



**Demetrios Preis 2018: "Activist, Politician,
Intellectual - Zahrā Rahnavard and the Women's
rights in Iran since the 20th Century"**

Authors: Elena Ricarda Fellner
Submitted: 24. September 2018
Published: 25. September 2018
Volume: 5
Issue: 7
Affiliation: Albert-Ludwigs-University Freiburg
Languages: German
Keywords: Demetrios Preis 2018, Bachelorarbeit, Politics, Social and Law, Iran
DOI: 10.17160/josha.5.7.470

Abstract:

This is one of the works that have been selected by our editors as a winner of our Demetrios Preis 2018! The Article presented by Elena Ricarda Fellner from Germany was selected because of the importance to have an opinion as a Woman living in countries like Iran and the conflicts they have to confront to protect their opinions. The purpose of this work was to show the carrier, the personal improvement of Zahrā Rahnavard and especially, the improvement of Women's rights with the history of Iran as a background.

JOSHA

josha.org

**Journal of Science,
Humanities and Arts**

JOSHA is a service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content

Aktivistin, Politikerin, Intellektuelle -

Zahrā Rahnavard und die iranische Frauenrechtsbewegung seit dem 20. Jahrhundert

Bachelorarbeit

zur

Erlangung des akademischen Grades

„Bachelor of Arts“

der Philologischen, Philosophischen und

Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der

Albert-Ludwigs-Universität

Freiburg i. Br.

Vorgelegt von

Elena Ricarda Fellner

aus Freiburg i. Br.

Sommersemester 2017

Islamwissenschaft

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. 1945 bis 1969: Frühphase	2
3. 1969 bis 1979: Islamischer Widerstand	8
4. 1979 bis 1996: Kollaboration.....	17
5. 1996 bis 2009: Im Reformer-Lager	24
6. 2009 bis heute: Opposition	29
7. Fazit	36
Literaturverzeichnis.....	38

1. Einleitung

Als Zahrā Rahnavard 2009 den Wahlkampf ihres Ehemannes um die Präsidentschaft mit ihrer aktiven Beteiligung und ihrer Botschaft von Gleichberechtigung und Frauenrechten aufmischte, reagierten westliche Medien mit enthusiastischen Artikeln, die ihre akademischen Errungenschaften und ihren Kampf für Frauenrechte priesen – gleichwohl mit einem leicht überraschten Unterton angesichts ihres Herkunftslandes und der Tatsache, dass sie Tschador trug und damit nicht in das Bild einer aufgeklärten, feministischen Intellektuellen passte. Ziel dieser Arbeit ist es, diesen scheinbaren Gegensatz aufzuklären. Dafür soll eine Biografie Rahnavards vor dem Hintergrund der neueren iranischen Geschichte mit einem besonderen Fokus auf die Entwicklung der Frauenrechte und der Frauenrechtsbewegung erstellt werden. Desweiteren wird der Frage nachgegangen, wie sich Rahnavards Entwicklung von der anti-imperialistischen Islamistin¹ zur islamischen Feministin vollzog und ob diese Entwicklung einen tiefgreifenden Wandel ihrer Weltanschauung oder politischen Opportunismus darstellt.

Hierfür wird eine breite Definition des Feminismus zugrunde gelegt:

„Feminismus ist dabei zu verstehen als breites Interesse an Frauenfragen und als Bewußtsein der Unterdrückung von Frauen am Arbeitsplatz, in der Familie und Gesellschaft, was zu Aktionen zur Verbesserung der Lebensumstände und zur Infragestellung patriarchaler Ordnung und Wertvorstellungen veranlaßt.“²

Eine solche Definition des Feminismus ist auch auf die islamische Variante übertragbar, wobei hauptsächlich auf der Basis des Korans anstatt säkularer Quellen wie Menschenrechten argumentiert wird. Zu den wichtigsten Autorinnen in diesem Feld, die auch in dieser Arbeit verwendet werden, zählen Janet Afary, Haleh Afshar und Ziba Mir-Hosseini, deren Werke sich meist spezifisch auf den iranischen Kontext beziehen. Von Afary existiert eine Studie aus dem Jahr 2001, in der sie sich speziell mit Rahnavard im Vergleich mit einer anderen iranischen Islamistin beschäftigt, zudem finden sich Referenzen zu Rahnavard in allgemeineren Werken über die iranische Frauenrechtsbewegung. Akademische Werke, die sich ausschließlich mit Rahnavard beschäftigen und sprachlich zugänglich sind, existieren bis dato nicht.

Diese Arbeit ist in fünf Kapitel gegliedert, die sich an verschiedenen Phasen in Rahnavards Leben orientieren. Die erste Phase von 1945 bis 1969 beginnt mit ihrer Geburt und endet mit ihrer verstärkten Hinwendung zum Islam. Neben ihrem familiären Hintergrund und ihrer Jugend setzt sich dieses Kapitel auch mit Frauenrechten unter der Pahlavi-Dynastie auseinander. Die zweite Phase reicht bis

¹ Der Begriff Islamismus wird in dieser Arbeit in seiner Bedeutung als „politischer Islam“ bzw. „Islam als politische Ideologie“ verwendet und soll, auf Akteure angewendet, nicht automatisch Gewalt implizieren.

² Roswitha Badry, 1999; S. 129.

zur Islamischen Revolution 1979 und zeichnet Rahnavards Aktivismus in der islamischen Opposition und dessen ideologische Grundlagen nach. In der dritten Phase bis zu ihrem Übertritt ins Reformierlager 1996 wird ihre Arbeit für die neue Islamische Republik vor dem Hintergrund der rechtlichen Veränderungen mit dem Machtantritt der Islamisten thematisiert. Die vierte Phase beleuchtet ihre politischen und akademischen Aktivitäten und die Gründe für ihren Wechsel ins Reformierlager sowie das erstarkende Phänomen des islamischen Feminismus in Iran. Die fünfte Phase schließlich stellt ihre Aktivitäten im Wahlkampf 2009 und danach dar und kontextualisiert diese vor dem Hintergrund der Grünen Protestbewegung. Für die letzte Phase wurden auch einige Artikel englischsprachiger Medien herangezogen, während sich die anderen Phasen hauptsächlich auf Werke zum islamischen Feminismus oder zur Rolle von Frauen in der iranischen Politik des 20. und 21. Jahrhunderts stützen. Diese wurden ergänzt und kontrastiert mit persischsprachigen Artikeln, Interviews und Essays, darunter einige aus kritischer Perspektive, die zur Kontextualisierung und Kontrastierung mit der Perspektive der westlichen Forschung zu Frauen in Iran beitragen sollen.

2. 1945 bis 1969: Frühphase

Zahrā Rahnavard wurde unter dem Namen Zohreh Kāzemi³ am 19. August 1945 geboren. Hinsichtlich ihres Geburtsortes widersprechen sich die Quellen. Einige stellen ihrem Nachnamen in Anlehnung an ihren Vater die Nisba Boruğerdi nach und implizieren somit, dass Rahnavard in der Stadt Boruğerd in Lorestān geboren wurde. Andere geben ihren Geburtsort mit Teheran an, weil ihr Vater zur Zeit ihrer Geburt an der Militärakademie von Teheran unterrichtete und die Familie sich dadurch wahrscheinlich ebenfalls in Teheran aufhielt. Rahnavards Facebook-Seite⁴ gibt ihren Geburtsort ebenfalls mit Teheran an; deswegen ist diese Angabe vorzuziehen.

Sowohl Rahnavards Vater Šādeq Kāzemi als auch zwei ihrer Onkel waren Militärangehörige, jedoch wurde ihr Vater nach einer Auseinandersetzung mit einem US-amerikanischen Offizier in der Akademie entlassen und musste fortan einer nicht näher spezifizierten anderen Beschäftigung nachgehen. Rahnavard beschreibt ihren Vater schon vor dem Vorfall als Dissidenten, was weitreichende Folgen für das Leben der Familie hatte: „My father was an officer, though one at odds with the Shah’s regime. For this reason alone we were forced to live in a different corner of the country every six months, a difficulty which introduced an abundance of variation into my life.”⁵ Welcher politischen Ideologie ihr Vater anhing, konkretisiert Rahnavard nicht, jedoch betont sie den ideellen Pluralismus

³ Im Folgenden wird der selbst gewählte Name Zahrā Rahnavard anstatt des Geburtsnamens Zohreh Kāzemi verwendet, auch für Ereignisse vor der Namensänderung 1969. Zu Gründen für die Änderung des Namens siehe Kapitel 3.

⁴ Facebook, online abrufbar unter [https://www.facebook.com/pg/zrahnnavard/about/?ref=page_internal]

⁵ Zitiert in Tavana, online abrufbar unter [<https://tavaana.org/en/content/zahra-rahnnavard-story-career>]

in ihrer Familie und die daraus resultierende Meinungsfreiheit und Flexibilität⁶ – ein Umstand, der ihre weitere Entwicklung beeinflussen und auch viel später, während ihres Engagements für die Grüne Bewegung, wieder zutage treten sollte sollte.

Während ihr Vater eher säkulare Einflüsse mit in die Familie brachte, war ihre Verwandtschaft mütterlicherseits religiös geprägt. Rahnavards Mutter Eḡterām as-Sādāt Navvāb Şafavi stammte selbst aus einer religiösen Familie und ist mit dem Gründer der Fedā'iyān-e Eslām,⁷ Navvāb Şafavi, verwandt. Rahnavard beschreibt ihre Mutter als tapfere, edle, freigeistige und aufopfernde Person⁸ und zeichnet dadurch ein Bild, das exakt dem von 'Ali Şari'ati entwickelten Frauenbild der gebildeten, hingebungsvollen und gesellschaftlich aktiven Schiitin entspricht.⁹ Neben der Mutter waren vor allem die Großmutter sowie eine Tante mütterlicherseits prägend, deren Namen nicht zu ermitteln waren. Durch ihre Großmutter lernte Rahnavard den Koran und die Sunna des Propheten und der Imame sowie die Werke der klassischen persischen Dichter kennen. Ihre Tante hatte Französisch studiert, unterrichtete französische und persische Literatur und verkörperte für Rahnavard eigenen Angaben zufolge das Ideal der Weisheit.¹⁰ Darüber hinaus war der Sohn jener Tante, Rahnavards Cousin Akbar Amir Neẓām, ihr erster Lehrer in Kalligrafie und Malerei. Neben Zahrā hatte die Familie noch zwei Kinder: Žāleh, eine ehemalige Synchronsprecherin westlicher Filme zur Schah-Zeit, und Şāhpur, einen Kommunikationsingenieur.

Rahnavards Geburt fiel in eine turbulente Phase der iranischen Geschichte. Vier Jahre zuvor war der erste Herrscher der Pahlavi-Dynastie, Reẓā Şāh, wegen seiner Sympathien für Hitler sowie der geostrategisch wichtigen Position Irans von den Alliierten zur Abdankung gezwungen und stattdessen sein Sohn Moḡammed Reẓā als Herrscher eingesetzt worden. Damit einher ging die Besetzung iranischen Territoriums durch sowjetische, britische und amerikanische Truppen, die sich erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder aus Iran zurückzogen. Moḡammed Reẓā Şāh führte in seiner Regierungszeit im Großen und Ganzen das Modernisierungsprojekt seines Vaters weiter. Dabei spielte die Position von Frauen in Familie und Gesellschaft eine wichtige, stark symbolisch aufgeladene Rolle als Herzstück und Indikator für nationale Entwicklung und Unabhängigkeit.¹¹

Schon während der Konstitutionellen Revolution 1906-1911 waren Frauen vor allem der urbanen Mittel- und Oberschichten als Teil der Bewegung gegen die Herrschaft der Qāğārendynastie aufgetre-

⁶ Ibid..

⁷ Die Fedā'iyān-e Eslām wurden 1945/46 gegründet und verübten zur Zeit der Pahlavi-Herrschaft mehrere politisch motivierte Attentate. Als schiitisch-islamistische Gruppe unterstützten sie die Bewegung um Ayatollah Ḥomeini im Kampf gegen Moḡammed Reẓā Schah und wurden nach der Revolution in die neue Führungselite integriert.

⁸ Ibid.

⁹ Auf 'Ali Şari'ati und sein Frauenbild, insbesondere mit Rückgriff auf Fāḡima, die Tochter des Propheten, soll in Kapitel 3 näher eingegangen werden.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Vgl. Nahid Yeganeh, 2004; S. 330.

ten. Ihre recht allgemein gehaltenen Forderungen nach mehr Rechten und sozialer Teilhabe wurden von anderen Teilen der Bewegung im Hinblick auf eine Modernisierung des iranischen Staates unterstützt. Gegen den Widerstand der schiitischen Geistlichen war es der aufkommenden Frauenbewegung gelungen, ihren Forderungen Gehör zu verschaffen und dadurch politische Erfahrung zu gewinnen.¹² So lassen sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts einige Verbesserungen in der Situation von Mädchen und Frauen feststellen: Es gab vermehrt Institutionen, die sich der Bildung von Mädchen widmeten, die Anzahl der Publikationen von Frauen für Frauen sowie der Frauenverbände nahm zu, und progressive Ideen und ein Bewusstsein für frauenspezifische Missstände verbreiteten sich in der Gesellschaft.¹³

Diese Beziehung zwischen einem auf Modernisierung ausgerichteten Nationalismus und Feminismus ist ein Merkmal, das die Herrschaft der beiden Pahlavi-Schahs mit den Ambitionen der Konstitutionellen Revolution verbindet:

„Feminism was nurtured by modernizing, albeit autocratic, rulers, by following policies that Mervat Hatem called 'state feminism'. [...] the efforts and policies of nationalist autocrats such as Reza Shah Pahlavi [created] a new brand of feminism wherein the state dictated the pace of change.“¹⁴

Auch wenn die heutige Islamische Republik Iran wohl kaum als feministisch bezeichnet werden kann und ihre Vision von Moderne sich stark von den Modernisierungsplänen der Pahlavi-Zeit unterscheidet, so fällt doch auf, dass selbst die Regierungen seit 1979 die Frauenfrage in ihre politische Ideologie integriert haben und ein staatlich gelenktes Frauenbild propagieren. Nahid Yeganeh weist auf Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Pahlavi-Schahs und der Islamischen Republik hin:

„All three states which have assumed power in Iran since the dissolution of the Qajar dynasty in 1925 [...] linked women's social and familial position to the status of the nation and placed gender policies at the heart of their programmes for national development and independence.“¹⁵

Unter den Pahlavis wurden – mit einer mehrjährigen Unterbrechung nach der Inthronisierung Moḥammed Reżā Šāhs – die entstandenen Frauenorganisationen zentralisiert und in eine einheitliche staatliche Organisation eingebunden. Mit diesem Schritt wurden unabhängige Fraueninitiativen illegal, und der Staat übernahm die Kontrolle darüber, welche Missstände angeprangert und welche Rechte zugestanden wurden. Zu den Maßnahmen unter Reżā Šāh zählten das Verbot des SchleiERS 1936, Verbesserungen für Frauen im Bildungswesen und auf dem Arbeitsmarkt sowie eine oberfläch-

¹² Ibid.

¹³ Vgl. Roswitha Badry, 1999; S. 132.

¹⁴ Ghada Hashem Talhami, 2013; S. 4.

¹⁵ Nahid Yeganeh, 2004; S. 330.

liche Reform des Eherechts¹⁶ - eine Neuregelung, die jedoch nur traditionell-schiitische patriarchale Strukturen kodifizierte, statt die Position von Frauen zu stärken. Die Kombination aus staatlicher Bevormundung, Unterwerfung unter die nationale Sache und das anschließende Versagen des Staates, den Vorstellungen vieler Aktivistinnen gerecht zu werden, führte dazu, dass sich die Frauenrechtsbewegung von Reżā Šāh abwandte.¹⁷ In den ersten Jahren der Herrschaft Moḥammed Reżā Šāhs gelang es der Frauenrechtsbewegung, ihre Unabhängigkeit stärker als unter dessen Vorgänger zu wahren und sich an den politischen Ereignissen zu beteiligen. Nach dem Coup gegen Moḥammed Moṣṣadeq 1953 begann jedoch eine erneute Phase der Kooptierung und Zentralisierung der Frauenbewegung, die damit endete, dass die Frauenorganisation der Schwester des Schahs, Ašraf Pahlavi, 1966 zum einzig legitimen Forum für die Forderung nach Frauenrechten wurde.¹⁸

Dieser Frauenorganisation, Sāzmān-e Zanān-e Irān (Organisation iranischer Frauen), kam auch eine entscheidende Rolle in der Ausarbeitung des Familienschutzgesetzes von 1967 zu. Dieses Gesetzespaket stellte das Herzstück der Gesetzesreformen Moḥammed Reżā Šāhs im Zusammenhang mit Frauen dar und brachte Neuregelungen auf den Gebieten des Mindestheiratsalters, der Ehescheidung, des Sorgerechts und der Polygamie mit sich. In Übereinstimmung mit seiner allgemeinen Herangehensweise an Frauenfragen versuchte der Schah mit diesem Gesetz jedoch nicht, die Situation der Frauen um ihrer selbst willen zu verbessern, sondern um Arbeitskräfte für Irans Wirtschaftswachstum zu beschaffen und seine Vision von einem westlichen, säkularisierten Iran voranzutreiben. So kam es, dass von dem Großteil der Reformen hauptsächlich gebildete, wohlhabende Frauen in den Städten profitierten, deren Weltbild dem des Schahs ähnelte und die sich Unabhängigkeit von Männern leisten konnten.¹⁹

Auf dem Feld des Mindestheiratsalters hob das Familienschutzgesetz das Heiratsalter auf 18 Jahre für Frauen und 20 Jahre für Männer an. Insbesondere in ländlichen Gegenden wurden Mädchen jedoch trotzdem früher verheiratet: entweder aus finanziellen Gründen, weil sich die Familie den Unterhalt eines Mädchens im „heiratsfähigen“ Alter nicht leisten konnte oder wollte; oder aus sozialen Gründen, da es für Frauen mit zunehmendem Alter schwieriger wurde, Ehepartner zu finden, und unverheiratet zu sein sozial stigmatisiert war. Die gleichen Probleme galten für Scheidung und die damit verbundene Sorgerechtsfrage. Das Familienschutzgesetz nahm Männern das Recht auf Scheidung durch Verstoßung (Ṭalāq) und erklärte alle Scheidungen, denen kein offiziell registrierter Versöhnungsversuch vorangegangen war und die nicht vor den neu geschaffenen Familiengerichten anerkannt worden waren, für illegal. Gleichzeitig wurden die Gründe für Frauen, selbst die Scheidung einzureichen, ausgeweitet. Am sozialen Stigma einer Scheidung sowie der finanziellen Misere ärme-

¹⁶ Vgl. Roswitha Badry, 1999; S. 134.

