

3 Individualisierung und der aktuelle Diskurs über Frauen, Familie und ḥeġāb in Iran

Katja Föllmer

Einleitung

Seit Vidā Movāhed (geb. 1364/1985–86)¹ im Jahr 2017 demonstrativ unverschleiert in Teherans Öffentlichkeit auftrat, indem sie schweigend ihr Kopftuch an einem Stock in der Luft schwenkte (vgl. Abb.1), erregten immer wieder einzelne öffentlich unverschleierte Frauen, aber auch verschleierte Frauen, die sich solidarisch mit den unverschleierten Frauen zeigten, Aufmerksamkeit. Sie lösten eine Debatte über die Abschaffung des Kopftuchzwangs in Iran aus. Den Tabubruch der öffentlichen Entschleierung als Ausgangspunkt nehmend will der vorliegende Beitrag der Frage nachgehen, wie sich in der iranischen Gesellschaft ein zunehmendes Selbstbewusstsein von Frauen herausbilden konnte und inwiefern gesellschaftliche und mediale Faktoren dazu beitrugen. Dies erfolgt aus zwei Perspektiven: zunächst aus historischer Perspektive unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der vergangenen 30 Jahre, anschließend aus der Sicht öffentlicher Beiträge zum Diskurs über Verschleierung und Sittsamkeit in iranischen Printpublikationen der 2010er Jahre.

Die Entschleierungsaktionen iranischer Frauen im Zeitraum 2017/18 können in Anknüpfung an Asef Bayats Konzept der „social non-movements“ als Ergebnis eines neuen kommunikativen Verhaltens einzelner Individuen im Zuge staatlicher Res-

¹ Die hier verwendeten Jahresangaben entsprechen dem in Iran gültigen islamischen Sonnenkalender (ḥeġri šamsi). Das neue Jahr beginnt immer Ende März mit Beginn des Frühlings.



Abb. 1:
 Stilisierte Entschleierungsaktion von Vidā
 Movāhed (Quelle Hosseinronaghi, [https://
 commons.wikimedia.org/wiki/File:Girls_
 of_Enghelab_Street.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Girls_of_Enghelab_Street.jpg), CC BY 4.0)

triktionen gegenüber der iranischen Frauenrechts- und Demokratisierungsbewegung betrachtet werden (Föllmer 2021). Damit kann jedoch nur teilweise der öffentliche Tabubruch der Entschleierung, das Schweigen der Mehrheit der Passanten sowie die Solidarisierung verschleierter Frauen mit den entschleierten, überwiegend jüngeren Frauen erklärt werden. Denn nicht jede dieser Frauen musste zwangsläufig zu den Frauenrechtsaktivistinnen oder Anhängerinnen der Demokratisierungsbewegung zählen oder sich von der Religion distanzieren haben. Vielmehr ist davon auszugehen, dass diese Frauen vermutlich mehrheitlich aus dem städtischen Mittelschichtmilieu stammen und ein diesem Milieu entsprechendes Alltagsleben führen. Religion bedeutet ihnen möglicherweise etwas, aber sie deuten und leben diese individuell unterschiedlich.

Bereits 2009 stellte Erika Friedl fest: „Generally speaking, the process of individuation that had started before the revolution accelerated in the Islamic Republic. Young people and women, even those who do not question the authority hierarchy per se, increasingly demand autonomy – what they call ‚freedom‘ (azadi), including the freedom to make life-choices“ (Friedl 2009: 32). Asef Bayat stellt fest: „In their day-to-day struggles, the fragmented actors [women] pushed for their claims, not as deliberate acts of defiance, but as logical and natural venues to express individuality and to better their life chances“ (Bayat 2013: 102). Shahram Khosravi sieht besonders bei der iranischen (städtischen) Jugend aus dem Mittelschichtmilieu den Wunsch nach individueller Autonomie, die primär nach kulturellen Veränderungen strebt (Khosravi 2008: 128). Die sogenannte „dritte Generation“, die in der nach-revolutionären Zeit in Iran aufgewachsen ist, sei vor allem durch eine zweigeteilte Gesellschaft, Normen und Werte geprägt, die zwischen einem Leben im Privaten und dem öffentlichen Leben zu unterscheiden hatte (Khosravi 2008: 123). Diese Generation lehne diktierte Werte und Fremdbestimmung ab, um durch individuelle Autonomie ihre Identität selbst ausbilden und zum Ausdruck bringen zu können, etwa durch Konsum (Khosravi 2008: 170).

Was mag also diese Frauen zu dem scheinbar großen Schritt der öffentlichen Entschleierung in einem Land bewogen haben, wo die Religion des schiitischen Islams zu einem nationalen Aushängeschild geworden ist, die Verschleierung per Gesetz gefordert wird und Zuwiderhandlung unter Strafe steht? Ist dieser Schritt möglicherweise Teil der täglich eingeforderten „kleinen“ Freiheiten angesichts der alltäglichen Herausforderungen und Notwendigkeiten? Oder anders formuliert: Sehen wir hier selbstbewusste Individuen, welche die Anerkennung ihrer Individualität in letzter Konsequenz vom Staat und der Gesellschaft einfordern?

Der öffentliche Auftritt *Vidā Movāheds* erfolgte nicht nur schweigend, das weiße Kopftuch an einem Stock in der Luft schwenkend. Bei genauerer Betrachtung der in den Medien kursierenden Bilder sehen wir eine für Freizeitaktivitäten in der iranischen Öffentlichkeit normal gekleidete junge Frau in einem locker sitzenden, langärmeligen dunkelfarbigem Freizeitanzug und Turnschuhen. Sie ist also weder besonders modisch gekleidet, noch ist ihr langes Haar blond gefärbt oder ihr Gesicht auffällig geschminkt. Es gibt nichts an ihrer äußeren Erscheinung, woran etwa die religiös-konservativen Sittenwächter hätten Anstoß nehmen können bis auf die demonstrative Entschleierung in der Öffentlichkeit und ihre auffällige Position auf der Straße. Auch mit ihrem Schweigen bricht *Vidā Movāhed* nicht die ungeschriebene Regel unauffälligen Verhaltens.² Ihr Auftritt kann also im moralischen Sinne nicht als verwerflich gewertet werden. Sie wirkt vielmehr selbstbewusst und würdevoll.

Das so präsentierte weiße Kopftuch entfaltet eine enorme Symbolkraft. Mehrheitlich wird es als Symbol des Protests gegen die Unterdrückung der Frauen in Iran gedeutet. Es kann aber auch als weiße Fahne zwischen sich einander unablässig bekriegenden Parteien – hier vor allem zwischen Vertretern des konservativen und liberalen Flügels³, aber auch Irans aktives Eingreifen in die Kriegsschauplätze der Re-

² Lautes Schreien in der Öffentlichkeit ist verpönt, weil es Aufmerksamkeit erregt. Nur im Falle von zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen aufgrund von Diebstahl, Körperverletzung und Ähnlichem wird von der Regel abgewichen, um möglichst viele Menschen im Umfeld aufmerksam zu machen, um sie als Zeugen oder zur Unterstützung zu gewinnen.

³ Aus Mangel an politischen Parteien in Iran nach der Islamischen Revolution 1979 hat sich die Einteilung in politische Lager der Konservativen, Gemäßigten und Reformorientierten durchgesetzt. Sie orientiert sich an Tendenzen in politischen, sozialen, rechtlichen und religiösen Fragen, deren Übergänge fließend sind. Inzwischen gibt es auch parteiähnliche Verbände, die sich in die genannten drei Lager, die Konservativen, Liberalen und Gemäßigten, aufteilen lassen:

„Konservativ“ oder „traditionalistisch“ meint die an konservativen religiösen, moralischen und sozialen Maßstäben orientierte Kräfte und Institutionen, die politisch durch ihre Nähe zum obersten religiösen Führer *ʿAlī Ḥāmeneʿī* als konservatives Lager (*uṣūl-gerāyān*, *moḥāfeze-kārān*, *eslām-gerāyān* oder *bonyād-gerāyān*) bezeichnet werden. Dazu können auch die Revolutionsgarden (*pāsdārān*), die paramilitärischen Gruppen (*baṣiḡi*) sowie mehrheitliche Teile des Experten- und Wächterrates und hohe Justizbeamte gerechnet werden. Diese Kräfte vertreten oft soziale Rollenbilder auf der Basis einer konservativen islamischen Weltanschauung, die davon ausgeht, dass die Existenz, Funktion und das Verhältnis zwischen Männern und Frauen durch eine „natürliche“ Gender-Hierarchie vorgegeben sei. Frauen werden demnach als dem Mann untergeordnet betrachtet. Ihnen wird Rationalität und ein autonomes Leben abgesprochen, um die vorherrschenden patriarchalen Strukturen aufrecht zu erhalten bzw. zu stärken. Es

gion in Jemen, Syrien und Libanon und die daraus resultierenden wirtschaftlichen Folgen für Iran – als Zeichen des Pausierens oder Innehaltens gedeutet werden. Denn zusätzlich zu den bereits noch immer bestehenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten infolge der über Iran verhängten und 2017 wieder drohenden Sanktionen durch die einseitige Annullierung des Atomabkommens durch die USA hat die Bevölkerung unter Umweltkatastrophen und mangelnder staatlicher Unterstützung etwa in Form von Sozialhilfe oder Wiederaufbauprogrammen zu leiden. Viele Familien können sich aus Mangel an Arbeitsplätzen oder wegen zu geringer Löhne keinen ausreichenden Lebensunterhalt verdienen. Eine seit Jahren unablässig steigende Inflationsrate hat dazu beigetragen, dass große Teile der Mittelschicht verarmen. Darunter haben insbesondere Frauen zu leiden.

Dieses Beispiel zeigt, dass es weitere Dimensionen gibt, die in meiner früheren Analyse noch keine Berücksichtigung gefunden haben: Die Art und Weise der Entschleierung *Vidā Movāheds* weist auf umfassende soziale und möglicherweise auch religiöse Veränderungen in der iranischen Gesellschaft hin. Sie rückt die Frau als selbstbewusstes Individuum in den Vordergrund, welches trotz ihres bescheidenen Auftretens und Verhaltens durch die Wahl ihres öffentlichen Standorts und ihre Entschleierung Aufmerksamkeit erregt und Fragen aufwirft. Der Verzicht auf den Schleier ist nur ein Aspekt davon. Mit anderen Worten wird am Beispiel *Vidā Movāheds* die Dynamik zwischen Aktivismus, Kompromissen und Konfrontation sowie das Paradox zwischen sozialem Wandel und Integration deutlich, auf die *Vakil* hinweist (*Vakil* 2011: 6). Dieses Phänomen hat in Iran eine längere Geschichte, die nach der Revolution und insbesondere nach dem Iran-Irak-Krieg (1980–1988) zu beobachten ist.

gibt weitere Unterteilungen etwa in Ultrakonservative oder Neokonservative. Die Neokonservativen, zu denen vor allem die Revolutionsgarden und paramilitärischen Kräfte zählen, haben seit der Amtszeit von Präsident *Aḥmadineżād* an politischem und wirtschaftlichem Einfluss gewonnen. Sie verfolgen einen islamisch-konservativen nationalistischen Kurs mit medial breit angelegten Propagandastrategien, die vornehmlich an die junge Generation gerichtet sind.

Die Bezeichnung „liberal“ (liberal) oder auch „reformorientiert“ (*eṣlāḥ-ḥ* „āhān oder *eṣlāḥ-ṭalabān*) sind diejenigen des politischen und klerikalen Establishments, die Reformen gegenüber aufgeschlossen sind und gesellschaftliche Regeln und Gesetze den Notwendigkeiten und Bedürfnissen der Bevölkerung anpassen möchten und unter Umständen weniger „ideologielastig“ sind als die Konservativen. „Liberal“ ist nicht im Sinne eines westlichen Liberalismus zu verstehen. Der Begriff bezeichnet die Offenheit gegenüber Reformen und eine Öffnung des Landes nach außen, insbesondere gegenüber „dem Westen“. Die Reformer sind innerhalb des Regierungs-, Justiz- und Militärapparates momentan in der Minderheit und standen in der Vergangenheit hinter dem ehemaligen Präsidenten *Ḥātāmī* und den Leitfiguren der „Grünen Bewegung“ *Sayyed Moḥammad Mūsawī* und *Mehdī Karrūbī*. Wenngleich die Religion unter reformorientierten Kräften einen hohen Stellenwert besitzt, halten sie nicht zwangsläufig an konservativen religiösen Maßstäben fest, sondern suchen eher nach einer Vereinbarkeit islamischer Prinzipien mit aktuellen Entwicklungen und Bedürfnissen der Gesellschaft.

Schließlich gibt es noch die „gemäßigten“ oder auch pragmatischen Kräfte (*e’tedālīyān* oder *e’tedāl-gerāyān*), zu denen der ehemalige Präsident *Rafsanġānī* und der aus dem Amt scheidende Präsident *Rūḥānī* und ihr Umfeld zuzurechnen sind. Sie versuchen, sich zwischen konservativ und reformorientiert zu präsentieren, tendieren in der Regel doch eher zum reformorientierten Lager, weil sie sich Reformen gegenüber aufgeschlossener zeigen und mehr Freiheiten tolerieren als die Anhänger der Konservativen.

Individualisierung im sozialen, ökonomischen und politischen Kontext Irans – Ein historischer Überblick und Fallbeispiele

Die Modernisierung Irans – Eine Geschichte zwischen Staatsideologie und Pragmatismus

Seit dem 19. Jahrhundert hat der Weg Irans in die Moderne das politische Leben beeinflusst und den gesellschaftlichen Wandel bestimmt. Bis heute ist dieser Prozess von der Frage geleitet, wie viel Tradition kann die iranische Gesellschaft zulassen und pflegen, ohne als rückständig zu gelten und seine Souveränität zu verlieren.⁴ Die Pahlavī-Herrscher Reḡā Šāh (reg. 1925–1941) und Moḡammad Reḡā Šāh (reg. 1941–1979) trieben den Modernisierungsprozess „von oben“ voran mit dem Ziel der Etablierung einer starken nationalstaatlichen Monarchie. Dazu gehörte auch die systematische Förderung von Frauen durch Bildung, damit sie einem Beruf nachgehen konnten. 1963 wurde das Wahlrecht für Frauen eingeführt und 1967 das Familienschutzgesetz verabschiedet, das Frauen unter anderem das gleiche Recht auf Scheidung ermöglichte wie Männern. Diese im Grunde für die soziale und rechtliche Gleichstellung der Frauen positive Entwicklung konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die etablierten patriarchalen Strukturen noch lange nicht überwunden waren. Je weiter der Modernisierungsprozess voranschritt, umso größer wurde die Kluft zwischen diesen modernen Errungenschaften und den traditionellen Werten, die eng mit religiös-moralischen Vorstellungen verbunden waren. In dieser Situation fanden vor allem oppositionelle Intellektuelle wie Ġalāl Āl-e Aḡmad und ‘Alī Šarī‘atī in allen Schichten der iranischen Gesellschaft Gehör. Neben der Kritik an der wachsenden sozialen Ungleichheit entwarfen sie Ideen der Vereinbarung der islamischen Tradition mit der Moderne, indem sie die islamische Tradition neu interpretierten. Nachdem die Unzufriedenheit mit der Pahlavī-Regierung dermaßen zugenommen hatte, dass die Menschen auf der Straße gegen sie protestierten, war der Weg für eine neue politische Stoßrichtung offen, an deren Spitze der Kleriker Āyatollāh Rūḡollāh Ḥomeinī stand.

Iranische Frauen aus verschiedenen sozialen Schichten und Milieus waren maßgeblich an den Demonstrationen gegen den Schah Moḡammad Reḡā Pahlavī beteiligt, die schließlich zu dessen Absetzung führten. Ihr Antrieb war der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeiten, politische Willkür, aber auch das Infragestellen des Modernisierungskurses von oben, der zu vielen Konflikten innerhalb der iranischen Gesellschaft geführt hatte, insbesondere in den Teilen der Bevölkerung, die vom Modernisierungsprozess ausgeschlossen und an den Rand gedrängt worden waren. So wurde es beispielsweise als problematisch angesehen, wenn junge Frauen aus ländlichen Re-

⁴ Tradition wird im Persischen als „*sunnat*“ bezeichnet. Darunter versteht man das Leben nach islamischen und/oder iranischen Traditionen und Prinzipien, die häufig strikt patriarchalisch geprägt sind. Oft wird zwischen traditionell (*sunnatī*) und religiös (*maḡhabī*) unterschieden. Religiös zu sein bedeutet nicht automatisch traditionell zu sein (vgl. Shavarini 2006: 203).

gionen allein und ohne familiären Schutz zur weiteren Bildung in die Stadt gingen. Das städtische Leben galt vielen aus religiös-moralischer Sicht als zu freizügig und verwerflich, weil etwa Frauen unverschleiert und oft auch in Miniröcken in der Öffentlichkeit zu sehen waren, in den Kinos Filme mit nackter Haut und Alkoholkonsum gezeigt wurden und der gebührende Abstand zwischen unverheirateten, nicht miteinander verwandten Männern und Frauen nicht gewahrt wurde. So war es auch nicht verwunderlich, dass die Anti-Schah-Proteste mit der landesweiten Zerstörung von Kinos eingeleitet wurden, von denen der Anschlag auf das *Cinema Rex* in Abadan die meisten Opfer forderte.

Eine große Anzahl der iranischen Frauen unterstützte die Anti-Schah-Proteste und verschleierte sich als Zeichen ihres Widerstandes gegen das Pahlavī-Regime. Die Aussichten auf eine gerechtere, an den Belangen der Bevölkerung orientierte Republik, wengleich sie auf religiösem Fundament stehen sollte, erschien vielen akzeptabel. Rechtliche Einschnitte wie die Abschaffung des Familienschutzgesetzes durch die Wiedereinführung der Šarī'a als Gesetzesgrundlage wurden, wengleich nicht ohne Protest, hingenommen. Die sogenannte „Kulturrevolution“, d.h. die Islamisierung des gesamten öffentlichen Lebens und der Bildungseinrichtungen, begleitete die neue ideologische Ausrichtung der Islamischen Republik. Die Verschleierung der Frauen wurde per Dekret 1983 eingeführt. Damit sollte es vor allem den Frauen ermöglicht werden, sich unbehelligt in der Öffentlichkeit zu bewegen, die sie zuvor aus Angst vor Belästigung oder Diskriminierung wegen ihres Schleiers gemieden hatten. Der achtjährige Krieg gegen Irak 1980–1988 verhinderte die Entstehung demokratischer politischer Strukturen. Die Menschen, insbesondere die Frauen, waren von Existenzsorgen getrieben, weil die männlichen Versorger der Familie im Krieg gefallen oder verwundet und der Lebensunterhalt dadurch nicht mehr gesichert war.

Die wirtschaftlichen Folgen des Iran-Irak-Krieges, der in Iran auch als „aufgezwungener Krieg“ (ğang-e taħmīlī) bezeichnet wird, und der Mangel an männlichen Versorgern, aber auch die zunehmende Bildung der Frauen machten sie seit Beginn der 1990er Jahre zu wichtigen und zum Teil unverzichtbaren Arbeitskräften in der iranischen Gesellschaft, die ganz wesentlich zum Wirtschaftswachstum des Landes beitrugen. Wengleich es Tätigkeiten gab, die aus verschiedenen Gründen vornehmlich dem männlichen Geschlecht vorbehalten waren, konnten sich doch immer mehr Frauen auch in bis dahin männlich dominierten Berufsfeldern erfolgreich etablieren, so etwa als Filmregisseurinnen wie Raḡšan Banī-E'temād, Tahmīne Mīlānī oder Samīrā Maḡmalbāf oder als Journalistinnen und Schriftstellerinnen wie die Herausgeberin der Frauenzeitschriften *Zanān* und *Zanān-e emrūz*, Šahlā Šerkat, die Satirikerin Royā Šadr und viele andere mehr. Sie beschäftigten sich nicht nur mit allgemeinen gesellschaftlichen Fragen, sondern rückten vor allem spezifische Problemfelder ins Blickfeld der Öffentlichkeit, die vor allem Frauen in der iranischen Gesellschaft betrafen.⁵ Das waren zum einen die rechtliche Ungleichbehandlung von

⁵ Zu den Entwicklungen im iranischen Film über die Darstellung der Geschlechterbeziehungen siehe Föllmer (2017).

Frauen, aber auch ihr Zugang zu Bildung und zu Berufen ihrer Wahl, denen gesellschaftliche Konventionen und traditionelle Rollenbilder Grenzen setzten. Die Arbeit von Frauen wurde als notwendig erachtet, wenn der Mann nicht in der Lage war, die Familie von seinem Geld zu ernähren. Insofern wurde die finanzielle und wirtschaftliche Bedeutung der Arbeit von Frauen anerkannt, ihre soziale hingegen nicht (Vakil 2011: 115).

Ġamile Kadīwar (geb. 1342/1963–64) hat die Situation der Frauen in der iranischen Gesellschaft der 1990er Jahre in einer Publikation erläutert, die bis 1394/2015–16 in mehrfachen Auflagen erschienen ist. Die Erstveröffentlichung erfolgte 1376/1997–98. Kadīwar ist Soziologin, Politikerin und Frauenrechtlerin. Sie ist die Schwester des reformorientierten Geistlichen Moḡsen Kadīwar und Ehefrau von Sayyed ‘Aṭā’ollāh Mohāḡerānī, dem ehemaligen Minister für Islamische Kultur und Rechtleitung (1997–2000). Sie arbeitete für die konservative Tageszeitung *Keyhān* und die gemäßigtere Zeitung *Eṭṭelā‘āt* und war von 2000–2004 Parlamentsabgeordnete.

In ihrer Publikation mit dem einfachen Titel *Die Frau* (pers. zan) bemerkte Kadīwar zur aktuellen Situation der Frauen in Iran, dass sechzehn Jahre nach der Revolution im Jahre 1375/1996–97 die Geschlechterunterschiede zwischen Mann und Frau zur Herausbildung genderspezifischer sozialer Schichten geführt und die Gleichstellungsfrage eher zu einer rechtlichen Auseinandersetzung geführt habe, aber nicht zu einem wirklichen Aufbruch.⁶ Dabei sei bereits in den Quellen des Islams belegt, dass die muslimische Frau durch die Kraft ihres Verstandes leben solle. Denn der Islam schaue auf die Frau in der Gesellschaft primär als ein menschliches Wesen und nicht als Frau.⁷ Für Soziologen sei die Frau in ihrer Rolle als Mutter und Erzieherin der Kinder gefangen. Es gebe nur einen Ausweg aus dieser Bindung an das Haus und die Familie, nämlich durch die Forschung. Die Frau sei ein soziales Wesen, welches über ihr eigenes Leben bestimmen und neben ihrer Mutterrolle auch in anderen Bereichen tätig sein könne. Allerdings müsse sie sich dann zwischen ihrer Rolle als Frau und Mutter und den anderen Aktivitäten entscheiden (Kadīwar 1394/2015–16: 16). Mit diesen einführenden Worten und eigenen Beiträgen, die sie in den Jahren zuvor verfasst hatte, wollte Kadīwar die ernsthafte Forschung und Diskussion über die Belange und gesellschaftliche Situation der muslimischen Frauen in Iran anregen, in der Hoffnung, dass dies den Frauen schließlich zum Nutzen gereichen würde (Kadīwar 1394/2015–16: 18).

