, die von ihren Gegnern eher als legalisierte Prostitution betrachtet wird, dennoch sich von der herkömmlichen Prostitution in mancherlei Hinsicht unterscheidet, u.a. Shahla Haeri: *The law of desire*, London 1989.

32 Zum Wendepunkt 1989: Shahin Gerami: *Women and fundamentalism. Islam and Christianity*, New York/London 1996, S. 127f.; dort auch (v.a. S. 155f.) zu Zielen und Erfolgen des 'islamischen Feminismus'.

33 Zur politischen Partizipation und den Parlamentarierinnen: Haleh Esfandiari: „The Majles and women's issues in the Islamic Republic of Iran", in: Afkhami/Friedl (eds.): *In the eye of the storm*, S. 61-79; Haleh Afshar: „Islam and feminism: an analysis of political strategies", in: Mai Yamani (ed.): *Feminism and Islam*, v.a. S. 203ff.; Afshar: *Islam and feminisms*, S. 36ff.; Omid: *Islam and the post-revolutionary state in Iran*, S. 197ff.

34 Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran", S. 144.

35 Talattof: „Iranian Women's literature", in: *IJMES* 29/1997, S. 531ff.; dort auch zu Parsipur (S. 544ff.).

36 Hamid Naficy: „Veiled vision/Powerful presences: women in post-revolutionary Iranian cinema", in: Afkhami/Friedl (eds.): *In the eye of the storm*, S. 131-150.

37 Siehe u.a. Afsaneh Najmabadi: „Feminism in an Islamic Republic: 'Years of hardship, years of growth'", in: Yvonne Haddad/John L. Esposito (eds.): *Islam, gender, and social change*, New York/Oxford 1998, S. 61ff.; Moghadam: *Modernizing women*, S. 203f.

38 Zu *Zanan* speziell Mir-Hosseini: „Stretching the limits", S. 292ff.; Najmabadi, „Feminism in an Islamic Republic", S. 64ff.

39 Sie leistet seit Jahren durch Publikationen zur rechtlichen Situation der Frau in Iran Aufklärungsarbeit. Erwähnt sei hier nur ihre Monographie *Hoquq-e siyasi-ye zanan-e Iran* (Politische Rechte der Frauen Irans, pers.), Teheran 1376/1997.

40 Zwei weitere Beispiele finden sich in Claudia Schöning-Kalender/Aylâ Neusel/Mechtild M. Jansen (Hrsg.): *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt/M., New York 1997 (Beyza Bilgin: „Das emanzipatorische Potential des Islams", S. 199-216; Riffat Hassan: „Feministische Interpretationen des Islams", S. 217-233). Im selben Band siehe auch Beispiele für feministische Exegese im Christentum (S. 235ff.).

41 Siehe dazu Nilüfer Göle: „Feminismus, Islamismus und Postmodernismus", in: Schöning-Kalender/Neusel/Jansen (Hrsg.): *Feminismus, Islam, Nation*, S. 33-54, hierzu: S. 48ff.

42 Neben Anm. 38 siehe Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran", S. 158ff. – Allerdings wird hier nir-

gendwo erwähnt, daß es sich um bewährte reformistische Ansätze und Prinzipien handelt.

43 Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran", S. 160f.

44 Vgl. Asghar Schirazi: „Die Debatte über die Zivilgesellschaft in Iran", in: *Orient* 39/1998, S. 433-458.

45 Pers. *Mard/pedar-salari*; dazu: Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran", S. 162.

46 Ebd., S. 151; vgl. auch den Dokumentarfilm „Scheidung auf Persisch".

47 Neben privaten Informationen von Iranerinnen u.a. Zahra Kamalkhani: *Women's Islam: religious practice among women in today's Iran*, London/New York 1998, S. 12ff., v.a. 14, 31; Erika Friedl: „Sources of female power in Iran", in: Afkhami/Friedl (eds.): *In the eye of the storm*, S. 151-167, hier: S. 163.

48 Dazu Mir-Hosseini: „Women and politics in post-Khomeini Iran", S. 154ff.; Paidar: *Women and the political process*, S. 343f.

49 Zu den verschiedenen Verschleierungsformen: Kamalkhani: *Women's Islam*, S. 147f.; Gerami: *Women and fundamentalism*, S. 132ff. Vgl. auch Photos in *Geo* 2/1999: „Iran – ein Volk tanzt aus der Reihe", S. 84-104.

50 Momentan scheint es zwar aktive Predigerinnen, nicht aber aktive hochrangige weibliche Rechtsgelehrte zu geben. (Beispiele dafür sind aus der Vergangenheit durchaus bekannt.) – Kamalkhani: ebd., S. 47ff.; Paidar: ebd., S. 307f., 319; Afshar: *Islam and feminisms*, S. 28f.

51 Zu den Exiliranerinnen s.a. Asghar Fathi: *Iranian refugees and exiles since Khomeini*, Costa Mesa, Cal. 1991.

52 Siehe u.a. Paidar: ebd., S. 1-24; Moghissi: *Populism and feminism in Iran*, S. 1ff.; Tohidi: *Feminism, demukrasi wa eslamgerayi*, Los Angeles 1996.

53 Siehe jetzt jedoch z.B. Afsaneh Najmabadi: *The story of the daughters of Quchan: gender and national memory in Iranian history*, Syracuse, New York 1998. Vgl. auch Anm. 14.