¹⁷ Vgl. Nahid Yeganeh, 2004; S. 331.

¹⁸ Vgl. Roswitha Badry, 1999; S. 135.

¹⁹ Vgl. Hamideh Sedghi, 2007; S. 141.

rer, nicht erwerbstätiger Frauen änderte das Gesetz jedoch nichts. Die Familiengerichte waren ebenfalls für die Übertragung des Sorgerechts verantwortlich, das mit der Einführung des Familienschutzgesetzes nicht mehr automatisch den Vätern bzw. im Todesfall männlichen Verwandten zufiel. Weigerte sich der Mann jedoch, Unterhalt zu bezahlen, blieb ärmeren Frauen nichts anderes übrig, als auf das Sorgerecht zu verzichten. Im Hinblick auf Polygamie schließlichschärfte besonders die Reform von 1975 die Voraussetzungen für eine zweite Ehe, ohne die Möglichkeit komplett abzuschaffen. Männer mussten nachweisen, finanziell eine zweite Ehefrau unterhalten zu können, und es bedurfte der Zustimmung der ersten Frau. Wie in den anderen Bereichen bot das Gesetz jedoch keinen Schutz für Frauen, die finanziell von ihren Ehemännern abhängig waren und einer Drohung, sich scheiden zu lassen, nichts entgegenzusetzen konnten.²⁰ Grundsätzlich stellten diese Reformen also zwar eine leichte Verbesserung dar, aber:

„The Family Protection Law continued to construct women as male property. Familial changes under the Pahlavis only scratched the surface of the problem of male-female inequality and the law concentrated on curbing the excesses of male power in the family rather than fundamentally shifting it. Pahlavi gender policy did not aim to remove patriarchal relations, simply to modernize them.“²¹

Von diesen Entwicklungen bekam die junge Zahrā Rahnavard jedoch vorerst nichts mit. Auf Rahnavards Facebook-Seite beschreibt ihre Mutter sie als intelligentes und wissbegieriges Kind, das schon mit drei, vier Jahren mithilfe der Mutter und illustrierter Bücher lesen und schreiben lernte und in der Schule sehr gute Noten erzielte. Auf den Wunsch ihres Vaters hin beschäftigte sie sich in der weiterführenden Schule auch mit den Naturwissenschaften und schloss im Jahr 1963/64²² das Gymnasium ab. Über ihr familiäres Umfeld erzählt sie: „Im Erziehungssystem meiner Familie wurde in gewisser Weise auf Gleichheit zwischen den Kindern Wert gelegt, aber natürlich wurde auf die Mädchen stärker geachtet. Ich habe gelernt, Gerechtigkeit zu fordern, nach Wissen zu streben und die Kunst zu verehren.“²³

An diesen Geschichten lassen sich zwei Grundmuster in Rahnavards Selbstinszenierung aufzeigen. Wie sie später mehrfach betont, versteht sie sich als Intellektuelle, in deren Leben ständiges Lernen und Wissen, symbolisiert und primär angeeignet durch Bücher, eine essentielle Rolle spielen. Zu diesem Bild passt der Topos vom autodidaktischen Wunderkind, das früher als „normale“ Kinder den Wert von Wissen erkennt und danach strebt. Möglicherweise ist hierin auch der Grundstein für ihre

²⁰ Ibid. S. 136ff.

²¹ Nahid Yeganeh, 2004; S. 332.

²² Sofern Jahresangaben aus persischsprachigen Quellen stammen und kein genaues Datum zu ermitteln ist, werden immer die beiden korrespondierenden Jahre des gregorianischen Kalenders angegeben.

²³ Facebook.

spätere Präsentation als gefragte Gelehrte in akademischen Fragen zu sehen. Die gleiche Interpretation ist auf ihre Zukunft als Künstlerin anzuwenden, da eine Affinität zur Kunst ebenfalls als in ihrer Kindheit bzw. ihrem Charakter begründet dargestellt wird. In einem Interview mit der Website Fararu.com bestätigt sie dieses Selbstbild: „Ich bin stolz, Intellektuelle und Künstlerin zu sein – falls die Intellektuellen und Künstler mich als Mitglied akzeptieren.“²⁴

Das zweite Grundmuster, das hier zutage tritt, ist das Streben nach Gleichberechtigung bzw. nach Gerechtigkeit. Sie scheint es nicht als negativ zu empfinden, dass auf sie als Mädchen mehr geachtet wurde als auf ihren Bruder, sondern dies als gerechtfertigt zu akzeptieren, sodass in der Familie trotz gewisser Unterschiede im Großen und Ganzen Gerechtigkeit herrschte. Diese Unterscheidung zwischen Gleichheit (*equity*) und Gleichwertigkeit (*equality*), die Rahnavards Geschlechterbild prägt, zieht sich bis in die heutige Zeit. Der von Rahnavard selbst attestierte Drang nach Gerechtigkeit beschränkt sich jedoch nicht nur auf das Geschlechterverhältnis: Besonders in ihrer Jugend brachte sie diesen hauptsächlich durch ihre Opposition zum Schah zum Ausdruck – eine Position, die in ihrer Familie weit verbreitet war. In dem Interview mit Fararu erklärt sie, in einer großen Familie mit zehn verschiedenen Denkweisen aufgewachsen zu sein, in der man von traditioneller Religiosität über liberalen Nationalismus bis hin zu Kommunismus alles finden konnte. Daher sei auch Meinungsfreiheit immer ein hoch geschätztes Gut gewesen,²⁵ für das sie, wie in Kapitel 6 gezeigt, noch heute eintritt.

Es ist möglich, dass Rahnavard die Abneigung ihrer Familie gegen den Schah und das oppositionelle Klima, in dem sie aufwuchs, etwas überspitzt darstellt, um ihre eigenen revolutionären Qualifikationen herauszustellen. Jedoch ist dieses Narrativ mit ihrem weiteren Werdegang konsistent. Nach dem Schulabschluss besuchte Rahnavard eine pädagogische Hochschule in Teheran und erwarb dort um das Jahr 1966 einen Abschluss als Lehrerin. Sie begann, in diesem Beruf zu arbeiten, wurde jedoch wenig später wieder entlassen, weil sie ihre Schülerinnen und Schüler gegen die Regierung und die USA zu mobilisieren versucht hatte, und selbst der psychischen Instabilität beschuldigt worden war.²⁶ Daraufhin begann sie ein Kunststudium an der Universität Teheran. Diese Zeit war für Rahnavard vor allem von Umbrüchen in ihrem Weltbild gekennzeichnet: Von ihrem familiären Umfeld hatte sie verschiedene Einflüsse von Islam bis zum Sozialismus mitbekommen, im Gymnasium und an der pädagogischen Hochschule erhielt sie eine Bildung nach säkularem, westlichen Muster, und an der Universität Teheran fanden sich viele verschiedene Ideologien und Weltanschauungen, deren einzig verbindendes Element der Widerstand gegen Moḥammed Rezā Šāh war. Sie beschreibt diese Phase als die einsamsten Jahre ihres Lebens, in denen sie orientierungslos hin und her trieb „like a speck of

²⁴ Fararu, online abrufbar unter [<http://fararu.com/fa/news/24560/%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A7-%D8%B1%D9%87%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AF-%D8%A7%D8%B2-%D8%A8%DB>]

²⁵ Ibid.

²⁶ Janet Afary, 2001, S. 56.

dust floating between the sky and the earth.“²⁷ Ihr Glaube an traditionelle, religiöse Werte, den ihr die Frauen ihrer Familie vermittelt hatten, war ihr abhanden gekommen, und noch hatte sie keine alternative geistige Stütze gefunden, die ihr dabei helfen konnte, ihre Welt wieder zu ordnen – weder Liberalismus nach westlichem Stil, noch Nationalismus oder Kommunismus.²⁸

Diese ideologische Unsicherheit blieb Rahnavard noch einige Jahre erhalten, bis sie sich letzten Endes dem Islamismus verschrieb, und auch wenn sie eine Nähe zu Kommunismus bzw. Sozialismus verneint, so scheinen speziell diese politischen Strömungen doch in ihrem Denken Spuren hinterlassen zu haben: Sussan Siavoshi betitelt Rahnavard in ihrer Studie über islamistische Frauenaktivistinnen in Iran als „sozialistische Reformerin“ und schreibt über ihre ideologische Entwicklung: „[Rahnavard] eventually decided not to join the secular leftist opposition and instead opted for the Islamic movement. Her attraction to socialism, however, colored her view of Islam and the solution for the ills of society.“²⁹

3. 1969 bis 1979: Islamischer Widerstand

Das Jahr 1969 war ein ereignisreiches Jahr für Rahnavard: sie erlangte einen Bachelorabschluss³⁰ in Kunst, trat dem Zirkel um den schiitischen Laientheologen Dr. Ali Šari‘ati (1933-1977) bei und lernte ihren späteren Ehemann Mir-Ḥosein Musavi kennen, den sie wenig später heiratete. Mit diesem Jahr beginnt eine neue Phase im Leben Rahnavards, die vor allem durch ihre Islamisierung und eine dementsprechende Umgestaltung ihres Lebens gekennzeichnet ist.

Die Geschichte ihrer Hinwendung zum Islam erzählt Rahnavard folgendermaßen: Eines Tages stieß sie beim Aufräumen im Schrank ihrer Schwester auf ein Buch des Schweizer Orientalisten und Kunsthistorikers Titus Burckhardt (1908-1984) über islamische Kunst. Da sie von Natur aus ein neugieriger Mensch war und Bücher liebte, begann sie, das Buch zu lesen. Nachdem sie es noch am Ende desselben Tages beendet hatte, hatte sich ihr eine ganz neue Welt eröffnet: Sie hatte erkannt, dass sich die Sprache der Kunst und die des Islam ähnelten, und was für ein breites Feld der Islam abdeckte, in dem man für jede Frage die passende Antwort finden konnte. Dieses Erlebnis bezeichnet sie als „goldenen Moment“ für ihren Glauben und sagt:

„Meine grundlegenden religiösen Neigungen fanden in Wirklichkeit in diesem Buch ihren inneren Sinn. [...] Wenn ich keine Studentin der Kunst gewesen wäre, hätte diese Studie

²⁷ Ibid.

²⁸ Fararu.

²⁹ Sussan Siavoshi, 2004; S. 176f.

³⁰ Mir ist bewusst, dass sich das System der akademischen Abschlüsse im Iran der 1960er/70er Jahre vom heutigen Bachelor-Master-System unterscheidet, jedoch werden im Sinne der Lesbarkeit spezifisch iranische Begriffe auf heute in Deutschland gebräuchliche, vergleichbare Institutionen übertragen.

keinerlei Anziehungskraft auf mich ausgeübt und vielleicht wäre mein Interesse an der Religion nicht auf diese zarte Art und Weise geweckt worden.“³¹

Diese Darstellung der Ereignisse wirkt mythologisiert und passt zu dem Bild, das Rahnavard von sich selbst zeichnet: Sie präsentiert sich als bibliophile Gelehrte und Künstlerin, daher erscheint es nur sinnvoll, dass der dritte Teil ihrer Identität – die muslimische Identität – ausgehend von einem Buch über islamische Kunst entstand. Es ist gut möglich, dass ein Ereignis wie dieses stattfand und sie beim Übergang vom Atheismus zum Islam begleitete, jedoch ist es schwer vorstellbar, dass dieser Prozess so leicht und im Laufe eines Nachmittages geschah.

Ende der 1960er Jahre, während ihres Kunststudiums, entwickelte Rahnavard ebenfalls Interesse an den Schriften revolutionärer schiitischer Kleriker wie den Ayatollahs Morteżā Moṭāhhari (1919-1979) und Ruḥollah Ḥomeini (1902-1989) und begann die Vorlesungen des Soziologen Dr. ‘Ali Šari‘ati in der Teheraner Ḥoseiniyeh Eršād zu besuchen. Durch ihre regelmäßige Teilnahme an diesen Veranstaltungen stieg sie in Šari‘atis inneren Zirkel auf und erhielt die Erlaubnis, Ausstellungen ihrer Werke in der Ḥoseiniyeh Eršād zu organisieren. Bei einer dieser Ausstellungen lernte sie Mir-Ḥosein Musavi kennen, einen religiösen Architekturstudenten, der unter dem Pseudonym Ḥosein Rāhḡu ebenfalls dort ausstellte. Das Paar heiratete im Jahr 1969 und widmete sich fortan gemeinsam dem Kampf gegen die Herrschaft der Pahlavi-Dynastie.

Es ist kein Zufall, dass sich die beiden späteren Revolutionäre Rahnavard und Musavi in Šari‘atis Anhängerschaft kennenlernten. Unter der islamischen Opposition waren Šari‘atis Vorträge sehr beliebt, da er in seinen Reden eine moderne schiitische Ideologie des Widerstands gegen den Schah und dessen Politik der Verwestlichung entwarf.³² Darin verband er seine Sicht auf traditionelle islamische Rechtsquellen mit Marxismus, Existenzialismus, Anti-Imperialismus sowie Lehren aus konkreten Erfahrungen wie dem algerischen Widerstand gegen Frankreich, der islamischen Reformbewegung in arabischen Ländern und der Vormachtstellung der Großmächte in Iran.³³ In dieser Ideologie fand sich auch ein Platz für revolutionäre schiitische Frauen in der Form eines Frauenbildes, das eine Synthese der traditionellen Rolle als Ehefrau und Mutter mit der einer sozial und politisch aktiven Kämpferin gegen Ungerechtigkeit in ihrer Gesellschaft bildete. Dieses Frauenbild fasste Šari‘ati in der Niederschrift eines Vortrags von 1971 namens „Fāṭima ist Fāṭima“ zusammen. Dabei handelt es sich jedoch weniger um eine theologisch fundierte Abhandlung über die Haltung der Šarī‘a zur Frau, sondern um eine Kritik der iranischen Gesellschaft zur Zeit ihrer Entstehung, deren Ziel es war, Schiiten und speziell Frauen für eine islamische Revolution zu gewinnen.³⁴

³¹ Fararu.

³² Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2004; S. 89.

³³ Vgl. Nahid Yeganeh and N. R. Keddie, 1986; S. 130.

³⁴ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2004, S. 89.

Šari'ati beginnt mit der Analyse des von ihm in der iranischen Gesellschaft wahrgenommenen Problems: die Verwestlichung der Frauen und der damit einhergehende Verfall in einen blinden Konsumrausch, der die Fundamente der Gesellschaft in Form von Frauen und Familien schwächt und es so dem Westen ermöglicht, seine Produkte zu verkaufen und die iranische Gesellschaft noch effektiver auszubeuten. Schuld daran sind sowohl die Frauen selbst, als auch traditionelle Gelehrte und muslimische Männer, die Frauen in ihren islamischen Rechten einschränken und sie so dem Westen in die Arme treiben. Die Lösung sieht Šari'ati in einem alternativen Rollenmodell, das er an seiner Sichtweise auf Fāṭima al-Zahrā, die Tochter des Propheten Muḥammad, ausrichtet. Anhand von Fāṭima vermittelt er das Bild einer frommen, geduldigen und gebildeten Frau, die sich für ihre Familie aufopfert und sich im familiären Rahmen trotzig gegen Unterdrückung in ihrer Gesellschaft und gegen Ungerechtigkeiten ihrer Familie gegenüber auflehnt. Konkreter wird er allerdings nicht: „what he had to say on ‚women in Islam‘ was vague, contradictory and at best inconclusive. He did not offer a concrete solution but a romanticised revolutionary vision.“³⁵

In anderen Vorträgen arbeitet Šari'ati insbesondere seine Rechtfertigung dafür, Frauen das Recht und die Pflicht zu politischer Aktivität zuzusprechen, weiter aus. Er ist sich mit anderen islamischen Theoretikern seiner Zeit darin einig, dass Frauen und Männer inhärent unterschiedlich sind und daher nicht dieselben Rechte, wohl aber denselben Wert haben können:

„Although Islam is strongly against ‚prejudices‘ against women, it does not support ‚equality‘ for them. [...] Nature has created man and woman as complementary beings in life and society. This is why unlike Western civilisation, Islam offers men and women their ‚natural rights‘ and not ‚similar rights‘.“³⁶

Im Dienste der Revolution zählte Šari'ati zu den natürlichen Rechten der Frauen auch die Teilhabe am öffentlichen Leben, insbesondere am Kampf gegen ungerechte Herrschaft. Seine Kritik am Westen zieht Šari'ati an dessen Behandlung von Frauen als Sexobjekt auf. Als Reaktion darauf desexualisiert er Frauen in seinem Denken und stellt sie als reine Quellen der Inspiration und Liebe (nicht des Verlangens) für muslimische Männer, ohne eigenen Sexualtrieb, dar.³⁷ So wird Frauen die Präsenz im öffentlichen Raum möglich, ohne durch ihre Anwesenheit Männern den Kopf zu verdrehen und die Gesellschaft ins Chaos zu stürzen. Gleichzeitig ist diese Darstellung kompatibel mit traditionellen Vorstellungen von Ehe und Familie. Die Betonung auf reiner Liebe statt Verlangen und die Möglichkeit, Familie und politische Aktivitäten miteinander zu verbinden, stand im Einklang mit den romantischen Neigungen der jüngeren Generation, besonders unter den Anhängern der islamischen Opposi-

³⁵ Ibid., S. 91.