Aus kulturhistorischer Sicht gelangt die Autorin zu dem Fazit, dass sich ein bestimmtes Denken, Vorstellungen von Moral und Verhalten der Iranerinnen und Iraner im Laufe der Geschichte bis heute durch Anpassung an die jeweils spe-

⁶ „[...] be har ḡāl dar ‘amal šāhedīm ke nou‘an eḡtelāfāt-e biyūlūžikī-ye zanān wa mardān (eḡtelāfāt-e ḡensī) moḡar be qašrbandī-ye ḡensiyatī dar soṭūḡ-e gostar-de‘ī mišawad wa īn ‘amr estetnā-bardār nīst. Dar natīḡe mibīnīm ke barābarī-ye zanān wa mardān dar ḡawāme‘-e emrūzī bištar ḡanbe-ye ḡoṭūqī be ḡod migīrad tā ḡanbe-ye wāḡe‘ī“ (Kadīwar 1394/2015–16: 15).

⁷ „[...] zan-e mosalmān bāyad bā komak-e nīrū-ye ‘aql zendegī konad, na be zāher-e mādi-ye ḡod. Wa Eslām be zan dar ḡāme‘e be ‘onwān-e ensan minegarad, na bar asās-e zan-budan“ (Kadīwar 1394/2015–16: 13).

zifischen Lebensbedingungen als Regeln manifestiert haben. Sie möchte die Reform der negativen moralischen und kulturellen Auswirkungen, die auch andere Faktoren beeinflussen, unter den gegenwärtigen Bedingungen unterstützen (Kadiwar 1394/2015–16: 50–51). Sie schreibt, dass selbst Ḥomeinī die wichtige Rolle der Frauen während der Revolution von 1978/79 anerkannt habe, obwohl sie selbst bis in die Pahlavi-Zeit (1925–1979) hinein am gesellschaftlichen Rand gestanden und das als unveränderbar hingenommen hätten. Sie seien zwar nach außen sichtbar und präsent gewesen, hätten praktisch aber kaum eine Rolle gespielt. Erst nach und nach habe man ihre Bedeutung erkannt und die Revolution habe dies ans Licht gebracht (Kadiwar 1394/2015–16: 55–58). Ḥomeinī habe der Frau schließlich einen menschlichen und zugleich zentralen gesellschaftlichen Stellenwert zuerkannt, den sie nach ihrem Verständnis der islamischen Überlieferung auch haben sollte (Kadiwar 1394/2015–16: 63–67).⁸ Demgegenüber würden Standpunkte vertreten, die nicht mehr zeitgemäß seien, wie etwa diese Äußerung eines Intellektuellen und religiösen Gelehrten: „Es gibt einige Tätigkeiten, die grundsätzlich nichts für Frauen sind. Zum Beispiel das Schachspiel, Politik und intellektuelle Tätigkeiten ... einschließlich die Spezialisierung auf die Krankheiten der Frauen; auch hierfür scheinen die Männer geeigneter ...“.⁹ Kadiwar bemühte sich, mit diesen Vorurteilen aufzuräumen und ihren Kontrahenten unzureichende Kenntnisse im Umgang mit der Geschichte und der islamischen Philosophie nachzuweisen.¹⁰ Ihrer Meinung nach habe etwa die Kultur der arabischen Ġāhiliya und der Sasaniden dazu geführt, dass die Rolle der Frauen im Islam nicht richtig wahrgenommen wurde (Kadiwar 1394/2015–16: 82). Erst Ḥomeinī habe dieser ihre ursprüngliche Bedeutung zurückgegeben, wie sie auch im Koran zu finden sei. Dann verweist sie auf die Königin von Saba, Fatima (im Persischen Fāṭeme-ye Zahrā oder auch kurz Zahrā genannt), die Tochter des Propheten, sowie Zeinab-e kobra, die Frau von Imām Ḥosein, die nach koranischer Überlieferung auch politisch eine wichtige Rolle gespielt hätten und als Beispiel für die Rolle der Frauen im Islam dienen (Kadiwar 1394/2015–16: 83–94).

Die Teilnahme an der vierten UN-Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 unter dem Titel „Handeln für Gleichberechtigung, Entwicklung und Frieden“ veranlasste Kadiwar zu einem ausführlichen Beitrag über die Lage der Frauen in der Welt und speziell in Iran (Kadiwar 1394/2015–16: 97–212). In diesem Zusammenhang schrieb sie, dass die islamische Revolution gezeigt habe, dass Frauen eine gesellschaftliche Rolle spielen und ihr Schicksal und ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen könnten (Kadiwar 1394/2015–16: 154). Frauen seien während der Revolution und insbesondere während des „aufgezwungenen Krieges“, d.h. im Krieg

⁸ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Autorin ‘Alī Šarī‘atis Beitrag zur Etablierung eines neuen Frauenbildes im Islam nicht erwähnt. Maßgeblich scheinen für die Autorin offenbar ausschließlich klerikale Autoritäten wie Ḥomeinī oder Motaharri zu sein, die nicht nur politisch, sondern auch ideologisch-religiös eine führende Rolle während und nach der Revolution innegehabt hatten.

⁹ Zitiert in Kadiwar (1394/2015–16: 79).

¹⁰ Zum Beispiel in einem Kommentar zu Kritiken an ihrem Beitrag über die historischen Gründe der frauenfeindlichen Haltung (Kadiwar 1394/2015–16: 69–78).

mit dem Irak 1980–1988, besonders aktiv gewesen. Im Vergleich zu ihren Aufgaben während dieser Zeit mangelte es jedoch an entsprechenden Rechten. In den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen seien diese entsprechend angepasst worden, nicht jedoch im politischen Bereich, insbesondere in Bezug auf Entscheidungsträger, obwohl Frauen zunehmend politisch aktiv seien, etwa als Parlamentsabgeordnete. Es habe den Anschein, als würden die Frauen in den entscheidenden Bereichen der drei Gewalten, der Judikative, Exekutive und Legislative, nicht wegen ihrer Fähigkeiten ausgeschlossen, sondern weil sie Frauen seien. Imām Ḥomeinī sei jedoch der Ansicht gewesen, dass sich die Frauen einmischen sollten. Daher sollten sie zumindest in den Ministerien für Gesundheit und Bildung vertreten sein, weil diese auch die Tätigkeiten vieler Frauen betreffen (Kadīwar 1394/2015–16: 161).

Kadīwar kam zu dem Ergebnis, dass durch die Revolution 1978–79 die Frauen zumindest nicht mehr als Sache betrachtet wurden, sondern als unabhängige Persönlichkeiten mit eigener Identität. Wenngleich die iranischen Frauen noch nicht das Gewünschte erreicht hätten, so seien sie zumindest nicht mehr „Instrument für die Medien und die moralische Kontrolle der Gesellschaft und Indikator für die hohe Ehre der Familie ...“.¹¹ Allerdings bedürfe es noch wichtiger Reformen des Grundgesetzes, um die Lage der Frauen in Iran zu verbessern. Die Aufgabe des Staates sei es, die gleichen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass jeder/jede – ob Frau oder Mann – den Beruf ergreifen könne, den er/sie möchte, sofern das nicht gegen den Islam und die Rechte Anderer verstoße (Kadīwar 1394/2015–16: 164).

Die Äußerung Kadīwars, dass die muslimischen iranischen Frauen gemäß der islamischen Lehre in erster Linie Menschen in all ihren Facetten seien und nicht Anhänger des Einen oder Anderen, kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass Frauen nicht automatisch einer politischen Richtung wie etwa dem reformorientierten Lager um Präsident Ḥātāmī zuzuordnen sind, nur weil sie Frauen sind (Kadīwar 1394/2015–16: 212). Diese Bemerkung zur iranischen Gesellschaft als islamische Gesellschaft und ihre Gesamtsicht auf die islamischen Gesellschaften deuten darauf hin, dass sich Kadīwar darum bemühte, in Bezug auf die verschiedenen, sich einander hart bekämpfenden politischen Lager in Iran neutral zu äußern. Der Kampf für die gleichen Rechte der Frauen sollte unabhängig von der aktuellen innenpolitischen Kontroverse zwischen Konservativen und reformorientierten Kräften sein. Die verfeindeten politischen Lager sollten sich auf die Werte der islamischen Revolution und die Leitlinien zurückbesinnen, die Ḥomeinī vorgegeben hatte, damit sich die iranische Gesellschaft weiterentwickeln könne. Indem Kadīwar die islamische Tradition als grundsätzlich fortschrittlich interpretierte und die negativen Einflüsse auf das Frauenbild im Islam als nicht-islamischen Ursprungs definierte, schuf sie eine

¹¹ „[...] be ḥadd-e aqall residan-e estefāde az zanān be ‘onwān-e šay’ wa wasīle dar resāne-hā wa kontrol-e aḥlāqī-ye ḡāme‘e, barḥordārī az eḥterām-e bālā dar ḥānewāde ... rawandī dar ḥāl-e šo‘ūd dānest. [wörtl.: ... zumindest ist man über den Gebrauch von Frauen als Sache und Instrument in den Medien und [Gegenstand] moralischer Kontrolle der Gesellschaft, ein Merkmal der hohen Ehre in der Familie ... hinausgekommen.]“ (Kadīwar 1394/2015–16: 162).

gemeinsame Grundlage für einen Dialog der verfeindeten politischen Lager.¹² Schließlich zeigte sie am Beispiel der internationalen Frauenkonferenz in Peking auf, dass die Frage der Gleichstellung der Frauen ein globales Problem sei und kein hausgemachtes iranisches.

Die 1990er Jahre: Erstarkendes Selbstbewusstsein der Frauen in der Phase der Liberalisierung

Kadīwar selbst hatte nach eigener Aussage während ihrer Tätigkeit als Parlamentsabgeordnete durchaus positive Erfahrungen in Bezug auf die „bedeutende Rolle“ (naqš-e namāyān wa ta'yīn-konande) der Frauen gesammelt. Sie äußerte sich daher zuversichtlich, dass „muslimische und revolutionäre Frauen“ (zanān-e mosalmān wa enqelābī) künftig auch in entscheidungstragenden Bereichen tätig sein würden (Kadīwar 1394/2015–16: 94). Dafür bedurfte es aber noch weiterer Anstrengungen. Daher sah es Kadīwar als ihre Aufgabe an, aufzuklären, um den Weg für eine andere Haltung gegenüber Frauen in der iranischen Gesellschaft und in den Familien frei zu machen (Kadīwar 1394/2015–16: 211). Unabhängig von den überlieferten traditionellen Sichtweisen seien auch in der Gegenwart die besonderen Fähigkeiten und Kompetenzen der Frauen in Vergessenheit geraten. Doch Frauen seien der Weg zu Wachstum und Fortschritt einer Gesellschaft und des Islams (Kadīwar 1394/2015–16: 211–212). Kadīwar war somit eine der Pionierinnen der iranischen Frauenbewegung in der Zeit nach der Revolution 1979, dem Ende des Iran-Irak-Krieges 1988 und dem Tod Ḥomeinīs im Jahre 1989, deren Einsatz für Frauenbelange offenbar nicht an Aktualität eingebüßt hat. Dies beweist die mehrfache Auflage ihrer Artikel bis einschließlich 1394/2015–16.

Mit der Gründung der Islamischen Republik und den Bestrebungen der Islamisierung der Gesellschaft auf allen Ebenen offenbarten sich die Ambivalenzen zwischen ideologischem Anspruch und Praktikabilität. Dies wird besonders bei den Fragen zur Gleichstellung der Frauen bei Erwerbstätigkeiten deutlich. Die Beschäftigung von Frauen sollte die Autorität des Mannes als Ernährer der Familie nicht untergraben. Die Frauen sollten primär ihrer Funktion als Ehefrau und Mutter nachkommen. Bestimmte Berufe wurden als Gefahr für die moralische Integrität der Familie betrachtet und sollten daher nicht von Frauen ausgeübt werden. Zudem stellten sie eine Konkurrenz für männliche Arbeitskräfte dar (Paidar 1995: 322–324). Andererseits konnte man nicht auf die Arbeitskraft von Frauen in bestimmten Berufsfeldern verzichten, in denen eine Geschlechtertrennung angestrebt wurde, wie etwa im Bildungs- und Gesundheitswesen. Hier sollte dann auch die Familie für den Dienst an der Gesellschaft ein wenig zurückstehen (Paidar 1995: 324–325). Dennoch

¹² Sie sieht hier vor allem Einflüsse jüdischer und christlicher Tradition, die sie als „esrā'iliyāt“ und „našrāniyāt“ bezeichnet (Kadīwar 1394/2015–16: 210). Zu den esrā'iliyāt hat sie auch einen separaten Beitrag unter dem Titel „Farhang-e dēd-e zan mobtanī bar esrā'iliyāt ast (Die Anti-Frauen-Kultur basiert auf den esrā'iliyāt)“ verfasst (Kadīwar 1394/2015–16: 55–68).

brauchte die Frau zunächst die Erlaubnis ihres Ehemannes, um einer beruflichen Tätigkeit nachzugehen (Paidar 1995: 327). In der Praxis waren jedoch viele Frauen vor allem der unteren und mittleren sozialen Schichten informell erwerbstätig. Der Niedergang der Wirtschaft während des Iran-Irak-Krieges, die niedrigen Löhne, eine hohe Inflation oder gar das Fehlen eines männlichen Versorgers der Familie machte dies notwendig. Dies waren dann oft solche Tätigkeiten, die Frauen von zuhause aus erledigen konnten, ohne ihre familiären Pflichten zu vernachlässigen. Wollten Frauen sich ganz offiziell um eine Anstellung bewerben, hatten sie trotz entsprechender Qualifikation kaum Chancen aufgrund ihres Geschlechts. Ihnen blieb nur die Möglichkeit, andere Tätigkeiten auszuüben, für welche sie im Grunde nicht qualifiziert waren (Paidar 1995: 332). Trotz einer Gesetzeslage, die Frauen die Ausübung von Erwerbstätigkeiten zugestand, tendierten die politischen Standpunkte zwischen vollständiger Ablehnung der Berufstätigkeit von Frauen bis hin zur Beschränkung auf bestimmte, frauenspezifische Tätigkeiten. Dies sollten Tätigkeiten sein, in denen Frauen nicht als Entscheidungsträgerinnen fungieren sollten (Paidar 1995: 333). Auch in der alltäglichen Praxis der Einstellung und Ausübung von Erwerbstätigkeiten waren Frauen diversen Restriktionen aufgrund ihres Geschlechts ausgesetzt.

Eine Publikation, die sich praktischen Fragen der Gleichstellung von Frauen in der iranischen Gesellschaft der 1990er Jahren widmet, erschien erstmals 1381/2002–03 auf der Basis einer im Jahre 1379/2000–01 abgeschlossenen Masterarbeit.¹³ Sie fällt in die Zeit der liberalen Präsidentschaft Ḥātāmīs und der aktiven iranischen Frauenbewegung und geht entsprechend selbstbewusst mit der Thematik um. Die Verfasserin Fīrūze Šāber vertritt die Ansicht, dass man den Frauen bessere Möglichkeiten geben sollte, in einem Beruf Fuß zu fassen, weil sie immerhin die Hälfte der Bevölkerung des Landes ausmachten und eine wichtige Ressource darstellten. Obwohl sie einen hohen Bildungsgrad besäßen, würden Frauen nicht ihren Fähigkeiten entsprechende berufliche Tätigkeiten ausüben. Mit ihrer wissenschaftlichen Analyse wolle sie dazu beitragen, dass diese Ressource besser genutzt werde trotz der individuellen, institutionellen und durch das Umfeld bedingten Beschränkungen (*maḥdūdīyat-hā-ye fardī, sāzemānī wa moḥīṭī*).¹⁴

Nach der Revolution bildeten nach Angaben von Kadīwar Frauen laut Statistik von 1370/1991–92 ca. 48% der Bevölkerung (von insgesamt 56 Mio. Einwohnern). Ihre Zahl sei somit innerhalb von 15 Jahren (1355/1976–77 bis 1370/1991–92) von 16 Mio. auf 27 Mio. gestiegen (Kadīwar 1394/2015–16: 154). Der Anteil der

¹³ Fīrūze Šāber (1392/2013–14), *Rāh-hā-ye touse'e: Kār-āfarīnī-ye zanān dar Irān – Rāhkār-hā-ye tawānsāzī-ye zanān dar rāstā-ye barābarī-ye eqtešādī, eḡtemā'ī wa sīyāsī dar Irān* (Wege des Fortschritts: Beschäftigungsmöglichkeiten der Frauen in Iran – Wege der Befähigung der Frauen in Bezug auf ihre wirtschaftliche, soziale und politische Gleichstellung in Iran), 4. Auflage, Tehrān: Enteshārāt-e roušan-garān wa moṭāle'āt-e zanān.

¹⁴ Zu den individuellen Beschränkungen zählen für die Autorin die Familie und die praktischen Einschränkungen, zu den institutionellen zählen die finanziellen, physischen, personellen (*personelī*) und marktbedingten Einschränkungen, die sie daran hindern Arbeit zu finden, und zu den Umfeld bedingten Beschränkungen die soziokulturellen und rechtlichen Faktoren (Šāber 1392/2013–14: 8).

berufstätigen Frauen sei vor allen in den Familien mit mittleren Einkommen in den Städten hoch. Ihre Tätigkeit diene nicht allein zum Lebensunterhalt, sondern habe vor allem kulturelle und gesellschaftliche Ziele (Kadīwar 1394/2015–16: 155). Die Frauen arbeiteten vor allem im Bildungs- und Erziehungssektor sowie im Gesundheits- und Dienstleistungswesen, in der Landwirtschaft und als Angestellte des Staates (Kadīwar 1394/2015–16: 156–157). Die Statistik bestätige, dass Frauen einen erheblichen Anteil an der landwirtschaftlichen Produktion von Obst und Gemüse und im Handwerk und damit einen beachtlichen Einfluss auf die Wirtschaft hätten (Kadīwar 1394/2015–16: 158–159).

Kadīwar stellte fest, dass der Anteil der Frauen und Mädchen mit Bildung gestiegen sei: 1355/1976–77 habe ihr Anteil noch bei ca. 35,5% gelegen, im Jahre 1370/1991–92 seien es bereits 67,1% gewesen (Kadīwar 1394/2015–16: 155–156). An den staatlichen Hochschulen betrage der Frauenanteil unter den Studierenden 1372–73/1993–94 im Schnitt ca. 30%. Im Vergleich zu den männlichen Absolventen seien Studienabsolventinnen erfolgreicher und haben auch in der Hochschullehre und -administration zunehmend Fuß fassen können (Kadīwar 1394/2015–16: 158). Der Anteil der weiblichen Analphabeten unter der ländlichen Bevölkerung habe sich von 83,8% im Jahre 1355/1976–77 auf 46,2% im Jahre 1370/1991–92 reduziert. Er sei aber noch immer höher als die Zahl der männlichen Analphabeten (Kadīwar 1394/2015–16: 159).

Statistiken aus dem Jahr 1375/1996–97 verzeichnen laut Šāber, dass 49% der iranischen Bevölkerung weiblich seien, davon 55% im erwerbsfähigen Alter zwischen 15 und 60 Jahren und 38% der Anteil der unter 15-Jährigen. Auf dem einfachen und mittleren Bildungsniveau betrage der Anteil der Frauen 48%. Im Bereich der höheren Bildung und der Universitäten mache der Frauenanteil 60% aus (Šāber 1392/2013–14: 60). Die Autorin stellt fest, dass trotz des hohen Anteils von Frauen mit qualifizierter Ausbildung die wirtschaftlichen, gesetzlichen und kulturellen Bedingungen nicht vorhanden seien, sie entsprechend zu beschäftigen, obwohl laut Grundgesetz Art. 28, jeder, der arbeiten möchte, das Recht dazu habe, sofern dies nicht gegen den Islam und den Nutzen der Allgemeinheit gerichtet sei oder die Rechte anderer beeinträchtige. Der Staat sei dazu verpflichtet, die entsprechenden Voraussetzungen und Bedingungen für alle gleichermaßen zu schaffen (Šāber 1392/2013–14: 60–61). Doch dem Staat sei es bislang nicht gelungen, die entsprechenden Vorkehrungen für die Beschäftigung von Frauen zu treffen (Šāber 1392/2013–14: 67). Im Gegensatz dazu gebe es einige nicht-staatliche Einrichtungen, die bei der Beschäftigung von Frauen aktiver wären. Allerdings sei es ihnen bislang nicht gelungen, eine wegweisende Funktion zu übernehmen aufgrund mangelnder finanzieller Unterstützung, wegen fehlender Methoden zur Einbindung der traditionell lebenden Bevölkerung sowie unzureichender Kenntnisse über die Entwicklungen des Landes. Außerdem seien die meisten dieser sogenannten nicht-staatlichen Einrichtungen doch irgendwie mit dem Staat verbunden (Šāber 1392/2013–14: 68).

Wichtig ist der Verfasserin Šāber zu betonen, dass ihre Vorschläge dazu dienen sollten, Iran zu einem Vorbild für die Beschäftigung von Frauen entsprechend den na-

tionalen kulturellen und religiösen Werten und Maßstäben zu machen. Dazu zählen die Wahrung der Bedeutung der Familie als gesellschaftliche Basis, der Staat als Gesetzgeber und nicht-staatliche Einrichtungen wie NGOs und private Organisationen als ausführende und schützende Organe und als Arbeitgeber (Şāber 1392/2013–14: 8–9). Dementsprechend sind die Schwerpunkte in ihren Fallbeispielen gesetzt. Soweit möglich beschreibt sie darin die familiäre Situation ihrer Interviewpartnerinnen und ihren ganz persönlichen und individuellen Beitrag zum wirtschaftlichen Aufschwung des Landes. Religiöse Fragen werden lediglich am Rande thematisiert, sofern sie für die Lebenssituation ihrer Interviewpartnerinnen relevant waren und ihr bei der Realisierung ihrer beruflichen Ziele helfen konnten.

Die folgenden Fallbeispiele zeigen, dass die Frauen praktisch Tätigkeiten ausübten, die unter Bezug auf Andreas Reckwitz in die Kategorie der „kreative[n], [...], meist projekthafte[n] Arbeit mit starker intrinsischer Motivation“ fallen, „welche die *ganze Persönlichkeit* fordert“ (Reckwitz 2017: 184). Wenngleich die iranische Gesellschaft nicht vergleichbare Entwicklungen wie in den hoch industrialisierten Gesellschaften Europas durchlaufen hat, so sind doch Parallelen zu spätmodernen Entwicklungen erkennbar, wo die arbeitenden Subjekte ihre Tätigkeit aufgrund ihrer kreativen und singulären Leistungen auch in der Selbstwahrnehmung als wertvoll und subjektiv befriedigend empfinden. Kennzeichnend für ihre Tätigkeiten ist, dass die Frauen nicht allein aufgrund ihrer formalen Qualifikation anerkannt sind, sondern sich aufgrund ihrer kulturellen, sozialen und auch emotionalen Kompetenzen und Erfahrungen durchsetzen konnten. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass sie im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit in einer kollektiven Einheit agieren, in der sie mit den anderen interagieren, kommunizieren und kooperieren und die Aufgabenverteilung und Hierarchien nicht routiniert sind, sondern ausgehandelt werden müssen.

Fallbeispiele

Farīde Meškāt (45 Jahre alt zum Zeitpunkt des Interviews) war Inhaberin einer internationalen Spedition für Kühlschränke und Tiefkühlware, welche es seit 1364/1985–86 gibt. Sie war das einzige Kind eines Arztes und einer Krankenschwester. Sie lebte vier Jahre bei ihrer Großmutter in Mašhad, weil es am Arbeitsort ihrer Eltern keine weiterführende Schule gab. Sie heiratete bereits während ihres Studiums. Nach Abschluss des Bachelor of Arts in Rechnungsführung begleitete sie ihren Mann nach Amerika. Dort konnte sie aus Mangel an finanziellen Möglichkeiten nicht weiterstudieren. 1359/1980–81 war sie Leiterin der Finanzen einer bulgarischen Fleischimportfirma. Aufgrund eines Zerwürfnisses der Firmenleitung übernahm sie die Firma zunächst kommissarisch, bevor die Firma insolvent wurde (Şāber 1392/2013–14: 70–71). Wir erfahren allerdings nicht, wie lange sie in Amerika geblieben ist und warum sie plötzlich für eine europäische Firma arbeitete.