54 Abbas Amanat (ed., introd., notes): *Taj al-Saltana. Crowning anguish: memoirs of a Persian princess. From the harem to modernity*, Washington, DC 1993.

55 Engl. Übers. von *Sawuschun: A Persian requiem*. A novel by Simin Daneshvar. Transl. by Roxane Zand, London 1991. Zu S. Daneschwar u.a. Farzaneh Milani: „Power, prudence and print: censorship and Simin Daneshwar", in: *Iranian Studies* 18/1985, S. 325-347 (hier auch aus historischer Sicht zur staatlichen und selbst auferlegten Zensur iranischer Literaten); dies.: *Veils and words*, Index.

Literatur:

Afkhami, Mahnaz/Friedl, Erika (eds.): *In the eye of the storm. Women in post-revolutionary Iran*, London/New York 1994.

Afshar, Haleh: „Women and the politics of fundamentalism in Iran", in: Dies. (ed.): *Women and politics in the third world*, London/New York 1996, S. 121-141.

– „Islam and feminism: an analysis of political strategies", in: Yamani, Mai (ed.): *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, Reading 1997 (¹1996), S. 197-216.

– *Islam and feminisms: an Iranian case-study*, Basingstoke/London 1998.

Amirpur, Katja: „Islamischer Feminismus in der Islamischen Republik Iran", in: *Orient*, 40/1999, S. 439-452.

Bamdad, Badr ol-Moluk: *From darkness into light: women's emancipation in Iran*, (Ed. & tr. by F.R.C. Bagley), New York 1977.

Beck, Lois/Keddie, Nikki (eds.): *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass./London ⁴1982 (1. Aufl. 1978).

Dabashi, Hamid: *Theology of discontent. The ideological foundations of the Islamic revolution in Iran*, New York/London 1993.

Fathi, Asghar (ed.): *Women and the family in Iran*, Leiden 1985.

„Feminist Movements", in: ENCYCLOPAEDIA, ed. by Ehsan Yarshater, vol. IX, New York 1999, S. 489-503 (umfassender Überblick mit zahlreichen Literaturhinweisen).

Gerami, Shahin: *Women and fundamentalism. Islam and Christianity*, New York/London 1996.

Kamalkhani, Zahra: *Women's Islam: religious practice among women in today's Iran*, London/New York 1998.

Kreile, Renate: *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler 1997.

Milani, Farzaneh: *Veils and words: the emerging voices of Iranian women writers*, London 1992.

Mir-Hosseini, Ziba: „Women and politics in post-Khomeini Iran: divorce, veiling and emerging feminist voices", in: Afshar, Haleh (ed.): *Women and politics in the third world*, London/New York 1996, S. 142-170.

– „Stretching the limits: a feminist reading of the *sharia* in post-Khomeini Iran", in: Yamani, Mai (ed.): *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, Reading 1997 (¹1996), S. 285-319.

Moghadam, Valentine M.: *Modernizing women. Gender and social change in the Middle East*, Boulder/London 1993.

Moghissi, Haideh: *Populism and feminism in Iran*, Basingstoke/London 1996 (¹1994).

Najmabadi, Afsaneh: „Hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran", in: Kandiyoti, Deniz (ed.): *Women, Islam and the state*, Basingstoke/London 1991, S. 48-76.

– „Feminism in an Islamic Republic:'Years of hardship, years of growth'", in: Had-

dad, Yvonne Yazbeck/Esposito, John L. (eds.): *Islam, gender, and social change*, New York/Oxford 1998, S. 59-84.

– **(Nadschmabadi)/Mallah, Nardsches Mehrangiz:** *Bibi Chanom Astarabadi wa Chanom-e Afzal Waziri: madar wa dochtari az pischgaman-e ma'aref wa hoquq-e zanan* (Bibi Chanom Astarabadi und Frau Afzal Waziri: Mutter und Tochter – Pioniere für Frauenbildung und Frauenrechte, pers.), Chicago 1996.

OE = The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4 Bde., ed. by John L. Esposito, New York/Oxford 1995.

Omid, Homa: *Islam and the post-revolutionary state in Iran*, Basingstoke/London 1994.

Paidar, Parvin: *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge 1995.

Sanasarian, Eliz: *The women's right's movement in Iran; mutiny, appeasement, and repression from 1900 to Khomeini*, New York 1982.

Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Aylâ/Jansen, Mechtild M. (Hrsg.): *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt/M., New York 1997.

Tabari, Azar/Yeganeh, Nahid (compilers): *In the shadow of Islam*, London 1982.

Talattof, Kamran: „Iranian women's literature: from pre-revolutionary social discourse to post-revolutionary feminism", in: *International Journal of Middle East Studies* 29/1997, S. 531-558.

Tohidi, Nayereh: „Modernity, Islamization, and women in Iran", in: Moghadam, Valentine M. (ed.): *Gender and national identity*, London u.a. 1994, S. 110-147.

– **(Tawhidi):** *Feminism, demukrasi wa eslam-gerayi* (Feminismus, Demokratie und Islamismus, pers.), Los Angeles 1996.

Tucker, Judith E. (ed.): *Arab women: old boundaries, new frontiers*, Bloomington/Indianapolis 1993.