³⁶ Zitiert in Nahid Yeganeh and N. R. Keddie, 1986 (1986), S. 127f.

³⁷ Ibid., S. 128.

tion.³⁸

Langfristig deutlich prägender für den Gender-Diskurs der Islamischen Revolution und Republik waren jedoch die Schriften des Ayatollahs Morteżā Moṭāhhari, der extensiv zum Thema Frauen und Islam publizierte und sich dabei auch mit säkularen und westlichen Denkern auseinandersetzte.³⁹ Moṭāhhari baut seine Perspektive auf Frauen ebenfalls auf dem biologischen Unterschied zwischen Männern und Frauen auf und stellt Frauen als emotional, liebesbedürftig und schwach dar – allerdings nicht, wenn es um die Kontrolle des Sexualtriebs geht, den Männer und Frauen gleichermaßen verspüren, Frauen aber besser unter Kontrolle haben. Daher ist es auch ihre Pflicht, durch ihr Benehmen und ihre Kleidung die öffentliche Sphäre von Sexualität reinzuhalten.⁴⁰ Sexualität als natürlicher Instinkt im Dienste der Reproduktion gehört nach Moṭāhhari in die Sphäre der Familie, da nur dort legaler Geschlechtsverkehr stattfinden kann. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die öffentliche Sphäre als frei von Sexualität gesehen werden kann – sofern Frauen sich angemessen benehmen – und damit öffentliche Aktivitäten wie Arbeit oder Politik auch Frauen offenstehen – solange sie die Familie und damit den eigenen Sexualtrieb und den ihrer Ehemänner darüber nicht vernachlässigen.

Auch Moṭāhharis Ansichten entsprechen dem Zeitgeist eines Teils der iranischen Gesellschaft der 60er und 70er Jahre: Sie legalisieren Teilzeitarbeit und soziales Engagement für Frauen aus religiöser Perspektive und versuchen darüber hinaus, die mit der Šarī'a assoziierte Entrechtung von Frauen argumentativ herunterzuspielen:

„Motahhari [...] glorified gender inequality by arguing that it is in harmony with the law of nature. He dismissed equal rights for men and women as a Western concept and alien to the Islamic world-view. [...] While he admitted injustices done in the name of the *shari'a* [...] he blamed this state of affairs on un-Islamic society and men who abandoned Islam. In so doing, he not only detached the *shari'a* from social reality but also left little room for debate and change.“⁴¹

Obwohl Ausführungen wie die von Šarī'ati und Moṭāhhari Frauen nicht nur als inhärent schwächer darstellen, sondern ihnen auch noch die Dreifachbelastung der frommen Muslimin, aufopferungsvollen Ehefrau und Mutter und politisch aktiven Rebellin gegen Ungerechtigkeit abverlangen, sprach dieses Weltbild viele Frauen an. Der Grund dafür liegt darin, dass diese Kombination aus revolutionärer und schiitischer Ideologie gerade für Frauen aus konservativen Milieus eine Verbesserung ihrer Lebensumstände bedeutete und ihnen ungeahnte Aufstiegsmöglichkeiten und Autoritätsgewinne ohne die Gefahr der Stigmatisierung bot. Diese Frauen waren es gewöhnt, durch männliche Ver-

³⁸ Ibid., S. 129.

³⁹ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2004; S. 91.

⁴⁰ Vgl. Nahid Yeganeh and N. R. Keddie, 1986, S. 126f.

⁴¹ Ziba Mir-Hosseini, 2004; S. 92.

wandte oder Nachbarn kontrolliert zu werden, und sahen in den Beschränkungen, die das oben ausgeführte Frauenbild ihnen auferlegte, keine neuen Schikanen, sondern gelebte Realität.⁴²

Die Modernisierungsbemühungen der Pahlavi-Dynastie führten für die Mehrheit der iranischen Bevölkerung nicht zu einer Verbesserung ihrer Lebensumstände – durch die plötzliche Konkurrenz mit dem Weltmarkt waren viele Familien sogar mit sozialem Abstieg konfrontiert. Dies resultierte in einer Abwehrbewegung gegenüber allem Westlichen und einer Verstärkung des traditionellen sozialen Gefüges, inklusive traditioneller Geschlechterrollen, auch bei Frauen: „It was the women who belonged to these latter strata, of traders, merchants, shopkeepers, and artisans, whose lifestyle, religious beliefs, and cultural identity were being challenged, negated, ridiculed, and sometimes coercively taken away.“⁴³ Der Konflikt zwischen modern-westlichen Lebensentwürfen und Produktionsweisen einerseits und des offensichtlichen Versagens der Regierung andererseits, die positiven Seiten des Wandels in die gesamte Bevölkerung zu tragen, führte zu einem Rückgriff auf traditionelle Modelle von Gesellschaft, Lebensführung und Weiblichkeit, zu dem die Ansichten von Theoretikern wie Šari‘ati und Moṭahhari gut passten. Dies galt natürlich nicht nur für Frauen: Auch viele Männer sahen im politischen Islam iranischer Couleur eine moralisch überlegene Alternative, engagierten sich für die islamische Opposition und brachten so auch ihre weiblichen Angehörigen in den Orbit der Islamisten.⁴⁴

Die Bewegung um Ḥomeini verlangte von ihren Anhängerinnen, vier Prinzipien zu befolgen: 1. Geschlechtertrennung und korrekter Ḥeġāb, 2. Kampf gegen säkulare Frauen, hauptsächlich westlich beeinflusste Feministinnen und Linke, 3. Gehorsam gegenüber den Vorgaben bezüglich Ehe und Scheidung, und 4. nach dem Sieg der Revolution Loyalität gegenüber der Islamischen Republik und ihrer Ideologie. Diese Regeln behinderten Frauen aus traditionellen Milieus wenig, da sie schon immer von den Männern in ihrem Umfeld in deren Einhaltung überwacht worden waren.⁴⁵ Im Austausch dafür erhielten sie mehr Freiheiten oder zumindest eine bessere Verhandlungsposition in anderen persönlichen Entscheidungen, zum Beispiel bei der Verzögerung der Eheschließung zugunsten von Bildung oder bei außerhäuslichen Aktivitäten nach der Hochzeit. Ein Vater, dessen Tochter geschlechtergetrennte Islamstudien verfolgen wollte, konnte weniger leicht dagegen argumentieren, und eine verheiratete Frau, die im ganzen Land für die islamische Sache unterwegs war und Menschen mobilisierte, konnte sich teilweise von ihren häuslichen Pflichten befreien.

Janet Afary beleuchtet die Frage nach den Motiven islamistischer Frauen unter Rückgriff auf den Philosophen Erich Fromm (1900-1980) aus einem anderen Winkel. Mit dem Anbruch der Moderne

⁴² Vgl. Janet Afary, 2009; S. 294f.

⁴³ Nayereh Tohidi, 1991; S. 256.

⁴⁴ Vgl. Hamideh Sedghi, 2007; S. 195.

⁴⁵ Vgl. Janet Afary, 2009, S. 294.

und dem Ende von hierarchisch klar strukturierten Gesellschaften⁴⁶ erhalten Individuen Fromm zufolge eine neue Freiheit von Autorität und Führung, die ihnen Angst macht und zu Sicherheits- und Identitätsverlust führt. Er führt zwei mögliche Reaktionen auf diesen Horror Vacui auf: Entweder die totale Unterwerfung unter etwas Höheres, sei es nun eine Person, eine Idee oder ein Gott; oder das Streben nach Herrschaft über andere, um diese zu einem Teil der eigenen Welt zu machen und damit das Gefühl der Einsamkeit und Isolation zu überwinden.⁴⁷ Afary erkennt diese Mechanismen auch in Iran vor und nach der Islamischen Revolution und fasst zusammen:

„[T]he decision to join these movements stems from a desire to both ‚escape from tradition‘ and ‚escape from freedom‘. Women who join right-wing Islamist movements gain a number of rights that the traditional patriarchal society does not offer them. These privileges, however, come at a heavy cost to others, especially secular advocates of women’s rights.“⁴⁸

Ein letztes Argument für die Attraktivität der islamischen Bewegung liegt in ihrer gefühlten Alternativlosigkeit. Viele Frauen, die gegen den Schah aktiv werden wollten, fühlten sich von der stark ökonomisch orientierten Sprache der Linken und Kommunisten nicht verstanden. Darüber hinaus waren sowohl linke als auch demokratische Gruppierungen schon so lange systematisch unterdrückt worden, dass es ihnen an Netzwerken fehlte, um ihre Vorstellungen und Eigenschaften angemessen zu vermitteln. Bei der islamischen Bewegung war dies weniger der Fall, und sie profitierte außerdem davon, dass für viele Frauen aus traditionellen Milieus die Moschee der einzige Ort sozialer Interaktion in der Öffentlichkeit war. Die islamische Opposition war somit für diese Frauen nicht nur die glaubhafteste, sondern auch die naheliegendste Option.⁴⁹ Und selbst für Frauen anderer politischer Richtungen stellte der Ḥeǧāb, auch unter dem Einfluss der islamischen Opposition, ein Protestsymbol gegen den Schah sowie eine Solidaritätsbekundung mit weniger privilegierten Frauen aus ärmeren Schichten dar.⁵⁰

Ein Blick auf Zahrā Rahnavards familiäres Umfeld zeigt, dass nicht alle der oben genannten Gründe auch auf ihre Zugehörigkeit zur islamischen Opposition angewendet werden können. Sie stammt aus einer eher moderat religiösen Mittelschichtfamilie ohne größere finanzielle Schwierigkeiten und trug bis in die späten 60er Jahre hinein keinen Ḥeǧāb. Nirgendwo in den für diese Arbeit analysierten Quellen erwähnt sie konkrete Versuche ihres Vaters, sie in ihrer Lebensplanung einzuschränken. Sehr

⁴⁶ Erich Fromms Theorie bezieht sich auf die westliche Welt und sollte vor allem das Aufkommen faschistischer Bewegungen dort erklären. Afary überträgt es auf Iran mit der Begründung, dass trotz geographisch, historisch und kulturell begründeter Abweichungen die gleichen Muster von Moderne vs. Tradition und Zusammenbruch traditioneller Ordnungen und Ideen am Werk sind.

⁴⁷ Vgl. Janet Afary, 2001 (2001), S. 48f.

⁴⁸ Ibid. S. 48.

⁴⁹ Vgl. Nayereh Tohidi, 1991; S. 258.

⁵⁰ Vgl. Hamideh Sedghi, 2007; S. 195.

wohl beschreibt sie jedoch, wie oben bereits erwähnt, ein Gefühl der Leere und Isolation, ausgelöst durch die Konfrontation zwischen traditionellen Werten, vermittelt von ihrer Familie mütterlicherseits, und deren säkular-westlichen Antithesen aus dem Bildungssystem der Pahlavi-Ära. Somit lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass ihre Hinwendung zum Islam und der Anschluss an die islamische Opposition auf einen Rückgriff auf traditionellere Vorstellungen und Erklärungsmodelle zurückzuführen ist. Insbesondere Šari'atis Islammodell mit seinen Partizipationsmöglichkeiten für Frauen und seiner Vision von einer alternativen Moderne, mit technischem Fortschritt aber ohne die „degenerierten“ Werte und sozialen Praktiken des Westens, muss auf sie aufgrund ihrer säkularen Bildung und moderat religiösen Erziehung sehr anziehend gewirkt haben. In Kombination mit dem oben erwähnten Mangel an Alternativen ist es so nicht verwunderlich, dass Rahnavard sich nach mehrjähriger ideologischer Orientierungslosigkeit der islamischen Bewegung anschloss.

Etwa gleichzeitig, ebenfalls im Jahr 1969, ändere sie auch ihren Namen von Zohreh Kāžemi zu Zahrā Rahnavard. Den Nachnamen Rahnavard wählte sie in Anlehnung an ihre neu gefundene Orientierung: Rāh-navard = jemand, der den Weg geht, in ihrem Fall „den Weg des Islam, des Koran und des Triumphs des Islam.“⁵¹ Der Vorname Zahrā ist gleichzeitig der Beiname der Prophetentochter Fāṭima, als deren Anhängerin Rahnavard sich sieht.⁵²

Wie bereits bei der Diskussion der Ansichten 'Ali Šari'atis ersichtlich wurde, waren insbesondere Fāṭima, aber auch ihre Tochter Zainab als alternative Vorbilder immens wichtig für die Entwicklung und Projektion des Frauenbildes der islamischen Bewegung. Historisch belegbare Fakten ohne ideologische Einfärbung sind über beide Frauen kaum zu bekommen, jedoch ist auch ihre Umdeutung und Instrumentalisierung für die islamische Sache aufschlussreich.

Fāṭima spielt in der Schia aufgrund ihrer Rolle als Ahnmutter der Imame eine wichtige Rolle und wurde im Laufe der Zeit immer mehr mythologisiert und sakralisiert. Mit dem Erstarren der Islamischen Bewegung kehrte sich dieser Prozess jedoch um: Šari'ati beispielsweise kritisiert die damals verbreitete, spiritualisierte Darstellung Fāṭimas und präsentiert sie stattdessen als greifbares Vorbild, dem iranische Frauen nicht nur nacheifern können, sondern auch müssen.⁵³ Šari'ati vermischt in seiner Fāṭima auf eine neue Art und Weise traditionelle Vorstellungen der Rolle der Frau mit einigen Elementen „modernen“ Lebens und erschafft damit eine neue ideale Frau:

„[D]ieser Frauentypus solle gebildet, gesellschaftlich und politisch aktiv sein, dabei nach islamischen Maßstäben leben und um das Wohl der Familienmitglieder besorgt sein. Die

⁵¹ Cityomb.

⁵² Vgl. Esther Addley, 2009, online abrufbar unter [<https://www.theguardian.com/world/2009/jun/15/zahra-rhnavard-iran-elections-presidential>]

⁵³ Vgl. Linda Darwish, 1996; S. 110.

bewußte Verwurzelung im Islam verhindere bei modernen Musliminnen die im Westen zu beobachtenden negativen Auswirkungen der Frauenemanzipation.“⁵⁴

An dieser neuen Fāṭima fällt jedoch auf, dass sie sich nicht außerhalb des Kosmos der Männer in ihrem Leben bewegt, sondern diesen ihre eigenen Interessen stillschweigend unterordnet und all die ihr zugeschriebenen Aktivitäten an ihnen ausrichtet: Sei es als Vertraute ihres Vaters Muḥammad, als Advokatin ihres Ehemannes ‘Alī für dessen Recht auf das Kalifat, als liebevolle Mutter ihrer Söhne oder als endzeitliche Rächlerin ihres Sohnes Ḥosein. Sie wird somit dargestellt als eine Frau, die im Rahmen der patriarchalen Gesellschaftsordnung öffentlich auftritt und für ihre Überzeugungen einsteht.⁵⁵

Zainabs Position als Vorbild für muslimische Frauen leitet sich hauptsächlich von ihrer Rolle während des Aufstandes des dritten schiitischen Imams Ḥosein ibn ‘Alī sowie von ihren Taten nach dessen Tod ab. Ihre Autorität entspringt wie bei Fāṭima ihren männlichen Verwandten, also ihrem Vater ‘Alī und insbesondere ihrem Bruder Ḥosein, jedoch gewann sie nach den Ereignissen von Kerbela, als sie die Rolle des Familienoberhauptes und der Überlieferin von Ḥoseins Martyrium füllen musste, an Autonomie. Auch Zainab erfüllt traditionelle Anforderungen, wenn sie als gute Mutter und Ehefrau dargestellt wird oder als fürsorgliche Beschützerin und Adoptivmutter der Waisen von Kerbela.⁵⁶ Ihr Ruhm ergibt sich jedoch daraus, dass sie nach dem Tod ihres Bruders zusammen, aber gleichzeitig keineswegs untergeordnet, mit dessen Sohn und Nachfolger ‘Alī ibn Ḥosein Zain al-‘Ābidīn den Kampf gegen die Umayyadendynastie fortführte. Vielleicht liegt es an Zainabs weniger männerdominiertem Aktivismus, dass sie nicht so stark zum idealen Frauenmodell aufgebaut wurde wie Fāṭima. Vorbildcharakter hat sie trotzdem – auf der Website des Obersten Rechtsgelehrten ‘Ali Ḥāmene‘i findet sich folgender Aufruf an heutige Frauen:

„[W]omen have to learn much from her example and leadership qualities. [...]The only way for women in general and Muslim women in particular could pay respects to her sacrifice [sic] is by being inspired by her life to be courageous in the face of tyranny, patient in times of trouble, and submissive to the will of God. Hadrat Zainab bint Ali (as) [sic] the role model for the righteous will forever teach us all that when we undergo countless trials in our lives, we should see nothing but beauty in them.“⁵⁷

Auch Rahnavard selbst ruft in ihren Schriften zur Nachahmung von Fāṭima und Zainab auf,⁵⁸ so zum Beispiel in ihrer Essay-Sammlung „Beauty of Concealment and Concealment of Beauty.“ In dieser

⁵⁴ Bärbel Beinhauer-Köhler, 2002: 255.