Die Anfangszeit, die in die ersten Jahre der Revolution fiel, sei Meškāt in einigen Fällen mit Konflikten insbesondere mit Männern konfrontiert gewesen. So hieß es, dass Frauen an sich nicht arbeiten sollten und insbesondere diese Arbeit für sie nicht

angemessen sei mit der Begründung, dass die Gefühle der Frau über ihren Verstand herrschen würden und sie nicht in der Lage sei, Entscheidungen zu treffen. Bei einigen Sitzungen sei es vorgekommen, dass man ihr sagte, sie solle anstelle ihrer einen Mann einbestellen oder sie solle einem Mann nicht gegenüber sitzen, weil ihre Blicke sich kreuzen könnten. Ihr wurde ein anderer Platz zugewiesen oder gesagt, sie dürfe sich nicht in einer Runde aufhalten, in der ausschließlich Männer anwesend waren, denn sie sei nā-maḥram, eine aus religiös-moralischer Sicht unerlaubte nicht-verwandte Person. Wir erfahren, dass es Meškāt durch Gespräche und Verweise auf das Recht und Vergleiche mit Ḥadīġe, der ersten Frau des Propheten und Händlerin, schließlich gelungen war, sich durchzusetzen. Sie sei zwar manches Mal hoffnungslos aus den Sitzungen gegangen, aber Niederlagen musste sie nicht einstecken. Wir wissen nicht, ob Meškāt in den geschilderten Situationen verschleiert war, denn darüber verliert die Autorin bemerkenswerter Weise kein Wort. Hinzu kommt, dass Meškāt es schaffte, Menschen für Investitionen an ihrem Geschäft zu beteiligen und ihnen monatliche Gewinne auszuschütten in einer Zeit, in der es Frauen besonders schwer hatten, in der Wirtschaft akzeptiert zu werden, selbst ihr Vater habe große Zweifel gehabt (Ṣāber 1392/2013–14: 72–73). Der Erfolg gab ihr offenbar Recht. Zudem konnte die Gewinnbeteiligung an den Geschäften Meškats als Sorge für andere interpretiert werden.

Als das Unternehmen soweit gewachsen war, dass Meškāt es nicht mehr alleine führen konnte, sondern Unterstützung brauchte, fragte sie ihren Mann, ob er einsteigen wolle. Wieder gab es Vorbehalte von männlicher Seite, weil ein Mann doch nicht in einer Firma arbeiten könne, die von einer Frau geleitet wurde. Dann würde sie alle Entscheidungen treffen, wo man doch sage: „Ein Mann begibt sich nicht in die Hände einer Frau“ (Ṣāber 1392/2013–14: 74). Schließlich ließ er sich nach Vermittlungsbemühungen von Freunden doch auf eine Zusammenarbeit mit seiner Ehefrau ein – zunächst als Rechnungsführer, dann als Geschäftsführer, sodass die Firma weiter expandieren und zu einem internationalen Unternehmen heranwachsen konnte. Daraufhin wurde die Firma in zwei Teilunternehmen aufgespalten: Der Ehemann war für den inländischen Transport zuständig und seine Frau für die internationalen Geschäfte.

Während des Krieges versorgte das Unternehmen die Front. Nachdem im Jahre 1989 ein 20 Tonnen schwerer Frachtcontainer Fleisch gestohlen worden war und die Firma den Schaden ausgleichen musste, entschied man sich, den Binnentransport einzustellen und ausschließlich international zu agieren. Meškats Ehemann wurde zum Geschäftsführer und sie Vorsitzende des Aufsichtsrates. 1991 war sie die erste Speditionsfahrerin, die Waren aus Turkmenistan nach Iran einführte. Normalerweise war sie immer in Begleitung eines Verwandten. Diesmal jedoch nicht. Sie fürchtete sich nicht vor der Fahrt, denn sie hatte Maßnahmen für Sicherheit und familiäre Verhältnisse getroffen. Sie betrachtete ihre Mannschaft als ein Fußballteam und legte Wert auf eine gute Gruppenkultur (farhang-e gorūhī). Dazu gehörte der richtige Umgang mit den Arbeitern und dem Personal während der Arbeit. Dafür gab es einen Bevollmächtigten, der darauf achten und für die Weiterbildung der Fahrer sorgen sollte.

Sie erhielten zum Beispiel Englisch-Sprachunterricht. Es gab Firmen-Fußballmannschaften, Arbeitskleidung, Handwerkskurse, gemeinsame Reisen und engen Kontakt zu den Familien der Fahrer. Für den entsprechenden Umgang mit den Fahrern hatte Meškāt umfangreiche psychologische Ratgeber gelesen, insbesondere zu Fragen der Teambildung. Auch Spezialwissen zum Transportwesen hat sie sich angelesen und sich ständig weitergebildet (Şāber 1392/2013–14: 75–76). Staatliche Hilfe hat sie nie in Anspruch genommen. Meškāt war Mitglied der Organisation für internationale Speditionsunternehmen und von 1995–1998 die erste Frau im Vorstand dieser Organisation.

In der Darstellung der Autorin Şāber musste ihre Gesprächspartnerin zunächst die Vorbehalte der Familie gegen ihre berufliche Tätigkeit auflösen. Denn sie wollte eine eigene Logistik-Firma gründen und die ausschließlich männlichen Arbeiter und Fahrer übernehmen. Sie stieß aber auf Widerstand bei ihrem Mann und der Familie ihres Mannes sowie ihrer eigenen Familie, weil sie diesen Beruf für eine Frau für nicht angemessen hielten. Die Tätigkeit würde es mit sich bringen, dass sie viel unterwegs sei und ausschließlich mit Männern zu tun habe. Nachdem sie aber ihren Haushalt zur Zufriedenheit ihres Mannes gut im Griff hatte und unter der Berücksichtigung der Interessen ihres Mannes wie Familientreffen und Treffen mit Freunden und die Versorgung und Betreuung des Sohnes über den Tag gesichert war, habe sich auch der Widerstand des Ehemannes gelegt (Şāber 1392/2013–14: 70–71). In der Darstellung der Autorin erfahren wir nicht, wie sie die konkreten Konfliktsituationen ihrer Tätigkeit, nämlich im Kontakt mit Männern außerhalb ihrer Familie, tatsächlich gelöst hatte, ob sie in Begleitung war oder andere die Aufgaben vor Ort erledigen ließ, ob und wie sie sich verschleierte oder sich anderweitig den nötigen Respekt bei ihren Mitarbeitern und Kunden verschafft hatte. Aus der Darstellung der Autorin geht lediglich hervor, dass die Erfüllung der Pflichten als Ehefrau und Mutter für die Familie und insbesondere den Ehemann wichtig waren, bevor diese bereit waren, ihr Einverständnis zu geben.¹⁵

Eine andere Unternehmerin, Homā Kamālī, war ebenfalls bereits vor der Revolution Unternehmerin, zunächst mit Hilfe ihres Mannes. Nach dessen Tod übernahm sie seine Verantwortlichkeiten als Geschäftsführerin eines Unternehmens für die Herstellung von Reklameschildern. Sie war nach eigener Darstellung regelmäßig mit Vorurteilen der Männer gegenüber ihren fachlichen Fähigkeiten und Kenntnissen konfrontiert. Einige Kunden verlangten nach einem männlichen Gesprächspartner und benahmen sich ihr gegenüber äußerst unhöflich, indem sie sie zum Beispiel in der 2. Person Singular anredeten („du“ statt „Sie“). Sie versuchte, demgegenüber immer ruhig zu bleiben, weil sie wusste, dass sie nichts erreichen würde, wenn sie diese Männer maßregeln würde. Bei ihren Angestellten verfuhr sie ähnlich wie ihre

¹⁵ Die Schilderung der familiären Vorbehalte erscheint zeitlich und kontextunabhängig. Ob die Ereignisse vor oder nach der Revolution stattfanden, spielte für die Autorin oder die Gesprächspartnerin oder für beide offenbar keine Rolle. Erklärungen hierzu wären vermutlich zu politisch, als dass sie transparent gemacht werden konnten.

Kollegin Meškāt. Sie suchte den Kontakt zu den Mitarbeitern und ihren Familien und konnte sich dadurch die notwendige Achtung verschaffen. Bei Vertragsabschlüssen akzeptierten die potentiellen Geschäftspartner ihre alleinige Unterschrift nicht. Sie musste einen männlichen Unterzeichner aus der Geschäftsführung zusätzlich unterschreiben lassen.

Ein weiteres Problem war die Erbschaft. Nach dem Gesetz hätte ihr nur $\frac{1}{8}$ der Anteile ihres Mannes an der Firma zugestanden, tatsächlich hat sie aber $\frac{1}{2}$ erhalten, sodass sie immer noch den Mehrheitsanteil der Firma einschließlich ihrer eigenen Anteile besaß. (Şāber 1392/2013–14: 79–82). Dieser von der Autorin als positiv bewertete Umstand wird mit der Aussage der Interviewpartnerin unterstrichen, dass ihr Ehemann zu den seltenen Männern (*mardān-e nāderī*) gehörte, „die ihr ganzes Leben und auch danach mit ihrer Frau eins waren. Einige Nahestehende hatten das Gefühl, dass sie ihren Mann im Laufe ihres gemeinsamen Lebens unter ihren Fittichen hatte, weil sie für die finanziellen Angelegenheiten verantwortlich war“ (Şāber 1392/2013–14: 82). Sie hat die Digitalisierung ihrer Firma auf den Weg gebracht und konnte dadurch mehr junge qualifizierte Kräfte beschäftigen, die Anzahl der hergestellten Produkte erhöhen und deren Qualität verbessern. Zu den jungen Angestellten hatte sie eine enge Verbindung. Eine familiäre Kultur (*bāft-e farhangī-ye hānewādegī*) mit den Angestellten war für sie sehr wichtig. So sprach sie sie meist mit ihren Vornamen an und lud die leitenden Angestellten einmal im Monat zum Abendessen ein. Sie hatte zu ihnen eine familiäre Verbindung aufgebaut und war auch teilweise in deren private Angelegenheiten involviert. Sie hat sogar für sie um einen Ehepartner bzw. Ehepartnerin geworben (Şāber 1392/2013–14: 82).¹⁶

Homā Kamālī war selbst Mutter von drei Kindern, zwei Töchtern und einem Sohn, die alle studierten. Sie nahm sich Zeit für die Probleme ihrer Kinder. Im Haushalt hatte sie Unterstützung durch eine Hausangestellte. Das Abendessen wurde gewöhnlich gemeinsam eingenommen, weil es nach Meinung von Frau Kamālī den familiären Zusammenhalt stärkte (Şāber 1392/2013–14: 82–83). Die meiste Zeit des Tages war sie jedoch mit dem Management ihrer Firma und mit neuen Projekten beschäftigt, sodass sie in der Regel einen 16 Stunden-Arbeitstag hatte. Unterstützung in Form von Krediten oder andere Formen finanzieller Absicherung hat sie nie erhalten. Eine ihrer Töchter sollte in ihr Unternehmen einsteigen. Sie hatte sie bereits an einen 15 Stunden-Arbeitstag gewöhnt und würde auch noch weiter in ihre Firma und ihre Tochter investieren. Darauf legte sie großen Wert (Şāber 1392/2013–14: 84).

An diesem Fallbeispiel ist zu erkennen, dass die Schilderung des Erfolgsweges der Unternehmerin Homā Kamālī sich auf ihre Durchsetzungsfähigkeit auf sozialer Ebene, ihr berufliches Engagement, ihre Kreativität und ihr Zeitinvestment beschränkt. Religiöse Argumente werden im Vergleich zum ersten Fallbeispiel nicht bemüht. Dies kann verschiedene Gründe haben und lässt nicht auf die Religiosität bzw.

¹⁶ Das Werben um einen potentiellen Ehepartner bzw. um eine potentielle Ehepartnerin (pers. *h^oāstegārī*) erfolgt meist durch ältere enge Familienangehörige. Insofern betont diese Aussage, dass die Vorgesetzte in ihrer Bedeutung für die jüngeren Angestellten einem engen Familienmitglied gleichgesetzt wurde.

Nicht-Religiosität der Unternehmerin schließen. Kennzeichnend ist bei ihr wie im ersten Fall, dass ihr Erfolg auf der Unterstützung der Familie und insbesondere ihres Mannes beruhte. Auch im beruflichen Alltag funktionierte das Unternehmen durch den Aufbau und die Förderung von familienähnlichen Netzwerken zwischen Unternehmerin und Angestellten. Hilfreich war hierbei der Altersunterschied der jüngeren Angestellten zur Unternehmerin.

Im dritten Fallbeispiel hatte die Ehefrau, Mehrī Mardāsī, die Leitung der Firma ihres Mannes, die auf die Förderung und den Verkauf von Industriesalz spezialisiert war, übernommen. Der Ehemann selbst war aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr in der Lage zu arbeiten. Auch Frau Mardāsī hatte zu Beginn gegen Vorurteile anzukämpfen. Als sie das Salz an Firmen verkaufen wollte und dazu persönlich erschien und Einlass erwartete, schickten sie die Wachmänner der betreffenden Firma mit den Sätzen fort wie: „Mädchen, kümmere dich um deine Angelegenheiten“, „Was heißt das, dass du Salz verkaufen willst?“, „Wer hat dich geschickt?“ (Şāber 1392/2013–14: 87–88). Sie selbst, die Mutter eines Sohnes war, verdiente sich später mit Näharbeiten noch Geld dazu, um die finanziellen Ausfälle auszugleichen. Sie stellte sich den Problemen, die nach eigenen Schilderungen vor allem administrativer und finanzieller Art waren, mit der Äußerung: „Immer wenn ich mit Problemen konfrontiert war, bin ich auf den Berg gestiegen und fühlte, wie ich Gott näher kam und Gott mir zuhörte“ (Şāber 1392/2013–14: 90). Zudem ließ sie es sich nicht nehmen, jedes Jahr nach Mašhad zum Grab des 8. Imams zu pilgern und für weitere zehn Personen die Reise dorthin zu finanzieren.

Bei den männlichen Angehörigen ihres Mannes fehlte das Verständnis dafür, dass sie als Frau die Firma weiterführen wollte. Die engsten männlichen Angehörigen ihrer eigenen Familie, wie ihr Bruder und ihr Sohn, waren mit ihren Familien aufgrund von Kriegsverletzungen auch von ihr abhängig. Dementsprechend erhielt sie von diesen wenig Unterstützung. Die Unternehmerin betonte das enge Vertrauensverhältnis zu ihren Angestellten auf der Basis einer familienähnlichen Beziehung (Şāber 1392/2013–14: 90). Detailliertere Äußerung dazu gibt es jedoch nicht. In diesem Beispiel dient der persönliche Glaube der Unternehmerin dazu, ihr Kraft zu spenden und die aufgetretenen Schwierigkeiten zu überwinden. Im Falle von Frau Mardāsī wird also vor allem die intrinsische Motivation des Durchhaltens auf der Basis ihres Glaubens und ihres Nationalgefühls hervorgehoben. Gleiches ist auch im vierten Fallbeispiel bei Mehrūye Pāzānī zu sehen.

Im Werdegang Mehrūye Pāzānīs lag die Priorität auf der Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten, um ihren Ehemann zu überzeugen. Erst danach hatte er seinen Widerstand aufgegeben und sie unterstützt, indem er ihr erlaubte, eine eigene Teppich-Knüpfschule zu eröffnen, und ihr einen Kredit vom Arbeitsministerium verschaffte. Dennoch musste sie weiterhin den Haushalt führen und die richtige Balance zwischen Erwerbstätigkeit, Haushalt und Kinderbetreuung finden. Ihr starker Wille hatte sie immer einen Weg finden lassen, ihrem Ziel näher zu kommen. So konnte sie ihre Kinder für dieselbe Tätigkeit begeistern und an vielen Ausstellungen teilnehmen. Sie unterrichtete teilweise Bedürftige ohne Bezahlung und engagierte sich bei einer

Wohlfahrtsgesellschaft für Mädchen und Frauen. Frau Pāzānī liebte ihre Tätigkeit und zeichnete sich durch Hartnäckigkeit, Geduld und Durchhaltevermögen aus, Fähigkeiten, die sie bei Männern, wie sie sagte, seltener gesehen hatte. Sie war davon überzeugt, dass man durch die Kenntnis von den Gesetzen und das Handeln gemäß diesen Gesetzen keine Schwierigkeiten bekommen würde. Allerdings, räumte sie ein, müsse man hartnäckig sein (Şāber 1392/2013–14: 92–96).

Im fünften Fallbeispiel steht die Erfahrung und das Engagement einer Frau als regionale Abgeordnete und Mitarbeiterin in einem landwirtschaftlichen Unternehmen im Vordergrund: Şedīqe Gīyāhī stieg in die landwirtschaftliche Wirtschaftskooperative ihres Vaters ein und erhielt dabei die Unterstützung ihres Ehemannes. Sie wurde als Vertreterin für die Angelegenheiten der Landbevölkerung in Amīrābād in der Provinz Ḥorasān gewählt und hatte gute Kontakte zu den Frauen, die in dieser Kooperative vorrangig tätig waren. Sie engagierte sich besonders für die Verbesserung der ländlichen Infrastruktur durch die Einwerbung von Krediten zum Bau und der Befestigung von Straßen oder für die Niederlassung einer Bäckerei. Dazu sammelte sie die Unterschriften aller Bewohner. Einige männliche Bewohner weigerten sich zunächst, ihre Unterschrift einer Frau zu geben, mit dem Argument: „Für uns ist der Tod besser, als einer Frau wegen einer Unterschrift hinterherzulaufen“ (Şāber 1392/2013–14: 102). Ihr Gegenargument war, dass in diesem Falle nicht die einzelne Person wichtig sei, sondern das Interesse der Gemeinschaft zähle. Frau Gīyāhī sah das Problem vor allem in den Vorurteilen gegenüber Frauen, denen man nicht viel zutraute oder deren Bedeutung klein geredet wurde. Viele Frauen trauten sich selbst wenig zu. Dem wollte sie Abhilfe schaffen. Sie war der Überzeugung: „Wenn es die Gnade Gottes nicht gäbe, könnte ich auch nichts tun“ (Şāber 1392/2013–14: 101).

In den angeführten Fallbeispielen gibt es Zitate, die Şāber wörtlich wiedergibt, während sie die anderen Aspekte des Werdeganges der Frauen mit eigenen Worten zusammenfasst. Das heißt, dass Şāber die wörtliche Wiedergabe dieser Zitate wichtig war. Man kann erkennen, dass die Äußerungen der Männer in den Fallbeispielen die bestehenden Vorurteile gegenüber Frauen unterstreichen. Die wörtliche Wiedergabe der religiös konnotierten Gedanken der Interviewpartnerinnen stellt vor dem Leser heraus, dass die interviewten Frauen ihr Handeln mit ihrem Vertrauen in Gott und ihrem Glauben untermauern, was für ihren Erfolg offenbar wichtig zu sein schien. Glaube, Pflicht- und Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Familie und den Angestellten und ein gewisses Maß an Patriotismus vereint alle aufgeführten Fallbeispiele. Die Frauen schafften es, entweder durch ihre Schlagfertigkeit, ihre Geduld, ihr Wissen oder ihr geschicktes Taktieren gegen bestehende Vorurteile anzugehen, ohne dabei ihre Rolle als Mutter und Hausfrau vollständig aufzugeben. Im Gegenteil, sie wurden dieser Rolle nicht nur in der Familie gerecht, sondern nahmen sie auch als Unternehmerin gegenüber ihren Angestellten ein. Dies verschaffte ihnen den notwendigen Respekt und die Anerkennung vor allem der männlichen Angestellten. Diejenigen Frauen, die ohne ihren Ehemann das Unternehmen weiterführten, kamen jedoch ohne männliche Unterstützung, in der Regel aus der Familie, nicht aus. Soheilā Ḥasanzāde fasst es in eigenen Worten zusammen: „Die Unsicherheiten machen es not-

wendig, dass ich einen Mann bei mir haben muss. Das ist die wichtigste Prävention einer Frau, denn allein und unabhängig kann sie nichts tun“ (Şāber 1392/2013–14: 110–111). Zudem nähmen sich männliche Konkurrenten mehr Freiheiten bei einer Frau als bei einem Mann heraus. Die rechtliche Benachteiligung weiblicher Erben und insbesondere der Ehefrau durch die ungleichen Erbschaftsregelungen ist ein weiteres Hindernis, welches die Frauen überwinden müssen, um das Unternehmen des verstorbenen Ehemannes weiterführen zu können. Große Hoffnung liegt auf der Förderung der eigenen Kinder, insbesondere der Söhne, damit diese später ins Unternehmen einsteigen und es übernehmen können.

Manche der Unternehmerinnen haben gezielt die Förderung von Frauen innerhalb ihres Unternehmens oder durch zusätzliches zivilgesellschaftliches Engagement im Sinn. Şāber kommt zu dem Schluss, dass für den Erfolg oder Misserfolg der Frauen als Unternehmerin die Familie der Unternehmerin, der Ehemann und dessen Familie als individuelle Faktoren zentral seien, denn sie unterstützten sie oder missbilligten ihre Tätigkeit. Hauptgrund für die Ablehnung sei die Befürchtung, dass die Ehefrau ihren häuslichen und erzieherischen Pflichten nicht nachkommen könnte, wenn sie arbeitet. Nicht-familiäre Arbeitskontakte, die auf Frauen als Kollegin oder Vorgesetzte verhalten oder ablehnend reagieren, basierten oft auf Vorurteilen, die den Frauen mangelnde Kompetenzen oder mangelnde Zuverlässigkeit unterstellten oder die Tätigkeit außer Haus, durch welche die Nähe zu fremden Männern unvermeidlich sei, generell in Frage stellten (vgl. Şāber 1392/2013–14: 142).

Als Strategien der Frauen, um gegen die ablehnende Haltung vorzugehen, hat Şāber folgende ausgemacht: 1) Zusammenarbeit und Gespräche, 2) Aufrechterhaltung des Familienlebens, 3) Zusammenarbeit mit männlichen Familienangehörigen, 4) Zusammenarbeit mit dem Ehemann, 5) Konzentration auf die Tätigkeit/Arbeit, 6) familiärer Zusammenhalt, 7) Erweiterung der Tätigkeit, 8) nachhaltiger Erfolg bei der Arbeit. Um die eigenen Wissenslücken zu füllen, haben sie die Zusammenarbeit mit ihren Ehemännern gesucht, vom Wissen staatlicher Spezialisten, Freunden und Bekannten Gebrauch gemacht, ihre Kinder eingebunden und aus der Arbeit anderer Kollegen gelernt. D.h. sie haben ihre Kompetenzen in erster Linie mit Unterstützung von Männern erweitern können, die dazu bereit waren, ihre Kenntnisse und Erfahrungen an Frauen weiterzugeben. Sie haben es geschafft, bei finanziellen Engpässen Geld zu generieren, indem sie neue Vermarktungsmöglichkeiten fanden, Kredite aufgenommen haben oder Teilhaber fanden. Dabei waren die Familie und der Bekanntenkreis die hauptsächlichen Unterstützer (Şāber 1392/2013–14: 130–141). Darüber hinaus weisen die Fallbeispiele ganz individuelle Züge der familiären Situation, des Werdegangs, der Bildung, der Durchsetzbarkeit, Durchsetzung und des Erfolges der Frauen auf, sodass jede von ihnen als Rollenmodell für andere, vor allem für junge Frauen unterschiedlicher sozialer und regionaler Herkunft dienen konnte.

Insgesamt mussten die Frauen ihre Forderungen nach Gleichbehandlung und Gleichberechtigung gewöhnlich auf individueller Basis artikulieren (Bayat 2013: 101). Wie die Beispiele Şābers zeigen, taten sie das gegenüber einer patriarchalisch strukturierten Gruppe auf ihre ganz individuelle Art nicht in Form von Widerstand,

sondern auf rationaler und pragmatischer Ebene mit dem Effekt, dass sie als Individuen wahrgenommen wurden, ohne dass die bestehenden patriarchalen Strukturen direkt in Frage gestellt wurden. Nicht allein durch ihre öffentliche Präsenz haben sie einen Handlungsspielraum erhalten, durch welchen es möglich wurde, an den patriarchalen Machtverhältnissen zu rütteln (vgl. Bayat 2013: 101). Vielmehr machten sie sich einerseits die traditionellen Rollenbilder der Frau in ihrer Bindung an familiäre Strukturen zunutze, um sich durchsetzen zu können. Zum anderen fanden sie Anerkennung durch ihre Disziplin, ihr Durchhaltevermögen und ihre kontinuierliche Bereitschaft, ihr Wissen zu erweitern und mehr zu leisten als andere. Später profitierten sie auch vom Reformprojekt während der Präsidentschaft Hātāmīs, welches die Stärkung der Zivilgesellschaft zum Ziel hatte und marginalisierten Gruppen im Reformdiskurs eine Stimme gab. Die Einhaltung der sozialen Kontrolle der Geschlechter und der moralischen Disziplin verlor in diesem Zeitraum an Bedeutung (Bayat 2013: 292).

Der sich nach den Wahlen zum 6. Parlament im Jahr 2000 gebildeten reformorientierten Frauenfraktion mit 13 weiblichen Parlamentsmitgliedern gelangt es, Gesetzesänderungen auf den Weg zu bringen, indem sie konservative Kräfte mit ihrem Bezug auf Hōmeini und die Prinzipien der islamischen Verfassung herausforderte. Im Jahr 2000 wurde es jungen Frauen per Gesetz gestattet, im Ausland zu studieren. An einigen iranischen Universitäten war es auch möglich, das Fach „Frauenstudien“ zu studieren mit den Schwerpunkten Frauen und Familie, Geschichte der Frauen und Frauenrechte im Islam (Vakil 2011: 111). Wenngleich die religiös-orientierte Argumentation der liberalen Frauenfraktion erfolgreich war, hatte sie gegen die unablässigen Blockaden aus dem konservativen Lager anzukämpfen. Dies wurde bei den Wahlen zum 7. Parlament 2004 besonders deutlich, als die Frauenfraktion ausschließlich von Frauen aus dem konservativen Lager gebildet wurde, welche die Reformbemühungen ausbremsten. Auf der politischen Ebene waren somit zunächst alle Möglichkeiten von Reformen obsolet. Außerdem gingen mit den Maßnahmen keine grundlegenden Änderungen des Status von Frauen in der iranischen Gesellschaft einher (Barlow und Akbarzadeh 2008: 27–28). Dies tat dem Kampf für Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Frauen keinen Abbruch. Herausgefordert durch die zahlreichen Restriktionen unter der Präsidentschaft Aḥmadīnēžāds gegenüber zivilgesellschaftlichen Organisationen, den unabhängigen Medien und Frauenorganisationen, schlossen sich immer mehr Frauen zusammen, indem sie ihren Protest öffentlich machten und zivilen Ungehorsam zeigten. Sie nutzten virtuelle Plattformen und bildeten neue soziale Netzwerke, um sich als Bewegung zu organisieren, Ideen auszutauschen und gemeinsame Kampagnen durchzuführen. Ihr Ziel war es, möglichst viele Frauen aller sozialen Schichten unabhängig von ihrem politischen oder intellektuellen Hintergrund zu erreichen, um sich gegen die patriarchalen Strukturen, die Diskriminierungen und die restriktive Gesetzgebung zur Wehr zu setzen (vgl. Abbasgholizadeh 2014). Diese neue Geschlossenheit stärkte die Frauen in ihrem Selbstbewusstsein.

Von dem neuen Selbstbewusstsein der erwachsenen Frauen in den 1990er und 2000er Jahren profitierte vor allem die jüngere Generation, der auch Vīdā Movāhed

angehört. Das Prinzip des „bad-ḥeḡābī“, der unkorrekten Verschleierung, wurde zum Ausdruck des Wunsches junger Frauen, dass ihre Individualität in der Gesellschaft respektiert wird (Barlow und Akbarzadeh 2008: 36). Junge Mädchen und Frauen wurden von der älteren Generation in ihrem individuellen Vorhaben unterstützt, den (höheren) Bildungsweg einzuschlagen. Sie erhofften sich für ihre Töchter dadurch einen sozialen Aufstieg und ein besseres Leben. Für viele junge Frauen war das Studium die einzige Möglichkeit, außerhalb der Familie sozialisiert zu werden und der sozialen Kontrolle im häuslichen Umfeld zu entkommen. Das bis dahin an die kollektive Familienidentität gebundene Selbstverständnis konnte so einem Bewusstsein als Individuum weichen, etwa durch den Respekt, den die jungen Frauen innerhalb und außerhalb der Familie für ihren Zugang zum Studium gewannen. Das Studium bot ihnen außerdem gewisse Freiheiten, mit anderen Menschen jenseits ihres häuslichen Umfelds in Kontakt zu kommen, führte ihnen jedoch auch bestehende Grenzen aufgrund ihres Geschlechts vor Augen, etwa im Umgang mit den männlichen Studierenden oder den Professoren (Shavarini 2006: 195–199).

Der Anteil weiblicher Studierender betrug 2006 über 63 Prozent, 2010 soll ihr Anteil bereits auf 70 Prozent gestiegen sein. Wenngleich laut Gesetz die männliche Autorität über die Frauen wegen deren Rolle als Versorger der Familie noch anerkannt und sanktioniert war und konservative Autoritäten versuchten, die Studentinnen unter sozialer Kontrolle zu halten, war dies kein Hindernis für die jungen Frauen.¹⁷ Trotz der Reglementierungen hätten die Frauen durch das Studium nach eigenen Angaben unabhängiges Denken erlernt. Im Anschluss einen Beruf auszuüben und Karriere zu machen war vielen wichtiger, als zu heiraten¹⁸ (Vakil 2011: 111). In den Familien vollzog sich, diesem Trend entsprechend, ein wahrnehmbarer Wandel, der die individuelle Selbstwahrnehmung insbesondere der jungen Generation und ihren Wunsch nach autonomen Handeln beeinflusste.

Die 2000er Jahre: Individualisierung im Kontext von Familie und medialem Wandel

Wie aus den Fallbeispielen hervorging, waren die als Unternehmerinnen tätigen Frauen bis in die 1990er Jahre bei ihren beruflichen Tätigkeiten von der Unterstützung der Familie und insbesondere von ihren männlichen Angehörigen abhängig. Bei Vorbehalten gegenüber einer Zusammenarbeit, Verhandlungen und Vertragsabschlüssen usw. mit Frauen konnte ein männlicher Angehöriger für sie einspringen. Familie spielte auch für die moralische Absicherung im Umgang mit Frauen eine zentrale Rolle. Der regelmäßige private Kontakt zu den männlichen Mitarbeitern und ihren

¹⁷ Studentinnen, die in Wohnheimen wohnten, durften zum Beispiel keinen Besuch empfangen oder Musik hören (Vakil 2011: 110–111).

¹⁸ Allerdings betrug nach offiziellen Angaben der Anteil arbeitender Frauen an der Gesamtzahl der arbeitenden Bevölkerung im Jahr 2006 lediglich 18,5 Prozent (Vakil 2011: 115).

Familien schaffte die notwendige Vertrauensbasis am Arbeitsplatz und war Voraussetzung für gegenseitigen Respekt im Umgang miteinander.

In der damaligen Debatte über die Zivilgesellschaft in Iran, zu deren Leitfigur der Präsident Sayyed Moḥammad Ḥātami zählte, wurde der Bedeutung der Familie für die Erziehung, Bildung und Entwicklung der Frauen keine gesonderte Aufmerksamkeit geschenkt, wohingegen man sich im Klaren war, dass Frauen in einer iranischen Zivilgesellschaft durchaus eine zentrale Rolle spielten (Khatami 2000). Dabei scheint die Familie als soziale Basis ein wichtiger, wenn nicht gar der wichtigste Bestandteil dieser Frage gewesen zu sein. Dies verdeutlicht bereits die Debatte um den Film *Do zan* (Zwei Frauen) der iranischen Regisseurin Tahmine Milāni, die in der iranischen Presse nach Erscheinen des Films (1998) zwischen Vertretern der politischen Lager der liberalen und reformorientierten Kräfte um den Präsidenten Ḥātami und dem konservativen Lager geführt wurde. Einig waren sich die opponierenden Diskutanten in dem Punkt, dass die Männer einen großen Einfluss auf das Leben der Frauen hätten. Sie bestimmten über das Schicksal ihrer Frauen und Töchter. Sie entschieden, was gut und was schlecht für sie und die Familie sei, ungeachtet des Willens und der Bedürfnisse der Frauen. Kritisiert wurde die Verweigerung des Zugangs zu Bildung durch die Männer sowie der männliche Skeptizismus gegenüber dem Auftreten der Frauen in der Öffentlichkeit und ihre Beziehung zu fremden Männern, wenn sie etwa einem Beruf nachgingen. Die Kontroverse manifestierte sich hingegen in der Einhaltung der islamischen Werte und Verhaltensregeln durch die verschiedenen Filmfiguren, welche die jeweilige politische Haltung der Diskutanten reflektierte. Unangetastet und damit ungelöst blieb in der Debatte jedoch der Aspekt der Familienehre und die Rolle des Familienvaters für die gesellschaftliche Haltung gegenüber Frauen (Föllmer 2004).

Die Frage nach der Rolle der Familie für die Haltung gegenüber Frauen ist bei Kadiwar nicht gelöst, sondern sogar widersprüchlich. Einerseits meint sie, dass die Tradition überwunden sei, welche die Ehre und Moral der Gesellschaft und der Familie an das Verhalten der Frauen gebunden sah (Kadiwar 1394/2015–16: 162). Andererseits müsste aber noch Überzeugungsarbeit in den Familien geleistet werden, um eine andere Haltung gegenüber Frauen gesellschaftlich zu manifestieren (Kadiwar 1394/2015–16: 211). Denn in der ehelichen Beziehung zwischen Mann und Frau galt der Mann als Mann, wenn er eine Frau ökonomisch versorgen, soziale Sicherheit bieten und Kinder zeugen konnte. Die Frau war eine gute Ehefrau, wenn sie zu Hause für den Komfort des Mannes sorgte. Dies galt als „normal“ (Friedl 2009: 36).¹⁹ Einige Männer gestanden ihren Frauen einige Freiheiten wie das Studium oder Arbeiten zu, sofern das Familienleben nicht darunter litt, die Tätigkeit annehmbar und die Mitarbeitenden Frauen oder respektable Männer waren (Friedl 2009: 37).²⁰ Von den Frauen wurde absolute Treue dem Ehemann gegenüber erwartet, während jener, zumindest in der Mittel- und Oberschicht, auch ohne Wissen der Ehefrau weitere

¹⁹ Diese normative Aussage stammt von den von Friedl befragten Iranerinnen und Iranern.

²⁰ Frauen brauchten die Erlaubnis des Ehemannes, um arbeiten zu gehen. Die Arbeit sollte den Gegebenheiten einer Frau entsprechen und ihre Keuschheit aufrechterhalten (Vakil 2011: 115).

formale Ehen oder beliebig viele Zeitehen eingehen konnte (Friedl 2009: 38). Junge Frauen bevorzugten daher einen Mann als Freund und Begleiter und nicht einen „König“, dem sie zu „dienen“ hatten. Weil die Heirat teuer und die gegenseitigen Ansprüche sehr hoch waren, stieg das Heiratsalter und der Anteil alleinlebender Männer und Frauen (Friedl 2009: 39).

Im Pressediskurs der 1990er Jahre um das Recht der Frauen auf Bildung und einen Beruf erfolgte im Prinzip eine politisch-ideologische Debatte zwischen konservativem und reformorientiertem Lager. Während das konservative Lager eine Unterordnung der Frau unter die patriarchalen Strukturen einforderte, gestand die reformorientierte Haltung der Frau das Recht auf Bildung und die Ausübung eines Berufes entsprechend ihrer Qualifikation zu. Ein klares Konzept zu einem neuen Familienmodell fehlte indes. Dieser Umstand offenbart die Widersprüchlichkeit zwischen dem Anspruch, mit einer entsprechenden Modernisierungspolitik unter Beibehaltung der patriarchalen Strukturen den Lebensansprüchen der Frauen gerecht zu werden. Die Pflichten der weiblichen Familienmitglieder sollten in Bezug zu ihren männlichen Verwandten festgelegt und ihnen das Recht auf Individualität, Autonomie und Unabhängigkeit abgesprochen werden. Gleichzeitig konnte ihnen jedoch der Zugang zu Bildung und die Möglichkeit zu sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Aktivitäten nicht verwehrt werden (Kian-Thiébaut 2008: 87). Es bestand sogar die wirtschaftliche Notwendigkeit zur Erhaltung des Lebensstandards und zur Bewältigung der Lebenshaltungskosten eines Haushalts bzw. einer Familie, dass die Frauen ebenfalls zum Unterhalt der Familie beitrugen, arbeiten gingen und ihr eigenes Geld verdienten. Selbst konservative Autoritäten konnten die Bedeutung der Frauen für den Familienunterhalt nicht leugnen. Allerdings war ihnen wichtig, dass dies nur unter Einhaltung der häuslichen Pflichten als Ehefrau und Mutter und unter der Wahrung der Sitten erfolgen sollte (Kian-Thiébaut 2008: 96). Doppelstandards sind deshalb häufig anzutreffen: Während den eigenen Töchtern der Zugang zu höherer Bildung und eine gewisse Autonomie zugestanden wurde, waren die Söhne in der Wahl ihrer Ehefrauen oft eher konservativ. Sie bevorzugten Frauen, die weniger gebildet und autonom sowie bereit waren, sich ihrem künftigen Ehemann unterzuordnen (Friedl 2009: 41–42, vgl. auch Shavarini 2006: 202). Jungfräulichkeit der künftigen Ehefrau ist auch den „widerständigen“ jungen Männern wichtig (Khosravi 2008: 137).

In der traditionellen Erziehung wird klar zwischen den Geschlechtern unterschieden. Der Vater bzw. die Söhne dominieren die Familie und tragen die Hoheit über Entscheidungen. Polygamie war und ist bei entsprechenden finanziellen Voraussetzungen nicht unüblich. Traditionell lebende Familien etwa aus ländlichen Regionen oder aus unteren sozialen Schichten haben üblicherweise mehr als drei Kinder. Sie favorisieren ihre männlichen Nachkommen gegenüber den Töchtern (Friedl 2009: 31). Töchter haben sich in traditionell lebenden Familien gewöhnlich den Söhnen unterzuordnen wie dem Vater und später dem Ehemann. Die älteste Tochter kann aufgrund ihrer Persönlichkeit eine gewisse Autorität gegenüber ihren Geschwistern besitzen. Der älteste Sohn genießt eine unangefochtene Stellung als Vertreter des Vaters. Die Söhne haben für die weiblichen Geschwister Sorge zu tragen. Dies kann mit-

unter strenger sein, als sie es vom Vater kennen (Friedl 2009: 40). Erbrechtlich sind Töchter gegenüber den Söhnen benachteiligt. Sie erben nur einen Bruchteil von dem ihrer Brüder. Die patrilineare Erbfolge wird zunehmend als ungerecht empfunden (Friedl 2009: 41). Die Forderung nach einer Reform des Erbrechts wurde daher in den letzten Jahren immer lauter.

Der zunehmende Bildungsgrad und die Erwerbstätigkeit von Frauen sowie der rasante Wandel der Medienlandschaft hatten die Konsequenz, dass sich die gewohnten sozialen Beziehungen veränderten, in denen Frauen den Männern in nahezu allen Lebensbereichen untergeordnet waren (Friedl 2009: 29–30). Konservative sahen daher bereits in der Bildung von Frauen eine Bedrohung der traditionellen Werte und der patriarchalen Ordnung, weil sie die traditionellen Familienstrukturen als Basis einer islamischen Gesellschaft in Gefahr sahen (Shavarini 2006: 189). Satelliten-Fernsehen, Internet und Kontakte zu den zahlreichen im westlichen Ausland lebenden Verwandten brachten neue Werte in die iranische Gesellschaft, die gemeinhin als „fortschrittlich“ bzw. „modern“ verstanden wurden (vgl. Friedl 2009: 29).

Die „moderne“ Kernfamilie aus dem Mittelschichtmilieu hat ein bis zwei Kinder. Das Geschlecht dieser Kinder ist unerheblich, teilweise sind Mädchen sogar bevorzugt. Polygamie wird in einer modernen Ehe gewöhnlich nicht mehr praktiziert. Wenn gleich die Ehe als eher partnerschaftliche Beziehung betrachtet wird, ist die Rolle des Vaters als Autorität und Versorger der Kinder hingegen kaum verändert. Allerdings unterscheiden sich die Väter im Hinblick auf den Grad an Autonomie, den sie ihren Kindern gewähren, und in der Unterstützung, die sie von ihren berufstätigen Kindern anzunehmen bereit sind. Während diese Unterstützung in der Regel den Söhnen obliegt, sind inzwischen auch mehr und mehr Töchter in der Lage, ihre Eltern finanziell zu unterstützen, weil sie ihr eigenes Geld verdienen (Friedl 2009: 31–35). Neu ist, dass man den Töchtern unter diesen Umständen zugestand, ihr eigenes Vermögen unabhängig von ihrem Ehemann zu verwalten.

Die Familie ist der Ort, an welchem mehrere Generationen trotz individueller Unterschiede zusammenleben. Sie trägt damit grundsätzlich zur Implementierung eines „sozialen Individualismus“ bei (Azadarmaki und Bahar 2006: 594). Der Wandel, der sich in den 1990er und 2000er Jahren innerhalb der Familie vollzog, waren Veränderung in den interpersonellen Beziehungen der Familie, durch welche ein neues Selbstbewusstsein (dynamics of individuation) in Gang gekommen ist, dass die traditionellen Autoritäten nach patriarchaler Ordnung in Frage stellte (Friedl 2009: 43). Der Blick auf die iranische Jugend und die Nutzung neuer Medien zeigt, dass sich Individualisierungsprozesse nicht allein auf die arbeitenden Ehefrauen und Mütter innerhalb der Familie beschränkte, sondern auch und vor allem bei der jungen Generation stattfanden.

Zwischen Widerständigkeit und Anpassung: Die individuellen Freiheiten der Jugend

Mit dem allmählichen Rückzug des Staates aus dem privaten Bereich und einer zunehmenden ideologischen Indoktrinierung im öffentlichen Raum hat sich die Lebenswelt vieler Iraner und Iranerinnen in zwei Bereiche geteilt, einen privaten, der durch große Unterstützung der Familie und weniger Kontrolle gekennzeichnet war, und einen öffentlichen mit dem hohen Druck von Kontrolle, aber wenig Unterstützung. Für die Jugendlichen bedeutete das ein bisher nie da gewesenes Maß individueller Freiheit innerhalb der Familie (Kian-Thiébaud 2008: 101–102). In den 2000ern besuchte die erste Generation, die nach der Revolution 1979 geboren wurde, die Universität. Gerade diese Generation, auch die „dritte Generation“ genannt, war zwar in einem islamisierten Schulsystem ausgebildet, forderte aber gerade diese islamische Ideologie heraus, mit der sie aufgewachsen war. Denn durch neue Medien und das Internet lernten sie andere soziale Normen, politische Systeme und Ideologien kennen, die ihr bisheriges Verständnis von Geschlechterrollen und die religiösen und sozialen Normen ihrer Verhaltensweisen in Frage stellten (Shavarini 2006: 193). In jener Zeit war das Studium für junge Frauen offenbar die einzige Möglichkeit, das Elternhaus zu verlassen. Es wurde gar als Ersatz für den Mangel an Freizeitbeschäftigungen und andere Arten der Sozialisierung aufgrund der vorherrschenden gesellschaftlichen Restriktionen betrachtet (Shavarini 2006: 196). Iranische Medien und Zeitungen aus dem Jahr 2002 verurteilten die bereits sichtbaren sozialen Veränderungen des Ungehorsams der Jugendlichen gegenüber ihren Familien und eine hohe Scheidungsrate und sahen ein Problem darin, dass viele Frauen und Mädchen in der Stadt auf den Straßen zu sehen seien (Azadarmarki und Bahar 2006: 590).

Gerade die oben genannte dritte Generation, die Jugendlichen der 1990er Jahre, hatte Taktiken individueller Autonomie entwickelt, um zwischen den vorherrschenden dualen Normen und Werten und gegensätzlichen sozialen Rollen navigieren zu können. Aus der Schule, den staatlichen Massenmedien und von konservativen Autoritäten waren sie mit den gesellschaftlichen und religiösen Idealen und der Ideologie des Staates vertraut, denen entsprechend sie ihr Verhalten in der Öffentlichkeit anpassen mussten, während sie in einem liberalen Elternhaus andere Werte vermittelt bekamen, die ihr Leben im privaten Umfeld bestimmten. Das führte nicht nur zur „Verwirrung“ (confusion) der Jugendlichen, wie Khosravi betont, sondern zur Wahrnehmung der iranischen Gesellschaft als scheinheilig, betrügerisch und lügnerisch (Khosravi 2008: 124). Die Widersprüche und die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum bot vor allem für Jugendliche in der Stadt die Möglichkeit, sich individuelle Freiheiten zu verschaffen und Widerständigkeit zu demonstrieren, etwa durch unpassende Kleidung, unkorrekte Verschleierung, laute Musik in der Öffentlichkeit, beim Ski-Sport oder Taxi-Fahren usw. Bereits um die Jahrtausendwende stellten die religiösen Autoritäten eine Art Religionsflucht vor allem unter den Jugendlichen fest, weil auffällig wenig von ihnen an religiösen Aktivitäten teilnahmen (Khosravi 2008: 126). Rockmusik und Rap diente vielen Jugendlichen als Alternative,



Abb. 2: Ratgeberliteratur im Straßenverkauf in Teheran. (Foto: Katja Föllmer, 2019)

sich selbst auszudrücken, ihre individuelle Freiheit zu finden und den normativen Druck von Gesellschaft und Elternhaus abzufedern (siehe etwa Robertson 2013). Die iranische Satire (pers. *ṭanz*) erlebte in Form von Fernsehserien und Kino-Komödien Hochkonjunktur. Sie wurde Ausdruck eines kreativen Potentials, Kritik öffentlich zu äußern (Föllmer 2013). Von diesen und weiteren Entwicklungen beeinflusst, suchten vor allem Jugendliche nach Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und der Realisierung individueller Freiheiten.