⁵⁵ Vgl. Verena Klemm, 2002; S. 82.

⁵⁶ Vgl. Linda Darwish, 1996; S. 118.

⁵⁷ Marwa Osman, 2016, online abrufbar unter [<http://english.khamenei.ir/news/4376/Zainab-bint-Ali-as-The-woman-who-saved-Islam>]

⁵⁸ Vgl. Zahra Rahnavard, 1986, S. 39f.

Essay-Sammlung führt Rahnavard ihre Ansichten zum Thema Ḥeḡāb aus und stellt eine Verbindung zwischen dem Tragen des Ḥeḡāb und dem Kampf gegen den Imperialismus her. In ihren Ausführungen stellt sie den Ḥeḡāb als Befreiung von den wahren Schleiern wie sozialer Status, physische Schönheit und Sexappeal dar, die eine Frau von ihrem inneren Wesen und damit von Gott trennen.⁵⁹ Physische Schönheit selbst behindert nicht nur die Entwicklung seelischer Schönheit, sondern auch deren Wahrnehmung, sodass eine Gesellschaft, in der Frauen ihre physische Schönheit ungehindert zur Schau stellen (wie im Westen), ihre Frauen zwangsläufig nur noch nach physischer Schönheit bewertet.⁶⁰ Gleichzeitig führt, Rahnavards Analyse folgend, die ungehemmte Zurschaustellung physischer Schönheit auch zu einer Verwirrung der Sinne durch Gedanken an Sex und öffnet dadurch der Ausbeutung dieser Gesellschaft durch den Westen Tür und Tor.⁶¹ Deshalb war das Kopftuchverbot, welches Rezā Šāh 1936 einführte, die größte Tragödie, die das Land befallen konnte: Aufgrund der zentralen Rolle, die Frauen in einer Gesellschaft als Verkörperung der Würde und als Mütter einnehmen, schwächte das Kopftuchverbot nicht nur die Frauen selbst, indem es sie von ihrem inneren Wesen trennte, sondern brachte auch die gesamte Gesellschaft in Aufruhr und zerstörte ihre Werte.⁶² So kann diese Gesellschaft nicht nur leichter ausgebeutet werden, sie trägt durch den Konsum westlicher Waren mit sexualisierten Frauen als Werbeträgerinnen sogar noch aktiv zur Ausbeutung bei.⁶³ Dass die Imperialisten Frauen als verwundbarstes Ziel für ihren Angriff erachteten, liegt Rahnavard zufolge daran, dass Herrscher in der Vergangenheit Frauen über ihre islamischen Rechte in Unwissenheit hielten und sie so zu der Überzeugung brachten, der Islam verweigere Frauen jegliche Rechte und sei deshalb, inklusive des Ḥeḡāb, rückschrittlich und abzulehnen.⁶⁴ Dieser Prozess ist jedoch auch umkehrbar: Frauen können ihren Ḥeḡāb in eine Waffe und in ein Schild gegen die Angriffe des Imperialismus verwandeln – allerdings nur, wenn er ihnen nicht aufgezwungen wird, sondern sie selbst entscheiden, Ḥeḡāb zu tragen, sich mit der islamischen Botschaft befasst und diese vollkommen verinnerlicht haben.⁶⁵

Die Essays in dieser Sammlung entstanden in der Zeit zwischen Rahnavards Annahme des Islam und deren Veröffentlichung 1986. Es ist offensichtlich, dass das darin präsentierte Frauenbild jemandem wie Rahnavard, die nach eigener Aussage immer ein unabhängiges Leben geführt hat⁶⁶ und deren Lebenswandel nicht zur traditionellen Hausfrau und Mutter passt, zusagt: Frauen kommt darin eine Schlüsselrolle in der Gesellschaft und insbesondere im Kampf gegen den Imperialismus zu – eine Sache, der sich Rahnavard schon vor der islamischen Bewegung verschrieben hatte – ohne dass dafür

⁵⁹ Ibid. S. 8.

⁶⁰ Ibid. S. 9f.

⁶¹ Ibid. S. 24.

⁶² Ibid. S. 18.

⁶³ Ibid. S. 34.

⁶⁴ Ibid. S. 17.

⁶⁵ Ibid. S. 30.

⁶⁶ Facebook.

von ihnen gefordert wird, altbekannten Werten komplett abzuschwören. Eine solche Analyse erklärt die islamisch begründete, ungerechte Behandlung von Frauen mit einem schlichten Hinweis auf tyrannische Herrscher und Verzerrung der Religion und gesteht Frauen sowohl die Verantwortung als auch die nötige Agency zu, um diesen Zustand zu überwinden. Platz für individuelle Wünsche und Lebensentwürfe über die Bedürfnisse der Gesellschaft hinaus gibt es auch in diesem Frauenbild wenig, aber zur Zeit der Entstehung der Essays lag Rahnavards Fokus auf der Gesellschaft, nicht auf dem Individuum – über ihre eigene Hochzeit mit Musavi sagt sie, dass sie damals beide nicht glücklich sein konnten angesichts der Gewalt der Regierung gegenüber der Jugend.⁶⁷

Die 1970er Jahre verbrachte Rahnavard damit, Menschen für die islamische Opposition zu gewinnen und gegen Moḥammed Reżā Šāh zu publizieren. In diese Zeit schrieb sie mehrere Bücher zu koranischen und soziopolitischen Themen, in denen sie sich unter anderem mit den Gesellschaftsschichten aus koranischer Perspektive oder dem Aufstand des Moses auseinandersetzte⁶⁸ – wohl kein zufällig gewähltes Thema, da der Schah regelmäßig mit Moses' Erzfeind Pharao verglichen wurde. Als die Verfolgung durch das Pahlavi-Regime immer mehr zunahm, floh Rahnavard mit ihren beiden jungen Töchtern nach Amerika und schloss sich dort der Konföderation iranischer Studierender an, von wo aus sie weiter gegen den Schah agierte.⁶⁹ Aus dieser Zeit stammen auch einige der Essays in „Beauty of Concealment and Concealment of Beauty“. In den zur Verfügung stehenden Quellen geht Rahnavard nie auf ihren Amerika-Aufenthalt ein und springt direkt von ihrer Flucht 1976 zu ihrer Rückkehr nach Iran kurz vor der Revolution; jedoch kann davon ausgegangen werden, dass ihre sehr negative Sicht auf die Position von Frauen in westlichen Gesellschaften und deren Degradierung zum Sex-Objekt teilweise unter dem Eindruck ihres dreijährigen Exils entstanden sind.

4. 1979 bis 1996: Kollaboration

Mit dem Sieg der Islamischen Revolution schienen Rahnavard und die islamische Bewegung allgemein am Ziel ihrer Träume: endlich war der tyrannische Schah zurückgetreten, das Idol der Bewegung, Ayatollah Ḥomeini, trat an die Spitze der Nation, und die Errichtung der ersehnten islamischen Utopie konnte beginnen. Auch viele Frauen, die sich den Massenprotesten gegen den Schah oder sogar speziell der islamischen Opposition angeschlossen hatten, hofften nun auf eine Verbesserung ihrer Situation. Diejenigen unter ihnen, die für mehr Freiheit und gegen Unterdrückung auf die Straße gegangen waren, begriffen jedoch bald, dass „Begriffe wie Freiheit, Würde, Unmoral oder Korruption verschwommen“⁷⁰ formuliert worden waren und das neue Regime ihnen diese Verbesserung

⁶⁷ Vgl. Janet Afary, 2001; S. 57.

⁶⁸ Vgl. Zahra Rahnavard, 1986; S. 4.

⁶⁹ Vgl. Muhammad Sahimi, 2010b; S. 237.

⁷⁰ Roswitha Badry, 1999; S. 137.

nicht auf dem Silbertablett präsentieren würde. Mit der Islamischen Revolution begann für die iranischen Frauen der Kampf um Gleichbehandlung mit Männern und gegen patriarchale Strukturen in der Gesellschaft von Neuem.

Proteste begannen schon kurz nach der Rückkehr Ayatollah Ḥomeinis nach Iran am 01. Februar 1979 mit der Ankündigung, dass das relativ frauenfreundliche Familienschutzgesetz der Pahlavi-Ära unislamisch und damit aufgehoben sei, und dass Frauen in der Verwaltung von nun an verpflichtet seien, während der Arbeit Heğāb zu tragen – eine Anweisung, die sich im Laufe der nächsten Monate auf die gesamte öffentliche Sphäre ausdehnte. Als Reaktion auf diese neuen Einschränkungen demonstrierten in Teheran und Shiraz am 08. März 1979, dem internationalen Frauentag, tausende Frauen und nötigten so der Übergangsregierung das Versprechen ab, neue Familiengerichte einzusetzen und Ḥomeinis Statement zum Thema Heğāb zu modifizieren. Rigorose Zensur in den Medien und Attacken auf die Demonstrantinnen behinderten die Proteste jedoch erheblich, und so schaffte es die neue Führungselite um Ḥomeini, ihre Vision eines islamischen Staates inklusive frauenfeindlicher, islamisch begründeter neuer Gesetze zu etablieren.⁷¹ Trotz ihrer aktiven Teilnahme an den Protesten gegen den Schah gehörten Frauen zu den größten Verlierern der Bewegung, und Nayereh Tohidi vertritt sogar die Überzeugung, dass mit dem Ende der Frauenproteste Anfang 1979 die Revolution gescheitert war: „[T]he forward march of the popular movement was, for all practical purposes, brought to a grinding halt. The quest for social justice, democracy, and independence had to be unwillingly abandoned as the revolution was coercively aborted.”⁷²

Die Gesetzesänderungen nach der Revolution waren darauf ausgerichtet, Frauen in ihre „ehrbare“ Position als Ehefrauen und Mütter zurückzubringen. Zu diesem Zweck wurde die Gesetzeslage in vielen verschiedenen Rechtsgebieten angepasst. Bereits erwähnt wurde das Ehe- und Familienrecht, in dem Frauen der Schutzmechanismen, die das Familienschutzgesetz ihnen geboten hatte, beraubt wurden, auch wenn es in Teilen aufgrund eines Mangels an alternativer Gesetzgebung weiterhin angewendet wurde.⁷³ So wurde zum Beispiel das Heiratsalter für Mädchen von 18 Jahren wieder auf 13 und später auf neun Jahre gesenkt. Restriktionen gegen Ṭalāq-Scheidungen wurden abgeschafft, Beschränkungen auf Polygamie und Zeitehe zurückgenommen und das Recht von Frauen, sich scheiden zu lassen oder das Sorgerecht für ihre Kinder zu erhalten, stark eingeschränkt.⁷⁴

Auch in der Bildung und auf dem Arbeitsmarkt erließ die Regierung neue Verbote. Es wurde eine Quote für den Hochschulzugang für Frauen eingeführt, und zu etwa der Hälfte der angebotenen Fächer, unter anderem Landwirtschaft, Geologie, Archäologie, Bergbau oder Recht war Frauen der Zugang komplett verboten. Insbesondere letzteres hatte gravierende Folgen, da Frauen auch gleichzei-

⁷¹ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 1999.

⁷² Nayereh Tohidi, 1991; S. 252.

⁷³ Vgl. Roswitha Badry, 1999; S. 137.

⁷⁴ Vgl. Nayereh Tohidi, 1991; S. 253f.

tig die Ausübung des Richteramtes verboten wurde und sie bei Rechtsproblemen damit vollständig in der Hand von Männern waren. Gleichzeitig wurden Schulen und Universitäten nach der Revolution segregiert, was dazu führte, dass einige Mädchenschulen aufgrund von Lehrerinnenmangel geschlossen werden mussten und die Analphabetinnenrate stieg.⁷⁵ Segregationsvorschriften, die Heğāb-Pflicht sowie Gesetze, die Frauen dazu ermutigen bzw. nötigen sollten, ihre Arbeit aufzugeben, führten dazu, dass der weibliche Anteil an der Arbeiterschaft 1982 nur 12,6% betrug.⁷⁶ Wollten oder mussten Frauen trotz dieser Versuche, sie vom Arbeitsmarkt zu verdrängen, trotzdem arbeiten, benötigten sie dafür die schriftliche Erlaubnis ihres Ehemannes, genauso wie für Reisen ins Ausland. Im Strafrecht schließlich wurde 1982 das Qeṣāṣ-Recht (Vergeltungsrecht) wieder eingeführt. Die Aussage einer Frau war damit, in Übereinstimmung mit der koranischen Vorgabe, nur halb so viel wert wie die eines Mannes und wurde bei schweren Verbrechen wie Mord überhaupt nicht gezählt, sofern sie nicht von einem Mann bestätigt wurde. Mörder und Mörderinnen wurden im Sinne der Vergeltung zur Strafe hingerichtet, jedoch erhielten die Angehörigen eines Mörders Blutgeld von der Familie des Opfers als Ausgleich für dessen verlorene Arbeitskraft, während die Angehörigen einer Mörderin nichts bekamen; dasselbe galt für schwere Körperverletzung. Wenn ein Mann vermutete, dass seine Ehefrau, Schwester oder Mutter Ehebruch beging, so hatte er außerdem das Recht, sie und ihren Liebhaber zu ermorden, ohne dafür Bestrafung fürchten zu müssen.⁷⁷

Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass Frauen in den Jahren direkt nach der Revolution eine deutliche Verschlechterung ihrer Lebensumstände auf allen Gebieten erfuhren, was im direkten Kontrast zu den Versprechungen stand, die der neue islamische Staat den Frauen bei seiner Gründung machte:

„Woman as wife, mother and citizen was offered a bargain with the state. Women were to receive economic and legal protection by the Islamic state and its representative at home, that is the male head of the family. In return, they had to prove their credentials as obedient wives, self-sacrificing mothers and active citizens. In reality, however, this bargain did not work: male domination in the family was strengthened by Islamization, and women’s familial rights diminished leading to a significant deterioration of the living conditions of women.“⁷⁸

Dazu kam, dass die etablierten Frauenorganisationen sowie diejenigen, die sich während und kurz nach der Revolution neu gebildet hatten, schnell entweder zerschlagen oder von islamistischen Kräften übernommen wurden und damit ein Ort für effektiven Widerstand gegen solche Entwicklungen fehlte. An diesem Übernahmeprozess war auch Zahrā Rahnavard aktiv beteiligt. Im Jahre 1979 über-

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Vgl. Nahid Yeganeh, 2004; S. 340.

⁷⁷ Vgl. Haleh Afshar, 1996; S. 128.

⁷⁸ Nahid Yeganeh, 2004; S. 342.

nahm sie die Chefredaktion des Frauenmagazins Eṭṭelā'āt-e Bānuvān und benannte es in Rāh-e Zainab um. Eine Quelle gibt an, dass sie diesen Posten 1980 schon wieder verlor, als das Magazin aufgrund von Sparmaßnahmen geschlossen werden musste,⁷⁹ andere führen jedoch an, dass sie das Magazin bis 1988 leitete und ihre Position dann freiwillig abgab.⁸⁰ Auch zwei Frauenorganisationen entstanden unter Rahnavards Leitung: zusammen mit A'zam Ṭāleqāni, der Tochter von Ayatollah Maḥmud Ṭāleqāni, gründete sie 1978 die Frauengesellschaft der Islamischen Revolution (bzw. später Islamischen Republik), sowie später die Internationale Vereinigung muslimischer Frauen. Diese Organisationen waren Teil eines Trends, im Zuge dessen sich während und kurz nach der Revolution viele schiitische Frauenorganisationen bildeten und Frauen über ihre islamischen Rechte aufklärten. Sie verstanden sich nicht als Opposition gegen die neue, islamische Regierung, sondern als Teil der islamischen Bewegung, gerieten jedoch wegen deren Frauen einschränkenden Politik des Öfteren mit dem neuen System aneinander.⁸¹ Als Rahnavards Frauengesellschaft der Islamischen Republik 1981 gegen den Zwangsḥeğāb protestierte, stieß sie auf heftigen Widerstand und Repressionen seitens der Regierung und verlor infolgedessen stark an Einfluss, zugunsten anderer Islamistinnen, die der Linie des Regimes treuer waren.⁸²

Angesichts dessen ist es auch denkbar, dass Rahnavard tatsächlich schon 1980 ihre Position als Chefredakteurin der Rāh-e Zainab wieder verlor oder zumindest weniger Entscheidungsgewalt besaß, bis sie 1988 das Magazin ganz verließ. Ihre Popularität insbesondere im religiösen Teil der Gesellschaft sowie ihre lautstarke Forderung für mehr Frauenrechte können als Erklärung dafür herangezogen werden, dass sie trotz ihrer wichtigen Rolle für die Revolution keinen Regierungsposten erhielt.⁸³ Ebenso ist ein Zusammenhang mit der Karriere ihres Ehemannes Musavi wahrscheinlich. Dieser trat nach der Ermordung seines Vorgängers Moḥammed Ğavād Bāhonar Ende 1981 den Posten des Premierministers an und stieß aufgrund der unbequemen Äußerungen seiner Ehefrau anfangs auf Ablehnung.⁸⁴ Rahnavard selbst sagt, dass sie nach Musavis Beförderung eigenständig die Entscheidung traf, sich aus dem öffentlichen Leben ein wenig zurückzuziehen und sich stärker ihren mittlerweile drei Kindern und ihren Studien zu widmen, weil seine neue Position sehr zeitraubend war und er somit weniger zum Familienleben beitragen konnte.⁸⁵ Diese Aussage, wenn auch aus einer persönlichen Perspektive nachvollziehbar und wahrscheinlich wahr, passt gut zur idealen Frau der Islamischen Republik, die sich zugunsten ihres Ehemannes primär der Familie und nebenbei noch ihrer

⁷⁹ Vgl. Nahid Yeganeh, Nikki Keddie (1986), S. 133.