Der Konsum, der sich an globalen Trends orientierte, war vor allem unter Jugendlichen Teil ihrer individuellen Freiheit geworden, wo sie ihrer individuellen Identität Ausdruck verleihen konnten, ohne den Einfluss ihrer Eltern, der Gesellschaft und den religiösen Autoritäten. Zu einem großen Trend wurde Ratgeberliteratur zur körperlichen und psychischen Selbstoptimierung. Schönheitsoperationen vor allem im Gesicht waren verbreitet. Fitnessstraining und Meditationskurse wurden immer beliebter. Selbst von staatlicher Seite wurde körperliches Training in der Öffentlichkeit für Männer und Frauen gefördert. Nahezu in jedem Wohnviertel wurden Sportgeräte installiert, an denen sich die Bevölkerung generationenübergreifend, Männer wie Frauen, fit halten konnte. Mitunter wurden die Bereiche für Frauen und Männer getrennt gehalten, doch mit wenig Erfolg. In den Parks wurde das gemeinsame Training, Jogging, Karate, Basketball usw. toleriert. Frauen waren nicht mehr zur Passivität und Unbeweglichkeit aus religiös-moralischer Sicht gezwungen. Allerdings wurde von ihnen eine entsprechende Verschleierung und sittsames Verhalten

erwartet. Spannungen zwischen normativen Werten von Moral und Sittsamkeit innerhalb der hegemonialen patriarchalen Strukturen und einem modernen Lebensstil, in welchem der Ausdruck von Individualität zentral ist, waren an der Tagesordnung (vgl. Khosravi 2008: 162). So bedeutete Unabhängigkeit durch Bildung nicht zwangsläufig ein freieres, selbstbestimmtes Leben. Vielmehr verstärkte sie die Spannungen zwischen Selbstbestimmung und sozialer Kontrolle. Viele Frauen mit Universitätsabschluss fanden keine Anstellung und auch keinen passenden Ehepartner. Dies bedeutete für sie nach dem Studium die Rückkehr zum Elternhaus (Shavarini 2006: 202). Dies konnte die Spannungen zwischen den Generationen und den Wunsch nach einem selbstbestimmten, von der Familie unabhängigen Leben verstärken, wenn diese Phase länger andauerte. Doch auch junge Menschen, die nicht in finanzieller Abhängigkeit zum Elternhaus standen, bevorzugten mitunter einen individuellen Lebensstil, der frei von familiären Banden durch das Elternhaus oder eine Ehe war.

Durch das Internet wurde der Aktionsradius der Jugendlichen über den familiären und nationalen Bereich hinaus erweitert und die bisherigen Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre aufgelöst bzw. neu definiert. In der ersten Dekade der 2000er Jahre öffneten zahlreiche Internetcafés zunächst vor allem in Teheraner Wohnungen. Sie wurden zu einem willkommenen Treffpunkt der jungen Generation. Dort konnte sie sich informieren, austauschen und auch selbst mit der Einrichtung eines Internetblogs kreativ werden. Weblogs wurden für Jugendliche zur beliebtesten Form des Selbstaustdrucks. In diesem neuen virtuellen Raum konnten sie über ihre individuellen Gefühle, Gedanken und Meinungen schreiben und Individualität erleben. Iranische Weblogs haben somit wesentlich zur Herausbildung eines neuen Selbstbewusstseins beigetragen. Das war besonders für junge Frauen von großer Bedeutung. Sie konnten über ihre alltäglichen Erfahrungen, Wünsche und Zweifel schreiben, sich mit anderen Frauen austauschen und sich gegenseitig Mut machen. Kleidung und Verschleierung ist dabei ein wichtiges Thema ebenso die rechtliche Benachteiligung und die Gewalt an Frauen. In den Beiträgen wird die gesellschaftliche Doppelmoral entlarvt und die Diskrepanz zwischen Staatsideologie und Alltagsrealität deutlich gemacht (Alavi 2005: 178–237).

Später wurde das Internet für mehr und mehr Privathaushalte zugänglich, sodass die Internetcafés an Bedeutung verloren. Die Jugendlichen konnten so besonders im privaten Bereich auf ein sich zunehmend diversifizierendes Medienangebot zurückgreifen, welches z.B. durch die Einrichtung von Satellitenfernsehen und die Etablierung neuer sozialer Netzwerke gekennzeichnet war. Die neuen Medien boten den iranischen Jugendlichen alternative Modelle der Sozialisierung und des Selbstverständnisses. Sie betrachteten beispielsweise ihre individuelle Identifikation als Moslem zwar als Teil ihres Verständnisses vom Iranisch-Sein, lehnten aber kollektiv geteilte religiöse Werte ab. Insgesamt ist unter den iranischen Jugendlichen ein zunehmendes Bewusstsein ihrer Individualität und ihrer individuellen Identität festzustellen. Der Konsum bildete für sie eine wesentliche Grundlage dafür, ihre Individualität und individuelle Freiheit auszudrücken (Jafari 2007: 377–378). Dies erschwerte die staatliche Kontrolle über diese Generation.

Schließlich haben nicht nur liberale, reformorientierte Kräfte und die „widerständige“ Jugend die verschiedenen Medien und Medienformate für sich zu nutzen gewusst. Nach und nach wurde das Potential der Medien auch für Konservative, besonders für die neokonservativen paramilitärischen Gruppen und Revolutionsgarden, interessant (Bobbio 2018). Nicht zuletzt konnten sie so die nicht mehr zu kontrollierende Zahl und Arten der Informationskanäle des politischen Gegners unterlaufen und ihre eigenen religiös-konservativen und nationalistischen Ideen verbreiten. Da sie zum Beispiel die Nutzung von Satellitenfernsehen durch sogenannte Einsammelaktionen von Satellitenschüsseln nicht eindämmen konnten, haben sie selbst eigene, z.T. private Satellitensender eingerichtet. Auch das iranische Staatsfernsehen ist inzwischen über Satellit zu empfangen und eine Unterscheidung der verschiedenen Sender nach ihrer politischen Ausrichtung ist zum Teil recht schwierig. Gleiches gilt für die ehemals populären Blogs sowie für die sozialen Netzwerke wie Facebook, Twitter und Telegram, welche die Blogs allmählich abgelöst haben. Insgesamt ist die iranische Medienlandschaft sehr viel heterogener und vielfältiger, aber auch undurchsichtiger geworden. Sie ist nicht mehr alleiniges Sprachrohr für die Reformorientierten, die Jugend und die Frauen, auch die konservativen Stimmen haben ihren Platz darin gefunden. Sie waren denselben Wirkmechanismen und der Frage der individuellen Identität ausgesetzt wie ihre liberalen Mitbürgerinnen und Mitbürger.

Die 2010er Jahre: Folgen der anhaltenden prekären Wirtschaftslage für die individuelle Autonomie

Mit zunehmender Bildung wurden den iranischen Frauen die Widersprüche in ihrer sozialen Rolle in der Gesellschaft bewusst, insbesondere als sie ihre individuellen Freiheiten zu entdecken begannen. Sie durften zwar einen akademischen Bildungsweg einschlagen, waren aber gegenüber ihren männlichen Kollegen auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt. Sie durften Männer treffen, aber nicht mit ihnen gesehen werden. Sie waren während des Studiums von den familiären Restriktionen befreit, aber von deren finanzieller Unterstützung abhängig (Shavarini 2006: 190). Aufgrund der polarisierenden Außenpolitik und der sich zuspitzenden Konfrontation im Atomstreit in der Amtszeit des Präsidenten Aḥmadīnēžād hat Iran seit 2008 unter einer angespannten Wirtschaftslage zu leiden. Dies wirkte sich besonders auf den Arbeitsmarkt aus. Junge Erwachsene fanden in der angespannten Lage lange keine ausreichend bezahlte Beschäftigung, weil in der Regel älteren Arbeitnehmern, die bereits eine Familie zu ernähren hatten, der Vorzug gegeben wurde. Die Arbeitslosigkeit der jungen Erwachsenen schränkte deren Konsum als auch ihre Möglichkeiten ein, selbst eine Familie zu gründen bzw. von ihrem Elternhaus unabhängig zu werden (Salehi-Isfahani 2011).

Im gleichen Zeitraum erschienen Wiederauflagen von Publikationen der späten 1990er und frühen 2000er Jahre. Die Verleger waren offenbar bestrebt, die reformorientierten Ideen im Diskurs um die Verschleierung, die Frauen und die Familie wiederzubeleben und die individuellen Lebenswege hervorzuheben. So förderten bei-

spielsweise Verlage vorzugsweise Publikationen zu Frauenthemen wie der „Verlag der Aufklärer und Frauenstudien“ (*entešārāt-e roušāngarān wa moṭālē‘āt-e zanān*). Er bot bzw. bietet jungen AkademikerInnen die Möglichkeit, ihre Abschlussarbeiten zu veröffentlichen. Hinter diesem Verlag steht explizit keine spezielle Institution. So konnten dort Publikationen in mehreren Auflagen erscheinen wie die Masterarbeit von Firūze Šāber zur Förderung der Frauen in Iran in ihrer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Gleichstellung (Šāber 1392/2013–14). Sie kam in vierter Auflage im Jahre 1392/2013–14 heraus. Wenngleich diese Publikation als Nachhall der Reformpolitik *Hātāmīs* verstanden werden muss, zeigt ihre mehrfache Auflage, dass sie noch immer von Bedeutung ist. Denn die Autorin schildert darin individuelle Lebensläufe von berufstätigen Frauen und ihre persönlichen Strategien der Überzeugung bzw. Anpassung an konservative Erwartungshaltungen, die es ihnen ermöglichten, ihren eigenen Weg zu mehr Unabhängigkeit zu gehen und auch jüngere Frauen darin zu bestärken, es ihnen gleich zu tun.

Im akademischen Umfeld waren junge Frauen auch noch in den 2010er Jahren motiviert, sich für die Gleichstellung der Frauen in der iranischen Gesellschaft starkzumachen. So etwa Sepide Kāwe, die in ihrer im Jahre 2015 publizierten Doktorarbeit über den Zusammenhang zwischen der aktiven wirtschaftlichen Partizipation der Frauen und dem Wirtschaftswachstum eines Landes betont, dass es den Frauen grundsätzlich nicht an Befähigung und Talent mangle und sie deshalb den Männern gleichgestellt seien. Grund der Armut vieler Länder sei es jedoch, dass sich die Benachteiligung der Frauen im Hinblick auf Bildung, Beschäftigung und Möglichkeiten der Teilhabe negativ auf das Wirtschaftswachstum eines Landes auswirke (Kāwe 1394/2015–16: 111). Aufmerken lässt die Studie indes, dass in ihren Länderbeispielen Iran selbst nicht vertreten ist. Somit ist unklar, wo Kāwe Iran in ihrer Studie verorten würde.

Ein anderes Problem stellt sich den Verfassern ‘Alī Ašḡar ‘Alizāde und Akbar Zāre‘. Sie machen sich das von Kāwe angeführte Argument zunutze, um über die Gleichberechtigung von Frauen und Männern am Arbeitsplatz in Iran zu diskutieren. ‘Alizāde und Zāre‘ gehen davon aus, dass Frauen körperlich wie auch seelisch (*rūhī*) andere Voraussetzungen mitbringen als die Männer und entsprechend die Arbeitsbedingungen angepasst sein müssten. Deshalb gebe es international unterschiedliche Standards für die Arbeit von Männern und Frauen. Im Zeitalter der Digitalisierung und Arbeitslosigkeit seien es vor allem die Frauen, die niederen und wenig beachteten Tätigkeiten nachgingen. Dabei missachte man ihre Menschenrechte und ihre Wirtschaftskraft. Die vorliegende Studie will den Problemen von Arbeiterinnen in Iran systematisch auf den Grund gehen und konzentriert sich dabei auf die Zeitspanne zwischen 1325–1369/1946–1990 (‘Alizāde und Zāre‘ 1397/2018–19: 7). Die gleiche Entlohnung für Männer und Frauen für dieselbe Tätigkeit sei bereits 1946 gesetzlich verankert worden. In der Islamischen Republik wurde Entsprechendes im Arbeitsgesetz 1369/1990–91 verabschiedet (‘Alizāde und Zāre‘ 1397/2018–19: 29). Die Verfasser merken an, dass das gegenwärtige iranische Arbeitsrecht keine Regelung zur Nacharbeit von Frauen enthalte. Sie plädieren dafür, dass diese generell verboten

werde (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 113). Grundsätzlich sind sie der Meinung, dass Frauen nicht zu lange einer Tätigkeit außerhalb des Hauses nachgehen sollten, da sie nicht die physischen Voraussetzungen dafür mitbrächten (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 116, Punkt 2). Am besten seien Tätigkeiten in Teilzeit und im häuslichen Umfeld für sie, die der Staat entsprechend fördern sollte. Dennoch sollte man Frauen die Möglichkeit einräumen, dass sie höherwertige Tätigkeiten auch außerhalb des Hauses ausüben könnten. Ihre Kinder sollten für den Zeitraum ihrer Tätigkeit in die Obhut eines Kindergartens oder Ähnlichem kommen (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 117, Punkt 10). Die Verfasser schlagen des Weiteren vor, dass es Kontrollinstanzen geben müsse, die eine Gleichbehandlung von Frauen am Arbeitsplatz überprüfe (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 117, Punkt 11).

Die Verfasser sind darum bemüht, aufzuzeigen, wie fürsorglich die iranische Gesetzgebung gegenüber Frauen und ihren Tätigkeiten sei, dass sie sogar die internationalen Bestimmungen der Vereinten Nationen übertreffe (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 115).²¹ Sie suchen sich hierfür die passenden Beispiele heraus wie etwa die Regelungen zu den Arbeitszeiten für Frauen, ihren Anspruch auf Freizeit und Urlaub sowie die Feiertage. Sie heben hervor, dass die Bedingungen für Frauen in Bezug auf den Schwangerschafts- und Mutterschaftsurlaub in Iran sogar besser seien als die internationalen Forderungen (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 59). Bestimmte Tätigkeiten, die für die Gesundheit der Frauen schädlich und gefährlich sind, seien gesetzlich verboten. Während Iran das Heben von Lasten bei Frauen auf 20 kg festlegt (bei Männern auf 55 kg), fehle eine solche Vorgabe bei den Bestimmungen der Vereinten Nationen (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 73). Nächtliche Arbeit sei zwar für Frauen in der Islamischen Republik grundsätzlich nicht verboten (außer im Falle einer Schwangerschaft), beschränke sich aber auf bestimmte Bereiche im Gesundheitswesen, der Pharmazie oder in der Kultur. Es gebe aber auch Meinungen von Experten, die selbst diese Tätigkeiten für nicht vereinbar mit den moralischen, sozialen und familiären Maßstäben halten würden (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 79). Für die soziale Absicherung der Frauen im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Arbeitsunfähigkeit und Rente müsse der Arbeitgeber durch das Abführen von Versicherungsbeiträgen sorgen. Dies gelte insbesondere für schwangere Frauen. Die Familie könne mitversichert werden.

Bereiche wie etwa die Praxis und religiöse Ethik des Umgangs mit Frauen im Berufsalltag finden sich in den Darstellungen nicht. Die Verfasser konzentrieren sich darauf, aufzuzeigen, dass die Gesetzgebung des Arbeitsrechts den Schutz der Familie und der Frauen als Ehefrauen und Mütter sicherstelle. Einschränkend bemerken sie jedoch, dass Frauen, die in der Landwirtschaft und im Haushalt tätig sind, in die besprochenen gesetzlichen Regelungen noch nicht eingeschlossen seien (‘Alizāde und Zāre’ 1397/2018–19: 102). Sie sollten künftig berücksichtigt werden und Anspruch

²¹ Aufmerken lässt die Referenz auf die Bestimmungen der Vereinten Nationen, da sie 2003 noch vollständig von dem von konservativen Kräften dominierten Wächterrat als unislamisch und nicht verfassungsgemäß abgelehnt worden ist (Barlow und Akbarzadeh 2008: 29).

auf eine Versicherung und Rente haben (*‘Alizāde und Zāre‘* 1397/2018–19: 115). Von den Verfassern werden des Weiteren nicht die Geschlechtersegregation und die Verdrängung von Frauen aus bestimmten Berufen berücksichtigt. Das iranische Arbeitsrecht von 1990 sieht zwar eine gleiche Bezahlung für Männer und Frauen für dieselbe Tätigkeit vor, praktisch gab es aber zu jenem Zeitpunkt – mit wenigen Ausnahmen – kaum dieselben gleichwertigen Tätigkeiten für beide Geschlechter am selben Arbeitsplatz, zumal der Wert einer Tätigkeit rechtlich nicht determiniert ist.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass die Verfasser eine eher pragmatische Haltung einnehmen, um eine Antwort auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen ihres Landes zu finden. Sie vertreten den Standpunkt, dass Frauen allen Tätigkeiten nachgehen sollten, die sie gerne ausüben wollen. Aber es sollten Maßnahmen ergriffen werden, die ein harmonisches Familienleben sicherstellten. Schließlich sollte es auch kulturell verankert werden, dass es normal sei, wenn Frauen arbeiten. Damit versuchen die Verfasser, die von Konservativen vertretenen Ansichten, wie den biologischen und psychischen Unterschied der Geschlechter, als Ausgangspunkt zu nehmen und ihn vor allem auf Ehefrauen und Mütter zu beziehen. Die Familie erhält nach ihren Standpunkten besonderes Gewicht. Sie sollte als Basis der islamischen Gesellschaft geschützt bleiben. Gleichzeitig weisen sie in ihren Ausführungen auf Möglichkeiten hin, wie Frauen in Erwerbstätigkeit sozial und moralisch abgesichert werden könnten, ohne diskriminiert zu werden. Nach Ansicht der Verfasser seien die gleiche Entlohnung und Rechte von Arbeiterinnen für dieselbe Tätigkeit eine der wichtigsten Fragen, denen man sich zuwenden müsse. Schließlich sei Arbeit die Voraussetzung für einen guten Lebensstandard und sozialen Wohlstand (*‘Alizāde und Zāre‘* 1397/2018–19: 25).

Die oben genannten Vorschläge gleicher Bezahlung von Männern und Frauen für dieselbe Tätigkeit verlieren angesichts der Tatsache der zunehmenden Liberalisierung und Privatisierung der iranischen Wirtschaft an Bedeutung. Diese hatten nämlich zur Folge, dass die Zahl der unbefristeten Beschäftigten eklatant sank, während die Zahl der befristet Beschäftigten auf bis zu 90% im Jahre 2014 stieg (Maljoo 2017: 48, Saffari 2017: 77). Die Arbeiter/Arbeiterinnen und Angestellten konnten sich nicht in Interessensverbänden organisieren. So musste jeder und jede sein bzw. ihr Gehalt individuell aushandeln (Maljoo 2017: 55). Es gab keine Sicherheit und Garantie für den Arbeitsplatz und für die Dauer der Beschäftigung. Dies führte dazu, dass vor allem Frauen, Kinder und Arme auf die Unterstützung von Nichtregierungsorganisationen angewiesen waren (Saffari 2017: 74). Die Familie bildete für diese im besten Falle den sozialen Rückhalt.

Die Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009 hatten die Hoffnung insbesondere der jungen Generation auf eine politische, wirtschaftliche und soziale Wende aufleben lassen, die ihnen persönliche Freiheiten versprach. Die Eindämmung der Proteste gegen das Wahlergebnis, die sogenannte „Grüne Bewegung“, und die zweite Amtszeit *Aḥmadīnežād*s zerstörte nicht nur diese Hoffnung. Die Fortsetzung der Privatisierung, Deregulierung, Reduktion von staatlichen Zuschüssen, der Verlust beruflicher Sicherheit, eine hohe Inflation und Arbeitslosigkeit sowie internationale Sanktionen ver-

schärften die Lebensbedingungen einer Mehrheit der iranischen Bevölkerung. In der Amtszeit des Präsidenten Rūhānī hatte sich nach einer kurzzeitigen Entspannung die wirtschaftliche Lage Irans mit dem Ausstieg der USA aus dem Atomabkommen schnell wieder zugespitzt. Die Kluft zwischen arm und reich wuchs unaufhaltsam. Die soziale Mittelschicht schrumpfte zunehmend. Während es auf der einen Seite eine „individualisierende Armut“ (individualizing poverty, Khosravi 2017: 356) gab, entstanden immer mehr Shopping Malls vor allem in Teheran. In iranischen Medien wurde das idealisierte Bild vom hart arbeitenden, erfolgreichen Mann und verantwortlichen Individuum propagiert (Khosravi 2017: 356). Alkohol- und Drogenkonsum, aber auch Prostitution waren verbreitet (Bobbio 2018: 5). Der materielle Erfolg war zum Antrieb der jungen Generation geworden. Eine „Familien-Krise“ und Generationenkonflikte aufgrund der umfassenden sozioökonomischen Veränderungen bestimmten in den 2010er Jahren die Situation der jungen Generation. Offene soziale Unruhen und Parolen gegen die iranische Regierung häuften sich. Sie schürten die Ängste konservativer Autoritäten und neokonservativer Kräfte, welche zunächst die traditionelle Familienstruktur (Khosravi 2017: 358–359), auf deren Basis das System als Ganzes ruhte, bedroht sahen. Dies zeigt sich besonders eindrücklich im Diskurs über Frauen, den ḥeġāb und Sittsamkeit in den iranischen Printmedien.

Individualität im Diskurs über Frauen, ḥeġāb und Sittsamkeit

Nach anfänglichen Protesten gegen die gesetzliche Regelung der Verschleierung aller Frauen in der Öffentlichkeit scheint in den ersten zwei Dekaden seit Gründung der Islamischen Republik die vorgeschriebene Verschleierung im öffentlichen Diskurs nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt worden zu sein. Der ḥeġāb spielte im Gegensatz zum Verhalten in den Fallbeispielen Šābers überhaupt keine Rolle bzw. er wurde darin nicht thematisiert. Die Verschleierung wurde offenbar als selbstverständlich angesehen und fiel praktisch im Umgang mit den Frauen in den Beispielen kaum ins Gewicht. Vielmehr eröffnete die Verschleierung vielen Frauen aus konservativen Familien den Zugang zum öffentlichen Raum. Außerdem war er zu einem wichtigen politischen Symbol geworden. Kadīwar äußerte sich dazu, dass im Zuge der Revolution der ḥeġāb zum wichtigsten politischen Instrument (mohemtarīn abzār-e sīyāsī) geworden sei (Kadīwar 1394/2015–16: 160). Ansonsten sei der ḥeġāb unter Bezug auf den libanesischen Rechtsgelehrten ‘Alāme Sayyed Moḥammad Ḥosein Faḍlollāh, den Kadīwar für die wegweisende Instanz Libanons hält, kein Symbol der Unterdrückung der muslimischen Frauen.²² Vielmehr ermögliche der Schleier, so

²² ‘Alāme Sayyed Moḥammad Ḥosein Faḍlollāh, der gebürtig aus Naġaf stammte, hatte bereits in den ersten Jahren seines Studiums an der theologischen Hochschule (houze-ye ‘elmiye) zwischen 1945–1946 eine Literaturzeitschrift (*Maġallat al-adab*) herausgegeben. Danach war er in einem Schriftstellerverband tätig, wo er auch moderne Dichtung verfasste. Er studierte bei einigen angesehenen Theologen in Naġaf und war auch politisch interessiert. Seine Publikationen widmeten sich der politischen und

Kadiwar, den Frauen Tätigkeiten in politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Bereichen unter Berücksichtigung der Werte und Regeln des Islams, in denen sie auch Verantwortung übernehmen konnten. Darüber hinaus verhindere der ḥeġāb, dass Frauen wegen ihres Geschlechts die Aufmerksamkeit der Männer auf sich zögen. Im Islam werde dadurch dem Geist und den inneren Werten der Frauen Bedeutung beigemessen und nicht, wie im Westen, Freiheit der Frauen nur mit ihrer Körperlichkeit assoziiert.²³

Die Verschleierung war auch für junge Frauen der dritten Generation von großer Bedeutung. Vor allem diese jungen Frauen interpretierten die Art der Verschleierung immer freier und betrachteten dies nicht nur als Widerständigkeit gegen hegemoniale Normen, sondern vor allem als Ausdruck ihrer Individualität. Sie hatten sich selbst einen Spielraum geschaffen, in dem sie entscheiden konnten, in welchen Situationen sie sich wie kleideten und verschleierten, wann sie ihrer Individualität Ausdruck verliehen und wann nicht. So meinte eine junge Frau, dass sie es bevorzuge, sich mit ihrer Verschleierung ihrem sozialen Umfeld anzupassen, um nicht im Abseits zu stehen. Sie sagte, wenn sie mit einer Gruppe zusammenkomme, wo das Tragen des ḥeġāb wichtig sei, dann ziehe sie ihn über. Wenn sie sich mit anderen in ihrer Freizeit etwa beim Tanzen vergnügen wolle, verzichte sie auf eine Verschleierung (Jafari 2007: 380). Make-up konnte für Frauen ein Mittel sein, um vor der Monotonie des Alltags zu flüchten und den Mangel an Freizeitbeschäftigung zu kompensieren (Jafari 2007: 382). An iranischen Universitäten wurde das Make-up aber auch zu einer Form des „politischen Widerstands“ der Studentinnen (Shavarini 2006: 197). Das Prinzip des „bad-ḥeġābī“ erhielt spätestens ab 2004 eine politische Dimension (vgl. Barlow und Akbarzadeh 2008: 36–37). Zudem sind Kleidung und insbesondere der sich verändernde ḥeġāb, aber auch das Tragen von Make-up von iranischen Frauen in der Öffentlichkeit zu einem Zeichen einer sich wandelnden sozialen Ordnung geworden (Shavarini 2006: 189).

Mit der freieren Interpretation der äußeren Verschleierung ging auch ein anderes Verhalten der jungen Frauen gegenüber Männern einher. Sie wollten sich ihren künftigen Ehepartner selbst aussuchen und kennenlernen. Erste Kontakte wurden so etwa in Taxis, in Einkaufspassagen, in Parks oder in den Vergnügungsvierteln in den Bergen im Norden Teherans geknüpft. Es entstanden regelrechte Flirtmeilen an zentralen Orten Teherans. Junge Paare wollten auch in der Öffentlichkeit Hand in Hand gehen, was ihnen bislang verwehrt war. Obwohl anfangs viele Frauen verhaftet wurden, wenn sie nicht korrekt verschleiert waren, hat sich das sogenannte bad-ḥeġābī bereits Ende der 1990er Jahre etabliert (Bayat 2013: 93). Dennoch wurde in der Art der Bekleidung sorgsam abgestuft. Es war selbst unter der jungen Generation nicht zwangsläufig so, dass es unter ihnen angesagter war, je freier die Verschleierung aus-

kulturellen Philosophie des Islams, aber auch Rechtsfragen, worin er nach Meinung Kadiwars neue und mutige Ansätze vertrat. Kadiwar hatte die Gelegenheit, mit dem Gelehrten ein Gespräch zu führen, welches sie in der vorliegenden Publikation zusammenfasste (Kadiwar 1394/2015–16: 217–218).

²³ ‘Alāme Sayyed Moḥammad Ḥosein Faḍlollah zitiert in Kadiwar (1394/2015–16: 226–227).

gelegt wurde. Ein Blogbeitrag macht die soziale Differenzierung in der Verschleierung deutlich:

Ergebnisse meiner persönlichen Recherche auf der Straße: Wenn du eine kurze Jacke, viel Make-up und ein loses Tuch über dem Kopf trägst, flirten alle Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen engen, kurzen Manteau aus Jeansstoff und viel Make-up trägst und ein paar Haarsträhnen strategisch günstig zu sehen sind, flirten 80 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen engen, knielangen schwarzen Manteau trägst, deine schwarze Sonnenbrille als Haarreif benutzt und dich mit einem dünnen, schwarzen Schal verhüllst, flirten 70 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen weiten, beige-farbenen Umhang und viel Make-up trägst und ein paar Haarsträhnen hervorblitzen, flirten 60 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Wenn du einen langen, schwarzen Umhang trägst, auf Make-up verzichtest und dein Haar vollständig bedeckst, flirten 30 Prozent der Männer in Teheran mit dir. Mit einem Tschador und ohne Make-up ... bekommst du keinen Mann ab. (Alavi 2005: 190–191)

Unter diesen Umständen wurde das Thema der Verschleierung und Sittsamkeit breitenwirksam in den iranischen Medien diskutiert. Es entstanden zahlreiche Publikationen, die sich diesem Thema aus historischer, soziologischer oder religiöser Sicht widmeten. Alte Publikationen wurden wieder neu aufgelegt. Vor allem Vertreter des konservativen Lagers sahen die Notwendigkeit, der Bevölkerung die Werte (neu) zu vermitteln, für die der *heğāb* ihrer Ansicht nach stehe.

Die Verschleierung aus konservativer Sicht

Insbesondere nach der Niederschlagung der „Grünen Bewegung“ im Jahr 2009 erlangte die Diskussion um die Verschleierung der Frauen an Aufwind. Die Proteste gegen das Ergebnis der Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009, an denen viele junge Männer und Frauen, Studentinnen und Studenten teilgenommen hatten, wurden als Aufruhr betrachtet, der vom Militär beendet werden musste, weil er wegen der schlechten Verschleierung in Unsittlichkeit ausgeartet sei und deshalb die politische Lage als bedrohlich eingeschätzt wurde. Zwischen nicht verwandten jungen Männern und Frauen sei die geforderte Zurückhaltung nicht beachtet worden. Im Zuge jener Ereignisse wurde die Notwendigkeit erkannt, den Gründen für die Ablehnung der Verschleierung und der Regeln der Sittsamkeit auf den Grund zu gehen (Rahbar 1390/2011–12: 137–145).

Ehemals verbreitete Lektüre zu den Frauenrechten wurde zwar wiederholt aufgelegt, sie knüpfte aber noch an den Diskurs der 1990er Jahre an wie eine Publikation des Mašhader Verlags der Stiftung Islamischer Studien (Bonyād-e pažūhešhā-ye eslāmī). Die Publikation, welche den irreführenden Titel *Verteidigung der Frauenrechte (Defā' az hoqūq-e zan)* trägt, ist 2008 bereits in 6. Auflage erschienen (Ḥakīmī 1387/2008–

09). Darin distanziert sich der Autor von den Werten des westlichen Feminismus, weil jener nach dessen Ansicht, die Frauen von ihrer Rolle als Mutter und Erzieherin der Kinder entfremden wolle. Dies sei mit den islamischen Prinzipien nicht vereinbar, die gerade Frauen in ihrer familiären Funktion stärkten (Ḥakīmī 1387/2008–09: 8–10).

In den Jahren ab 2009 erschienen daher zunehmend konservative Publikationen, die sich gezielt mit dem Phänomen des bad-ḥeġābī und der verbreiteten Verwendung von Make-up der jungen Generation auseinandersetzen und die „richtigen“ Werte und Maßstäbe religiös-konservativer Ansichten und Haltungen propagieren sollten. Die konservativen Autoren und Herausgeber sahen sich primär als rechtliches und moralisch-religiöses Korrektiv in Reaktion auf die neuesten gesellschaftlichen Entwicklungen in Iran. Einige von ihnen betrachteten die schlechte Verschleierung der Frauen vor allem in den großen Städten als Zeichen für die Verderbnis und Religionsflucht der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft. Andere führten dieses Phänomen auf eine allgemeine Problemlage zurück, die durch individuelle, familiäre und soziale Umstände verursacht worden sei (Ġolāmī 1393/2014–15: 74).

Konservative Quellen sahen in den Entwicklungen ab 2009 vor allem ein gesamtgesellschaftliches Problem, gegen welches der Staat vorgehen müsse. Die Beachtung der moralischen Regel „das Gute tun und das Schlechte vermeiden“ (amr be ma‘rūf wa nahy az monkar) sei eine Regel, die nicht nur auf individueller Ebene beachtet werden sollte, sondern in der gesamten islamischen Gemeinschaft. Dazu sollte der Staat die notwendigen Mittel in Bildung, Kultur, Erziehung und Rechtsprechung ergreifen (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 223). Es wurden zunehmend junge Menschen rekrutiert, um die Jugend zu mobilisieren und ein neues Bild von Iran als einem islamischen Land mit eigener Interpretation des Islams zu verbreiten. Da sich diese Propaganda jedoch vornehmlich an die junge Generation richten sollte, sollte diese Propaganda auch in der Sprache der Jugend formuliert sein (Bobbio 2018: 6–7). So ist zu erklären, dass vor allem neokonservative religiös-nationalistische Ansichten nicht nur über die verschiedenen sozialen Medien kommuniziert wurden, sondern auch Film und Musik dafür instrumentalisiert wurden (siehe etwa Bajoghli 2019, Khosravi 2017). Die breite Medienpräsenz wurde durch Publikationen relativ junger Autoren und Autorinnen (Jahrgang 1970–1987) ohne eine erkennbare spezifische religiöse Qualifikation ergänzt, die sich mal mehr mal weniger auf religiöse Autoritäten und den religiösen Rechtskanon beriefen und teilweise von konservativen Politikern und (neu eingerichteten) Institutionen zum Zwecke der Verbreitung religiös-konservativer Propaganda gestützt wurden.

In mehrfachen Auflagen erschienen daher nicht etwa Publikationen führender Kleriker und ihre Ansichten, sondern beispielsweise jene des Verlages Būstān-e ketāb vom islamischen Propagandazentrum der islamischen Hochschule Qom (Markaz-e ċāp-o-našr-e daftar-e tabliġāt-e ḥouze-ye eślāmī-ye Qom). Diese Publikationen zum Thema Frauen und islamische Moral zeichnen sich dadurch aus, dass sie an die Allgemeinheit gerichtet sind, einen geringen Seitenumfang und kurze, einprägsame Titel haben wie etwa *Die Essenz der Sittsamkeit. Studie über den Ḥeġāb (Gouhar-e ‘efāf. Pažūbešī darbāre-ye ḥeġāb)* (Eshāqī [1387/2008–09] 1393/2014–15), *Ḥeġāb und*



Abb. 3:
Werbung für den Schleier in der Teheraner Metro: „Der ḥeġāb ist Sicherheit, keine Einschränkung.“ (Foto Katja Föllmer, 2019)

Sittsamkeit (Ḥeġāb wa ‘efāf) (‘Ezlatī-Moqaddam [1389/2010–11] 1395/2016–17), *Warum Ḥeġāb? (Ḥeġāb čerā?)* (Kešwarī [1391/2012–13] 1393/2014–15) oder *Sittsamkeit im Leben (‘Efāf dar gostare-ye zendegī)* (Fāteḥī-Ardakānī [1392/2013–14] 1394/2015–16). Sie sind mehrheitlich von männlichen Autoren verfasst und versuchen, dem Problem der schlechten Verschleierung auf den Grund zu gehen. Sie schlagen Maßnahmen vor, wie diesem Problem entgegengewirkt werden kann, nachdem die Bedeutung der Verschleierung definiert wurde. Der ḥeġāb ist darin mit umfassender und tiefgreifender gesellschaftlicher, politischer und auch wirtschaftlicher Bedeutung aufgeladen:

Die Philosophie der Beachtung der Verschleierung hat psychologische und ideelle Auswirkungen, sie trägt zur Stärkung der Familie, zur sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gesundheit und Widerstandskraft bei, erhält den wahren Wert der Frau, schützt ihre menschliche Würde und Ehre; sie ist ein Bollwerk gegen die Konsumkultur und Modetrends [und wichtig] für die Erziehung zu den Fähigkeiten und Neigungen der Frauen. (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 11)

Gängig ist die Verbindung der Verschleierung mit Fragen des Glaubens und der Jenseitsvorstellungen: „Der ḥeġāb, das Kleid der Sittsamkeit der Frauen, ist die wichtigste Grundlage des Glaubens an Gott und der Furcht vor dem Jenseits“ (Ešhāqī 1393/2014–15: 11). Schließlich werden auch die praktischen Aspekte der Verschleierung hervorgehoben: Der ḥeġāb schütze die Frauen nicht nur vor schmutzigen Blicken und Gedanken, er bewahre sie auch vor schädlichen Umwelteinflüssen, Hitze, Kälte oder Luftverschmutzung (Ešhāqī 1393/2014–15: 11–12).

Die politisch-ideologische Abgrenzung nach außen wiederholt sich in den Argumenten der Autoren und der Autorin in Bezug auf die Bedeutung des ḥeḡāb als „Bollwerk gegen die Kulturinvasion des Westens“ (Eshāqī 1393/2014–15: 12). Der čador gilt als Ideal der korrekten Verschleierung, weil er den Körper am besten verhülle und die Anpassung an die nationale islamische Ideologie bedeute (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 53–55).

Die schlechte Verschleierung wird primär auf individuelle Haltungen und Situationen und den schädlichen kulturellen Einfluss von außen zurückgeführt. Diese würden auf der Unkenntnis über die wahre Bedeutung der Verschleierung beruhen, man würde nicht zwischen Verschleierung und Bekleidung unterscheiden. Es gebe bei Einzelnen eine Schwäche im religiösen Glauben und man hätte falsche Vorstellungen von der Beziehung zwischen Männern und Frauen. Außerdem sei ihre religiöse und nationale Identität nicht gefestigt und das biete anderen kulturellen Einflüssen Raum (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 61–64). Als weiterer Faktor falschen Verhaltens und Kleidens wird die Konsumkultur und die starke Nachfrage nach Schminke identifiziert (Eshāqī 1393/2014–15: 11–12).

Der ḥeḡāb ist in den genannten Publikationen somit keine persönliche Angelegenheit, sondern eine gesellschaftliche. Die Freiheit des Einzelnen sollte den gesellschaftlichen Zielen untergeordnet sein (Kešwarī 1393/2014–15: 23). Denn die Verschleierung wird als Grundvoraussetzung zur Aufrechterhaltung und Stärkung sozialer und familiärer Strukturen, sowie als Mittel zur Stärkung der Wirtschaft betrachtet. Allerdings werden die wirtschaftlichen Einflüsse auf den sozialen Wandel in der Debatte um den ḥeḡāb heruntergespielt. Gefahr für das traditionelle Familiengefüge sei vor allem die Erwerbstätigkeit der Mutter außerhalb des Hauses, weil sie ihrer Aufgabe als Erzieherin der Kinder nicht mehr angemessen nachkommen könne (‘Ezlatī-Moqaddam 1395/2016–17: 64–65).

Die Publikationen kommen ohne Bezug auf religiöse Quellen oder religiöse Autoritäten aus. Die Namen der Autoren wirken austauschbar. Sie werden im Buch nicht durch den Herausgeber oder einer mit dem Verlag verbundenen Institution als besonders autorisiert ausgewiesen. Die Darstellungen sind in der präsentierten Form kaum als Ergebnis einer individuellen Denkleistung aufzufassen, sondern eher als normierte, der islamisch-nationalistischen Ideologie entsprechenden Aussagen, die in einer sehr einfachen, allgemein verständlichen Sprache formuliert sind.

Ganz anders präsentiert sich dagegen eine Publikation über *Die Bedürfnisse und den Schleier für Mädchen und Frauen* (*Nīyāz-ha wa ḥeḡāb-e doḡtarān wa zanān*), welche erstmals 2010–11 in Qom im Verlag Qodsīyān erschienen ist. Dem nach der Revolution im Jahre 1361/1982–83 geborenen Autor Māḡerāḡū wird durch den Verleger Gewicht verliehen. In einem Vorwort erklärt der Verleger, dass die erste Publikation des Autors über die „Bedürfnisse und Beziehungen zwischen Jungen und Mädchen“ (*Nīyāz-hā wa rawābeṡ-e doḡtarān wa pesarān*) großen Anklang gefunden habe. Der Verlag hoffe daher, mit der Herausgabe solcher Werke wie auch dem vorliegenden Band *Nīyāz-ha wa ḥeḡāb-e doḡtarān wa zanān* (*Bedürfnisse und Schleier für Mädchen und Frauen*) eine Publikationsplattform für vielversprechende junge

Autoren sein zu können. Mit Publikationen zum Thema Jugend und Familie wolle der Verlag wegweisend sein und die Jugend in eine „strahlende Zukunft im Sinne der islamisch-iranischen Kultur“ führen.²⁴ Die Person des Autors und sein Werk erhalten damit eine institutionelle und ideologische Legitimation. Diese wird durch die besondere Art der Präsentation des Buches und die vom Autor verwendete Allegorik unterstützt. So schreibt der Autor unter anderem:

Eine unverschleierte Frau ist wie die Frucht eines Baumes, dessen Zweige über die Mauer des Gartens hinausragen und jeder Passant danach greifen kann. Die Bewahrung der Verhüllung der Frauen in der Gesellschaft ist nicht nur wichtig für die Bewahrung des Rückhalts der Fundamente der Familie, sondern auch für die Bewahrung der Werte der Frau und für die Prävention ihrer Erniedrigung und Verderbnis. (Māğerāğū 1389/2010–11: 11)²⁵

Dieses Zitat ist auch an prominenter Stelle auf der Umschlagseite des Buchs zu finden. Der Autor betont, dass die Verschleierung der Frauen die Jugend beruhigen und sie vor Verderbnis schützen solle (Māğerāğū 1389/2010–11: 11).²⁶ Sie hat also eine wichtige psychologische und gesellschaftliche Funktion zu erfüllen. Nicht die Bedürfnisse einer einzelnen Person stehen für den Autor im Vordergrund, sondern die Gesellschaft und soziale Gemeinschaft, auf die sie Rücksicht zu nehmen habe, weil sie Teil davon ist. Er betrachtet Individualität als schädlich für die Gesellschaft: Die Verschleierung der Frauen habe nichts mit einem Mangel an Freiheit zu tun. Vielmehr würden unverschleierte Frauen unter dem Vorwand der Freiheit zur Verbreitung der Verderbnis beitragen. Die islamische Gesellschaft sei wie ein zusammenhängender Körper: Wenn ein Glied verletzt sei, würden auch die anderen Gliedmaßen darunter leiden. Es gelte dann, die Krankheit des Individuums zu bekämpfen, damit sie nicht auf den Rest der Gesellschaft überginge ganz nach dem Prinzip des „amr be ma'rūf wa nahy az monkar“ (das Gute gebieten und das Schlechte verbieten). Denn in einer islamischen Gesellschaft seien alle Glaubensbrüder und -schwestern und als solche sollten sie die Regeln des Umgangs mit nahen Verwandten (maḥram) und Nicht-Verwandten (nā-maḥram) einhalten, um Schaden abzuwenden (Māğerāğū 1389/2010–11: 82–83).²⁷

Der Autor stellt sich damit ganz explizit gegen das Individuum und seine Bedürfnisse und verwirft damit auch Argumente wie die Freiheit und innere Einstellung.

²⁴ Moḥammad Mozāherī, „Moqaddame-ye nāser (Vorwort des Herausgebers)“ in Māğerāğū (1389/2010–11: 10).

²⁵ „Zan-e bi-ḥeğāb hamčon miwe-ye derahtī ast ke šāḥe-ye ān az diwār-e bağ be birūn āwizān bāšad wa har rahgozarī be sū-ye ān dast-derāzī konad. Ḥefz-e pūšidegī-ye zanān dar ġāme'e, na tanhā mouğeb-e taqwīyat-e bonyān-e ḥānewāde ast, balke sabab-e ḥefz-e arzeš-e zan wa ġelou-ğirī az ebtedāl wa tabāhī-ye ū nīz mībāšad.“

²⁶ „Heğāb [...] be ġāme'e ḥoşūšan ġawānān ārāmeš mībaḥşad wa māne'e-e har ġüne gostareš-e fesād wa ġerāyeš-e foḥāşā mībāšad.“

²⁷ Diese Verhaltensregel bedeutet, dass Frauen sich vor fremden, nicht blutsverwandten Männern verhüllen sollten.

Die individuelle Ebene kommt indes in der religiösen Argumentation zum Tragen, wenn auf das Jenseits und die Wiederauferstehung verwiesen wird. Sie wird aber, wie in den bereits oben aufgeführten Publikationen mit der kollektiven Ebene verknüpft und ihr untergeordnet. Hier verwendet der Autor das Konzept der Ehre des Mannes und damit der Familie als Argument: Eine schlecht verschleierte Frau oder ein schlecht verschleiertes Mädchen lasse Rückschlüsse auf ihren (männlichen) Vormund (sarparast) oder Ehemann zu: Entweder habe er keine Ahnung davon oder er wisse nichts über Moral und Gefahrenquellen der Sünde. Denn er sollte nicht nur auf das Materielle und Äußere achten, sondern auch die „spirituelle Vervollkommnung (kamālāt-e maʿnawī) für das Glück auf der Welt und im Jenseits“ im Blick haben (Māḡerāḡū 1389/2010–11: 83).

Welche Rolle die Familie in Bezug auf die Einhaltung der gesellschaftlichen Regeln und die religiöse Moral hat, zeigt sich noch einmal deutlicher in den Hypothesen des Verfassers über die Gründe für die schlechte Verschleierung der Frauen. Gründe für die schlechte Verschleierung der Frauen gebe es nach Ansicht des Verfassers viele. Einer davon sei die Unwissenheit der Frauen über die Umgangsregel mit nahe verwandten männlichen Personen (maḡram) und Fremden (nā-maḡram). Sie könnten auch unter Anzeichen von psychischer Schwäche leiden, was sich im Schminken und Zeigen des Haares ausdrücke. Dazu kämen fremde kulturelle Einflüsse über die verschiedenen Medien, denen sie unterliegen würden. Gewohnheiten des „ungläubigen Regimes“ (reḡīm-e tāḡūt – gemeint ist das Pahlavī-Regime) wie Tanz und Gesang und „andere schlechte Dinge“ seien „glücklicherweise“ durch die Revolution beendet worden. Andere schlechtverschleierte Frauen seien möglicherweise Regimegegner, die nur schlecht von der Revolution redeten, weil sie ihre Angehörigen verloren hatten. In Wahrheit würden sie den Islam jedoch schätzen. Ein weiterer Grund für schlechte Verschleierung könnten das fehlende Wissen über die Religion und mangelnde Zuneigung der Männer (Väter, Ehemänner, Brüder...) sein. Sicherlich trüge auch das Verlangen nach dem Verbotenen zur schlechten Verschleierung bei, insbesondere in Familien, deren Einkünfte durch Stehlen und Korruption gesichert seien. Die Frauen und Mädchen würden so zu Marionetten des Bazars und die Jungen wie Mädchen würden wie im Westen herumlaufen. Schließlich könnte die schlechte Verschleierung auch ein Signal noch unverheirateter Frauen sein, um indirekt auszudrücken, dass sie heiratswillig seien. Denen sei gesagt, dass die Männer in erster Linie auf der Suche nach reinen und frommen Frauen seien und nicht nach solchen, die für ihre Schamlosigkeit bekannt sind. Gier und Genusssucht können ebenfalls Grund für schlechte Verschleierung sein. Eine solche Einstellung ließe den Gedanken an die Religion, Moral und das Jenseits gar nicht zu. Deswegen hätten sie auch ein Problem mit dem ḥeḡāb.

Ein weiterer Grund sei die Missachtung des Gebotes, das Gute zu tun und das Schlechte zu vermeiden (amr be maʿrūf wa nahy az monkar) und der fehlende Glaube an den Koran und das Gebet. Denn wenn man bete, würde man an Gott und den Tag der Wiederauferstehung denken, keine Sünden begehen und nicht zum „ewigen Gefangenen des Teufels“ werden (Māḡerāḡū 1389/2010–11: 83–87). Insbesondere die letzte Hypothese weist auf das einzelne Individuum hin, welches sich am islamischen

Moralkodex und den Glaubensfeilern orientieren sollte, um sündenfrei zu bleiben. An dieser Stelle wird das Individuum nicht kollektiven sozialen Strukturen untergeordnet, sondern an normativen religiösen Maßstäben gemessen.