⁸⁰ Vgl. z.B. Masoolin.

⁸¹ Vgl. Nahid Yeganeh, Nikki Keddie (1986), S. 132.

⁸² Vgl. Janet Afary, 2009; S. 314.

⁸³ Vgl. Tiffany K. Wayne, 2011; S. 644.

⁸⁴ Vgl. Nahid Yeganeh, Nikki Keddie (1986), S. 133.

⁸⁵ Vgl. Masoolin, online abrufbar unter

[http://masoolin.ir/index.php?title=%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A7_%D8%B1%D9%87%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AF#]

Bildung widmet und im öffentlichen Leben weniger aktiv ist. Vermutlich gibt es mehrere Gründe, warum Rahnavard sich nach einer sehr aktiven Phase bis kurz nach der Revolution größtenteils ins Privatleben und in ihre Studien zurückzog.

Ihr Kunststudium hatte Rahnavard schon Anfang der 70er Jahre mit einem Master abgeschlossen. 1985 begann sie zusätzlich ein PhD-Programm in Politikwissenschaft an der Teheraner Āzād-Universität, von wo sie 1993 zuerst einen Master und 1995 schließlich einen Dokortitel erhielt.⁸⁶ Ihre Karriere als Künstlerin verfolgte sie jedoch ebenfalls weiter: Sie fungierte als Co-Autorin und Lektorin universitärer und schulischer Lehrbücher in künstlerischen Fächern, schuf Kunstwerke und wurde 1988 als aktuell einzige Frau permanentes Mitglied der iranischen Kunstakademie. Ebenfalls Ende der 80er Jahre – die Quellen widersprechen sich hinsichtlich der korrekten Jahreszahl – erhielt sie die Stelle der Direktorin der Kulturellen und Gesellschaftlichen Frauenvereinigung, ein an das Wissenschaftsministerium angeschlossenes Gremium, das den damaligen Präsidenten und heutigen Obersten Rechtsgelehrten Ayatollah 'Ali Ḥāmene'i in Frauenfragen beriet.

Hinsichtlich all dieser Aktivitäten ist es fraglich, wie viel Zeit Rahnavard tatsächlich für Haushalt und Familie blieb. Dieser Widerspruch fiel auch schon Janet Afary in ihrer Analyse von Interviews islamistischer Frauen mit dem Frauenmagazin Payām-e Zan auf. Da das Magazin staatlich gefördert wird, vertritt es die Leitlinie der Islamischen Republik zur Rolle der Frau: Es beschäftigt sich mit Themen, in denen Frauen primär als Ehefrauen und Mütter sowie als Gläubige dargestellt werden, und lehnt (westlichen) Feminismus als imperialistisches Werkzeug zur Unterdrückung muslimischer Gesellschaften strikt ab.⁸⁷ Afary deckt in ihrer Studie Kontraste auf zwischen dem, was die Frauen als Ideale für ihre Mitbürgerinnen predigen, und dem, was sie in ihrem eigenen Leben umsetzen, und fragt:

„Who is taking care of their husbands and children while these women dedicate themselves to propagating the foundational ideology of the Islamic Republic that a woman's first responsibility is to her husband and children? The fact is that none of them, whether single, married, or divorced is a traditional mother and housewife.”⁸⁸

Das Interview der Payām-e Zan mit Zahrā Rahnavard wurde im Jahr 1993 veröffentlicht, also 16 Jahre vor dem Interview mit Fararu, in dem sie erzählt, sie habe sich in den 80ern hauptsächlich ihrer Familie und ihren Studien gewidmet. Letzteres Interview wiederum fand kurz vor den Präsidentschaftswahlen 2009 statt, in denen Musavi kandidierte und Rahnavard im Wahlkampf eine sehr aktive und auffällige Rolle spielte. Der Vergleich beider Interviews, vor dem Hintergrund ihres Lebenslaufes, legt nahe, dass Rahnavard selbst nicht an das traditionelle Frauenbild glaubt, das die Islamische Republik propagiert und dessen Verbreitung sie selbst viel Zeit gewidmet hat. Sie hat nach dem

⁸⁶ Vgl. Tavana. Zur Kontroverse um angebliche Unstimmigkeiten hinsichtlich Rahnavards akademischer Abschlüsse siehe Kapitel 6.

⁸⁷ Janet Afary, 2001; S. 4.

⁸⁸ Ibid.; S. 6.

Kenntnisstand dieser Arbeit nie angedeutet, sich für eine besondere Mission berufen gefühlt zu haben, daher erscheint es unwahrscheinlich, dass sie sich selbst einen Sonderstatus zuerkennt und ein traditionelles Frauenbild für die Mehrheit der Frauen trotzdem als richtig empfindet. Vielmehr betont sie mehrfach, nichts Besonderes zu sein, beispielsweise anlässlich Musavis Behauptung, sie sei die intellektuellste Frau Irans im Zuge der Kontroverse um ihre akademischen Abschlüsse.⁸⁹ Auch in Selbstbeschreibungen taucht die Mutterrolle nicht auf, stattdessen identifiziert sie sich stets mit ihrer Position als Intellektuelle, Künstlerin oder Aktivistin sowie gelegentlich Muslimin. Dementsprechend ist die alternative Erklärung, dass Rahnavard selbst nicht voll und ganz hinter einem traditionellen Rollenverständnis steht und Äußerungen im Hinblick auf ihre Häuslichkeit übertreibt, um gesellschaftlichen Standards, vor allem in der iranischen Führungselite, zumindest pro forma zu entsprechen – besonders im Kontext des Wahlkampfes, in dem das zweite Interview 2009 stattfand. Dies soll nicht dahingehend interpretiert werden, dass Rahnavard eine gleichgültige Mutter ist, sondern nur die Vermutung aufstellen, dass sie sich nicht darüber definiert und diesbezüglich entweder frühen Sinneswandel hatte oder diesen Teil der islamisch-schiitischen Ideologie des Regimes privat nie unterstützte. Afary vertritt die Meinung eines Sinneswandels, ist sich jedoch nicht sicher, wie weit dieser Sinneswandel insbesondere bei den Themen Sexualität und Säkularismus geht.⁹⁰

Afary vergleicht in ihrer Studie zwei Typen islamistischer Frauen in Iran: den der Aktivistin, die keine politischen Ämter innehat, am Beispiel von Zahrā Rahnavard, und den der Politikerin, die sich von ihrer Position innerhalb des Systems zumindest für ihre Auffassung von Frauenrechten einsetzt. Vor allem anfangs waren es solche Politikerinnen, die moderate Verbesserungen der rechtlichen Lage von Frauen erstritten.

Schon die Präsenz von Frauen in Regierungsorganen wie dem Parlament war zu Anfang umstritten, da von Frauen allgemein erwartet wurde, unterwürfig und unauffällig aufzutreten, und unter Verweis auf 'Ā'isha, die politisch aktive Frau des Propheten Muḥammad und tatkräftige Gegnerin des Kalifats des Imams 'Alī, vor dem politischen Chaos gewarnt wurde, das unweigerlich auf die Einmischung von Frauen in die Politik folge.⁹¹ So kam es, dass die Anzahl der weiblichen Parlamentsabgeordneten bis zur Wahl des Reformpräsidenten Ḥātami 1996 einstellig blieb, und nur eine Frau unter den 83 Mitgliedern des Expertenrats war, die den Obersten Rechtsgelehrten wählen und theoretisch überwachen. Andere hohe Gremien wie der Wächterrat oder der Schlichtungsrat hatten überhaupt keine weiblichen Mitglieder, und bisher wurde keine Frau als Kandidatin für die Präsidentschaft zugelassen⁹² – angeblich aufgrund mangelnder Qualifikationen. Diese „Glasdecke“ ist so schwer zu durchbre-

⁸⁹ Vgl. Tavana.

⁹⁰ Vgl. Janet Afary, 2001; S. 18.

⁹¹ Vgl. Haleh Afshar, 1998; S. 43.

⁹² Ibid., S. 37.

chen, dass bis 2009 keine einzige Frau einen Ministerposten innehatte, und höhere Positionen in der Regierung und auf dem Arbeitsmarkt für Frauen nur in Ausnahmefällen zu erreichen sind.⁹³

Jedoch verleiht der große Anteil von Frauen an der mobilisierbaren Basis des Regimes sowie ihre Rolle als Gesicht der Islamischen Republik im In- und Ausland ihnen auch eine gewisse Verhandlungsbasis. Schon am Sturz der Pahlavi-Dynastie waren sie durch ihre Anwesenheit bei den Protesten stark beteiligt. Ihre Teilnahme an vom Regime organisierten Massendemonstrationen für die Islamisierungsgesetze der neuen Islamischen Republik und gegen Forderungen säkularer und islamischer Oppositioneller verliehen dem Regime Legitimation. Der demokratische Teil des iranischen politischen Systems schreibt Wahlen vor, und da Frauen die Hälfte der wahlberechtigten Bevölkerung stellen, konnten ihre Forderungen und Bedürfnisse nicht komplett ignoriert werden. Der Krieg gegen Irak 1980-88 hatte für Frauen zwar viele negative Folgen insofern, dass er als Grund benutzt wurde, die Einheit des Volkes zu beschwören, und die gravierenden Mängel auf dem Gebiet der Frauenrechte so gerechtfertigt und Oppositionelle leichter unterdrückt und verfolgt werden konnten. Gleichzeitig war die Beteiligung von Frauen beim Aufrechterhalten der Moral, in der Wirtschaft und im Feld aber auch kriegswichtig und verlieh ihnen Erfahrung und Legitimität.⁹⁴ Schließlich war Iran auch daran interessiert, Nachahmer für seine Revolution im Ausland zu finden, weshalb Entscheidungsträgern nur daran gelegen sein konnte, auch für die Frauen anderer Länder ein nachahmenswertes Bild eines stabilen Staates mit zufriedenen Frauen zu vermitteln.

So gelang es islamistischen Frauen im Parlament, in Regierungsorganisationen und in der Zivilgesellschaft, in den 90er Jahren einige Reformen zu erzwingen, die vor allem auf den Gebieten der Bildung und Arbeit, des Strafrechts und des Familienrechts die Lage der Frauen etwas verbesserten. Frauen erhielten graduell Zugang zu mehr Fächern an der Universität, und die Quotenregelung, die den Anteil weiblicher Studierender regulieren sollte, wurde gelockert.⁹⁵ Reformen im Arbeitsrecht wie Teilzeitmodelle und bezahlter Urlaub während der Schwangerschaft und Stillzeit erleichterten es Frauen, Familie und Arbeit zu vereinbaren. Von diesen Reformen profitierte die Regierung auch insofern, dass sie ihr Bild von der idealen Frau zumindest teilweise untermauern, aber gleichzeitig auch an soziale Realitäten anpassen konnte, in denen Familien nicht von einem einzigen Gehalt leben konnten und die Wirtschaft Arbeitskräfte brauchte.⁹⁶ Im Strafrecht wurden die harschen Gesetze bezüglich Ehebruch und Ehrenmord etwas abgewandelt, sodass seit 1993 die Beweislast, dass einem Mordfall Ehebruch vorangegangen war, beim Mann liegt.⁹⁷ Reformen im Familienrecht 1992 führten den Trend zurück zum alten Familienschutzgesetz der Pahlavi-Zeit fort und zielten darauf ab, Scheidungen

⁹³ Vgl. Nahid Yeganeh, 2004; S. 339.

⁹⁴ Ibid., S. 338f.

⁹⁵ Vgl. Tiffany K. Wayne, 2011, S. 644.

⁹⁶ Vgl. Janet Afary, 2009; S. 308f.

⁹⁷ Vgl. Haleh Afshar, 1996; S. 141.

für Männer teurer zu machen, Frauen mehr finanzielle Unterstützung nach einer Scheidung zukommen zu lassen und so die Scheidungsrate zu senken. Darüber hinaus müssen Scheidungen gerichtlich registriert werden, um legal zu sein, Frauen können als Beisitzerinnen dieser Gerichte fungieren, und vor der Scheidung bedarf es eines Versöhnungsversuchs zwischen beiden Parteien.⁹⁸ Bei der Propagierung einiger dieser Reformen, zum Beispiel in der Bildung und Beschäftigung, spielte auch Zahrā Rahnavard eine wichtige Rolle, vor allem seit sie 1991 dem Hohen Rat der Kulturellen Revolution beigetreten war. Dabei kam es den islamischen Aktivistinnen zugute, dass die Traditionalisten in der Regierung beim Versuch der Umsetzung ihrer Vorstellung von einer idealen islamischen Gesellschaft in der Realität mit deren inhärenten Gegensätzen und Widersprüchen hinsichtlich ihrer Versprechen zur hohen Stellung der Frau in dieser Gesellschaft konfrontiert wurden. Dies führte zu einem teilweisen Umdenken innerhalb der weiblichen islamistischen Führungselite und ihrer religiösen Basis:

„[T]heir attempt to translate into policy the patriarchal gender notions inherent in traditional Islamic law provoked many women to increasing criticism of these notions and spurred them to greater activism. A growing number of women came to see no [...] contradiction between Islamic faith and feminism, and to free themselves from the straitjacket of earlier anticolonial and nationalist discourses.⁹⁹

5. 1996 bis 2009: Im Reformer-Lager

Schon zu Beginn der 90er Jahre ist bei Zahrā Rahnavard anhand von Aussagen in Interviews und Artikeln eine Entzauberung der Islamischen Republik und Enttäuschung angesichts der Lage der Frauen im Land zu erkennen, deren Befreiung immer noch auf sich warten ließ. Anlässlich diskriminierender Gesetze und Praktiken gegen weibliche Arbeitnehmer schrieb sie beispielsweise 1990 in dem Magazin Zan-e Ruz:

„We have no strategy for including women in this country’s destiny and in this respect we have fallen far short of our political aspirations. [...] despite all our protests we have remained invisible. It is essential that women’s role in the development process is clearly delineated.“¹⁰⁰

Diese Kritik ist zu kontrastieren mit einer Aussage aus einem Interview im Jahr 2009:

„Ich denke, dass jene ersten acht Jahre der Revolution eine strahlende Sonne waren, die verloren gegangen ist; jene Epoche wiederholt sich nicht mehr, jene Sonne ist untergegangen. [Auf Nachfrage des Magazins, ob damals wirklich alles so positiv war] Dieses Licht

⁹⁸ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 1996; S. 147.

⁹⁹ Ziba Mir-Hosseini, 2006; S. 639f.

¹⁰⁰ Zitiert in Haleh Afshar, 1996; S. 133.

war nicht ohne Schatten, auf jeden Fall kann die Politik nie nur das eine oder das andere sein, und auf dieser Grundlage habe ich undeutliche oder problematische Punkte damals kritisiert.“¹⁰¹

Aus einem Vergleich dieser und ähnlicher Aussagen lässt sich Rahnavards Einstellung zur Islamischen Republik nach den desillusionierenden Erfahrungen der ersten Dekade ableiten. Ihre Kritik an der unbefriedigenden Lage der Frauenrechte in Iran konzentriert sich auf die Politiker, die die Idee der Islamischen Republik umsetzen und dabei korrumpieren, nicht auf die Idee selbst. Rahnavard scheint, bewusst oder unbewusst, ihre eigene Kritik an der Zwangsislamisierung der Gesellschaft zugunsten eines geschönten Bildes der Amtszeit ihres Ehemannes und der Führerschaft Ḥomeinis auszublenken. Erst auf Nachfrage gibt sie zu, dass diese „Jahre der Pracht und des Stolzes“ auch Fehler, Defizite und Extremismus aufweisen.¹⁰² Ihrer Ansicht nach ist dies jedoch die Schuld der Politiker, die naturgemäß oft zu Intrigen und Betrug neigen¹⁰³ und damit die Ideale der Revolution verraten haben, für die sie selbst zusammen mit vielen anderen Frauen während der Proteste gegen den Schah und während des achtjährigen Krieges gegen Irak gekämpft hat. Dieses Gefühl der Enttäuschung erklärt, warum sie sich trotz ihrer Vorliebe für politische Aktivität und Positionen außerhalb des Regierungsapparates¹⁰⁴ 1996 dem Wahlkampfteam des damaligen Präsidentschaftskandidaten Moḥammed Ḥātami anschloss und nach dessen Wahlsieg 1997 und erneut 2001 seine politische Beraterin wurde.

Nach eigener Aussage hatte Ḥātami sie als Beraterin in politischen statt in kulturellen Fragen ausgewählt, weil sie eine ähnliche Sichtweise auf die Rolle der Regierung in der Gesellschaft hatte. Rahnavards Ansicht nach müsse Politik minimalistisch gestaltet werden, mit den geringstmöglichen Eingriffen in die Zivilgesellschaft, und stattdessen NGOs stärker eingebunden werden. Eine solche Herangehensweise sei die Voraussetzung für einen starken Mittelstand, schrumpfende Ober- und Unterschichten und mehr Demokratie. Eine solche bürgerliche Gesellschaft sei ihr Ziel gewesen, als sie die Stelle als Ḥātamis politische Beraterin annahm, und daran glaube sie auch heute noch.¹⁰⁵

Neben dieser neuen, einflussreichen Position in der Politik entwickelte sich auch Rahnavards akademische Karriere in dieser Zeit vorwärts. Im Jahr 1998/99 ernannte Präsident Ḥātami Rahnavard zur Direktorin der al-Zahrā-Universität, der einzigen Frauenuniversität Irans. Dort hatte sie bereits seit etwa fünf Jahren unterrichtet, zuletzt als Associate Professor.¹⁰⁶ In ihrer Amtszeit löste sie einige Kontroversen aus, zum Beispiel, als sie die Professorin und Feministin Janet Afary oder die mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnete Anwältin Širin ‘Ebādi einlud, an ihrer Universität Vorträge zu hal-

¹⁰¹ Fararu.