Das weibliche Individuum und sein Verhalten zwischen Eheleuten stehen beim Verfasser im Vordergrund. Er unterscheidet zwischen dem Verhalten im privaten, ehelichen Umfeld und vor Fremden. Die Nichtbeachtung der ehelichen Regel, dem Ehemann zur Verfügung zu stehen, ist für ihn bedrohlich. Er warnt daher mit dem Verlust des Eingangs ins Paradies für solch „feindlich“ gesinnte Frauen: Eine Ehefrau dürfe für ihren Mann auch körpernahe Kleidung tragen. Allerdings sollte sie das nicht vor den Kindern und anderen nahestehenden Verwandten tun, weil dies unerwünschte Folgen haben könnte (Māğerāğū 1389/2010–11: 88). Sie dürfe sich auch für ihren Ehemann schminken, um ihm „zu dienen“. Vor Fremden sollte sie das aber nicht tun und sich nicht anregend bewegen oder kleiden. Frauen, die sich nicht für ihren Ehemann hübsch machten, seien eigensüchtig. Sie würden nur so tun, als seien sie unterwürfig und freundlich. In Wahrheit seien sie jedoch feindlich gesinnt. Die Mehrheit solcher Frauen würde deshalb nicht ins Paradies kommen (Māğerāğū 1389/2010–11: 90).

Für den Verfasser hat die Verschleierung der Frau in erster Linie eine religiös legitimierte soziale Funktion, welche das Miteinander der Geschlechter in einer islamischen Gesellschaft strukturiert und reglementiert. Besonderes Augenmerk erhält die Familie als gesellschaftliche Basis. Sie gelte es zu stärken. Dazu bedürfe es des ḥeğāb. Als beste Form der Verschleierung wird der ċādor betrachtet und folgendermaßen begründet: Mit ihrer Kleidung könne die Frau nicht nur sich selber schützen, sondern auch die Gesellschaft vor Verderbnis bewahren. Deshalb sollte sie am besten den ċādor tragen, denn auch ein Manteau könne männliches Begehren wecken, weil er die weiblichen Formen nicht verberge. Der Manteau sollte daher in Modell und Farbe angemessen sein. Das Gesicht sollte keine Aufmerksamkeit erregen und ungeschminkt sein. Am besten sollte die Frau auch ihr Gesicht verbergen, weil dessen Anblick auch zur Sünde verleiten könne. Dies sei im Grunde die richtige islamische Bekleidung (Māğerāğū 1389/2010–11: 108–109).

Der Verfasser ist der Meinung, dass der Schleier die geschlechtlichen Genüsse auf die Familie beschränken und damit die legale Ehe fördern würde. Sie trage zur festen Bindung zwischen Mann und Frau bei und wirke sich positiv auf die Familie aus. Ohne die Verschleierung oder wegen unzureichender (schlechter) Verschleierung (bad-ḥeğābī) und damit einhergehender Bindungen zerbreche die Familie. Sie biete Raum für Feindseligkeiten, aufgrund derer die eheliche Beziehung nicht von Dauer sein könne. Denn die Ehe basiere in diesem Falle auf sexueller Anziehung, die mit der Zeit nachlasse. Das heißt, es gebe keinen moralischen Konsens, sondern familiäre Probleme und am Ende stünde die Scheidung und das Leid der Kinder. Fehlende Verschleierung und Sittenlosigkeit seien Gründe dafür, dass die Jugendlichen nicht heiraten wollten, die Verantwortung von sich schoben und lieber ihren Vorlieben nachgingen (Māğerāğū 1389/2010–11: 101–102). Die politische Bedeutung der Verschleierung wird zur Distanzierung vom Westen und von der säkularen Vergangenheit unter dem

Pahlavī-Regime nur kurz angeschnitten. So sei der Verzicht auf den Schleier in islamischen Ländern ein Zeichen des Voranschreitens des Kolonialismus (*este'mār*) wie es unter Redā Šāh mit dem Schleierverbot geschah (Māğērāğū 1389/2010–11: 90).

Die vertretenen Standpunkte des Verfassers entsprechen dem zeitgenössischen neokonservativen ideologischen Diskurs. Der Verfasser reagierte mit seiner Publikation wie die bereits oben vorgestellten auf eine gesellschaftliche Entwicklung, die von konservativer Seite als Problem betrachtet wurde: nämlich die zunehmend lockere Auslegung der Verschleierung, das sogenannte *bad-heğābī*. Ungewöhnlich ist an dieser Publikation der Stil, der äußerst emotional und gleichzeitig belehrend ist. Seine Ansichten und Argumente stützte der Verfasser mit zahlreichen Referenzen auf die Aussprüche des Propheten und der schiitischen Imame. Er setzte Warnungen, Verheißungen und einzelne Stoßgebete ein.²⁸ Er schreckte auch nicht vor Beschimpfungen zurück: „Der *heğāb* ist eine der Notwendigkeiten der heiligen Religion des Islams. Wenn jemand eine dieser Notwendigkeiten der Religion ablehnt, indem er den vollkommenen Gott und den edlen Propheten des Islams leugnet, so ist er ein Abtrünniger (*mortad*) und Ungläubiger (*kāfer*)“ (Māğērāğū 1389/2010–11: 108).²⁹

Zusammenfassend kann die Frage nach der Rezeption der oben vorgestellten Publikation und ihre Bedeutung im gesellschaftlichen Diskurs nicht eindeutig geklärt werden. Die Publikation hat offensichtlich einen stark propagandistischen Charakter. Es ist nicht klar, was den Verfasser religiös autorisiert bzw. legitimiert, ob er eine religiöse Ausbildung hat oder bestimmte Kleriker hinter ihm stehen. Auch wenn er den institutionellen Rückhalt des Verlages besitzt und er sich an den gängigen Argumentationen der religiös-konservativen Kreise orientiert, erhalten seine Aussagen einen ganz individuellen Charakter. Während die Individualität des Verfassers nicht in Frage gestellt, sondern eher gefördert wird, spricht der Verfasser diese den Frauen in seinen Ausführungen ab. Das Individuum wird darin der Familie und den moralisch-religiös fundierten gesellschaftlichen Normen und Interessen untergeordnet. Frauen werden primär aus der Perspektive der Beziehung zu Männern gesehen. Das soziale Miteinander ist nur als reibungslos vorstellbar, wenn Frauen ihren Körper den männlichen Blicken so weit wie möglich entziehen etwa durch entsprechende „richtige“ Verschleierung, zurückhaltendes Verhalten oder räumliche Separation von den Männern. Nur dort, wo das intime Miteinander legalisiert ist, nämlich zwischen Eheleuten, sollte der weibliche Körper kein Tabu sein. Im Gegenteil, dann habe die Frau dem Mann „zu dienen“.

²⁸ Ein Beispiel für ein Stoßgebet vom Verfasser: „Gott! Mach unser Auge sehend, unser Ohr hörend und unsere Gedanken richtig, fähig und zielführend, damit wir den Weg in die Tiefe der Lehre (Deines) Buches finden und wir von diesem ein strahlendes Licht für uns selbst und die anderen erhalten“ (Ḥodāwand! Ćešm-e mā rā bīnā wa guš-e mā rā šenawā wa fekr-e mā rā šāyeb wa zāyande wa kārsāz farmā tā betawānim be 'omq-e ta'limāt-e ketābat rāh yābīm wa az ān ĉerāğ-e por-forūğī barāye ḥod wa dīgarān farāham sāzīm) (Māğērāğū 1389/2010–11: 108).

²⁹ „*Heğāb* yekī az đarūriyāt-e đīn-e moqaddas-e ešlām ast. Agar kašī monkar-e yekī az đarūriyāt-e đīn šawad dar šūrati ke be enkār-e ḥodāwand-e sobḥān wa rasūl-e mokarram-e ešlām bāzgardad, mortad wa kāfer ast.“

Zum Stellenwert der Familie

Die Familie ist im Diskurs über Frauen und deren Verschleierung zentral. Die Schwerpunkte werden jedoch unterschiedlich gesetzt. Familie spielte für den Autor der oben genannten Publikation *Die Bedürfnisse und der Schleier für Mädchen und Frauen (Niyāz-ha wa heġāb-e dohtarān wa zanān)* insofern eine Rolle, als dass er sie als essentiell für eine funktionierende Gesellschaft betrachtet. Kernaspekt der Familie ist die eheliche Beziehung. Diese könne nur harmonisch und für die Jugend „unschädlich“ sein, wenn die Verschleierung im Umgang mit dem männlichen Geschlecht und der Unterscheidung zwischen maḥram und nā-maḥram beachtet werde (Māġerāġū 1389/2010–11: 83–87).

Eine ähnliche Perspektive auf den Stellenwert der Familie eröffnet eine Publikation über *Aspekte einer harmonischen Familie (Ĝawādī-Āmolī 1394/2015–16)*. Die als Hauptinitiator der Publikation genannte Person, welche ebenfalls der post-revolutionären jungen Generation angehört, will die Standpunkte des konservativen Geistlichen Āyatollāh ‘Abdollāh Ĝawādī-Āmolī (geb. 1312/1933–34) einer allgemeinen Leserschaft in einer verständlichen Sprache vermitteln. Denn Ĝawādī-Āmolī gilt dem Herausgeber als geistlicher Experte im Bereich der Familie und des Familienrechts, der sich durch seine gelehrte, mystische und koranische Weltsicht und Gesellschaftskenntnis auszeichne. Die vorliegende Publikation ist eine Zusammenfassung wichtiger Aussagen des Geistlichen, die an den gesellschaftlichen Nutzen und die Bedürfnisse und Vorlieben der Leser angepasst sei.³⁰ Die hinter der Publikation stehende Forschungsinstitution, die Rechtsabteilung des Instituts für islamisches Recht und Grundlagen der Fakultät für Offenbarungstheologie „der Himmelfahrten“ (Plural) (‘olūm-e waḥyānī-e ma‘āreġ) ist eine Unterabteilung der unter Leitung von Ĝawādī-Āmolī stehenden Einrichtung für Offenbarungstheologie „der nächtlichen Himmelsreise des Propheten“ (‘olūm-e waḥyānī-e esrā’), die auch eine Internetplattform betreibt (<http://www.esra.ir>). Sie ist gleichzeitig die offizielle Webseite des Geistlichen Ĝawādī-Āmolī. Die Verweigerung des Kopftuches sieht er als Zeichen des Protests gegenüber den Missständen im Land, die er auf die schwierige finanzielle Lage zurückführt, nicht aber als Protest gegen den Koran. Dementsprechend fehlt bei ihm der Zusammenhang zwischen dem Tragen des heġāb und der Stärkung familiärer Strukturen. Wichtiger ist ihm die Beachtung der gesellschaftlichen Moral und die religiöse Erziehung innerhalb der Familie:

Die Familie ist das Zentrum für die Bewahrung der nationalen und moralischen Traditionen und der Hort des Aufwachsens der Kinder, zu dem die Tagespolitik keinen Zugang hat. Das Kind, welches in diesem Umfeld erzogen

³⁰ Neben dem Hauptinitiator Ebrāhīm Ĝawānmard-Farḥānī waren auch andere Experten in den Schreibprozess eingebunden. Dazu zählen Hoġġat ol-Eslām Dr. Aḥmad Deylamī, Yadollāh Moqaddasī, Sayyed Kamāl ol-Dīn ‘Emādī, Moḥammad-Rezā Moṣṭafāpūr, Dr. Farraġollāh Hedāyatniyā und Dr. Ġolāmreżā Peywandī (Ĝawādī-Āmolī 1394/2015–16: 11–12).

wird, ist Teil der Nation und der Fortführung der Traditionen, Bräuche und gesellschaftlichen Moral. [...] Für die religiöse Erziehung ist die Wahrung fester familiärer Bindungen von größter Bedeutung [...]. (Ġawādī-Āmolī 1394/2015–16: 14–15)

In der politisch-ideologischen Stellungnahme distanziert sich der Autor von der reinen körpergebundenen Sicht auf die Frauen, welche er dem imperialistischen Gegner unterstellt. Vielmehr hebt er die Bedeutung der Familie hervor, in welcher den Frauen eine zentrale Funktion zukommt:

Doch die Imperialisten haben, um ihre eigennützigen Ziele zu erreichen, mit vielfältigen Bezeichnungen wie die ‚Verteidigung der Frauenrechte‘, ‚Freiheit der Frauen‘, ‚gleiche Rechte für Männer und Frauen‘, ‚die Befreiung der Frauen von Unglück und Not‘ und ‚die Wiederbelebung der geschundenen Frauen‘ die Grundlage der Familie und des familiären Lebens verändert und mit der Parole der Freiheit der Frauen und ihre Befreiung von der Bürde des Mannes das Fundament der Familie geschwächt. [...] Sie berücksichtigen nicht die Natur! Sie sind nur Kenner des Körpers! Sie sind keine Menschen-Kenner (ensān-šenās)! Viele Schriften der heutigen Welt haben gegen die Familie einen Feldzug begonnen. Ihr Ziel ist die Vernichtung der richtigen Form der Familie, ihre Definition und Anwendung! [...] Das Verschwinden der Familie ist eng mit der Zerstörung der Gesellschaft verbunden. (Ġawādī-Āmolī 1394/2015–14: 16–17)

Ähnlich argumentiert auch der Verfasser einer Publikation über die Rechte der Frauen und der Familie. Diese Forschungsarbeit ist weniger emotionsgeleitet, sondern eher faktenbasiert und systematisch-analytisch, wenngleich nicht weniger ideologisch. Dieses Buch wurde innerhalb von sieben Jahren nach dem ersten Erscheinen 1390/2011–12 im Jahre 1397/2018–19 zum fünften Mal aufgelegt. Der Verfasser zählt zur Generation Ġamīle Kadīwars, die vor der Revolution geboren wurde und zum Zeitpunkt der Revolution im Studentenalter war. Die Publikation wurde von der staatlichen Abteilung des Islamischen Rechts der Fakultät für islamische Systeme („nezām-hā-ye eslāmī“, sic!) unterstützt. Der Verfasser reagiert darin auf die feministische Bewegung in Iran, welche seiner Auffassung nach die Familie als Ort der Unterdrückung der Frau interpretieren würde (Ĥekmatnīyā 1397/2018–19: 30).

Der Verfasser betrachtet die Familie ebenfalls als die wichtigste, älteste und grundlegendste soziale Einheit einer Gesellschaft, in welchem dem Vater die Hauptverantwortung zukommt. Für ihn stellt die Familie primär eine soziale und wirtschaftliche Funktionseinheit dar, deren Mitglieder entsprechende Aufgaben und Verantwortlichkeiten innehaben. So auch die Frauen als Mütter, Töchter oder Ehefrauen. Allerdings würden „liberale“ Interpretationen Familie als Freiraum für geschlechtliche Beziehungen sehen, der rechtlich und vertraglich geregelt sei. Andererseits gebe es auch den Standpunkt, dass Familie nichts mit Gleichstellung und gleichen Rechten

zu tun habe und dass sie vom Staat geregelt werden müsse.³¹ Aus rechtlicher Sicht gehöre die Frau zu den Mitgliedern einer Familie, welche ihre Rechte, Pflichten und Verantwortlichkeiten innerhalb der Familie als Ehefrau, Mutter und Tochter bestimme (Ḥekmatnīyā 1397/2018–19: 43). In der Familie würden andere Regeln gelten als bei Angelegenheiten außerhalb der Familie. So sei es beispielsweise aus wirtschaftlicher Sicht erlaubt, auf das Vermögen eines Familienmitglieds zurückzugreifen ohne dessen oder deren Einverständnis. Aus sozialer Sicht trage der Vater die Verantwortung für die Kinder bis zum Erreichen des Erwachsenenalters. Er müsse auch für den Lebensunterhalt seiner Frau und der Kinder sorgen (Ḥekmatnīyā 1397/2018–19: 46).

Im Kontext der Diskussion über die Bedeutung der Familie positionieren sich die konservativen Autoren unterschiedlich in Bezug auf die weibliche Individualität. Allen Autoren ist der allgemeine gesellschaftliche Wandlungsprozess bewusst, in welchem nicht nur die Frauen zunehmend ihre traditionelle Rolle als Hausfrau und Mutter in Frage stellen und mehr gesellschaftliche Partizipation und politische Verantwortung einfordern. Der damit einhergehende Wandel familiärer Beziehungen und Strukturen ist für sie Anlass, die Familie als grundlegende Basis der iranischen Gesellschaft zu verteidigen. Die propagandistischen Quellen als Befürworter der Verschleierung sprechen den Frauen als unverzichtbarer Teil der Familie die individuellen Rechte vollständig ab. Anders verhält es sich hingegen mit dem konservativen Ansatz, welcher auf den Geistlichen Ġawādī-Āmolī zurückgeführt wird. Demnach wird dem moralischen Verhalten und der religiösen Erziehung in der Familie der Vorrang vor der Verschleierung gegeben. Auch wenn diese sich an religiösen Normen orientieren, setzt beides das Handeln als eigenverantwortliche Person voraus, also als Individuum innerhalb des sozialen Gefüges der Familie. Im dritten ebenfalls konservativen Ansatz wird nicht nur die soziale Funktion der Frauen in der Familie hervorgehoben, sondern auch ihr möglicher wirtschaftlicher Beitrag. In allen Ansätzen bleibt allerdings das Recht der Frau als unabhängiges Individuum unberührt.

Zur Frage der Sitksamkeit

Die oben diskutierten Publikationen haben nur am Rande die Frage nach der aktuellen Situation der Sitksamkeit (‘efāf oder ‘effat) in der iranischen Gesellschaft tangiert. Verbreitet ist darin die Annahme, dass das Tragen des ḥeḡāb die innere Haltung der Sitksamkeit sichtbar mache. In den konservativen propagandistischen Quellen ist für die Aufrechterhaltung kollektiver religiöser und nationalistischer Werte die Verschleierung unverzichtbar. Somit dominiert in diesen Publikationen die ideologische Diskussion um den ḥeḡāb und weniger um die Sitksamkeit. Das moralisch richtige Verhalten hingegen erfordert einen stärkeren Fokus auf die Einstellung, das Handeln und die Erfahrung einer einzelnen Person im gesellschaftlichen Beziehungsgeflecht zwischen Männern und Frauen und ist eher an praktischen Fragen des Umgangs miteinander angelehnt. Einer fremden Frau gegenüber zu sitzen oder die Möglichkeit eines Blick-

³¹ Interessanterweise werden hier vor allem nicht-iranische Quellen herangezogen!

kontaktes mit einer nicht-verwandten Frau waren die stärkeren Motive der Männer für die Ablehnung des Umgangs mit weiblichen Mitarbeiterinnen, Kolleginnen oder Geschäftspartnerinnen als deren Tolerierung aufgrund ihrer Verschleierung. Adelkhah fasst u.a. den Blick, die Stimme und das Verhalten der Frauen unter dem Begriff „*hejāb interne*“ (pers. *heġāb-e darūn* bzw. *heġāb-e aḥlāqī*) zusammen (Adelkhah 1991: 206). Dieser auf islamischer Moral begründete Verhaltenskodex, auch als „das Gute tun und das Schlechte vermeiden“ (*amr be maʿrūf wa nahy az monkar*) bezeichnet, soll vor allem nach Dafürhalten der Konservativen mit dem Tragen des Schleiers in Einklang stehen. Es wird zwischen der Sittsamkeit der Gedanken, der Sinne und des Herzens als innere Haltung eines Menschen unterschieden (Ġolāmī 1393/2014–15: 28–29). Nach außen sei sie als Scham oder Zurückhaltung sichtbar. Dies äußere sich im Blick, im Gang, im Sprechen, im Verzicht auf das Schminken und im Tragen eines Schleiers (Ġolāmī 1393/2014–15: 35–37). Die Stimme der Frau solle so sein, dass sie nicht das Verlangen eines fremden Mannes weckt, also gemäßigt und fest. Im Sprechen solle auf eine gute Wortwahl geachtet und auf Schimpfwörter verzichtet werden (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 36, 44–46). Explizit werde in den religiösen Quellen auf das Schminken nicht eingegangen, sondern auf das individuelle Verschönern. Grundsätzlich sei daran nichts auszusetzen, aber es sollte maßvoll sein (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 49).

Eine Publikation, die sich der Frage nach dem Zusammenhang von Verschleierung und Sittsamkeit widmet, hebt deren ideologische Bedeutung hervor. Sie wurde vom Āyatollāh Moḥammad Taqī Rahbar (geb. 1314/1935–36) verfasst und in einem Verlag publiziert, der den Ideen und Standpunkten von Āyatollāh Moṭāḥharī nahesteht. Āyatollāh Morteḏā Moṭāḥharī war einer der führenden Geistlichen, die ein modernes schiitisches Konzept von Familie entworfen haben. Aus seiner Sicht ist das westliche Konzept des Individualismus gegen den Islam gerichtet. Für ihn stand das Recht der Gemeinschaft vor dem Recht des Einzelnen. Er polemisierte gegen die Gleichheit von Mann und Frau und entwarf Geschlechterstereotype: Die Geschlechter würden sich entsprechend der Naturgesetze in biologischer und psychologischer Sicht voneinander unterscheiden. Der Mann sei eher rational und stark, die Frau hingegen eher emotional und schwach. Er solle die Frau daher schützen (Paidar 1995: 175–176).

Die Ideen Moṭāḥharīs scheinen in den 2010er Jahren nur noch wenig gesellschaftliche Durchschlagskraft besessen zu haben, sodass sich der Verlag dazu entschlossen hatte, die Schrift des Āyatollāh Rahbar, die sich auf viele Aussagen Moṭāḥharīs beruft, im Jahre 1390/2011–12 herauszubringen.³² Der Verfasser betont die nationale Bedeutung der Wahrung islamischer Werte und insbesondere die Verschleierung und Sittsamkeit im Sinne der Fortschrittlichkeit des Landes. Er ist der Meinung, dass nur die islamische Kultur im Geiste der Islamische Revolution zu dem wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Niveau geführt habe, auf dem Iran jetzt, also 2011, stehe, während die anderen fortschrittlichen Länder der Welt, insbesondere Amerika und der „Westen“ für den Fortschritt ihre moralischen Werte

³² Vorwort des Verlegers in Rahbar (1390/2011–12).

aufgegeben hätten. Bestärkt wird diese Ansicht durch die Bemerkung, dass dies auch amerikanische Soziologen bestätigt hätten (Rahbar 1390/2011–12: 7).

Die Verschleierung und die Sittsamkeit gehörten für den Verfasser zu den wichtigsten Pfeilern islamischer Kultur und des „Glücks einer Gesellschaft“, welche die Feinde des Islams in der Vergangenheit und Gegenwart versucht hätten mit Nicht-Verschleierung (*bī-ḥeġābī*), schlechter Verschleierung (*bad-ḥeġābī*) und moralischer Unangemessenheit als Zeichen des Zerfalls der religiösen Kultur, mit der modernen Versklavung der Frauen und dem Auftreten vieler Unsittlichkeiten zu zerstören. Der Verfasser bedauert, dass man diesem Thema in den letzten Jahren nicht genügend Beachtung geschenkt habe. Deshalb sei man heute in einer moralischen und familiären Krise, einer Phase des Sittenverfalls und der Verbreitung unislamischen Verhaltens wie etwa das Auftauchen einer neuen Art der Verschleierung in einem Teil der Gesellschaft, die als islamisch bezeichnet werde.³³ Der Verfasser sieht dies nicht nur in den Parks, Bazaren und Straßen, beim Sport oder Bergwandern, sondern auch in den Banken, Firmen, Krankenhäusern, Büros, im Kino, in der Kulturszene und sogar beim Verreisen, Pilgern und an den Universitäten unter den Studierenden. Besonderen Anstoß nimmt er an den Abbildungen der Frauen in den Magazinen, die zur Verbreitung dieser Form der Verschleierung beitragen würden, und kritisiert mangelnde Bereitschaft bei den Verantwortlichen, etwas dagegen zu unternehmen (Rahbar 1390/2011–12: 7–8).

Weiter heißt es, wenn man Vorbild für andere islamische Länder in Bezug auf den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt sein wolle, müsse man auch den kulturellen und moralischen Verfall angehen. Viele Länder mögen zwar fortschrittlicher als Iran sein, aber sie seien aus moralischer und gesellschaftlicher Sicht zerstört. Umso wichtiger sei es, kulturell und moralisch mehr Verantwortung zu zeigen (Rahbar 1390/2011–12: 8–9).