¹⁰² Vgl. Tavana.

¹⁰³ Vgl. Fararu.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Vgl. Talashe13, online abrufbar unter [<http://www.talashe13.blogfa.com/post-90.aspx>]

ten. Der Vortrag von 'Ebadi konnte aufgrund von Protesten auf dem Campus nicht stattfinden, jedoch sprach 'Ebādi Rahnavard für die Einladung ihre Wertschätzung aus und lobte sie für ihre Stärke und ihr Lebenswerk.¹⁰⁷ Dazu gehörten auch die Erweiterung des Lehrprogramms der Universität um mehrere neue Master- und Doktorandenprogramme und die Gründung einer weiteren Organisation, der Vereinigung Muslimischer Akademikerinnen. Ihre immer offenere Kritik an den repressiven Praktiken der Regierung gegen oppositionelle Stimmen mag dazu beigetragen haben, dass sie kurz nach dem Amtsantritt von Hātami Nachfolger Maḥmud Aḥmadinežād 2006 ihre Position an der Spitze der al-Zahrā-Universität aufgeben musste.¹⁰⁸ Ihre akademische Karriere setzte Rahnavard jedoch trotzdem fort: 2008 wurde sie die erste weibliche Vollprofessorin der Fakultät für Schöne Künste an der Universität Teheran, erhielt mehrere Auszeichnungen für ihre akademischen und künstlerischen Errungenschaften, schrieb weitere Bücher und schuf weitere Kunstwerke, die ihr die Mitgliedschaft in verschiedenen iranischen Künstlervereinigungen einbrachten.¹⁰⁹

Obwohl Hātami sein Reformprogramm nicht wie erhofft umsetzen konnte und sich die Lage der Frauenrechte nicht signifikant verbesserte, so läutete seine Amtszeit doch eine Phase erhöhter Sensibilität für Frauenfragen und Geschlechterverhältnisse ein, in der eine öffentliche Debatte über Streitfragen entstand, die vorher nur in intellektuellen Kreisen stattgefunden hatte.¹¹⁰ Mit Frauenmagazinen als Sprachrohr erreichte das Phänomen des islamischen Feminismus eine breitere Öffentlichkeit und zwang mit seiner auf islamischen Rechtsquellen basierenden Argumentation auch die religiöse und politische Elite, ihre Haltung zu überdenken und zu rechtfertigen.

Die Entwicklung der iranischen Variante des islamischen Feminismus war Teil eines weltweiten Trends. Dieser begann verstärkt in den 90er Jahren damit, dass mit der Šarī'a begründete diskriminierende Praktiken hinterfragt und eine alternative, frauenfreundlichere Lesart des Korans und der Rechtsquellen entwickelt wurden, die die Gerechtigkeitsbotschaft des Korans betont. Islamischer Feminismus kann wie folgt definiert werden:

„[D]as Bestreben, Frauenrechte mit Hilfe einer Neu-Interpretation islamischer Grundlagentexte religiös zu begründen und als 'göttliches Mandat' einzufordern, um der überkommenen patriarchalischen Lesart und Ausdeutung des Korans ein Korrektiv entgegenzustellen. [...] Islamischer Feminismus [ist] als diskursives Muster (oder diskursive Strategie)

¹⁰⁷ Vgl. Shirin Ebadi, 2010.

¹⁰⁸ Die Quellen widersprechen sich, ob sie freiwillig zurücktrat oder von Ahmadinejad ihres Amtes enthoben wurde. In dem Interview mit Fararu gibt sie ausweichend an, dass das Ende ihrer Leitung der Universität eine Kombination beider Faktoren gewesen sei.

¹⁰⁹ Eine detaillierte Aufzählung von Rahnavards Kunstwerken, Büchern, Artikeln, Preisen und Mitgliedschaften findet sich hier: Cloob, online abrufbar unter [<http://www.cloob.com/u/ghalam67/11938179>]

¹¹⁰ Vgl. Katajun Amirpur, 2013; S. 110.

gie) mit unterschiedlichen lokalen, nationalen oder transnationalen Umsetzungsformen oder Praxen zu verstehen.¹¹¹

Viele Autorinnen zu diesem Thema, wie zum Beispiel die Exiliranerin Ziba Mir-Hosseini, stammen aus islamisch geprägten Ländern, leben jedoch inzwischen im Westen und versuchen, verschiedene Einflüsse wie westlichen Feminismus und säkulare Menschenrechtsdiskurse mit islamischer Theologie, Rechtstheorie und -praxis zu einem neuen, gendersensiblen Islam zu verbinden. Die iranische Variante dieses internationalen, akademisch geprägten Ansatzes unterscheidet sich von den Ansätzen anderer islamisch geprägter Länder und der Diaspora insofern, dass die Schia mit ihrer Betonung auf Gerechtigkeit und Logik und abweichenden Methoden der Rechtsfindung sowie die alltäglichen Erfahrungen des Lebens in einer Islamischen Republik dem islamischen Feminismus iranischer Prägung eine besondere Färbung geben.

In Iran sind viele der Aktivistinnen,¹¹² die den islamischen Feminismus propagieren, frühere Anhängerinnen der Islamischen Revolution, die besonders nach dem Ende des achtjährigen Ausnahmezustands des Iran-Irak-Krieges fragten, wann die versprochenen Frauenrechte nun endlich umgesetzt würden, und immer desillusionierter wurden. Šahlā Šerkat, die Chefredakteurin des Magazins Zanān, Hauptforum zur Diskussion progressiver islamischer Frauenrechte, war selbst an der Islamisierung der Presse nach der Revolution beteiligt und gab 1991 ihre Stelle als Redakteurin des Magazins Zan-e Ruz auf, weil sie unzufrieden mit dem Mangel an Pressefreiheit und dem traditionellen Frauenbild war, das das Magazin propagierte.¹¹³ Stattdessen gründete sie Zanān, dessen erste Ausgabe 1992 erschien und neben einem breiten Spektrum gängiger Magazinthemen auch fundierten Debatten zwischen 'Ulamā' verschiedener politischer Couleur sowie säkularen iranischen und ausländischen Autorinnen ein Forum bot. Auch weibliche Gelehrte sowie einige männliche Kleriker, manche unter Pseudonym, schrieben für Zanān und trugen so auf der Grundlage ihrer Ausbildung eine Reinterpretation des Korans mit einem Fokus auf Gleichberechtigung der Geschlechter vor, die der Argumentation der Vordenker der Islamischen Revolution ähnelte und so implizit auch die Legitimität der Politik der Islamischen Republik in Frage stellte.¹¹⁴

Diese Gelehrten stellen in ihren Artikeln die Prämisse der Trennung des göttlichen Willens, ausgedrückt in der Šarī'a, von den daraus abgeleiteten rechtlichen Regelungen (Fiqh) auf. Der göttliche Wille ist primär aus dem Koran abzuleiten, wobei nur im Bedarfsfall auf die Sunna sowie Sekundärquellen wie Gelehrtenkonsens (Iğmā') oder Analogieschluss (Qiyās) zurückgegriffen werden sollte, und auch nur dann, wenn die so gewonnenen Rechtsmeinungen der Botschaft des Koran nicht wi-

¹¹¹ Roswitha Badry, 2011; 139–140.

¹¹² Da es sich hierbei mehrheitlich um Frauen handelt, wird im Sinne der Lesbarkeit im Folgenden die feminine Form verwendet. Jedoch engagieren sich auch einige Männer auf diesem Gebiet, deren Beitrag dadurch nicht geschmälert werden soll.

¹¹³ Vgl. Hamideh Sedghi, 2007; S. 268.

¹¹⁴ Vgl. Janet Afary, 2009; S. 319.

dersprechen. Essenziell dabei ist einerseits die Kontextualisierung des Korans wie auch der anderen Rechtsquellen und andererseits dessen Untersuchung nach hermeneutischen Prinzipien, möglichst ohne Rückgriff auf andere Quellen und ohne ihn in einzelne Verse zu zerlegen. Während der göttliche Wille unangreifbar und intrinsisch gerecht ist, lässt sich dasselbe nicht über das daraus entstandene Rechtssystem sagen: dieses ist geprägt von dem patriarchalen Umfeld, in dem es entstand, kann sich daher aber auch den veränderten Umständen der Moderne anpassen, weil es letztlich von fehlbaren Menschen gemacht und daher nicht absolut ist. Die Unterstützerinnen dieses Ansatzes versuchen also, Fiqh zu desakralisieren und gleichzeitig das Deutungsmonopol über den Koran von ausschließlich Männern auf beide Geschlechter zu verlagern, um zu einer egalitäreren Lesart und mehr Agency für Frauen zu gelangen.¹¹⁵

Ein unter Pseudonym schreibender Autor untersucht so beispielsweise die Koranverse, die die angebliche Überlegenheit von Männern über Frauen und den daraus abgeleiteten Ausschluss von Frauen vom Richteramt zementieren, aus linguistischer Perspektive und rückt sie in ein anderes Licht. So sei die männliche Überlegenheit auf die Familie beschränkt und auch dort nur dann anwendbar, wenn der Mann allein für den Unterhalt der Familie aufkommt. Es handelt sich also um erarbeitete statt biologische Privilegien, und da es Frauen genauso erlaubt ist, erwerbstätig zu sein, sind hierarchische Unterschiede hinfällig und Frauen daher auch in der Lage, das Richteramt und damit Autorität über Männer auszuüben. Hadithe mit der gleichen Botschaft zerlegt der Autor auf ähnliche Weise und interpretiert sie als kontextgebundene Kommentare zu politischen Aktivitäten vor 1400 Jahren, die für die heutige Zeit irrelevant sind. Der Autor schließt seine Argumentation mit der Feststellung, dass diese Verse und Hadithe nur als Ausreden von denen herangezogen würden, die Frauen unwissend halten und in ihrem Haus einsperren wollen.¹¹⁶

Unterstützt wurden solche argumentativen Artikel mit Reportagen über die desolate Lage von Frauen, die von den Gesetzen der Islamischen Republik im Stich gelassen wurden, und mit selbst durchgeführten Studien, um mithilfe von Fakten die Machthaber für ihre gebrochenen Versprechen an den Pranger zu stellen. In seiner Publikationszeit zwischen 1992 und 2008 war Zanān so erfolgreich, dass es auch den Diskurs anderer, regierungsnaher Frauenzeitschriften beeinflusste. Es trug dazu bei, ein breiteres Bewusstsein für Gender-Fragen und eine Debatte über Frauenrechte zu starten, die das Regime wegen ihrer fundierten Argumentation mit islamischen Begriffen und der darin enthaltenen Kritik an der Politik der Islamischen Republik, die mit denselben Begriffen argumentierte, nicht ohne Weiteres ignorieren konnte.¹¹⁷ Gleichzeitig schloss Zanān sich keiner politischen Ideologie an, sondern erhob die Forderung von Frauenrechten selbst zur Ideologie, um zu verhindern, dass Frauen

¹¹⁵ Vgl. Roswitha Badry, 2011; S. 142ff.

¹¹⁶ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2004; S. 95f.; siehe auch für weitere Beispiele der in Zanān verwendeten Argumentation.

¹¹⁷ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 1999.

zugunsten anderer Projekte wie dem Kampf gegen den Imperialismus erneut vernachlässigt wurden. Darüber hinaus hatte diese alternative Sichtweise auf den Islam auch auf das persönliche Leben vieler Frauen positive Auswirkungen. Zanān baute keinen Gegensatz zwischen Islam und Frauenrechten auf und setzte sich mit diskriminierenden Elementen des Islam als in einem patriarchalen Umfeld gewachsene Missverständnisse auseinander, statt apologetisch-defensiv zu reagieren. Dadurch wurde es möglich, gleichzeitig gläubige Muslimin und Feministin zu sein, egal, ob dieser Feminismus seine Quellen im Westen, im Islam oder in beidem suchte:

„Zanān holds that there is no inherent and logical link between patriarchy and Islamic ideals. It sees no contradiction between fighting for women’s rights and remaining good Muslims, and makes no apologies for drawing on feminist sources to argue for women’s rights and a new reading of *Shari’a* texts. [...] Such a position not only enables *Zanān* to break the old and tired dichotomy between Islam and feminism but also ensures that its arguments cannot be dismissed by the Islamists merely as ‘corrupt and Western’.”¹¹⁸

Dieser Paradigmenwandel war essenziell für die Entstehung von Organisationen und Kampagnen wie der One Million Signatures Campaign, die im Jahr 2006 gestartet wurde und darauf abzielt, eine Million Unterschriften für eine Petition für das Ende der rechtlichen Benachteiligung von Frauen vor das Parlament zu bringen. Damit einher geht eine großangelegte Aufklärungskampagne, die Frauen im ganzen Land aus der Isolation holen und miteinander vernetzen soll. Ziel der Kampagne sind jedoch nicht nur rechtliche Änderungen, sondern auch eine „Veränderung der Kultur, denn die diskriminierenden Gesetze spiegeln konservative, traditionelle Ansichten und Lebensgewohnheiten wider und finden dort ihren Rückhalt.“¹¹⁹ Dafür bringen die Aktivistinnen drei Kernforderungen vor, die sie auch an die Kandidaten der Präsidentschaftswahl 2009 richteten: das Scheidungsrecht müsse geändert und der Polygamieparagraf abgeschafft werden, und Iran müsse der CEDAW (Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women) beitreten. Allgemein war die zukünftige Gender-Politik der Islamischen Republik ein großes Thema im Wahlkampf – auch aufgrund der aktiven und entschiedenen Beteiligung von Zahrā Rahnavard an der Seite ihres Ehemannes Musavi.¹²⁰

6. 2009 bis heute: Opposition

Mir-Hosein Musavi Hāmene’i wurde 1941 in der Stadt Hāmeneh im Nordosten des Irans als Sohn eines Teehändlers geboren. Er studierte Kunst und Architektur und war in der islamischen Opposition gegen Šāh Moḥammed Rezā Pahlavi aktiv, wo er auch Zahrā Rahnavard kennenlernte. Nach der Re-

¹¹⁸ Ziba Mir-Hosseini, 1996; S. 161.

¹¹⁹ Katajun Amirpur, 2013; S. 108.

¹²⁰ Ibid., S. 102f.

volution begann er eine steile Karriere: Unter der Protektion des einflussreichen Ayatollahs Moḥammed Behešti wurde er in kurzer Abfolge erst Chefredakteur der Tageszeitung Ğomhuri-ye Eslāmi, Außenminister und, nach der Ermordung seines Vorgängers, Premierminister. Diesen Posten sollte er bis zu dessen Abschaffung im Jahr 1989 behalten. Der Grund für diesen rasanten Aufstieg kann eher in seinem Charakter als in seinen Errungenschaften vermutet werden:

„Musavi had built a reputation as an intellectual and man of unquestionable pieties. And [after the revolution] the regime needed a façade that projected a spirit of inclusion, that could ballast its far-flung coalition. With both his demeanor and ideological roots in the Ershād, Musavi exuded exactly those reassuring qualities.”¹²¹

Vermutlich trug auch diese ruhige, inklusive Ausstrahlung zusammen mit seiner relativen Unbekanntheit unter der jüngeren Generation nach langer Abwesenheit von der politischen Bühne zu seiner plötzlichen Popularität vor den Präsidentschaftswahlen 2009 bei. Eigenen Aussagen zufolge hatte er eigentlich nicht als Kandidat antreten wollen, fühlte sich aber aufgrund der vielen Probleme des Landes verpflichtet, sich zur Wahl zu stellen, um bei der Lösung dieser Probleme zu helfen.¹²² Mit seiner eher technokratischen Agenda, bestehend aus Arbeitsplätzen, Kampf gegen Korruption und ideologisch begründete Misswirtschaft sowie freiem Zugang zu Informationen, auf die sich viele Iranerinnen und Iraner einigen konnten,¹²³ gab er eine gute Projektionsfläche für die Hoffnungen der jungen Generation ab. Die Tatsache, dass er sich selbst als Kandidat der Mitte bezeichnete und die ursprünglichen Werte der Revolution beschwor, brachte ihm neben weiten Teilen des Reformers lagers auch die Unterstützung gemäßigter Teile der konservativen Kräfte ein.¹²⁴ Darüber hinaus fand er eine breite Basis in der Privatwirtschaft, die sich an sein kompetentes Management der Kriegswirtschaft erinnerten, sowie unter Jugend- und Frauenorganisationen verschiedener politischer Richtungen¹²⁵ – letzteres vor allem dank seiner Frau, die sich zum Thema Frauenrechte oft deutlich expliziter äußerte als er.¹²⁶

Dabei konzentriert sich Rahnavard vor allem auf das Recht auf ökonomische und politische Chancengleichheit sowie auf rechtliche Gleichstellung mit Männern:

„We should prepare the ground for an Iran where women are treated without discrimination. We should reform laws that treat women unequally. We should empower women fi-

¹²¹ Abbas Milani, 2010; S. 13.

¹²² Vgl. Bahman Nirumand, 2009b; S. 4.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Vgl. Bahman Nirumand, 2009a; S. 3f.

¹²⁵ Vgl. Abbas Milani, 2010; S. 15.