Einen sehr viel rationaleren Umgang mit dem Thema bietet die Studie *Zur Frage des ḥeġāb in der Islamischen Republik Iran* (Ġolāmī 1393/2014–15), welche erstmals 1391/2012–13 erschien. Hierin wird die Möglichkeit eingeräumt, dass Sittsamkeit nicht zwangsläufig mit dem Tragen des ḥeġāb einhergehen muss. Wenn dem so sei, habe die Verschleierung an Bedeutung und deren Beachtung an Sinn verloren. Dennoch sei eine Verschleierung ohne die Parameter sittsamen Verhaltens besser als unsittliches Benehmen ohne Verschleierung oder mit schlechter Verschleierung (Ġolāmī 1393/2014–15: 336–337). Die Gründe hierfür seien unter anderem ein falsches Verständnis von Freiheit als Bindungslosigkeit und von Individualität als Eigensucht sowie Unzufriedenheit mit der eigenen Identität. Daran anknüpfend hebt eine andere konservative Studie hervor, dass dem Individuum gerade dann in seiner Freiheit, Würde und Verantwortung Rechnung getragen werde, wenn es sich an die Regeln der Verschleierung halte (Fallāḥ-Taftī 1397/2018–19: 173–195).

³³ Hiermit meint der Verfasser vermutlich die modische Interpretation der Verschleierung, die nicht primär zur Verhüllung des Körpers und der Abdeckung des Haars dient.

Der Einfluss des westlichen Feminismus auf nahezu alle Bereiche einer Gesellschaft: auf die Politik, die Wirtschaft, die Moral, Kultur, die soziale Gemeinschaft usw. sei ein Problem, welches laut Autor vor allem in der Familie zu lösen sei. Schließlich trage die Familie einen großen Teil der Verantwortung in der religiösen Erziehung, im Verhalten, Kleiden und in der Wissensvermittlung. Diese müsste im Idealfall in Einklang mit den in den staatlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen vermittelten Werten stehen. Das Argument der Wahrung der Rechte des Einzelnen in Bezug auf die Verschleierung sei nicht angemessen, denn die Gesetze und die Verfassung der Islamischen Republik würden diese Rechte im gebührenden Maße würdigen (Golāmī 1393/2014–15: 327–329).

Der Exkurs über die Sittsamkeit bestätigt einen unmittelbaren Zusammenhang zur Diskussion um die Verschleierung. Insbesondere seit der „Grünen Bewegung“ ist eine gezielte Propaganda-Strategie konservativer und neokonservativer Kräfte entwickelt worden, die den ḥeḡāb sowie das sittsame Verhalten als kollektive Regel und Norm mit aufgeladener politischer und ideologischer Bedeutung betrachtet. Dem Staat konnte damit die Möglichkeit eingeräumt werden, sich in die individuellen Belange der einzelnen Person einzumischen. Die Quellen tragen den eigentlichen Problemen, wie der hohen Arbeitslosigkeit und der geringen finanziellen Sicherheit von Familien, nicht Rechnung. Stattdessen laden sie die Bedeutung der Familie und die Funktion, welche die Frauen darin auszuüben haben, ideologisch auf und schränken sie ein, ohne ihren hohen Bildungsgrad und ihre sozialen Fähigkeiten außerhalb der Familie zu berücksichtigen.

Obwohl die iranischen Printmedien mit dem Vormarsch des Internets im Laufe der Zeit an Bedeutung verloren haben, erscheinen Zeitungen und Zeitschriften noch immer in gedruckter Form bei gleichzeitigem, mal mehr mal weniger umfassenden und zugänglichen digitalem Angebot. Die Nachfrage nach Büchern besteht weiterhin. Da unter anderem hohe Druckkosten und eine Publikationserlaubnis Hemmfaktoren für einen freien, unabhängigen Buchmarkt in Iran darstellen, ist eine Publikation in den meisten Fällen nur mit finanzieller und institutioneller Unterstützung möglich. So sind in den letzten Jahren entsprechend zahlreiche neue Publikationen erschienen, die dem neokonservativen Lager zuzurechnen sind.

Dies ist eine von verschiedenen Propagandastrategien konservativer Kräfte im Kampf um Macht und Einfluss, die mit der Präsidentschaft von Aḥmadīneżād und seinem neokonservativen Kurs an Schub gewann.³⁴ Vor allem junge Menschen erhielten die Möglichkeit einer beruflichen Karriere und sozialer Absicherung bei gleichzeitiger Instrumentalisierung, um konservative Ideen der in die Tage gekommenen Kleriker unter der Bevölkerung zu verbreiten, indem sie sie in einer verständlichen Sprache formulieren und sich scheinbar an den Bedürfnissen der Bevölkerung und den sozialen Missständen orientieren. Da sie sich ausschließlich an den geistlichen Autoritäten und deren Quellen ausrichten, wird ihnen mit einer Publikation, die z.B.

³⁴ Bajoghli (2019) untersuchte in diesem Zusammenhang die Strategien der Medienproduktion der Revolutionsgarden und der basīḡī, um junge Menschen zu erreichen und ihre Ideen zu propagieren.

das Familienrecht erklärt, wie es der konservative Kleriker Āyatollāh Ğawādī-Āmolī auslegt, ermöglicht, selbst eine bestimmtes Alltagsverhalten zu bewerten und ihren Standpunkt durch Referenzen auf religiöse Quellen wie den Koran, Hadith und andere kanonische Überlieferungen zu belegen. Sie erhalten damit durch den Verlag und der angebundenen religiös-konservativen Institution ein Instrument und die Legitimation eigener Quelleninterpretation, auch wenn sie selbst keine Kleriker sind. Die Autoren versuchen, sich dem Individualisierungstrend der Jugend und der Frauen entgegenzustellen. Liberale Standpunkte wie sie zur Amtszeit Hātāmīs geführt wurden, werden entkräftet, grundsätzlich abgelehnt oder ganz ignoriert. Ebenso ignoriert werden die Frauen selbst und ihre wichtige Rolle in der Gesellschaft außerhalb der Familie. Sie bekommen in den religiös-konservativen Publikationen keine eigene Stimme, keine Handlungs- oder Deutungsmacht, sondern werden lediglich sowohl im religiösen, gesellschaftlichen wie ideologischen Sinne als Objekte betrachtet, über deren Rolle und Aufgabe primär Männer sinnieren und entscheiden. Demgegenüber scheint die Zahl der neuen Publikationen, die dem liberalen Lager zugerechnet werden können, relativ gering. Dies mag auch daran liegen, dass für sie nicht die Frage der Verschleierung und Sittsamkeit im Vordergrund steht, sondern ganz pragmatische Aspekte wie etwa die soziale Rolle der Frauen etwa aus historischer Perspektive oder die Beschäftigungssituation der Frauen.

Schlussfolgerungen

Die Geschichte des nach-revolutionären Iran kann als Aktion und Reaktion zwischen den jeweiligen konservativen bzw. neokonservativen Positionen auf der einen Seite und den liberalen und gemäßigten Positionen auf der anderen Seite gesehen werden, in denen Frauen, soziale Milieus und Individualisierungsprozesse eine zentrale Rolle spielen. Die Analyse hat ergeben, dass Prozesse der Individualisierung auf vielfältige Weise in vielen Bereichen der iranischen Gesellschaft in den vergangenen drei Jahrzehnten stattfanden und weiterhin stattfinden. Antrieb und Motor waren und sind vor allem Veränderungen in Bezug auf die Arbeit und Bildung von Frauen und Jugendlichen. Diese Veränderungen führten zu Diskrepanzen zwischen religiös-ideologischem Anspruch und Alltagsrealität und hatten Verschiebungen sozialer Strukturen insbesondere in den Familien zur Folge. Diese Diskrepanzen zogen ein unterschiedliches Navigieren der sozialen Gruppen im Alltag nach sich. Frauen setzten individuelle und zum Teil religiös-legitimierte Argumentationsstrategien ein, um sich am Arbeitsplatz durchzusetzen. Darüber hinaus nutzten sie konventionelle soziale Strukturen, etwa vorhandene Familienstrukturen, und bauten neue familienähnliche Bündnisse auf, die den sozialen Zusammenhalt am Arbeitsplatz förderten, Raum für individuelle Entfaltung boten und keine Zweifel an ihrer Moral zuließen. Die angespannte wirtschaftliche Lage und die zunehmend prekäre Situation vieler junger Männer und Frauen führte dazu, dass die herkömmliche religiöse und nationale Propaganda der Regierung nicht mehr wirkte. Das einerseits durch Konsum

und diverse Freizeitbeschäftigungen geförderte Selbstbewusstsein der Jugend und die prekäre wirtschaftliche Situation andererseits ermöglichten der jungen Generation das Navigieren zwischen individuellen Ansprüchen und der Anpassung an eine soziale Gruppe oder die Abgrenzung von ihr etwa zum Zwecke des individuellen materiellen Erfolges. Dies betraf auch ihre Identifikation mit dem Glauben. Sie erlaubte ihnen die Teilnahme an kollektiv durchgeführten religiösen Ritualen und Festen etwa in der Familie (siehe Azadarmaki und Bahar 2006: 606), aber auch die Pflege eines ganz eigenen Glaubensverständnisses (Jafari 2007: 377–378).

Widersprüchlichkeiten sind im Diskurs um den ḥeḡāb und die Sittsamkeit festzustellen. Während die den Diskurs bedienenden konservativen männlichen Autoren den Frauen ihre Rechte als Individuum absprechen, indem sie sie ausschließlich als Teil der Familie wahrnehmen und definieren, nehmen sie selbst ganz individuelle Techniken der Argumentation und Präsentation in Anspruch. Sie nutzen neue Methoden der Interpretation islamischer Quellen und Referenzen zu islamischen Autoritäten, die keinen Zweifel an ihrer religiös-ideologischen Ausrichtung lassen. Gleichzeitig orientieren sie sich an ganz säkularen Maßstäben zum Zwecke des eigenen individuellen Erfolges in der beruflichen Karriere.

Die starke Hervorhebung konservativer Werte in Bezug auf die Familie, die Verschleierung und religiös-moralische Maßstäbe für Sittsamkeit zeugt von gegenläufigen Tendenzen in der Lebenswirklichkeit vieler Iranerinnen und Iraner und ihrer Identifikation als Individuen. Sie erscheint als mehr oder weniger verzweifelter Versuch, diesen Entwicklungen entgegenzuwirken. Gelegentlich können allgemeine Zugeständnisse beobachtet werden, wie etwa die Tatsache, dass Frauen eine wichtige Rolle in der iranischen Gesellschaft, Wirtschaft und Politik haben. In Bezug auf die stattfindenden Individualisierungsprozesse können diese im familiären Umfeld toleriert werden. Zwiespalten sind die Positionen gegenüber der Ausübung eines Berufes durch Frauen. Man sieht sie lieber im familiären Umfeld bzw. in einer familiären Atmosphäre. Dann werden auch Tätigkeiten toleriert, die überwiegend von Männern ausgeübt werden. Die konservativen und neokonservativen Kräfte konnten die mangelnde Unterstützung des Staates bei Krisen nicht leugnen. Ebenso konnten sie nicht das private Engagement innerhalb der iranischen Bevölkerung eindämmen. Die aktuellen Re-Traditionalisierungsversuche mit der Betonung konservativer Rollenbilder der Frauen und der Familie schafften es bislang nicht, das erworbene Selbstbewusstsein der Frauen zu untergraben. Denn diese haben gelernt, damit entsprechend argumentativ und praktisch umzugehen. Den konservativen Ansichten zum Trotz sind Frauen bis heute die treibende Kraft des politischen Wandels in der Islamischen Republik (Vakil 2011: 3).

Aus der Sicht iranischer Frauen ist die berufliche Tätigkeit ein zentraler Faktor, um ein von der Familie unabhängiges, selbstbestimmtes Leben zu führen und sozial aufzusteigen. Diese Tätigkeit verschafft ihnen nicht nur wirtschaftliche Unabhängigkeit, sondern auch intellektuelle Autonomie, durch welche Frauen die männliche Autorität in Frage stellen können. Das damit einhergehende wachsende Selbstbewusstsein hat so Frauen zunehmend zu autonomen Individuen werden lassen

(Kian-Thiébaut 2008: 90–91).³⁵ Ihre politische Macht haben sie unter anderem in ihrer Rolle als Mutter gewinnen können, indem sie die patriarchalen Strukturen und die männliche Dominanz innerhalb der Familie in Frage stellten und neue Bildungswerte vermittelten, die nicht mehr autoritätsbasiert, sondern auf Dialog und Überzeugungsarbeit gründeten (Kian-Thiébaut 2008: 87). Ehemalige Hemmschwellen des Erscheinens von Frauen in der Öffentlichkeit, sei es beruflich oder privat, bestehen nicht mehr und können auch nicht rückgängig gemacht werden. So gibt es seit 2004 die Vereinigung der Arbeitgeberinnen (*anğoman-e zanān-e modīr-e kār-āfarīn*), die es sich zur Aufgabe gemacht hat, junge Frauen dazu zu motivieren, berufstätig zu werden und eventuell den Schritt in die Selbstständigkeit zu wagen. Dazu hat sie 2014 ein Buch herausgegeben, welches über die Erfahrungen erfolgreicher arbeitender Frauen in Form von Biografien berichtet, ähnlich wie Fīrūze Šāber einige Jahre zuvor. Sie bietet jungen Frauen die Möglichkeit, weitere Rollenmodelle zu finden und weist auf die Schwierigkeiten hin, mit denen die Frauen konfrontiert werden könnten.³⁶

Lineare Entwicklungen wie die Zunahme der Bildungsrate von Frauen, ihre Beschäftigung auf dem Arbeitsmarkt und die Entwicklung der sozialen Medien waren dem Individualisierungsprozess der jungen Frauen zuträglich. Gleichzeitig haben die zahlreichen Widersprüche, sozialen und wirtschaftlichen Spannungen und Machtkämpfe zwischen den politischen Lagern den Einzelnen bzw. die Einzelne in seinem bzw. ihrem individuellen Bewusstsein gestärkt, indem er bzw. sie zwischen den gegensätzlichen Positionen zu navigieren lernten, um in der iranischen Gesellschaft bestehen zu können. Somit könnte der öffentliche Auftritt Vīdā Movāheds ohne Verschleierung als selbstbewusste junge Frau und Mutter einer kleinen Tochter erklärt werden. Sicher ist, dass dieser symbolträchtigen Geste auf diese Weise eine weitere Bedeutung zugeschrieben werden kann, die über einen simplen Protest gegen die gesetzliche Vorschrift der Verschleierung hinausgeht und den sozialen Wandel verdeutlicht, der seit der Revolution 1979 in der iranischen Gesellschaft stattgefunden hat.

³⁵ Allerdings gibt es hinsichtlich des Bildungsgrades und der ethnischen Zugehörigkeit Unterschiede. Ungebildete Frauen würden die traditionelle Ordnung noch eher akzeptieren als gut ausgebildete. Unter der Ethnie der Balutschen gebe es noch die größte Akzeptanz der traditionellen patriarchalen Ordnung unter den Frauen mit 53% (Kian-Thiébaut 2008: 93).

³⁶ *Negābī be tağārob-e zanān-e kār-āfarīn dar Irān (Einblick in die Erfahrungen von Arbeitgeberinnen in Iran)*, herausgegeben von der *Anğoman-e zanān-e modīr-e kār-āfarīn* (Vereinigung der Arbeitgeberinnen), Tehrān: Entesārāt-e roušangārān wa moṭāle'āt-e zanān.

Literatur

- Abbasgholizadeh, Mahboubeh (2014). „To Do Something We Are Unable to Do in Iran“: Cyberspace, the Public Sphere, and the Iranian Women’s Movement, in: *Signs*, 39, 4, 831–840.
- Adelkhah, Fariba (1991). *La révolution sous le voile: femmes islamiques d’Iran*. Paris.
- Alavi, Nasrin (2005). *Wir sind der Iran. Aufstand gegen die Mullahs – Die junge persische Weblog-Szene*. Köln.
- ‘Alizāde, ‘Alī Ašġar und Akbar Zāre‘ (1397/2018–19). *Hoġūq-e kār. Šarāyet-e kār-e zanān-e kārgar* (Arbeitsrecht. Arbeitsbedingungen für Arbeiterinnen). Tehrān.
- Azadarmaki, Taghi und Mehri Bahar (2006). Families in Iran: Changes, Challenges and Future, in: *Journal of Comparative Family Studies*, 37, 4, 589–608.
- Barlow, Rebecca und Shahram Akbarzadeh (2008). Prospects for Feminism in the Islamic Republic of Iran, in: *Human Rights Quarterly*, 30, 21–40.
- Bayat, Asef (2013). *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. 2. Auflage. Stanford.
- Bajoghli, Narges (2019). *Iran Reframed: Anxieties of Power in the Islamic Republic*. Stanford: Stanford.
- Bobbio, Emanuele (2018). Winning Back the „Left Behind“: Iran’s New Nationalist Agenda, in: *IAI Papers*, 18, 9. <https://www.iai.it/sites/default/files/iaip1809.pdf>.
- Ešhāqī, Sayyed Ĥosein ([1387/2008–09] 1393/2014–15). *Gouhar-e ‘efāf. Pažūhešī darbāre-ye Heġāb (Die Essenz der Sittsamkeit. Studie über den Heġāb)*. 5. Auflage. Qom.
- ‘Ezlatī-Moqaddam ([1389/2010–11] 1395/2016–17). *Heġāb wa ‘efāf (Heġāb und Sittsamkeit)*. 4. Auflage. Qom.
- Fallah-Taftī, Fāṭeme (1397/2018–19). *Hākemīyat, heġāb wa ‘efāf. Barresī-ye feġbī wa hoġūqī (Regierung, Verschleierung und Sittsamkeit. Eine islamrechtliche und gesetzliche Studie)*. Tehrān.
- Fātehī-Ardakānī, Moħsen ([1392/2013–14] 1394/2015–16). *‘Efāf dar gostare-ye zendegī (Sittsamkeit im Leben)*. Tehrān.
- Föllmer, Katja (2004). Aspekte des populären iranischen Films. *Do zan – Film, Presse und Diskurs*, in: *Iranistik*, 5, 1383, 61–80.
- (2013). Satire in the Iranian Media: Development and Diversity, in: Annabelle Sreberny und Massoumeh Torfeh (Hg.). *Cultural Revolution in Iran. Contemporary Popular Culture in the Islamic Republic*. London, 193–208.
- (2017). The Rebellious Man and the Courageous Woman – Social Criticism and Gender Relations in Iranian Film Production Before and After the Islamic Revolution, in: Amir Sheikhzadegan und Astrid Meier (Hg.). *Beyond the Islamic Revolution. Perceptions of Modernity and Tradition in Iran before and after 1979*. Berlin, 131–154.
- (2021). Acts of Unveiling and Everyday Life: The Significance of Silence in Iran Today, in: Roman Loimeier (Hg.). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the „Islamic World“*. Göttingen, 87–106.

- Friedl, Erika (2009). New Friends: Gender Relations within the Family, in: *Iranian Studies*, 42, 1, 27–43.
- Ġawādī-Āmolī, Abdollāh (1394/2015–16). *Hānewāde-ye mota'adel wa hoqūq-e ān* (*Die harmonische Familie und ihre Rechte*), zusammengestellt von Ebrāhīm Ġawānmard-Farhānī. 2. Auflage. Qom.
- Ġolāmī, 'Alī (1393/2014–15). *Mas'ale-ye heġāb dar ġombūrī-ye elamī-e Iran. Barresi-ye hoqūqī wa ġāme'e-šenāhtī* (*Die Frage des Heġāb in der Isamischen Republik Iran. Eine gesetzliche und soziologische Studie*). 2. Auflage. Tehrān.
- Ĥakīmī, Moġammad (1387/2008–09). *Defā' az hoqūq-e zan* (*Verteidigung der Rechte der Frau*). 6. Auflage. Mašhad.
- Ĥekmatnīyā, Maġmūd (1397/2018–19). *Hoqūq-e zan wa hānewāde* (*Rechte der Frau und der Familie*). 5. Auflage. Tehrān.
- Jafari, Aliakbar (2007). Two Tales of a City: An Exploratory Study of Cultural Consumption among Iranian Youth, in: *Iranian Studies*, 40, 3, 367–383.
- Kadīwar, Ġamīle (1394/2015–16). *Zan* (*Die Frau*). Tehrān.
- Kāwe, Sepīde (1394/2015–16). *Zanān wa rošd-e eqtešādī. Barresi-ye rābeṭe-ye tab'iḍ-e ġensiyat bā rošd-e eqtešādī dar kešwar-hā-ye faqīr* (*Frauen und das Wirtschaftswachstum. Studie zum Verhältnis der geschlechtlichen Ungleichheit und dem Wirtschaftswachstum in armen Ländern*). Tehrān.
- Kešwarī, Amīn ([1391/2012–13] 1393/2014–15). *Heġāb čerā?* (*Warum der Heġāb?*). 6. Auflage. Qom.
- Khatami, Mohammad (2000). *Islam, Dialogue and Civil Society*. Canberra.
- Khosravi, Shahrām (2008). *Young and Defiant in Tebran*. Philadelphia.
- (2017). The Precarious Status of Working-Class Men in Iran, in: *Current History*, 116, 794, 355–359.
- Kian-Thiébaud, Azadeh (2008). From Motherhood to Equal Rights Advocates: The Weakening of Patriarchal Order, in: Homa Katouzian und Hossein Shahidi (Hg.). *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London, 86–106.
- Māġerāġū, Moġsen (1389/2010–11). *Nīyāz-ha wa heġāb-e doġtarān wa zanān* (*Bedürfnisse und der Schleier für Mädchen und Frauen*). Qom.
- Maljoo, Mohammad (2017). The Unmaking of the Iranian Working Class since the 1990s, in: Peyman Vahabzadeh (Hg.). *Iran's Struggle for Social Justice. Economics, Agency, Justice, Activism*. Palgrave MacMillan, 47–64.
- Paidar, Parvin (1995). *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge.
- Rahbar, Moġammad Taqī (1390/2011–12). *Māġerā-ye heġāb wa 'efāf* (*Zum Fall der Verschleierung und der Sittsamkeit*). Tehrān.
- Reckwitz, Andreas (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin.
- Robertson, Bronwen (2013). „I am an Original Iranian Man“: Identity and Expression in Tehran's Unofficial Rock Music, in: Annabelle Sreberny und Massou-

- meh Torfeh (Hg.). *Cultural Revolution in Iran. Contemporary Popular Culture in the Islamic Republic*. London, 133–150.
- Şāber, Firūze (1392/2013–14). *Rāb-hā-ye touse'e: Kār-āfarīnī-ye zanān dar Irān – Rābkār-hā-ye tawānsāzī-ye zanān dar rāstā-ye barābarī-ye eqteşādī, eġtemā'i wa sīyāsī dar Irān (Wege des Fortschritts: Beschäftigungsmöglichkeiten der Frauen in Iran – Wege der Befähigung der Frauen in Bezug auf ihre wirtschaftliche, soziale und politische Gleichstellung in Iran)*. 4. Auflage. Tehrān.
- Saffari, Siavash (2017). Charity or Mass Mobilization? Public Religion and the Struggle for Economic Justice, in: Peyman Vahabzadeh (Hg.). *Iran's Struggle for Social Justice. Economics, Agency, Justice, Activism*. Cham, 65–80.
- Salehi-Isfahani, Djavad (2011). Iranian Youth in Times of Economic Crisis, in: *Iranian Studies*, 44, 6, 789–806.
- Shavarini, Mitra K. (2006). Wearing the Veil to College: The Paradox of Higher Education in the Live of Iranian Women, in: *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2, 189–211.
- Vakil, Sanam (2011). *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*. London.