¹²⁶ Vgl. Katajun Amirpur, 2013; S. 103.

nancially, women should be able to choose their professions according to their merits, and Iranian women should be able to reach the highest level of decision making bodies.¹²⁷

Chancengleichheit für Männer und Frauen in Politik und Wirtschaft gehörten schon 30 Jahre zuvor, vor der Islamischen Revolution, zusammen mit dem Wunsch nach einem Ende der Schah-Diktatur zu den Gründen, warum Rahnavard sich der islamischen Opposition anschloss. Rahnavards Desillusionierung bezüglich des Ergebnisses der Revolution wuchs, je weiter die Realität sich von ihrer Vision entfernte – was sie dazu brachte, umso unbeirrter nach der Umsetzung dieser Vision zu streben. Dies ist auch in ihrem Engagement im Wahlkampf und später in der Grünen Bewegung erkennbar:

„The Islamic Revolution, despite its greatness and glory, was an incomplete project whose goals and ideals should have been realised in the Islamic Republic, but this did not happen. So the Green movement is after issues like freedom, democracy, women's rights and the rule of law.“¹²⁸

Es scheint allerdings, als hätte Rahnavard aus den Erfahrungen der vergangenen 30 Jahre gelernt:

“[I]n history, general political reform movements and revolutions have shown that women's fight for equality needs to be distinguished from the general political movement for democracy. [...] The general political movements of the past two centuries [...] did not do much to propagate the advancement of women's rights.“¹²⁹

Rahnavards fortdauernde Nähe zum islamischen Feminismus und Abgrenzung zum westlichen Feminismus zeigt sich an mehreren Stellen. Zur Zwangshęğāb-Frage sagt sie beispielsweise, dass sie der Meinung sei, Hęğāb sei eine von Gott auferlegte Pflicht,¹³⁰ allerdings dürften Frauen auf der Grundlage ihrer Kleidung nicht eingeschränkt werden. Außerdem sollten Frauen zu dieser Erkenntnis selbst kommen und freiwillig Hęğāb tragen, weshalb sie Eingriffe des Staates in das Leben der Bürgerinnen und Bürger ablehne – ebenfalls auf der Basis des Korans.¹³¹ Es ist zu beobachten, dass Rahnavard weiterhin mit islamischen Begriffen argumentiert und sich ihrem Glauben verpflichtet fühlt, darin aber keinen Widerspruch zur Gleichberechtigung mit Männern sieht. Dazu passt auch, dass sie ihre Betitelung als Irans Michelle Obama in einigen iranischen und westlichen Medien ablehnt und sich stattdessen auf islamische Vorbildfiguren beruft: Sie sei nicht die iranische Antwort auf Michelle Obama, sondern eine Anhängerin Fāṭima bint Muḥammads; vielmehr sei Michelle Obama Amerikas

¹²⁷ BBC, 2009b, online abrufbar unter [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8075603.stm]

¹²⁸ Zahra Rahnavard, 2010.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Vgl. BBC, 2009a, online abrufbar unter [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8101384.stm]

¹³¹ Vgl. Ian Black, 2009, online abrufbar unter [<https://www.theguardian.com/world/2009/jun/07/iran-zahra-rahnavard-election-ahmadinejad>]

Antwort auf Zahrā Rahnavard.¹³² Neben der Bezugnahme auf islamische Elemente wäre zusätzlich der durch einen solchen Vergleich geförderte Eindruck, sich an den USA zu orientieren, in einer Gesellschaft wie der iranischen, die – zumindest auf der offiziellen Ebene – die Beeinflussung durch den Westen strikt ablehnt, sowohl ihrer eigenen als auch der politischen Karriere ihres Ehemannes wohl auch nicht zuträglich. Generell gelangte Rahnavard allerdings in westlichen Ländern 2009 durch ihre aktive Teilnahme am Wahlkampf zu unerwarteter Berühmtheit: Medienberichte beschrieben detailliert ihre bunten Kopftücher und rühmten sie für ihre Errungenschaften als Künstlerin und Intellektuelle, und das Magazin Foreign Policy setzte sie in seinem jährlichen Ranking der Top 100 Denkerinnen und Denker auf Platz 3.¹³³

Mindestens ebenso wichtig wie ihre Worte war Rahnavards reine Präsenz im Wahlkampf, an Musavis Seite oder sogar ohne ihn, was eine Neuheit für den iranischen Wahlkampf darstellte. Abbildungen von ihr und Musavi Hand in Hand oder ihre Auftritte bei Wahlveranstaltungen vermittelten das Bild einer gleichberechtigten, intellektuell ebenbürtigen Partnerschaft – wobei Rahnavard sogar eloquenter und charismatischer auftrat als Musavi und ihm dadurch weitere Unterstützung verschaffte.¹³⁴ Rahnavard selbst bezeichnete ihre Ehe mit Musavi als „unusual“ und sagte über ihre Zusammenarbeit: „He’s a good adviser to me and I’m a good adviser to him.“¹³⁵ Diese eher nüchterne, auf gegenseitigen Respekt basierende Partnerschaft zwischen einem Mann und einer Frau wirkte besonders auf die junge Generation inspirierend. Rahnavard war es wichtig, ihre Rolle im Wahlkampf nicht durch eheliche Gefühle und Pflichtgefühl motiviert verstanden zu wissen:

„Ich habe auf gesellschaftlicher Ebene nie wegen unserer Ehe mit Herrn Musavi zusammengearbeitet. Sie wissen, dass ich immer unabhängig war und den Weg des Wachstums viel früher und sehr gewissenhaft begonnen habe und auch fortsetze. Wenn daher jemand anders käme und dessen Ideale mit meinen übereinstimmten, hätte ich dieser Person auch geholfen.“¹³⁶

Rahnavards betonte unermüdlich, dass die Lage der Frauenrechte im Land verbessert werden müsse und sie darin ihre Lebensaufgabe sehe und schon immer gesehen habe.¹³⁷ Dies führte dazu, dass die gesellschaftliche Rolle der Frau einer der Schwerpunkte des Wahlkampfes wurde.¹³⁸ So kam es, dass auch die Ehefrau des anderen Präsidentschaftskandidaten aus dem Reformerlager, Fāṭemeh Karrubi, sich aktiver am Wahlkampf beteiligte und öffentlich für eine Änderung der Rechtslage bezüglich diskriminierender Gesetze eintrat, und selbst die beiden Konservativen Maḥmud Aḥmadineżād und

¹³² Vgl. Masoolin.

¹³³ Vgl. Citytomb, online abrufbar unter [https://www.citytomb.com/biographies/Zahra_Rahnavard/fa]

¹³⁴ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2010; S. 144.

¹³⁵ Zitiert in: BBC, 2009a.

¹³⁶ Citytomb.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2010; S. 144.

Mohsen Reżā'i traten gelegentlich in Begleitung ihrer Frauen auf.

Rahnavards aktive Teilnahme am Wahlkampf stieß jedoch auch auf Ablehnung. In einem TV-Duell am 4. Juni 2009 zwischen Aḥmadineżād und Musavi stellte Aḥmadineżād live im Fernsehen Rahnavards akademische Abschlüsse in Frage und drohte mit der Veröffentlichung angeblich belastender Dokumente. Sowohl Rahnavards entschiedene Reaktion als auch Musavis leidenschaftliche Verteidigung seiner Frau¹³⁹ ließen die Zahl der Unterstützer Musavis weiter anschwellen. Allerdings priesen Anhänger der Regierung trotz gegenteiliger Versicherungen der Teheraner Āzād-Universität¹⁴⁰ Aḥmadineżād als Enthüller korrupter Machenschaften und beschuldigten Rahnavard, sich ihre Aufnahme ins PhD-Programm jener Universität sowie ihre spätere Karriere an der al-Zahrā-Universität durch Beziehungen erschwindelt zu haben.¹⁴¹ Ebenso kritisierten sie Rahnavard für Äußerungen, die sie in einem Interview im Jahr 1979/80 in der Zeitung Ğomhuri-ye Eslāmi gemacht hatte: Angeblich hatte sie damals die fast ausschließlich männliche Zusammensetzung des Expertenrates und die daraus resultierende Verfassung kritisiert und sich auch negativ über die neue geistliche Führungselite und das System der Velāyat-e Faqih geäußert, weil diese die im Koran und in der Verfassung postulierte Freiheit einschränke.¹⁴² Dieselbe Webseite beschuldigt sie auch der Zusammenarbeit mit Unruhestiftern und Terroristen nach der Wahl 2009 und der Verbindungen zu konterrevolutionären Kräften mit dem Ziel, mit ausländischer Unterstützung eine „sanfte Revolution“ herbeizuführen.¹⁴³

Schon vor der Wahl waren aufgrund der Vereinnahmung klassischer Medien durch die konservative Fraktion soziale Netzwerke und Handys wichtige Mittel für die Reformkandidaten, ihre Wähler zu erreichen. Diese Art des Wahlkampfes passte gut zu Musavis und Rahnavards Zielgruppe, der jungen Generation, und unterstrich ihre Forderungen nach bürgerlichen Freiheiten wie freier Meinungsäußerung und gegen eine Zensur der Presse. Am Wahltag sowie während der Proteste in den Wochen danach wurden sie für die Protestierenden darüber hinaus zu einem wichtigen Instrument, um Aktionen zu koordinieren, Gewaltanwendungen der Sicherheitskräfte zu dokumentieren und diese anschließend zu verbreiten.

Schon vor der Wahl war es vereinzelt zu Zusammenstößen zwischen Anhängerinnen und Anhängern der Regierung und der Opposition gekommen. Die große, sichtbare Unterstützung für Musavi im Internet und bei öffentlichen Veranstaltungen, Demonstrationen und Menschenketten schien darauf hinzudeuten, dass Musavi die Wahl gewinnen und damit eine neue gemäßigte Phase einläuten wer-

¹³⁹ Vgl. Bahman Nirumand, 2009c; S. 6.

¹⁴⁰ Vgl. Citytomb.

¹⁴¹ Vgl. Talashe13; Inwiefern diese Anschuldigungen berechtigt sind, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht überprüft werden.

¹⁴² Vgl. Masoolin; Die Überprüfung der Authentizität dieser Aussagen ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten, scheint jedoch zu Rahnavards Charakter und Ansichten zu passen.

¹⁴³ Ibid.

de.¹⁴⁴ Das offizielle Ergebnis der Wahl am 12. Juni lautete jedoch anders: 64% für Aḥmadinežād, 32% für Musavi sowie verschwindend geringe Anteile für die beiden anderen Kandidaten Mehdi Karrubi und Moḥsen Režā'i, bei einer Wahlbeteiligung von über 80%. Dieser überraschend klare Sieg für Aḥmadinežād rief bei vielen den Verdacht hervor, dass die Regierung das Wahlergebnis gefälscht habe und stattdessen Musavi der wahre Sieger sei – der noch am selben Abend verkündete, das Ergebnis nicht anerkennen zu wollen. Zweifel am Ergebnis der Wahl lagen vor allem vor, weil vielerorts Wahllokale nicht lange genug geöffnet waren, zu wenig Stimmzettel vorhanden waren oder diese zu langsam verteilt wurden, und Beobachtern der Zugang zu den Wahlurnen erschwert wurde. Noch in derselben Nacht kam es trotz Musavis Aufrufen, ruhig zu bleiben, zu spontanen Großdemonstrationen, die die Polizei gewaltsam auflöste, und das Internet- und Telefonnetz wurde großflächig lahm gelegt.¹⁴⁵

In den folgenden zwei Wochen demonstrierten hunderttausende Menschen auf den Straßen Teherans und anderer Großstädte gegen die ihrer Ansicht nach gefälschte Wahl unter dem Slogan „Wo ist meine Stimme?“ Nachts stiegen die Menschen auf die Dächer der Häuser und riefen „Allahu Akbar“, denselben Slogan, den schon die Protestbewegung gegen den Schah 30 Jahre zuvor benutzt hatte. An vorderster Front dabei waren Frauen aller Altersgruppen, religiös und säkular, die für ein Ende der gesetzlichen Diskriminierung gegen Frauen demonstrierten¹⁴⁶ und sich um die Chance betrogen fühlten, nach dem jahrelangen Kampf der Frauenrechtsbewegung endlich positiven Wandel zu sehen. Auch die Repressionen vonseiten der Regierung hielten an: Es kam zu Straßenschlachten zwischen den Demonstrantinnen und Demonstranten auf der einen und Sicherheitskräften sowie Angehörigen der Basiğ-Miliz auf der anderen Seite mit mehreren Toten; Kommunikationskanäle waren weiterhin massiv gestört, und viele der Protestierenden wurden festgenommen. Der Fokus der Proteste verlagerte sich dabei immer mehr auf Protest gegen Ḥāmene'i, der sich in einer Predigt am 19. Juni hinter Aḥmadinežād stellte. Nach Ansicht der Protestierenden wäre eine Wahlfälschung ohne Anweisung oder zumindest Zustimmung von ganz oben wohl kaum möglich gewesen, und Ḥāmene'i hätte damit sein Amt missbraucht.¹⁴⁷ Die Proteste nach der Wahl waren nicht nur Ausdruck einer Spaltung der Gesellschaft zwischen denen, die den Islam und damit die Theokratie in der Islamischen Republik priorisieren, und denen, die mehr Gewicht auf republikanische und demokratische Elemente legen, sondern führten auch dazu, dass eine ähnliche Spaltung in der religiösen und politischen Führungselite offenkundig wurde.¹⁴⁸ Doch obwohl einige einflussreiche Kleriker wie der Großayatollah Ḥosein 'Ali Montazeri sich offen gegen Ḥāmene'i und Aḥmadinežād positionierten und den Gläubigen das

¹⁴⁴ Vgl. Bahman Nirumand, 2009c, S. 10.

¹⁴⁵ Ibid. S. 13.

¹⁴⁶ Vgl. Golbarg Bashi, 2010; S. 37.

¹⁴⁷ Vgl. Bahman Nirumand, 2009c S. 16.

¹⁴⁸ Ibid. S. 18.

Recht zusprechen, sich gegen Amtsmissbrauch zu erheben,¹⁴⁹ reichte der Protest auf den Straßen und in der Staatsführung nicht aus, Hāmene'i oder Aḥmadinežād zum Rücktritt zu bewegen oder die von Musavi und Karrubi geforderten Neuwahlen anzusetzen. Stattdessen wurde Aḥmadinežād am 1. August für seine zweite Amtszeit vereidigt, und die gewaltsame Reaktion der Regierung hielt an, so dass die Proteste bis auf punktuelle Ausbrüche an Intensität und Zahl abnahmen. Nach anderthalb Monaten zog die Opposition Bilanz: 69 dokumentierte Tote (30 nach Angaben der Regierung), dazu viele Vermisste und Verletzte, sowie 4000 Festnahmen, von denen viele im Gefängnis zum Teil bis zum Tod gefoltert und vergewaltigt wurden, was zu einem großen Legimitätsverlust selbst unter Regierungsanhängern führte.¹⁵⁰

Schon am 15. Juni, drei Tage nach der Wahl, veröffentlichte Musavi ein Dokument mit dem Titel Charta der Grünen Bewegung, in dem er die Gründe für die Protestbewegung erläuterte und ihre Forderungen artikulierte. Darin kritisierte er scharf den Mangel an Rationalität, Transparenz und Rechtsstaatlichkeit, der die Regierungszeit von Aḥmadinežād prägte,¹⁵¹ und bekannte sich zur iranischen Verfassung und zu den Idealen der Islamischen Revolution, zu denen er Gerechtigkeit, Unabhängigkeit, Freiheit und die Islamische Republik zählte.¹⁵² Um diese umzusetzen, forderte er Meinungs- und Pressefreiheit, um einen vielfältigen und offenen Dialog in der Gesellschaft zu ermöglichen, sowie die Unabhängigkeit des Regierungsapparats von anderen Machtzentren,¹⁵³ die zwar nicht weiter spezifiziert werden, aber mit denen auch der Klerus gemeint sein könnte. Außerdem verpflichtete er sich zum Schutz der Menschenrechte und zum Kampf gegen Diskriminierung und Ungleichheit, wobei er explizit die Unterstützung der Grünen Bewegung für die Frauenrechtsbewegung und für ethnische Minderheiten betonte.¹⁵⁴ In einem ähnlichen Statement einige Wochen später arbeitete er diese Grundsätze zu konkreten Forderungen aus, deren Verwirklichung seine neue Partei „Grüner Pfad der Hoffnung“ sich widmen wolle, und griff Hāmene'i für sein dem Islam und der Verfassung zuwiderlaufendes Verhalten an, womit er letzten Endes die Moral in der Gesellschaft zerstöre, anstatt sie der Aufgabe seines Amtes gemäß zu stärken.¹⁵⁵

Auch wenn ihr Name nicht auftaucht, so ist die Handschrift von Zahrā Rahnavard in diesen Dokumenten mit ihrer Betonung auf Ausdrucksfreiheit, Menschenrechte und ein Ende der Unterdrückung der Frau, zusammen mit einer gleichzeitigen Verpflichtung zu den Idealen der Islamischen Revolution, doch klar erkennbar. Sie wird neben Musavi und Karrubi als eine der Spitzen der Grünen Bewegung gesehen, was sich auch darin zeigt, dass sie mehrfach Opfer tätlicher Angriffe von regierungstreuen

¹⁴⁹ Vgl. Bahman Nirumand, 2009d; S. 7.

¹⁵⁰ Vgl. Bahman Nirumand, 2009e; S. 9.

¹⁵¹ Vgl. Mir-Hosseini Moussavi, 2010; S. 333.

¹⁵² Ibid. S. 336.

¹⁵³ Ibid. S. 340.

¹⁵⁴ Ibid. S. 341.

¹⁵⁵ Vgl. Muhammad Sahimi, 2010a; S. 124f.

Milizionären wurde.¹⁵⁶ Dies hielt sie jedoch nicht davon ab, weiter für ihre Ideale zu kämpfen. So sagte sie zum Beispiel im Juni 2010: „I'm prepared to face the gallows in the struggle for freedom.“¹⁵⁷ Natürlich ist der Wahrheitsgehalt einer solchen Behauptung außerhalb einer akut lebensbedrohlichen Situation schwer einzuschätzen und zumindest teilweise auch dem erwünschten dramatischen Effekt und der Mobilisierung der Anhängerschaft zuzuschreiben. Allerdings sollte erwähnt werden, dass sie sich sowohl im Vorfeld der Revolution 1979 als auch im Verlauf der Proteste 2009 regelmäßig in Situationen begab, die zumindest ihre Freiheit und Gesundheit gefährdeten, um für ihre Ideale Stellung zu beziehen.

Auch wenn die folgenden Demonstrationen deutlich kleiner waren als an den ersten Tagen nach der Wahl, organisierten Rahnavard, Musavi und Karrubi weiterhin Kundgebungen, wie einen Solidaritätsmarsch für den Arabischen Frühling am 14. Februar 2011. Die Regierung reagierte umgehend und verhängte einen Hausarrest über Rahnavard und Musavi sowie über Karrubi und seine Frau Fāṭemeh, der bis heute¹⁵⁸ andauert und ihnen jegliche Kommunikation mit ihren Anhängern verbietet und den Kontakt mit ihren Angehörigen stark einschränkt.¹⁵⁹ Als Hassan Rouhani 2013 zum neuen Präsidenten gewählt wurde, versprach er, den Hausarrest aufzuheben und auch andere politische Gefangene freizulassen,¹⁶⁰ jedoch ist dies auch nach einer vollen Legislaturperiode nicht geschehen.

7. Fazit

Ziel dieser Arbeit war es, die Karriere und die persönliche Entwicklung von Zahrā Rahnavard vor dem Hintergrund der jüngeren iranischen Geschichte nachzuvollziehen, mit einem besonderen Fokus auf die Entwicklung der Frauenrechte und der Frauenrechtsbewegung, vor allem der islamisch begründeten Variante. Frauenorganisationen existierten in Iran schon seit Anfang des 20. Jahrhunderts, jedoch veränderte sich deren Form, Fokus und Arbeitsweise abhängig von der herrschenden Macht stark und verleihen damit der These einer Kausalbeziehung zwischen Frauenrechten und nationalen Projekten und dem Problem des dadurch entstehenden staatlich gelenkten Feminismus Glaubwürdigkeit. Auch Rahnavard war in der Frühphase der Islamischen Republik in einem dieser staatlichen „fe-

¹⁵⁶ Vgl. Bahman Nirumand, 2010; S. 7.

¹⁵⁷ Vgl. Saeed Kamali Dehghan and Ian Black, 2010, online abrufbar unter [<https://www.theguardian.com/world/2010/jun/11/iran-green-zahra-rahnavaard-mousavi>]

¹⁵⁸ 23. Mai 2017.

¹⁵⁹ Center for Human Rights in Iran, 2011, online abrufbar unter [<https://www.iranhumanrights.org/2011/03/karroubi-residence/>]

¹⁶⁰ Center for Human Rights in Iran, 2015, online abrufbar unter [<https://www.iranhumanrights.org/2015/09/house-arrests-rouhani/>]

ministischen¹⁶¹ Projekte aktiv, nachdem sie sich stärker dem Islam zugewendet und sich mehrere Jahre in der islamischen Opposition gegen den Schah engagiert hatte. In den 90ern gehörte sie zu der Gruppe islamischer Frauenrechtsaktivistinnen, die von der neuen Führungselite enttäuscht worden waren und sich um ihre Vision einer islamischen Gesellschaft betrogen sahen, in der Frauen respektiert wurden und trotz ihrer fortdauernden Rolle als Mütter und Ehefrauen gesellschaftliches Ansehen und verantwortungsvolle Positionen erreichen konnten. Daraufhin wandte sie sich der politischen Gruppe der Reformer zu und trat besonders seit der umstrittenen Präsidentschaftswahl 2009 für mehr bürgerliche Freiheiten und Menschenrechte sowie ein Ende der rechtlichen Diskriminierung gegen Frauen ein. Neben ihren politischen Aktivitäten verfolgte sie auch ihre akademische und künstlerische Karriere weiter und wurde damit vor allem im Inland sowie seit 2009 auch im Ausland bekannt.

In diesen knapp 50 Jahren des politischen Aktivismus erfuhren Rahnavards Ansichten eine Evolution. Am Anfang lag ihr Fokus vor allem auf dem Kampf gegen den Imperialismus, und auch wenn sie schon in den 70ern ihre Ideen formulierte, in denen Frauen auch außerhalb des Hauses eine wichtige Rolle zukam, so ordnete sie ihre Auffassung von Frauenrechten doch dem anti-imperialistischen Projekt unter und lehnte Feminismus nach westlichem Vorbild entschieden ab. Diese Einstellung äußerte sich auch darin, dass sie nach der Revolution an der Verdrängung und Verfolgung aller Frauenrechtsaktivistinnen beteiligt war, die ihre Auffassung nicht teilten und sich damit dem Westen verschrieben haben mussten. Jedoch gelangte sie später zu der Erkenntnis, dass auch ihre erhoffte islamische Utopie nicht zu einer besseren Stellung für Frauen führte, und löste in ihrer Weltanschauung Frauenrechte von dem nationalen Projekt, was sie in ihrem Denken flexibler machte und ihr ermöglichte, westliche Konzepte wie Demokratie und Bürgerrechte für sich zu übernehmen und auf ihre Forderungen anzuwenden. Ihr kontinuierliches Festhalten an dieser revidierten Vision, trotz hoher persönlicher Kosten aufgrund von Repressionen gegen sie und ihre Angehörigen, kann als Zeichen gewertet werden, dass diese Evolution echt war. Damit ist sie Teil einer Bewegung, die keinen Widerspruch zwischen Islam und Frauenrechten sieht, sondern mit islamischen Begriffen für Frauenrechte argumentiert, weshalb es durchaus möglich ist, dass ihre Forderungen irgendwann in der nicht allzu fernen Zukunft auch in den Gesetzen der Islamischen Republik reflektiert werden.

¹⁶¹ Die Bezeichnung „feministisch“ für die frauenbezogene Politik der Islamischen Republik ist sehr weit gefasst und sollte hier nur in Kombination mit dem Staat und nur im Sinne von „die Rolle der Frau in der Gesellschaft definierend und rechtlich regelnd“ verstanden werden.

References

- Addley, Esther, 2009. Zahra Rahnavard: The wife who urges protesters on. *Guardian*, 15 June 2009. [https://www.theguardian.com/world/2009/jun/15/zahra-rhnavard-iran-elections-presidential] Accessed 19 June 2017.
- Afary, Janet, 2001. Portraits of two Islamist women: Escape from freedom or from Tradition? *Sociological Abstracts* 19: 47–77.
- Afary, Janet, 2009. *Sexual politics in modern Iran*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Afshar, Haleh, 1996. Women and the politics of fundamentalism in Iran. In: Haleh Afshar (ed.). *Women and politics in the Third World*. Women and politics, pp. 124–143. London: Routledge.
- Afshar, Haleh, 1998. *Islam and feminisms: An Iranian case study*. Women's studies at York - Macmillan series. Basingstoke: Macmillan.
- Amirpur, Katajun, 2013. "Wir sind die Hälfte der Bevölkerung Irans": Die Frauen in der Demokratiebewegung. In: Susanne Schröter (ed.). *Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt ; [Konferenz ... anlässlich der Umbrüche in der arabischen Welt im Dezember 2011 im Forschungskolleg Humanwissenschaften in Bad Homburg ...]*, pp. 97–126. Bielefeld: transcript-Verl.
- Badry, Roswitha, 1999. Auf der Suche nach Authentizität und Autonomie: Feminismen in der islamischen Welt am Beispiel Irans. *Freiburger FrauenStudien* 2: 129–151.
- Badry, Roswitha, 2011. Der friedvolle ‚gender-dschihad‘ muslimischer Aktivistinnen gegen patriarchalische Lesarten des Korans – ‚Islamischer Feminismus‘ in der Diaspora als Wegbereiter für ein globales Phänomen? *FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* 17 (25).
- Bashi, Golbarg, 2010. Feminist waves in the green tsunami? In: Nader Hashemi (ed.). *The people re-loaded: The green movement and the struggle for Iran's future*, pp. 37–40. Brooklyn, NY: Melville House Publ.
- BBC, 2009a. *Profile: Zahra Rahnavard*. [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8101384.stm] Accessed 19 June 2017.
- BBC, 2009b. Iran candidate Mousavi backs women's rights. *BBC*, 30 May 2009. [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8075603.stm. Accessed 19 June 2017]
- Beinhauer-Köhler, Bärbel, 2002. *Fāṭima bint Muḥammad: Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*. Zugl.: Göttingen, Univ., Habil.-Schr., 2000. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Black, Ian, 2009. Rival's wife threatens to sue Ahmadinejad ahead of Iran's election. *Guardian*, 7 June 2009. [https://www.theguardian.com/world/2009/jun/07/iran-zahra-rahnavard-election-ahmadinejad] Accessed 19 June 2017.

- Center for Human Rights in Iran, 2011. *Amidst ambiguity, lights turned on inside Karroubi Residence*. [https://www.iranhumanrights.org/2011/03/karroubi-residence/] Accessed 19 June 2017.
- Center for Human Rights in Iran, 2015. *House arrest of presidential candidates, long a taboo topic, emerges as public issue again in Iran*. [https://www.iranhumanrights.org/2015/09/house-arrests-rouhani/] Accessed 19 June 2017.
- Citytomb. *Zahra Rahnavard*. [https://www.citytomb.com/biographies/Zahra_Rahnavard/fa] Accessed 19 June 2017.
- Cloob, 2011. Zahrā Rahnavard kist? *Cloob*, 6 March 2011. [http://www.cloob.com/u/ghalam67/11938179] Accessed 19 June 2017.
- Darwish, Linda, 1996. Images of Muslim women: 'Aisha, Fatima, and Zaynab bint 'Ali in contemporary gender discourse. *McGill Journal of Middle Eastern Studies* 4: 93–132.
- Ebadi, Shirin, 2010. Zahra Rahnavard. *Time* 175 (18): 152.
- Facebook. *About Zahra Rahnavard*. [https://www.facebook.com/pg/zrahnavaard/about/?ref=page_internal] Accessed 19 June 2017.
- Fararu, 2009. *Az bi-heġābi beh heġāb residam*. 9 May 2009. [http://fararu.com/fa/news/24560/%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A7-%D8%B1%D9%87%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AF-%D8%A7%D8%B2-%D8%A8%DB%8C%E2%80%8C%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8%DB%8C-%D8%A8%D9%87-%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8-%D8%B1%D8%B3%DB%8C%D8%AF%D9%85] Accessed 19 June 2017.
- Kamali Dehghan, Saeed and Ian Black, 2010. Iran's defiant Green Movement vows to fight on. *Guardian*, 11 June 2010. [https://www.theguardian.com/world/2010/jun/11/iran-green-zahra-rahnavard-mousavi] Accessed 19 June 2017.
- Klemm, Verena, 2002. Die frühislamische Erzählung von Fatima bint Muhammad: Vom khabar zur Legende. *Der Islam* 79 (1): 47–86.
- Masoolin. *Zahrā Rahnavard*. [http://masoolin.ir/index.php?title=%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A7_%D8%B1%D9%87%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AF#.D9.86.D8.B8.D8.B1.D8.A7.D8.AA_.D8.B1.D9.87.D9.86.D9.88.D8.B1.D8.AF] Accessed 8 May 2017.
- Milani, Abbas, 2010. The Mousavi Mission. *New Republic* 241 (3): 12–15.
- Mir-Hosseini, Ziba, 1996. Women and politics in post-Khomeini Iran: Divorce, veiling, and emerging feminist voices. In: Haleh Afshar (ed.). *Women and politics in the Third World*. Women and politics, pp. 145–173. London: Routledge.
- Mir-Hosseini, Ziba, 1999. Feminist movements in the Islamic Republic. In: Ehsan Yāršātīr (ed.). *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9, pp. 498–503. New York, NY: Bibliotheca Persica Press.

- Mir-Hosseini, Ziba, 2004. Stretching the limits: A feminist reading of the Shari'a in post-Khomeini Iran. In: Bryan S. Turner (ed.). *Islam, gender and the family*. Islam, critical concepts in sociology / ed. by Bryan S. Turner ; Vol. 3, pp. 87–116. London: Routledge.
- Mir-Hosseini, Ziba, 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry* 32: 629–645.
- Mir-Hosseini, Ziba, 2010. Multiplied, not humiliated: Broken taboos in post-election Iran. In: Nader Hashemi (ed.). *The people reloaded: The green movement and the struggle for Iran's future*, pp. 140–147. Brooklyn, NY: Melville House Publ.
- Moussavi, Mir-Hossein, 2010. The Green Movement Charter. In: Nader Hashemi (ed.). *The people reloaded: The green movement and the struggle for Iran's future*, pp. 332–344. Brooklyn, NY: Melville House Publ.
- Nirumand, Bahman, 2009a. *Iran Report April 2009*. Berlin.
- Nirumand, Bahman, 2009b. *Iran Report Mai 2009*. Berlin.
- Nirumand, Bahman, 2009c. *Iran Report Juli 2009*. Berlin.
- Nirumand, Bahman, 2009d. *Iran Report August 2009*. Berlin.
- Nirumand, Bahman, 2009e. *Iran Report September 2009*. Berlin.
- Nirumand, Bahman, 2010. *Iran Report März 2010*. Berlin.
- Osman, Marwa, 2016. *Zainab bint Ali (as): The woman who saved Islam*.
 [<http://english.khamenei.ir/news/4376/Zainab-bint-Ali-as-The-woman-who-saved-Islam>] Accessed 19 June 2017.
- Rahnavard, Zahra, 1986. *Beauty of Concealment and Concealment of Beauty*. Teheran.
- Rahnavard, Zahra, 2010. "If a nation wants to change its destiny ...": Zahra Rahnavard on women's rights and the Green Movement. In: Nader Hashemi (ed.). *The people reloaded: The green movement and the struggle for Iran's future*, pp. 263–270. Brooklyn, NY: Melville House Publ.
- Sahimi, Muhammad, 2010a. The Green Path of Hope. In: Nader Hashemi (ed.). *The people reloaded: The green movement and the struggle for Iran's future*, pp. 120–129. Brooklyn, NY: Melville House Publ.
- Sahimi, Muhammad, 2010b. The political evolution of Mousavi. In: Nader Hashemi (ed.). *The people reloaded: The green movement and the struggle for Iran's future*, pp. 234–254. Brooklyn, NY: Melville House Publ.
- Sedghi, Hamideh, 2007. *Women and politics in Iran: Veiling, unveiling, and reveiling*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Siavoshi, Sussan, 2004. "Islamist" women activists: Allies or Enemies? In: R. Jahanbegloo (ed.). *Iran: Between Tradition and Modernity*, pp. 169–184: Lexington Books.

- Talash13, 2010. *Monāfeqi benām-e Zohreh Kāzemi*. [<http://www.talash13.blogfa.com/post-90.aspx>] Accessed 19 June 2017.
- Talhami, Ghada Hashem, 2013. *Historical dictionary of women in the Middle East and North Africa*. Historical dictionaries of women in the world. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- Tavana, 2015. *Zahra Rahnavard: The story of a career*. [<https://tavaana.org/en/content/zahra-rahnavard-story-career>] Accessed 19 June 2017.
- Tohidi, Nayereh, 1991. Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist politics in Iran. In: Chandra Talpade Mohanty (ed.). *Third World women and the politics of feminism*. A Midland book, vol. 632, pp. 251–267. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Wayne Tiffany K. (ed.), 2011. *Feminist writings from ancient times to the modern world: A global sourcebook and history*. Santa Barbara: Greenwood.
- Yeganeh, Nahid, 2004. Women, nationalism and Islam in contemporary political discourse in Iran. In: Bryan S. Turner (ed.). *Islam, gender and the family*. Islam, critical concepts in sociology / ed. by Bryan S. Turner ; Vol. 3, pp. 329–343. London: Routledge.
- Yeganeh, Nahid and N. R. Keddie, 1986. Sexuality and Shi'i Social Protest in Iran. In: J. R. Cole and N. R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest*, pp. 108–136: Yale University Press.

Elena Fellner



Seit 2013 Studium der Islamwissenschaft und Politikwissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Im Rahmen des Bachelorstudiums Teilnahme am Austauschprogramm mit der al-Azhar-Universität in Kairo, Ägypten, und Auslandssemester an der Universität Isfahan, Iran. Seit 2017 M.A.-Studium „Moderne islamische Welt“ mit dem Regionalschwerpunkt Iran und persischsprachige Gebiete. Im Bachelor- und Masterstudium Förderung durch die Studienstiftung des Deutschen Volkes. Mehrjährige Tätigkeit als wissenschaftliche Hilfskraft am Sonderforschungsbereich 948 „Helden, Heroisierungen, Heroismen“ in einem Projekt zu Heroisierungs- und Dämonisierungsdiskursen der Kriegsgegner während des Iran-Irak-Kriegs 1980-1988, dort u.a. verantwortlich für die Durchsicht persischsprachiger Zeitungen der Kriegsjahrgänge und Lektorierungsarbeiten bei Veröffentlichungen. Daneben Arbeit als Tutorin für das Fach „Geschichte und Geographie der islamischen Welt.“ 2017 Mitarbeit bei der Lektorierung eines Gedichtbands mit Übersetzungen der Gedichte des modernen iranischen Dichters Sohrab Sepehri ins Deutsche. Interessensgebiete: moderne iranische Geschichte, islamische Gender-Diskurse und islamisch-feministisches Denken, soziale Medien in Iran und dem Nahen Osten, politisches System des Nahen Ostens.